



















في بيان ما سبق كنفقة بعد وجوبها وهو أمر معدود	نصل في بيان نفقة الأقارب	بيان نفقة الأقارب	بيان نفقة الوالدين	بيان نفقة الوالد
٣٠٧	٣٠٧	٣٠٧	٣٠٧	٣٠٧
بيان الاختلاف في وجوب النفقة في القرابة المحرمة للنكاح	فصل في بيان ما يجب نفقة الأقارب	فصل في شرائط وجوب نفقة الأقارب	بيان ما يرجع من المنفق عليه خاصة وهو عسارة وعجزه غير الكسب والطلب	بيان الاختلاف في حد العسر المستحق للنفقة
٣٠٧	٣٠٩	٣٠٩	٣٠٩	٣٠٩
بيان ما يرجع من الشرائط إلى المنفق خاصة	بيان حد القتي الشرعي	بيان ما يرجع من الشرائط إلى المنفق الشرائط إلى غيرها	بيان ما يرجع من الشرائط إلى غيرها	فصل في بيان مقدار الواجب في نفقة الأقارب
٣٠٩	٣٠٩	٣٠٩	٣١٠	٣١٠
في بيان كيفية وجوب نفقة الأقارب	فصل في بيان ما ينقطع نفقة الأقارب بعد وجوبها	فصل في بيان نفقة الزوجة	بيان وجوب نفقة الزوجة	فصل في بيان نسب وجوب نفقة الزوجة
٣١٠	٣١٠	٣١٠	٣١٠	٣١٠
في شرط وجوب نفقة الزوجة	فصل في بيان مقدار العاجب في نفقة الزوجة	فصل في بيان كيفية وجوب نفقة الزوج	بيان نفقة الهام وبيان نفقة الجمادات	كتاب الحضانة
٣١١	٣١١	٣١١	٣١١	٣١١
نفس الحضانة	فصل في بيان من له الحضانة	فصل في بيان شرائط الحضانة للنساء	فصل في بيان وقت الحضانة للنساء	بيان وقت الحضانة للرجال
٣١١	٣١١	٣١١	٣١٢	٣١٢
بيان شرط الحضانة للرجال	فصل في بيان مكان الحضانة	كتاب العناق	بيان ان الاعناق أربعة أنواع ولجب ومندوب والتدبير ومحظوظ	فصل في بيان ركن الاعناق
٣١٢	٣١٢	٣١٣	٣١٣	٣١٣
بيان ان الاعناق بها العتق ثلاث أصناف ومليق بالصح وكتابته بالشراء	بيان ان اهل الذمة والمسلم سقواء في عتق القريب بالشراء	بيان ان الفاظ النسب قبل المنفق بالصح	بيان ان الفاظ الكناية في الاعناق على العتق	بيان ما يقووم مقام اللفظ في الدلالة على العتق
٣١٣	٣١٤	٣١٥	٣١٦	٣١٦
بيان ان الفاظ التي لا يقع بها العتق أصلا	فصل في بيان شرائط ركن الاعناق	بيان ما يرجع من الشرائط إلى المنفق خاصة	بيان ما يرجع من الشرائط إلى المنفق والمنفق جميعا	بيان ما يرجع من الشرائط إلى المنفق والمنفق جميعا
٣١٦	٣١٦	٣١٦	٣١٧	٣١٧
بيان انواع ما يعلق بالعتق	بيان خلق العتق بما سوى الملك وسببه معنى معدود	بيان خلق العتق بما سوى الملك وسببه معنى معدود	بيان خلق العتق بما سوى الملك وسببه معنى معدود	بيان خلق العتق بما سوى الملك وسببه معنى معدود
٣١٧	٣٢٠	٣٢٠	٣٢٠	٣٢٠
٣١٧	٣٢٢	٣٢٢	٣٢٢	٣٢٢

بيان ما يعلق العتق بالمالك أو سببه معنى لا معدود	بيان ما يظهر به وجود الشرط	بيان ما يخلق تحت مطلق اسم المملوك	بيان ما يعلق العتق بما سوى الملك وسببه معنى معدود	بيان ان الفاظ الاعناق على مال
٣٢٢	٣٢٣	٣٢٣	٣٢٣	٣٢٣
بيان ما هي الاعناق على مال	بيان ما يقع شبيهه في تدل الاعناق على مال وما لا يبيح صحتها وفسادها	بيان ما اذا اضمأ العتق له محمول	بيان ما اذا اضمأ العتق له وقت	بيان ما اذا اضمأ العتق له وقت
٣٢٣	٣٢٤	٣٢٥	٣٢٦	٣٢٦
بيان ما يضافه العتق له وقت موصوف	بيان الاختلاف في كيفية توثيق العتق المضاف إلى الوقت	بيان الحيلة في تدبير العتق عتقه جميع المال	بيان ما يضاف العتق إلى وقتين	بيان ما يضاف العتق إلى نفس الركن
٣٢٦	٣٢٦	٣٢٧	٣٢٨	٣٢٨
في بيان صفة الاعناق	بيان معرفة الاعناق والنساء والعقيد في الضمان	بيان ان السهم في عرف الشرع عبارة عن السدس	فصل في بيان حكم الاعناق وبيان وقت توثيق الحكم	بيان ما هو الاصلي في حكم الاعناق
٣٢٨	٣٣٠	٣٣١	٣٣٢	٣٣٢
بيان ما هو القواعد من احكام الاعناق	بيان حكم الاعناق المحمول بالجملة الاصلي في حياة الموت	بيان حكم الاعناق المحمول في حال مرض موت المولى	بيان حكم الاعناق المحمول بعد موت المولى	بيان حكم ما بعد موت العبد
٣٣٣	٣٣٣	٣٣٥	٣٣٥	٣٣٥
بيان حكم ما بعد موت المولى قبل قتل البيان	بيان حكم الاعناق المحمول بالجملة الطارئ في الحياة الموت	بيان حكم المحمول هذه الجملة بعد موت المولى	بيان حكم المحمول هذه الجملة بعد موت المولى	فصل في بيان ما يظهر به حكم الاعناق
٣٣٥	٣٣٦	٣٣٦	٣٣٦	٣٣٦
كتاب التدبير	بيان ركن التدبير فنيها التدبير المطلق	بيان التدبير المقتد	بيان التدبير المعلق لشرط	بيان التدبير المعلق إلى وقت
٣٣٧	٣٣٧	٣٣٧	٣٣٨	٣٣٨
في بيان شرائط ركن التدبير	بيان ما يقع من الشرائط توثيق المطلق والمقتد	بيان ما يخص من الشرائط أحد النوعين دون الآخر	فصل في بيان صفة التدبير	فصل في بيان حكم التدبير
٣٣٨	٣٣٨	٣٣٨	٣٣٨	٣٤٠
بيان حكمه في حال حياة المدبر	بيان حكم التدبير ما بعد موت المدبر	فصل في بيان ما يظهر به التدبير	كتاب الاستيلاء	تفسير الاستيلاء لغة وعرفا
٣٤٠	٣٤١	٣٤١	٣٤١	٣٤١
في بيان سبب الاستيلاء	في بيان شرط الاستيلاء	فصل في بيان صفة الاستيلاء	فصل في بيان حكم الاستيلاء	بيان ما يعلق من حكم الاستيلاء بما بعد موت المستول
٣٤١	٣٤٢	٣٤٣	٣٤٣	٣٤٤

كتاب الصيد والذبايح بيان لما كلف من الصيد الذبايح ٥٤١	بيان حكم ما يبيش في الجرح حكم ما يبيش في الذبح ٥٤١	بيان حكم لحم الخيل وبين حكم النجس والذي حكم المستأجر ٥٤٢	فصل في بيان ما يكره أكله من الحيوان ٥٤٣	فصل في بيان شرط حل الأكل ٥٤٣
بيان الذكاة الاختيارية وبين ركها وهو الذبح ٥٤٣	بيان آله الذبح الحائز منها وأصله والآله التي تفتخ ٥٤٣	بيان الذكاة الاضطرورية ٥٤٤	بيان حكم الاصططاع بالحجارة من الحيوانات ٥٤٤	بيان شرط ركن الذكاة الواجبة إلى الاختيار ٥٤٤
بيان التسمية في نحو الذكاة وكذا وشرائط ركها ٥٤٥	بيان وقت التسمية في نحر الذكاة ٥٤٥	بيان ما يرجع من الشرائط إلى محل الذكاة ٥٤٦	بيان ما يرجع من الشرائط إلى آلة الذكاة ٥٤٦	بيان ما يرجع من الشرائط إلى آلة الذكاة ٥٤٧
بيان ما يستحب من الذكاة وما يكره منها ٥٤٩	فصل في بيان ما يكره أكله من أجناس الحيوان الماكول ٥٥٠	كتاب الاصططاع ٥٥٠	بيان ما يباح اصططاعه ٥٥٠	بيان ما يباح له الاصططاع ٥٥٠
كتاب الاضحية في بيان صفته ٥٥٠	بيان ما يجب على الغني والفقر جميعاً ٥٥٠	بيان ما يجب على الغني والفقر ٥٥٠	بيان ما يجب على الغني والفقر ٥٥٠	بيان ما يجب على الغني والفقر ٥٥١
فصل في بيان شرايط الاضحية ٥٥١	فصل في بيان وقت وجوب الاضحية ٥٥١	فصل في بيان كيفية وجوب الاضحية ٥٥١	بيان ان الاضحية مضمونة بالقضاء ٥٥٢	بيان ما يقتضي به الاضحية ٥٥٣
فصل في بيان محل إقامة الاضحية ٥٥٣	بيان من الواجب في الاضحية ٥٥٣	بيان قدر ما يضحي ٥٥٣	بيان صفته ما يضحي ٥٥٤	فصل في بيان شرايط جواز الواجب في الاضحية ٥٥٤
بيان ما يعمر الشرايط في كل حيوان ماكول وما يخص منها بالضحية ٥٥٤	بيان ما يرجع من الشرائط إلى وقت التضحية ٥٥٤	بيان ما يرجع منها إلى محل التضحية وهو نوعان ٥٥٥	فصل في بيان ما يستحب قبل التضحية ٥٥٦	بيان ما يستحب في حال التضحية ٥٥٦
بيان ما يرجع من عندها إلى الضحية ٥٥٧	بيان ما يرجع من المستحب إلى آلة التضحية ٥٥٧	بيان ما يرجع من المستحب إلى وقت التضحية ٥٥٧	بيان ما يرجع من بعد الذبح وبين ما يكره ٥٥٧	فصل في بيان ما يرجع من الشرائط إلى الزرع ٥٥٨
بيان أنواع القرع بالدماء ٥٥٧	كتاب الهبة في بيان ركها وآلا ٥٥٧	بيان الأقسام الثلاثة من العقود التي فيها استثناء المحل ٥٥٨	فصل في بيان شرايط ركن الهبة ما يرجع منها إلى نفس الركن ٥٥٩	فصل في بيان ما يرجع من شرائط الركن إلى الواهب ٥٥٩

بيان ما يرجع من الشرائط إلى الموهوب ٥٥٩	بيان اشتراط أصل القرض في الهبة ٥٥٩	بيان شرايط صحة القرض بأنواعها ٥٦١	بيان ما يرجع من شرائط ٥٦١	بيان ما يرجع من شرائط ٥٦١
فصل في حكم الهبة أصل الحكم وبين صفته ٥٦٢	بيان ثبوت حق الرجوع في الهبة ٥٦٢	بيان شرط صحة الرجوع في الهبة ٥٦٢	بيان العوارض الماقتة للرجوع في الهبة ٥٦٣	بيان كل نوع العرض وبين ما يقتضي ٥٦٣
بيان العوض المشروط في العقد ٥٦٤	بيان ما شرط الرجوع وبين حكمه شرعاً ٥٦٤	فصل في بيان ما يرجع عقد الهبة ٥٦٤	كتاب الرهن في بيان ركها وآلا ٥٦٤	فصل في بيان شرط ركن الرهن ما يرجع منها إلى نفس الرهن ٥٦٥
بيان ما يرجع من الشرائط إلى الموهوب بأنواعها ٥٦٧	بيان ان القرض شرط جواز الرهن ٥٦٥	بيان شرايط صحة القرض ٥٦٦	تقسيم القرض وبين أنواعه ٥٦٧	بيان ما يرجع من الشرائط إلى الموهوب بأنواعها ٥٦٧
بيان اشتراط أصل الضمان في الرهن ٥٦٧	بيان صفته المضمون ٥٦٨	فصل في بيان حكم الرهن في بيان ما يتعلق بصام الرهن وهو تلاوته ٥٦٨	بيان النوع الأول من الحكم المتعلق بحال القيام وما يتعلق بنفس هذا الحكم من المسائل ٥٦٨	بيان العدل وبين ماله ان يفعله في الرهن وبالمثل ٥٧٠
بيان من يصلح عدلاً في الرهن ومن لا يصلح ٥٧٠	بيان ما يتعلق به العدل ويخرج عن الوكالة وما لا ٥٧٠	بيان ما يتعلق به المسائل كتحقيق هذا الحكم ٥٧١	بيان النوع الثاني من الحكم المتعلق بحال قيام الرهن ٥٧١	بيان النوع الثاني من هذا الحكم ٥٧١
فصل في بيان ما يتعلق بالضمان هل هو ثابت أم لا ٥٧٢	فصل في بيان ما يتعلق بالمضمان هل هو ثابت أم لا ٥٧٢	فصل في بيان شرايط الرهن مضموناً عند الملاك ٥٧٢	بيان قدر الضمان وبين كيفية ٥٧٤	بيان ان الرهن الفاصل لا يحكم له ٥٧٥
بيان حكم استهلاك الرهن ٥٧٥	فصل في بيان ما يرجع به الرهن عن كونه مروناً ٥٧٨	فصل في بيان ما يتعلق بالرهن والعدل ٥٧٩	كتاب المزارعة في بيان معنى المزارعة لقد وشرعاً وآلاً ٥٧٩	فصل في بيان شرعية المزارعة ٥٨٠
فصل في بيان ركن المزارعة ٥٨٠	فصل في بيان شرايط المزارعة ٥٨٠	بيان ما يرجع من الشرائط إلى المزارع ٥٨٠	فصل في بيان ما يرجع من الشرائط إلى المزارع ٥٨٠	فصل في بيان ما يرجع من الشرائط إلى المزارع ٥٨٠
فصل في بيان ما يرجع من الشرائط إلى المزارع ٥٨٠	فصل في بيان ما يرجع من الشرائط إلى المزارع ٥٨٠	فصل في بيان ما يرجع من الشرائط إلى المزارع ٥٨٠	فصل في بيان ما يرجع من الشرائط إلى المزارع ٥٨٠	فصل في بيان ما يرجع من الشرائط إلى المزارع ٥٨٠

بيان ما اذا اوصى بشيء واستثنى منه	بيان ما اذا اوصى بشيء نصيبا منه او ابتنة	بيان ما اذا اوصى بتصديقين لو كانت	بيان ما اذا اوصى بمثل نصيب المأنة وثلث ما بقي من الثالث	بيان ما اذا اوصى بما اعتاد احاذاة اليمين
٦٩٠	٦٩١	٦٩١	٦٩٥	٦٩٦
بيان ما اذا اجمعت الوصايا في الثلث	بيان ما اذا كانت الوصايا باكملها للعباد	فصل في بيان صحة عقد الوصية	بيان ما اذا اوصى قبل الوجود	بيان ما اذا اوصى بعد الوجود
٦٩٦	٦٩٦	٦٩٩	٦٩٩	٦٩٩
بيان الرجوع عن الوصية	فصل في بيان حكم الوصية في بيان حكم الوصية بالمال	بيان حكم ملك المنفعة بالوصية	بيان حكم الوصية بما يتعلق بالمال كالعتق والنسب والانفاق	فصل في بيان ما يطلب به الوصية نصا ودلالة
٦٩٩	٧٠٠	٧٠٠	٧٠٥	٧٠٥
كتاب الاوصياء	فصل في بيان ركن الاوصياء	فصل في بيان شرائط الركن فيه بيان ما يرجع منه الى الموصي	بيان ما يرجع من الشرائط الى الموصى اليه	فصل في بيان صحة عقد الاوصياء
٧٠٥	٧٠٦	٧٠٦	٧٠٦	٧٠٧
فصل في بيان حكم الاوصياء في بيان انواع الاوصياء	بيان ما يملك كل نوع من الاوصياء وما لا يملك	فصل في بيان ما يجب به الوصي والوصاية	بيان ترتيب الاوصياء	كتاب الكفالة
٧٠٨	٧٠٨	٧١١	٧١١	٧١١
بيان ان ركن الكفالة في الاصل او بقدرتها مطلقة	بيان الكفالة المقدمة بوصف التاجيل	بيان الكفالة الحالة	بيان الكفالة المعلقة بشرط	فصل في بيان شرائط الكفالة بيان ما يرجع منها الى الكفيل
٧١٢	٧١٢	٧١٢	٧١٢	٧١٣
بيان ما يرجع من الشرائط الى الكفول وهو ثنائ	بيان ما يرجع من الشرائط الى الكفول له	بيان ما يرجع من الشرائط الى الكفول به	بيان ان الكفول به اربعة عين ودن ونفس وفعل	فصل في بيان حكم الكفالة
٧١٣	٧١٣	٧١٣	٧١٣	٧١٤
فصل في بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة	بيان ان ما يخرج به الكفيل النفس عن الكفالة تدثر التسليم والاراء وموت الكفول	فصل في بيان رجوع عن الكفالة	بيان ما يرجع عن الكفالة	بيان ما يرجع به الكفيل عن الكفالة
٧١٥	٧١٥	٧١٦	٧١٦	٧١٦
كتاب الحوالة	فصل في بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة	فصل في بيان رجوع عن الكفالة	بيان ما يرجع من الشرائط الى الحالة	بيان ما يرجع من الشرائط الى الحالة
٧١٦	٧١٦	٧١٦	٧١٧	٧١٧
فصل في بيان احكام الحوالة	فصل في بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة	فصل في بيان رجوع عن الكفالة	بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة	بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة
٧١٧	٧١٧	٧١٧	٧١٧	٧١٧

بيان ما اذا اوصى بشيء واستثنى منه	بيان ما اذا اوصى بشيء نصيبا منه او ابتنة	بيان ما اذا اوصى بتصديقين لو كانت	بيان ما اذا اوصى بمثل نصيب المأنة وثلث ما بقي من الثالث	بيان ما اذا اوصى بما اعتاد احاذاة اليمين
٦٩٠	٦٩١	٦٩١	٦٩٥	٦٩٦
بيان ما اذا اجمعت الوصايا في الثلث	بيان ما اذا كانت الوصايا باكملها للعباد	فصل في بيان صحة عقد الوصية	بيان ما اذا اوصى قبل الوجود	بيان ما اذا اوصى بعد الوجود
٦٩٦	٦٩٦	٦٩٩	٦٩٩	٦٩٩
بيان الرجوع عن الوصية	فصل في بيان حكم الوصية في بيان حكم الوصية بالمال	بيان حكم ملك المنفعة بالوصية	بيان حكم الوصية بما يتعلق بالمال كالعتق والنسب والانفاق	فصل في بيان ما يطلب به الوصية نصا ودلالة
٦٩٩	٧٠٠	٧٠٠	٧٠٥	٧٠٥
كتاب الاوصياء	فصل في بيان ركن الاوصياء	فصل في بيان شرائط الركن فيه بيان ما يرجع منه الى الموصي	بيان ما يرجع من الشرائط الى الموصى اليه	فصل في بيان صحة عقد الاوصياء
٧٠٥	٧٠٦	٧٠٦	٧٠٦	٧٠٧
فصل في بيان حكم الاوصياء في بيان انواع الاوصياء	بيان ما يملك كل نوع من الاوصياء وما لا يملك	فصل في بيان ما يجب به الوصي والوصاية	بيان ترتيب الاوصياء	كتاب الكفالة
٧٠٨	٧٠٨	٧١١	٧١١	٧١١
بيان ان ركن الكفالة في الاصل او بقدرتها مطلقة	بيان الكفالة المقدمة بوصف التاجيل	بيان الكفالة الحالة	بيان الكفالة المعلقة بشرط	فصل في بيان شرائط الكفالة بيان ما يرجع منها الى الكفيل
٧١٢	٧١٢	٧١٢	٧١٢	٧١٣
بيان ما يرجع من الشرائط الى الكفول وهو ثنائ	بيان ما يرجع من الشرائط الى الكفول له	بيان ما يرجع من الشرائط الى الكفول به	بيان ان الكفول به اربعة عين ودن ونفس وفعل	فصل في بيان حكم الكفالة
٧١٣	٧١٣	٧١٣	٧١٣	٧١٤
فصل في بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة	بيان ان ما يخرج به الكفيل النفس عن الكفالة تدثر التسليم والاراء وموت الكفول	فصل في بيان رجوع عن الكفالة	بيان ما يرجع عن الكفالة	بيان ما يرجع به الكفيل عن الكفالة
٧١٥	٧١٥	٧١٦	٧١٦	٧١٦
كتاب الحوالة	فصل في بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة	فصل في بيان رجوع عن الكفالة	بيان ما يرجع من الشرائط الى الحالة	بيان ما يرجع من الشرائط الى الحالة
٧١٦	٧١٦	٧١٦	٧١٧	٧١٧
فصل في بيان احكام الحوالة	فصل في بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة	فصل في بيان رجوع عن الكفالة	بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة	بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة
٧١٧	٧١٧	٧١٧	٧١٧	٧١٧

سید محمد
امین
علی



1923
M. EĞ. B.
Kayseri Paşa Efendi
Kütüphanesi
Kütüphane No
314 1997.5

بالجمع يقول الثابتان في آية واحدة بمنزلة اثنين فيجب العمل بها جميعا ما أمكن وما لم يمكن هذا لعدم التوافق في اللفظ
والمنع في محل واحد فيجب الجمع بينهما ولما قرأه النبي وانها تقتضي ان تكون وظيفة الرجل الغسل لانها تكون معطوفة على
المسئولات وهي الوجه واليدان والمطوف على المسئول يكون مغسولا تحقيقا لمقتضى المعطوف وحجة هذه القراءة وجوه
أحدها ما قاله بعض مشايخنا ان قراءة النبي محكية في الدلالة على كون الرجل معطوفة على المسئول وقراءة الخفض محكية
لانه يحتمل عطفا على الرأس حقيقة ومحكيها من اعراب الخفض ويحتمل عطفا على الوجه واليدين حقيقة ويحتملها من
الاعراب النصب لانها خففت الجاورة واعطاء الاعراب بالمجاورة طريقا ثانية في اللغة فيجوز ان يكون معطوف على عامل
أما بغير حامل فيقولون هم جرحيت خرب وما شئت ياربوا وخربفت البحر لا نبت الصب والبارد نبت الماء لا نبت الشن
ثم خفض مكان الجاورة وأما مع العامل كما قال تعالى يطوف عليهم ولذا يحدون يا كواب وبارك في قوله وجوب
حين لا نبت لا يطاف بهن وكما قال الفرزدق في الشاعر فهل انت ان ماتت انا لك راكب الى السطام بن قيس فاطب
فتبين ان قراءة الخفض محكية وقراءة النصب محكية فكان الغلبة لقراءة النصب والى الآن في هذا الاشكال وهو ان الكوفي في حد
التعريض لا يقرأ قراءة النبي محكية ايضا في الدلالة على كون الرجل معطوفة على اليدين والوجه لانه يحتمل انما معطوفة
على الرأس والمراد بها المسح حقيقة لكنها نصبت عطفا على المعنى لا على اللفظ لان المسح به مفعول به فصار
كانه قال فاستحوار رؤسكم والاعراب قد يتبع اللفظ وقد يتبع المعنى كما قال الشاعر معاوي انا بشر فاسبح
فلسنا الجبال ولا الجديدا نضب الحد يد عطفا على الجبال بالمعنى لا باللفظ معناه فلسنا الجبال ولا الجديدا فكات
كل واحد من هاتين محكية في الدلالة على الوجه الذي ذكرنا فوقع التعارض فيطلب الترجيح من وجه اخر وذلك من وجوه
أحدها ان الله تعالى مد الحكم في الرجل الى الكعبين وجوب المسح لا يمتد اليهما الثاني ان الغسل يقتضي المسح اذا الغسل
اسالة والمسح اسالة وفي الاسالة الاسباب وزيادة فكان ما قلنا محكي بالقرآنين معنى فكان في الثالث انه قد روي جابر
وابو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر وغيرهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى قوما يلوح احقابهم لم يصعبوا الماء فقام
ويل للو عقاب من التماسعوا الوضوء وروى عنه نوحا مرة فوضأ مرة وغسل رجله وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة
اليه ومعطوفان قوله ويل للو عقاب من التماسعوا الوضوء ولا يستحق الا برك المفروض وكذا في قول صولة من لا يغسل
في وضوءه فدل ان غسل الرجلين من فرض الوضوء وقد ثبت بالنوازل ان النبي صلى الله عليه وسلم غسل رجله في
الوضوء لا يحسن مسلم فكان قوله وفعله بيان المراد من الآية فثبت بالدلالة المنقولة والمنفصلة ان الرجل في الآية
معطوفة على المسئول لا على المسح فكان وظيفة الغسل لا المسح على انه وقع التعارض بين القرأتين فالحكم في تعارض
القرأتين بالحكم في تعارض الاثنين وهو انه ان امكن العمل بها مطلقا بطل وان لم يمكن للتأني في العمل بها بالقدر الممكن وهما
لا يمكن الجمع بين الغسل والمسح في عضو واحد في حالة واحدة لانه لا يقبل به احد من السلف ولانه يؤدى الى تكرار المسح
لما ذكرنا ان الغسل يقتضي المسح والامر المطلق لا يقتضي التكرار فيمكن في حالة واحدة قراءة النصب على ما اذ كانت الرجلان
يأبدين ويحتمل قراءة الخفض على ما اذا كانا مسحورين بالخفين توفيقا بين القرأتين وعملا بالقدر الممكن ويثبت ان القول
بالتعريض باطل عند امكان العمل بها في الجملة وعند عدم الامكان اضدادا لا يجزأ ايضا بل يتوقف لما عرفت في اصول
الفقه ثم الكعبان يدخلون في الغسل عند اصحابنا الثلاثة وعندنا لا يدخلان والكعبان على الكلام في المرفقين
وقد ذكرنا والكعبان هما الظفان الثانيان في أسفل الساق بلو خلو بين اصحابنا كما ذكره القدوري لان الكعبين في اللغة
اسم لما عدوا ويقع ومنه سميت الكعب كعبه واضله من كعب النساء وهو انبوبها حتى به لا ارتفاعه وتسمى الجارية الناهية
الذين كعبا لا ارتفاعا نديها وكذا في الفرق يفهم منه الثاني يقال ضرب كعب فلان وفي الخبر عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال في تشبوه الصغوف في الصلاة الصغوف الكعب بالكعب ولن يتحقق معنى الا لصاقا لافي الثاني
وما روي هشام عن محمد انه المفضل الذي هو معقد الشراك على ظهر القدم فغير صحيح وأما قال محمد في مسحة المهر اذا
لم يجد لغلين انه يقطع الخف أسفل الكعب فقال ان الكعب هنا الذي في مفصل القدم فنقل هشام ذلك الى الطهارة
والله تعالى اعلم وهذا الذي ذكرناه من وجوب غسل الرجلين اذا كانا تابا دبين لا عذرا بها فاما اذا كانا مسحورين
بالخف او كانا عذرا من كسرا ورجح اخرج فوظيفة المسح فيقع الكلام في الامرين في موضعين أحدهما في المسح على
الخفين والثاني في المسح على الجباين أما الكلام في المسح على الخفين ففي مواضع في بيان جوازه وفي بيان من يمسح
وفي بيان شرائط جوازه وفي بيان مقدارده وفي بيان ما يفضله وفي بيان حكمه اذا انتقص أما الاول فالمسح على الخفين
جائز عند عامة الفقهاء وعامة الصعابة رضي الله تعالى عنهم الا ما روي عن ابن عباس انه لا يجوز وهو قول الرافضة
وقال مالك يجوز للسائر ولا يجوز للقيمين وأخرج من انكر المسح بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق واستحوار رؤسكم وارجلكم الى الكعبين فقرأه النبي يقتضي وجوب غسل الرجلين مطلقا
عنا الاخر لان جعل الرجل معطوفة على اليدين والوجه وهي مسنولة كذا الرجل وحده وقراءة الخفض تقتضي وجوب المسح

الركن الرابع غسل الرجلين

بالجمع

بالجمع يقول الثابتان في آية واحدة بمنزلة اثنين فيجب العمل بها جميعا ما أمكن وما لم يمكن هذا لعدم التوافق في اللفظ
والمنع في محل واحد فيجب الجمع بينهما ولما قرأه النبي وانها تقتضي ان تكون وظيفة الرجل الغسل لانها تكون معطوفة على
المسئولات وهي الوجه واليدان والمطوف على المسئول يكون مغسولا تحقيقا لمقتضى المعطوف وحجة هذه القراءة وجوه
أحدها ما قاله بعض مشايخنا ان قراءة النبي محكية في الدلالة على كون الرجل معطوفة على المسئول وقراءة الخفض محكية
لانه يحتمل عطفا على الرأس حقيقة ومحكيها من اعراب الخفض ويحتمل عطفا على الوجه واليدين حقيقة ويحتملها من
الاعراب النصب لانها خففت الجاورة واعطاء الاعراب بالمجاورة طريقا ثانية في اللغة فيجوز ان يكون معطوف على عامل
أما بغير حامل فيقولون هم جرحيت خرب وما شئت ياربوا وخربفت البحر لا نبت الصب والبارد نبت الماء لا نبت الشن
ثم خفض مكان الجاورة وأما مع العامل كما قال تعالى يطوف عليهم ولذا يحدون يا كواب وبارك في قوله وجوب
حين لا نبت لا يطاف بهن وكما قال الفرزدق في الشاعر فهل انت ان ماتت انا لك راكب الى السطام بن قيس فاطب
فتبين ان قراءة الخفض محكية وقراءة النصب محكية فكان الغلبة لقراءة النصب والى الآن في هذا الاشكال وهو ان الكوفي في حد
التعريض لا يقرأ قراءة النبي محكية ايضا في الدلالة على كون الرجل معطوفة على اليدين والوجه لانه يحتمل انما معطوفة
على الرأس والمراد بها المسح حقيقة لكنها نصبت عطفا على المعنى لا على اللفظ لان المسح به مفعول به فصار
كانه قال فاستحوار رؤسكم والاعراب قد يتبع اللفظ وقد يتبع المعنى كما قال الشاعر معاوي انا بشر فاسبح
فلسنا الجبال ولا الجديدا نضب الحد يد عطفا على الجبال بالمعنى لا باللفظ معناه فلسنا الجبال ولا الجديدا فكات
كل واحد من هاتين محكية في الدلالة على الوجه الذي ذكرنا فوقع التعارض فيطلب الترجيح من وجه اخر وذلك من وجوه
أحدها ان الله تعالى مد الحكم في الرجل الى الكعبين وجوب المسح لا يمتد اليهما الثاني ان الغسل يقتضي المسح اذا الغسل
اسالة والمسح اسالة وفي الاسالة الاسباب وزيادة فكان ما قلنا محكي بالقرآنين معنى فكان في الثالث انه قد روي جابر
وابو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر وغيرهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى قوما يلوح احقابهم لم يصعبوا الماء فقام
ويل للو عقاب من التماسعوا الوضوء وروى عنه نوحا مرة فوضأ مرة وغسل رجله وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة
اليه ومعطوفان قوله ويل للو عقاب من التماسعوا الوضوء ولا يستحق الا برك المفروض وكذا في قول صولة من لا يغسل
في وضوءه فدل ان غسل الرجلين من فرض الوضوء وقد ثبت بالنوازل ان النبي صلى الله عليه وسلم غسل رجله في
الوضوء لا يحسن مسلم فكان قوله وفعله بيان المراد من الآية فثبت بالدلالة المنقولة والمنفصلة ان الرجل في الآية
معطوفة على المسئول لا على المسح فكان وظيفة الغسل لا المسح على انه وقع التعارض بين القرأتين فالحكم في تعارض
القرأتين بالحكم في تعارض الاثنين وهو انه ان امكن العمل بها مطلقا بطل وان لم يمكن للتأني في العمل بها بالقدر الممكن وهما
لا يمكن الجمع بين الغسل والمسح في عضو واحد في حالة واحدة لانه لا يقبل به احد من السلف ولانه يؤدى الى تكرار المسح
لما ذكرنا ان الغسل يقتضي المسح والامر المطلق لا يقتضي التكرار فيمكن في حالة واحدة قراءة النصب على ما اذ كانت الرجلان
يأبدين ويحتمل قراءة الخفض على ما اذا كانا مسحورين بالخفين توفيقا بين القرأتين وعملا بالقدر الممكن ويثبت ان القول
بالتعريض باطل عند امكان العمل بها في الجملة وعند عدم الامكان اضدادا لا يجزأ ايضا بل يتوقف لما عرفت في اصول
الفقه ثم الكعبان يدخلون في الغسل عند اصحابنا الثلاثة وعندنا لا يدخلان والكعبان على الكلام في المرفقين
وقد ذكرنا والكعبان هما الظفان الثانيان في أسفل الساق بلو خلو بين اصحابنا كما ذكره القدوري لان الكعبين في اللغة
اسم لما عدوا ويقع ومنه سميت الكعب كعبه واضله من كعب النساء وهو انبوبها حتى به لا ارتفاعه وتسمى الجارية الناهية
الذين كعبا لا ارتفاعا نديها وكذا في الفرق يفهم منه الثاني يقال ضرب كعب فلان وفي الخبر عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال في تشبوه الصغوف في الصلاة الصغوف الكعب بالكعب ولن يتحقق معنى الا لصاقا لافي الثاني
وما روي هشام عن محمد انه المفضل الذي هو معقد الشراك على ظهر القدم فغير صحيح وأما قال محمد في مسحة المهر اذا
لم يجد لغلين انه يقطع الخف أسفل الكعب فقال ان الكعب هنا الذي في مفصل القدم فنقل هشام ذلك الى الطهارة
والله تعالى اعلم وهذا الذي ذكرناه من وجوب غسل الرجلين اذا كانا تابا دبين لا عذرا بها فاما اذا كانا مسحورين
بالخف او كانا عذرا من كسرا ورجح اخرج فوظيفة المسح فيقع الكلام في الامرين في موضعين أحدهما في المسح على
الخفين والثاني في المسح على الجباين أما الكلام في المسح على الخفين ففي مواضع في بيان جوازه وفي بيان من يمسح
وفي بيان شرائط جوازه وفي بيان مقدارده وفي بيان ما يفضله وفي بيان حكمه اذا انتقص أما الاول فالمسح على الخفين
جائز عند عامة الفقهاء وعامة الصعابة رضي الله تعالى عنهم الا ما روي عن ابن عباس انه لا يجوز وهو قول الرافضة
وقال مالك يجوز للسائر ولا يجوز للقيمين وأخرج من انكر المسح بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق واستحوار رؤسكم وارجلكم الى الكعبين فقرأه النبي يقتضي وجوب غسل الرجلين مطلقا
عنا الاخر لان جعل الرجل معطوفة على اليدين والوجه وهي مسنولة كذا الرجل وحده وقراءة الخفض تقتضي وجوب المسح

جانب

الكعبان يدخلون في الغسل

الكلام في مسح الخفين

م کا یہ بھی ان یقال ضرب علی رجلہ صح

بیانہذا کیسے

اعتبار ابتدا، مده کسح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صاح الحنف وأما للحدث لا ما نفعاً وليس هذا عمل الحنف في الشرع وإن سافر قبل أن يستكمل مدة الإقامة فإن سافر قبل الحدث
أو بعد الحدث قبل المسح تحولت مدة التي مدة السفر من وقت الحدث بالإجماع وإن سافر بعد المسح فذلك لأن عندنا وعند المشائ
لا يتحول ولكنه يسبح تمام مدة الإقامة وينزع خفيه ويفصل رجله ثم يبتدي مرة السفر واجبة بقوله عليه الصلاة والسلام
يسبح المقيم يوماً وليلة ولم يفصل ولنا قوله عليه السلام والسافر ثلاثة أيام ولها وهذا مسافر ولا حجة في صدور
الحدث لأنه تناول المقيم وقد بطلت الإقامة بالسفر هذا إذا كان مقيماً فإما إذا كان مسافراً فأقام فإن أقام بعد
استكمال مدة السفر بنزع خفيه ويفصل رجله لما ذكرنا وإن أقام بعد تمام يوم وليلة أو أكثر فذلك ينزع خفيه ويفصل
رجليه لأنه لو مسح لمسح وهو مقيم أكثر من يوم وليلة وهذا لا يجوز وإن أقام قبل تمام يوم وليلة أتى يوماً وليلة لأن أكثر
ملكه أياماً مقيم فيتم مدة المقيم ثم ما ذكرنا من تقدير مدة المسح بيوم وليلة في حق المقيم وثلاثة أيام ولها وفي وقت
مخصوصاً بالإجماع فإما استحباب الإغتراب كصاحب الحج السائل والاستحاضة ومن مثل حالهما فذلك الجواب عند زفر وأما
عند أصحابنا الثلاثة فيختلف الجواب في حالة واحدة وبين ذلك أن صاحب العذر إذا توضأ وليس خفيه فهذا على رأي
أما أن كان الدرة منقطعاً وقت الوضوء والتبش وأما أن كان سائداً في الحالين جميعاً وأما أن كان منقطعاً وقت الوضوء
سائداً وقت التبش وأما أن كان سائداً وقت الوضوء منقطعاً وقت التبش فإن كان منقطعاً في الحالين تحكمه حكم الإجماع
لأن السيلون وحده عقيب التبش فكان التبش على طهارة كاملة فينبغي الحنف سارية الحدث إلى القدمين ما دامت المدة باقية
وأما في الفصول الثلاثة فإنه تسبح ما دام الوقت باقياً فإذا خرج الوقت نزع خفيه وغسل رجله عند أصحابنا الثلاثة
وعند زفر يستكمل مدة المسح كالصحيح وجهه قوله أن طهارة صاحب العذر طهارة معتبرة شرعاً لأن السيلون ملحق بالحدث
الأنثى لا يجوز أداء الصلاة بها فحصل التبش على طهارة كاملة فالتفت بطهارة الأصحاء ولنا أن السيلون ملحق بالحدث
في الوقت بدليل أن طهارة لا تنقض بالإجماع إذا خرج الوقت وأن لم يوجد الحدث فإذا مضى الوقت صار محدثاً من وقت
السيلون والسيلون كان سابقاً على لبس الحنف ومقارناً له فبين أن التبش حصل لا على طهارة بخلاف الفصل الأول
لأن السيلون ثمة وجد عقيب التبش فكان التبش حاصداً على طهارة كاملة وأما شرايط جواز المسح فانواع بعضها يرجع
إلى الإجماع وبعضها يرجع إلى المشيخ فبعضها الذي يرجع إلى الإجماع منها أن يكون لا لبس الحنفين على طهارة كاملة عند الحدث
بعد التبش ولا يشترط أن يكون على طهارة كاملة وقت التبش ولا أن يكون على طهارة أصلاً ورأساً وهذا من ذهب أصحابنا
وعند الشافعي يشترط أن يكون على طهارة كاملة وقت التبش وبين ذلك أن الحدث إذا غسل رجله أولاً وليس خفيه
ثم أتى الوضوء قبل أن يحدث ثم أحدث جازله المسح على الحنفين عندنا لوجود الشرط وهو لبس الحنف على طهارة وقت الحدث
بعد التبش وعند الشافعي لا يجوز لعدم الطهارة وقت التبش لأن الترتيب عنده شرط فكان غسل الرجلين متقدماً على الأخرى
الأخرى ملحقاً بالقدم فلم توجد الطهارة وقت التبش وكذلك لو توضأ فترتب لكن غسل إحدى رجلتيه وليس الحنف ثم غسل الأخرى
وليس الحنف قيل لا يجوز عنده وأن وجد الترتيب في هذه الصورة لكنه لم يوجد لبس الحنف على طهارة كاملة وقت لبسها
حتى لو نزع الحنف أولاً ثم لبسها جازله المسح حصول التبش على طهارة كاملة ولكننا إن المسح شرع مكان الحاجة والحاجة إلى
المسح إنما يتحقق وقت الحدث بعد التبش فإما عند الحدث قبل التبش فلا حاجة لأنه يمكنه الغسل وكذا الحاجة بعد
التبش قبل الحدث لأنه طاهر فكان الشرط كالطهارة وقت الحدث بعد التبش وقد وجد ولو ليس خفيه وهو محدث
ثم توضأ وخاض الماء حتى أصاب الماء داخل الحنف فجله ثم أحدث جازله المسح عندنا لوجود الشرط وهو كالطهارة عند
الحدث بعد التبش ولا يجوز عنده لعدم الشرط وهو كالطهارة عند التبش ولو ليس خفيه وهو محدث ثم أحدث قبل أن يتم
الوضوء ثم أتى الوضوء لا يجوز له المسح بالإجماع أما عندنا فعدم الطهارة وقت الحدث بعد التبش وأما عنده فعدمها عند
التبش ولو أدار الظاهر أن يولف ليس خفيه ثم بال جازله المسح لأنه على طهارة كاملة وقت الحدث بعد التبش وسئل
أبو حنيفة عن هذا فقال لا يفضل إلا فقيهة ولو ليس خفيه على طهارة التيمم ثم وجد الماء نزع خفيه لأنه صار محدثاً
بالحدث السابق على التيمم أن رؤية الماء لا تعقل حدثاً إلا أنه امتنع ظهور حكمه له وقت وجود الماء فعنده وجوده ظهر حكمه
في القدمين فلو جوزنا المسح لجعلنا الحنف رافعا للحدث وهذا لا يجوز ولو ليس خفيه على طهارة التيمم ثم أحدث فإن
لم يجد ماء مطلقاً توضأ بنبذ التيمم ومسح على خفيه لأنه طاهر مطلق حال عدم الماء عند أبي حنيفة وإن وجد ماء مطلقاً
نزع خفيه وتوضأ وغسل قدميه لأنه ليس بطاهر عند وجود الماء المطلق وكذلك لو توضأ بسور الحمار وليس خفيه
ولم يتييم حتى أحدث جازله أن يتوضأ بسور الحمار ويسمح على خفيه ثم يتييم ويصلي لأن سور الحمار كان طهوراً فالتيمم
فضل وإن كان الطهور هو التراب فالقدم لا حظ لها من التيمم ولو توضأ ومسح على جباري قدميه وليس خفيه ثم أحدث
أو كانت إحدى رجلتيه مضمومة فغسلها ومسح على جباري الأخرى وليس خفيه ثم أحدث فإن لم يكن براء الجرح مسح على الخفية
لأن المسح على الجباري كالغسل لما تحبها فحصل لبس الحنفين على طهارة كاملة كما لو أدخلهما معصونين حقيقة في الحنف
كما كان براء الجرح نزع خفيه لأنه صار محدثاً بالحدث السابق فظهر أن التبش حصل لا على طهارة وعلى هذا الأصل مسائل

بيان المسح في حياضنا
والاعذار

شرائط جواز الحج

شم اراد

الشيخ محمد علي طه ياروف التميمي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الشيخ علي حبيب الدين

في الزيارات ومنها ان يكون الحديث خفيفا فان كان غليظا وهو الجنبية فلا يجوز المشي فيها لما روي عن صفوان
ابن عسال المرادي انه قال كان يا منار رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ستر ان لا يتبع خلفا ثلثة ايام
ولها بها الا عن جنة لكن من يولي او غاف او نوم ولا يجوز في الحديث الخفيف لدفع الحج لانه يتكرر ويغلب
فيلحقه الحج والمشقة في نزع الخف والجنبية لا يغلب وجودها فلا يلحقه الحج في النزاع واما الذي يربح في المسح
ففيها ان يكون خفيا بستر الكعبين لان الشرح ورد بالمشي على الخفين وما يستر الكعبين يطلق عليه اسم الخف وكذا لما
يستر الكعبين من الجلبا ما سوى الخف كالكتف والكبر والسيب لانه في معنى الخف واما المشي على الجوربين فان كانا مجلدين
او متينين يجوز بلوغه في بين اصحابنا وان لم يكونا مجلدين ولا متينين فان كانا رقيقين يشقان الماء لا يجوز المشي
عليهما بالاجماع وان كانا متينين لا يجوز عندنا في حقيقته وعندنا في يوسف ومحمد يجوز وروي عن ابي حنيفة ان رجلا
قال قولها في آخر عمر وذلك انه مشي على جوربيه في مرضه ثم قال لعوده فعلت ما كنت امتنع الناس عنه فاستدوا له
على نفسه عند الشافعي لا يجوز المشي على الجوارب وان كانت متينة الا اذا كانت مجلدة على الكعبين واجب ابو يوسف
ومحمد حديث الغيرة انه عليه الصلاة والسلام مرقا في مشي على جوربيه ولا يجوز في الخف لدفع الحج لما يلحقه من
المشقة بالنزع وهذا المشي موجود في الجوزب بخلاف اللقافة والكتف لانه لا يربح في نزعهما ولا في حقيقته ان جاز
الشمع على الخفين ثبت نصا بخلافه فالتقاس فكلما كان في معنى الخف في ايمان المشي عليه وامكان قطع السفر به
به وما لا فلا ومعلوم ان غير المجلد والمنقل من الجوارب لا يشارك الخف في هذا المعنى فقدرنا الخفاق على ان يشرع
الشمع ان ثبت للترفيه لكن الحاجة الى الترفيه فيما يغلب لبسه وليس الجوارب مما لا يغلب فلو حاجة الى الترفيه فبقي
المثل الواجب الكتاب وهو غسل الرجلين واما الحديث فيجوز انهما كانا مجلدين او متينين وبه نقول ولا يجوز له
لانه حكاية حال الاتيان لم يتناول الرقيق من الجوارب واما الخف المتخذ من اللبد فلم يذكره في ظاهر الرواية وقيل
انه على التقدير والاختلاف الذي ذكرنا وقيل ان كان يطبق السفر به جاز المشي عليه والا فلا هذا هو الصحيح واما
الشمع على الجوربين من الجلب فان لبسها فوق الخفين جاز عندنا وعند الشافعي لا يجوز وان لبس الجورب وحده قيل
على هذا الخلاف والصحيح انه يجوز المشي عليه بالاجماع وجه قوله ان المشي على الخف بدل عن الغسل فلو جاز المشي
على الجوربين لم يفتنا اللبد بدلا وهذا لا يجوز ولما روي عن عماره قال رأت رسول الله صلى الله عليه وسلم مشي
على الجوربين ولا يجوز المشي في مكان قطع السفر به فيشاركه في جواز المشي عليه وهذا شاركة في حاله
الا فقدرنا ولا يجوز فوق الخف بمنزلة خف طاقين وذا يجوز المشي عليه فكذا هذا وقوله المشي عليه بدل عن
الشمع على الخف ممنوع بل كل واحد منهما بدل عن الغسل فانه مقامه الا انه اذا نزع الجوربين لا يجزئ غسل الرجلين لوجود
شي آخر هو بدل عن الغسل فانه مقامه وهو الخف ثم انما يجوز المشي على الجوربين عندنا اذا لبسها على الخفين قبل
ان يحدث فان احدث ثم لبس الجوربين لا يجوز المشي عليهما سواء مسح على الخفين او لا اما اذا مسح فلان كل المشي
استقر على الخف فلا يتحول الى غيره واما اذا لم يمسح فلان ابتداء مدة المشي من وقت الحدث وقد انقضت فلا يتحول
الى الجوربين بعد ذلك ولان جواز المشي على الجوربين لمكان الحاجة للعدو والنزع وهذا لا حاجة لانه لا يستدرك المشي
على الخفين ثم لبس الجوربين فلا يجوز وهذا لا يجوز المشي على الخفين اذا لبسها على الحدث ولو مسح على الجوربين ثم نزع احدهما
مسح على الخف الباقى واعاد المشي على الجوربين في ظاهر الرواية وقال الحسن بن زياد وروى في مسيح على الخف ولا يعيد المشي
على الجوربين الباقي وروي عن ابي يوسف انه ينع الجوربين الباقي ويمسح على الخفين ابو يوسف اعتبر الجوربين بالخف ولو نزع
احد الخفين نزع الآخر وغسل قدميه كذا هذا وجه قول الحسن بن زياد انه يجوز الجمع بين المشي على الجوربين وبين المشي
على الخف ابتداء بان كان على احد الخفين جرموق دون الآخر كذا بقا واذ نزع المشي في الجوربين الباقي فلا معنى لعوده
وجه ظاهر الرواية ان الرجلين في الظهارة بمنزلة عضو واحد لا يحتمل التجزئ فاذا انقضت في احدهما الظهارة نزع الجوربين
تنقض في الاخرى ضرورة كما اذا نزع احد الخفين ولا يجوز المشي على العفازين وهما لباسا الكعبين لانه شرع لدفع الحج
لنقد النزع ولا يربح في نزعهما ومنها ان لا يكون بالخف خرق كبير فاما اليسير منه فلا يمنع المشي وهذا قولنا
الثلثة وهو استئذان واقسامان يمنع قليله وكثيره وهو قولنا في الشافعي وقال مالك وشيخان الثوري والفرق
لا يمنع جواز المشي قل او اكثر بعد ان كان يطلق عليه اسم الخف وجه قوله ان الشرح ورد بالمشي على الخفين فادام اسم
الخف له باقيا يجوز المشي عليه وجهه الثاني ان لما ظهر شيء من القدم وان قل وجب غسله لخلو الحديث به لعدم
الاستدراك بالخف والرجل في حق الغسل غير متميزة فاذا وجب غسل بعضها وجب غسل كلها وجهه الا استحسان ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم امر اصحابه بوضي الله عنهم بالمشي مع علمه بان خفافهم لا تخلو عن قليل الخرق فكان هذا منه بيانا للجواز
مع الخرق القليل ولان المشي اقيم مقام الغسل ترفيها فلا يمنع قليل الانكشاف لم يحصل الترفيه لوجوده في غلب الخفاف والحد
الفاصل بين القليل والكثير هو قدر ثلث اصابع فان كان الخرق قدر ثلث اصابع منع والا فلا ثم اعتبر اصابع اليد والرجل

بان المشي على الخف

بان المشي على الجوربين

الشمع على الجوربين

مسح على الجوربين ثم نزع احدهما

الخرق اليسير يمنع المشي

ان القليل الخرق لا يمنع المشي

الرجل ذكر محمد في الزيارات قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل اصفرها وروى الحسن عن ابي حنيفة ثلث اصابع من اصابع
اليد واما قدر بالثلث لوجهين احدهما ان هذا القدر اذا انكشف منع قطع السفر به والثاني ان الثلث اكثر الاصابع
ولذا ذكر حكم الكل ثم الخرق المانع ان يكون منقعا بحيث يظهر ما تحته من القدم مقدار ثلث اصابع او يكون منقعا لكنه
ينفج عند المشي فاما اذا كان منقعا لا ينفج عند المشي فانه لا يمنع وان كان اكثر من ثلث اصابع كذا روي الملقى عن ابي
يوسف عن ابي حنيفة واما ان كان كذلك لانه اذا كان منقعا او ينفج عند المشي لا يمكن قطع السفر به واذ لم يمكن يمسح
وسواء كان الخرق في ظاهر الخف او في باطنه او من ناحية العقب بخلاف ان كان اسفل من الكعبين لما قلنا ولو بدا ثلث من
انامله اختلاف المشايخ فيه قال بعضهم لا يمنع وقال بعضهم يمنع وهو الصحيح ولو انكشف الظهارة من بطانية في باطنه
وهي من جلد ولم يظهر القدم يجوز المشي عليه هذا اذا كان الخرق في موضع واحد فان كان في مواضع متفرقة يطران كان
في خف واحد يجمع فان بلغ قدر ثلث اصابع منع والا فاد وان كان في خفين لا يجمع وقالوا في الخاصة اذا كانت على
الخفين انه يجمع بعضها الى بعض فاذا زادت على قدر الدرهم منعت حوازل الصدقة والفرق ان الخرق انما يمنع جواز المشي
لظهور مقدار فرض المشي فاذا كان متفرقا فلم يظهر مقدار فرض المشي من كل واحد منهما والمانع من جواز الصدقة في الخاصة
هو كونه حاملا للخاصة ومعنى الحمل يتحقق سواء كان في خف او في خفين ومنها ان يمسح على ظاهر الخف حتى لو مسح
على باطنه لا يجوز وهو قول عمر وعلي والشافعي الله عنهم وهو ظاهر هذا الحديث وعنده انه لو انصرف على الباطن لا يجوز المشي
عنده الجمع بين الظاهر والباطن في المشي الا اذا كان على باطنه بخاسة وعنه ابراهيم بن جابر في كتابه لا يخلو ولا يخل
على ان الاقصر على اسفل الخف لا يجوز وكذا الوسخ على العقب او على جانب الخف والساق لا يجوز والا صل فيه مائة
عن عماره قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالمشي على ظاهر الخفين وعن علي بن ابي طالب انه قال لو كان
الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمشي من ظاهره لكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه دون
باطنهما ولان باطن الخف لا يخلو عن لوث عادة فالمشي عليه يكون ثلثا للبد ولان فيه بعض الحج وما شرع المشي الا لدفع
الحج ولا يشترط النية في المشي على الخفين كالا يشترط في مسح الرأس والجمع من كل واحد منهما ليس يدل عن الغسل
بدليل انه يجوز مع القدرة على الغسل بخلاف التيمم وكذا فعل المشي ليس بشرط جواز ايضا بل الشرط اصابة الماء حتى
لو خاض الماء واصابه المطر جاز عن المشي وكبر من يجشيش مبل فاصابا بلل ظاهر خفيه ان كان بلل الماء او المطر جاز
وان كان بلل الطل قبل لا يجوز لان الطل ليس بآكل واما مقدار المشي فالمقدار المفروض منه هو مقدار ثلث اصابع
طولا وعرضا عمدا او موضوعا وعند الشافعي المفروض هو ان ما ينطلق عليه اسم المشي كما قال في مسح الرأس ولو مسح بثلث
باصبع او اصبعين ومدها حتى بلغ مقدار ثلث اصابع لا يجوز عندنا خلوها في مسح الرأس ولو مسح بثلث
اصابع منصوبة غير موضوعة ولا مدودة لا يجوز بلوغه في بين اصحابنا ولو مسح باصبع واحدة ثلث مرات واحداها
لماء في كل مرة جاز كما في مسح الرأس ثم الكرخي اعتبر المقدرة فيه باصابع الرجل فانه ذكر في تحضيره اذا مسح مقدار ثلث
اصابع من اصابع الرجل اخره فاعند المسح لان المشي يقع عليه وذكر ابن رستم عن محمد بن ابي ان وضع ثلث اصابع وضعا
اجزاء وهذا يدل على ان المقدرة فيه باصابع اليد وهو الصحيح لما روي في حديث علي بن ابي طالب انه قال في اخره لكني
رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع وهذا يخرج مخرج التيمم لانه الخطوط بالاصابع
والاصابع اسم جمع واول الجمع الصحيح ثلثة فكان هذا تقدير المشي ثلث اصابع اليد ولان الفرض يأتى به مقيدين
لانه ظاهر محسوس فاما اصابع الرجل فتستدرك بالخف فلا يعلم مقدارها الا بالخروج والظن فكان التقدير باصابع اليد
واما بيان ما ينقص المشي وبيان حكمه اذا تنقص المشي ينقص باشياء منها انقضاء المدة وهي يوم وليلة للقيم
وثلثة ايام وليا لها لسائر الحكم الموقت الى غاية ينتهي عند وجود الغاية فاذا انقضت المدة بوضاء وبصلى ان كان
محدثا وان لم يكن محدثا يغسل قدميه لا غير ومنها نزع الخفين لانه اذا نزعها فقد سرك الحديث السابق القدر من
ثم ان كان محدثا بوضاء بكاه وبصلى وان لم يكن محدثا يغسل قدميه لا غير ولا يستقبل الوضوء وللشافعي قولان في قول
مثل قولنا وفي قول يستقبل الوضوء وجهه ان الحديث قد دلل ببعضه على الحديث لا يجزئ فيستعدى الى الباقي وكذا
ان الحديث السابق هو الذي حل بمقدمته وقد غسل بغير سائر الاغصاء وبقيت القدمان فقط فلو يجب عليه ان يغسلهما
وهو مذهب عبد الله بن عمر وكذا اذا نزع احدهما انه ينقص سميحه وعليه نزع الاخرى وغسلهما لا غير ان لم يكن محدثا
والوضوء بكاه ان كان محدثا وعنه ابراهيم النخعي فيه ثلثة اقوال في قولنا وفي قول لا شيء عليه وفي قول يستقبل
الوضوء وجهه هذا القولان الحديث لا يجزئ لخلوله باليمن لخلوله بالكل وجه القولان الاخران الظهارة اذا تمت لا ينقص الا
محدث ونزع الخف ليس بمحدث عقلا وثنا ان المانع من سريته الحديث الى القدم استنارها بالخف وقد زال بالنزع فسر
الحديث السابق الى القدمين جميعا لانها في حكم الظهارة كعضو واحد فاذا وجب غسل احدهما وجب غسل الاخرى ولو اخرج اليد
انقص مسحة لان اخرج اليد الى الساق اخرجها من الخف ولو اخرج بعض قدمه وخرج بنفسه وخرج بغيره اخرج اليد من الخف

الشمع على ظاهر الخف على باطنه

لا تستل على الباطن

بان مقدار المشي

بان ما ينقص المشي

رجليه

اجزائه

لانه لا يغفر حدثا

خرج القدم من الخف

بكنه فمضمض بيمينه واستنشق بيمينه واجتج باروحه عليه الصلوة والسلام مضمض واستنشق بيمينه ولما
ان الذين حووا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذوا كل واحد منهما ماء جديدا ولا ينها عضوان منفردان فيفرد كل واحد
منهما ماء على حدة كما لا يخفى وما رواه محمد بن جعفر انه مضمض واستنشق بيمينه واحد بيمينه واحد ويحتمل انه فصل
ذلك بما على حدة فلا يكون حجة مع الاحتمال ورد المحتال المحكم وهو ما ذكرنا توفيقا بين الدليلين ومنها المضمضة
باليدين والاستنشاقي باليمين وقال بعضهم المضمضة باليمين والاستنشاقي باليسار لان الفم مطهرة والانف مقدرة
واليدين لا طهارة واليسار لا قذارة ولما ما روى عن الحسن بن علي رضي الله عنهما انه استنثر بيمينه فقال له معاوية
جهلت السنة فقال له الحسن كذا جعل والسنه من يوتاهر جنتا ما حملت ان النبي عليه الصلوة والسلام قال اليدين للوجه
واليسار للقدم ومنها المبالغة في المضمضة والاستنشاقي لان حاله في الصور فيقولون لما روي عن النبي عليه الصلوة والسلام
قال للمقطب ضرب بالغ في المضمضة والاستنشاقي لان يكون صاعا فافرق ولان المبالغة فيها من باب التكليف في التطهير
مستوفاة لان حاله في الصور لما فيها من تزيين الصور للفساد ومنها الترتيب في الوضوء لان النبي عليه الصلوة والسلام
عليه وموافقته دليل السنة وهذا عندنا وعند الشافعي وهو فرض وجه قوله ان الامر وان تغلق باليسار والسنه في آية
الوضوء بحرف الواو وانها للجمع المطلق لكن الجمع المطلق يحتمل الترتيب فيجعل على الترتيب بفعل النبي عليه الصلوة والسلام حيث
عمل مرتبا كان فعله بآية واحد المحتلين ولما ان حرف الواو للجمع المطلق والجمع بصفة الترتيب جمع مقيد ولا يجوز تفسيده
المطلق الا بدليل وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لم يمكن ان يعمل على موافقة الكتاب وهو انه انما فعل ذلك لدخوله تحت الجمع المطلق
لكن من حيث انه لا مرجح له من حيث هو على هذا الوجه يكون محله موافقة الكتاب كمن اعتقد رقة مؤمنة في كفارة اليدين والظها
انه يجوز بالايجاج والا شيقان تكون الرقة المطلقة مرادة من النص لان جواز المؤمنة من حيث هي رقة لا من حيث هي مؤمنة
كذاها لان الامر بالوضوء للتطهير لما ذكرنا في السائل المتقدمه والظهير لا يقف على الترتيب على ما مر ومنها المبالغة في الاستنشاقي
المستوفى من افعال الوضوء بغير يسر منه لانه عليه الصلوة والسلام هكذا كان يفعل وقبله تفسير المبالغة ان لا يكتم في انشاء
الوضوء مقدارا ما يحققه المضو المضو فان كتم ينقطع المبالغة وعند مالك هي فرض وقيل انه احد قولين في انشاء الكلام
في الطرفين على نحو ما ذكرنا في الترتيب فافهم ومنها التثنية في الفسل وهو ان يغسل أعضاء الوضوء ثلثا ثلاثا روي عنه عليه
الصلوة والسلام نوضا مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الصلوة الا به ونوضا مرتين مرتين في قال هذا وضوء من مضاعفاته له
الاجرتين ونوضا ثلثا ثلاثا وقال هذا وضوء ولا نوضا الا نوضا من قبل من زاد او نقص فقد تعدى وظلم وقوله في زاد
او نقص فهو من المبتدئين واختلف فينا وبه فقال بعضهم زاد على مواضع الوضوء ونقص عن مواضعه وقال بعضهم زاد على
ثلاث مرات ولم ينو ابتداء الوضوء ونقص من الواحدة والحق ان المضمضة انما يحول على اعتقاده من نفس الفعل فعنه لمن زاد على الثلاث
او نقص ولم ير ثلاث سنة لان من لم ير سنة النبي صلى الله عليه وسلم سنة فقد ابتدع فيلحقه العبد حتى لو زاد على الثلاث
او نقص ورأى الثلاث سنة لا يلحقه هذا الوعيد لان الزيادة على الثلاث من باب الوضوء اذ انوى به وانه نوى على نور
على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوضوء مرتين سببا لتخصيص الثواب فكان المراد
منه الاعتقاد لا نفس الزيادة والنقصا واما الموقوف ومنها البداية باليمين في غسل اليدين والوجهين لان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يواطىء على ذلك وهي سنة في الوضوء وفي غير من لا حال لها وروى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان يحب التيامن
في كل شيء حتى النعل والنعل ومنها البداية في من دون الاصابع لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل هكذا ومنها
تخليل الاصابع بعد اكمال الماء الى ما بينهما القول عليه الصلوة والسلام وخللوا اصابعكم قبل تخليلها نارجهتم وفي رواية خللوا
اصابعكم لا تخللها نارجهتم ولان التخليل من باب اكمال الفريضة كان مستوفيا ولو كان في اصبعه خافه فان كان واسعا
فلو حاطه لا تخللها وان كان ضيقا فلا بد من التخليل ليصل الماء الى ما تحته ومنها الاستيعاب في مسح الرأس وهو ان يمسح
كله لما روي عن عبد الله بن زيد ان النبي عليه الصلوة والسلام مسح رأسه بيديه كليهما اقبل بها وادبر رءخدا مال فرس
وقدم الكلا فيه ومنها البداية بالمسح من مقدم الرأس وقال الحسن الميموني السنة البدنية من الهامة فيضج بيده على رأسه
الى مقدم الرأس ثم يعيدهما الى الخلف وهكذا روى هشام بن عمار عن محمد بن جعفر قول العائمة لما روي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يبتدي بالمسح من مقدم رأسه ولان السنة في المضوالات البدنية بالانفصال من ول المضو كذا في المسوحات
ومنها ان يمسح رأسه مرة واحدة والتثنية ثلاث مرات بما رواه واحد مكرره وهذا عندنا وعند الشافعي السنة هي التثنية
وروي الحسن بن علي حنفية انه يمسح ثلاث مرات بما رواه واحد فاجتج الشافعي ما روي عن عثمان وعلي رضي الله عنهما حكاهما وضوء رسول
الله صلى الله عليه وسلم ففعلوا ثلاثا وسبحا بالاراس ثلاثا ولان هذا ركن اصلي في الوضوء فيستحب فيه التثنية قياسا على الركن
الآخر وهو الفسل بخلاف المسح على الحلقين لانه ليس بركن اصلي بل من خصية ومبني التخصية على الحقة ولما ما روي عن عمار
رضي الله عنه انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم نوضا مرة مرة ورأيت نوضا مرتين مرتين ورأيت نوضا ثلاثا
ثلاثا وما رأيت مسح على رأسه الا مرة واحدة وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه علم الناس وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم

من تلك السنن المضمضة باليمين والاستنشاقي باليمين

ومنها المبالغة فيهما

ومنها الترتيب في الوضوء

ومنها المبالغة في الوضوء

ومنها التثنية في الفسل

ولما

ومنها البداية باليمين

ومنها البداية في من دون الاصابع ومنها تخليلها

ومنها الاستيعاب في مسح الرأس

ومنها البداية في مقدم الرأس

ومنها مسح الرأس مرة واحدة

ومسح مرة واحدة واما حكاية عثمان وعلي فالشهور انهما مسحا مرة واحدة كذا ذكر ابو داود في سننه ان الصحيح من
حديث عثمان انه مسح رأسه واذا مرة واحدة وكذا روي عن علي انه نوضا مرة واحدة في رجليه الكوفة بعد صلاة الفجر
ومسح رأسه مرة واحدة ثم قال من تران يتطهر وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فليست له وضوء في هذا ولو ثبتت
ما رواه الشافعي فهو محمول على انه فعله بما رواه واحد ذلك سنة عندنا في رواية الحسن بن علي حنفية ولان التثنية بالماء
الجديد في تطهير الفسل فكان بخلافه باسم المسح واعتبار بالفضل فاسد من وجهين أحدهما ان المسح على التخليل والتكرار
من باب التخليط فلو يلق بالمسح بخلافه الفسل والثاني ان التكرار في الفسل مقيد بحصول زيادة نظافة وضوءه فلا يحصل
بالمرة الواحدة ولا يحصل ذلك بتكرار المسح ^{بطلان القول} ومنها ان يمسح الاذنين ظاهرهما وباطنهما بما في الرأس وقال الشافعي ان يأخذ لكل
واحدة منهما ماء جديدا ووجه قوله انها عضوان منفردان وليس من الرأس حقيقة وحكا اما الحقيقة فان الرأس منبت الشعر
ولا شعر عليها واما الحكم فدون المسح عليها لا ينوب عن مسح الرأس ولو كان في حكم الرأس بالمسح عليها عن مسح الرأس كما روي
اجزاء الرأس ولما ما روي عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح اذنيه بما مسح به رأسه وروي عن
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاذن من الرأس ومعلوم انه ما اراد به بيان الخلقة بل بيان الحكم الا انه
لا ينوب المسح عليها عن مسح الرأس لان وجوب مسح الرأس ثبت بدليل مقطوع به وكون الاذنين من الرأس ثبت بخبر الواحد وانه
يوجب الحدود والعلم فلو ان مسح الرأس لم يوجب مسح الرأس لقطعها من الرأس قطعاً وهذا لا يجوز وصار هذا القول النبي صلى الله عليه وسلم
الحطيم من البيت فالحديث يقيد كون الحطيم من البيت حتى يطاق كايضا فالبس ثم لا يجوز ادعاء الصلوة اليه لان وجوب الصلوة
الى الكعبة ثبت بدليل مقطوع به وكون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد والعمل بخبر الواحد انما يجزى اذا لم يثبت بطلان العمل
بدليل مقطوع به اما اذا ثبت فذلك كذا هذا واما تخليل الحية فعندنا حنفية ومحمد من الآداب وعندنا يوسف سنة
كذا ذكر محمد بن كمال الا ان لا يوجب مسح الرأس رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه ولم نوضا وشكك اصابعه كآثار اسنان المشركين
ولهما ان الذين حكوا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خللوا حياهم وما رواه ابو يوسف حكاية حال فعله رسول الله صلى الله
عليه وسلم اتفاقا لا بطريق المواظفة فلو يدل على السنة واما مسح الرقبة فقد اختلف الشافعي فيه قال ابو بكر لا يمسح رقبته
وقال ابو بكر لا يسكا فانه ادب **فصل** واما آداب الوضوء فمنها ان لا يستعين المتوضي بغيره على وضوءه لما روي
عن ابن عمر انه قال رايت عليا يستقي ماء الوضوء فبادر واستقي له فقال له يا ابا الجحوب فاني رايت عمر يستقي ماء الوضوء فبادر
استقي له فقال له يا ابا الحسن فاني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستقي ماء الوضوء فبادر واستقي له فقال له يا عمر
فاني لا اريد ان يعبدني على صلاتي احد ومنها ان لا يشرف في الوضوء ولا يقتر والارب ثيابين الاسراف والمقترا والحيث
الغلو والتقصير قال النبي عليه الصلوة والسلام خيرا لا مورا وسألهما ومنها ان لا يمسح الا أعضاء الوضوء خصوصا في الشتاء لان الماء
يتحاشى عن الاعضاء ومنها ان يدعو المتوضي بعد كل فعل من افعال الوضوء بالدعوات المأثورة المفروقة وان يشرب قبل وضوءه
قائما اذا لم يكن صائما ثم يستقبل القبلة ويقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وبعده الاية عدة الوضوء آخر
ويصلي ركعتين لان كل ذلك مما روي في الاثار انه فعله صلى الله عليه وسلم ولكن لم يوافق عليه وهذا هو الفرق بين السنة والآداب
ان السنة ما وافق عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكره الا مرة او مرتين بمعنى المعاني والآداب ما فعله مرة او مرتين ولم يوافق عليه
فصل واما بيان ما ينقض الوضوء فالذي ينقضه المحدث والكذب في الحديث في الاصل في موضعين أحدهما في بيان ما هبته
والثاني في بيان حكمه اما الاول فالحدث نوعان حقيقي وحكمي اما الحقيقي فقد اختلف فيه قال اصحابنا الثلاثة هو خروج الغبر
من الارحى سواء كان من السبيلين البدر والذكر وفجر المرأة او من غير السبيلين المرح والفرج والانف والفم من الدم والقيح
والوعاف والقي وسواء كان الخارج من السبيلين معناه كالبول والغائط والمني والمذي والودي ودم الحيض والنفاس وغير معناه
كدم الاستحاضة وقال زفر الطهري الجس من الارحى ^{بطلان القول} وقال مالك هو الخارج من السبيلين فلم يجعله الاستحاضة حدثا
لكنه غير معناه وقال الشافعي هو خروج شيء من السبيلين فاما الخارج من غير السبيلين فليس بحدث وهو احد قول مالك واما
قول مالك فهو مخالف للسنة وهي قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة نوضا لوقت كل صلاة وقوله عليه الصلوة والسلام
المستحاضة نوضا وصلى وان قطر الدم على الحيض وقوله نوضا فانه دم عرق الفجر لان المعنى الذي يقتضيه كون الخارج من السبيلين
حدثا لا يوجب الفسل بين المعناه وغير المعناه فالفضل يكون حكما على الدليل واما الكلام مع الشافعي فهو واجح بما روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال فاعف عن كل دم نوضا وضوءه للصلاة فقال هكذا الوضوء من القى وعن عمر بن الخطاب عليه
حين طعن كانه يهتلي والدم يسيل منه ولا يخرج من الجس من البدن نوضا ولا يخرج من البدن نوضا ولا يخرج من البدن نوضا
على أعضاء الوضوء حقيقة وهذا هو القياس في السبيلين ^{بطلان القول} ان الحكم هنا عرق الفجر غير معقول المعنى يقتضيه ورود النص
ولما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرغت له عرفة فاكلها فجاء النودون
فقال الوضوء يا رسول الله فقال انما علينا الوضوء مما يخرج ليس مما يدخل علق الحكم بكل ما يخرج او بطلان الخارج من غير السبيلين
الآن خرج الطاهر ليس بمراء فيخرج الجس مراداً وروي عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

مستحب منها مسح الاذنين

تخليل الحية افضل في حية

الاختلاف في مسح الرقبة

بيان آداب الوضوء ومنها ان لا يستعين بغيره

منها ان لا يستعين بغيره

منها ذلك اعطاء الوضوء

منها ان يدع عن كل فعل

بيان ما ينقض الوضوء

بيان الحدث الحقيقي

لأنه قال من فاء أو عرف في صلاته فليست برب ولو صلا على صلاته ما لم يتكلم وأحدث تحية على الشافعي فصلين قد جرح
الوضوء يخرج من غير السبيلين وفي رواية التمسك بالحدث في الصلاة وذكرنا أنه قال لما لم يثبت حبس في وضوءه فانه
وم عرفنا أنهما بالوضوء وعلى ما انفجروا من العرق فثبتنا أنه معلق على الخارج لا على المخرج وعن يمين الأذنين رسول الله صلى الله
عليه وسلم أنه قال الوضوء من كل م سائل والأخبار في هذا الباب وردت في سورة الاستغفار حتى روي عن عشرة من الصحابة أنهم
قالوا مثل مذهبا وهم عمرو عثمان وعلي وأبو مسعود وابن عباس وابن عمر وزياد وأبو الدرداء وقيل في السابعة والعاشرة
وغير ذلك وأبو موسى الأشعري يخالفه عنهم وهؤلاء فيها الصلابة متبع لهم في قولهم ينبغي تقليدهم وقيل أنه مذهب الشافعي
المشهور بالحنفية ولأن المخرج من السبيلين إنما كان حدثا لأنه لو جرح فخرج من غير السبيلين لم يكن موضع الإصانة فتزول
الطهارة ضرورة إذا الطهارة والنجاسة ضدان فلا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد ومضى زالت الطهارة عن ظاهر المخرج
من أن يكون أهذا للصلوة التي هي مناجاة الله فيجب عليه بالماله ليصير أهلا لها وما رواه الشافعي بحملته فاء أقل من ملاء الفم
وكذا الوضوء بحملته غسل الفم فلا يكون نجاسة مع الإحتمال ونحوه على ما قلنا توفيقا بين الدلائل وأما حديث عمر بن الخطاب أنه كان يصلي
بعبد الطعن من غير تجديد الوضوء بل بحملته فاء فلو ما بعد الطعن مع سيلون الدم وصلى به وبه يقول كما في الاستحاضة وقوله أنه
خرج من الجنود والنجس فكيف يجب نجاسة مسلم أنه نزول به شيء من نجاسة الباطن لكن يتحققه الظاهر لأن القدر الذي
زال إليه أوجب زوال الطهارة عنه والبدن في حكم الطهارة والنجاسة لا يتجدي في الغزيرة هي غسل كل البدن إلا أنه قيم غسل
أعضاء الوضوء مقام غسل كل البدن رخصة وتيسيرا ودفعاً للمرجح وبه يثبت أن الحكم في الأصل معقول فيجوز على المخرج
وقوله لا نجاسة على أعضاء الوضوء حقيقة ممنوع بل عليها نجاسة حقيقة ممنوعة وإن كان الحس لا يدركها وهي نجاسة
الحدث على ما عرف في الخلافيات وأما عرفنا ما به الحدث فخرج عليه السبيل فيقول إذا طهر شيء من البول والغائط على رأس
المخرج انتقضت الطهارة لو جرح المخرج وهو خروج النفس وهو انتقاله من الباطن إلى الظاهر لأن رأس المخرج عضو ظاهر وإنما
انتقلت النجاسة إليه من عضو آخر فأن موضع البول المثانة وموضع الغائط موضع في البطن يقال له قولون وسواء كان الخارج
قليل أو كثيرا سأل عن رأس المخرج أو لم يسأل لما قلنا وكذا الذي والودى الذي دم الحوض والكفاس والآسحاضة لأنها كلها
النجاس لما ذكر في بيان أنواع النجاس وقد انتقلت من الباطن إلى الظاهر فخرج من غير السبيلين لا يخرج من غير السبيلين حدثا لأن
بعضها يوجب غسل وهو الذي دم الحوض والكفاس وبعضها يوجب الوضوء وهو الذي والودى دم الاستحاضة لما ذكرنا
أن شاء الله تعالى وكذا خروج الولد والدودة والحماة والدم وعود الحقيقة بعد غيبوتها لأن هذه الأشياء وإن كانت
ظاهرة في نفسها ولكنها لا تخلو عن قليل نجس يخرج عليها أو معها والقليل الخارج من السبيلين ناقض لما بيننا وكذا البرج الخارجة
من الذرة لا يخرج وإن كانت جساما طاهرة في نفسه ولكنها لا تخلو عن قليل نجس معها يقوم به لا نجاسة من محل النجاس وروى
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا وضوء إلا من صوت أريج وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال يأتي
الشیطان أحدكم فينفض بين يديه فيقول أحدثت فلا يبرق مني سمع صوتا أو مجردا وأما البرج الخارجة
من قبل المرأة وذكر الرجل فلم يذكر حكمها في ظاهر الرواية وروى عن محمد بن أبي الوضوء وذكر الكرخي أنه لا وضوء فيها إلا إذا
كون المرأة مفضضة فيخرج منها ریح منتنة فيسحق لها الوضوء وجه رواية محمد بن أحمد بن مسدد النجاسة كالبرج
فكانت البرج الخارجة منها كالحجارة من الذرة فيكون حدثا وجه ما ذكره الكرخي أن البرج ليست بحدث في نفسها لأنها طاهرة
وخارج الظاهر لا يوجب انتقاض الطهارة وإنما انتقاض الطهارة بما يخرج من جرحها من أجزاء النجاسة وموضع الوطئ من جرح
المرأة ليس بسلك البول فالخارج منه لا يكون نجسا بمجاورة النفس وإذا كانت مفضضة فقد صار سلكها مسلكا للنفس
والوطئ مسلكا واحدا فيجوز أن يخرج من سلك البول فيسحق لها الوضوء ولا يجب لأن الطهارة النجاسة تبقى
لا تحكم بزوالها بالشك وقيل أن خروج البرج من الذكر لا يضره وأما هو اختلاص فيظنه الإنسان رجحا إذا كان المخرج
من السبيلين فاما حكم غير السبيلين من المخرج والفرج فان سأل الدم والبرص والصد يد عن رأس المخرج والفرج
ينقض الوضوء عندنا لوجود الحدث وهو خروج النفس وهو انتقال النفس من الباطن إلى الظاهر وعند الشافعي لا ينتقض
لا لعدم الخروج من السبيلين وعندنا فربما ينقض سواء سأل أو لم يسأل بناء على ما ذكرنا فلو ظهر الدم على رأس المخرج ولم يسأل
لم يكن حدثا عندنا أصحنا بالذمة بوعده فربما يكون حدثا سأل أو لم يسأل بناء على ما ذكرنا أن الحدث الحقيقي عندنا هو ظهور المخرج
من الأذى إلى المخرج وقد وجد وجه قوله أن ظهور النفس عبر حدثا في السبيلين سأل عن رأس المخرج أو لم يسأل فكذلك في غير السبيلين
ولأن الظهور ما عبر حدثا في موضع ما وأما انتقضت الطهارة في السبيلين إذا ظهرت النجاسة على رأس المخرج لا بالظهور
بل بالخروج وهو الانتقال من الباطن إلى الظاهر على ما بينا كذا هذا وهذا لأن الدم إذا لم يسأل كان في محله لأن البدن محل الد
والرطوبة إلا أنه كان مستترا بالجلدة وانتضاها فوجب زوال السترة لا زوال الدم عن محله ولا حكم النفس داء في محله
الأنثى نه يجوز الصلاة على ما في الباطن من الأضراس فإذا سأل عن رأس المخرج فقد انتقل عن محله فيعطل حكم النجاسة وفي
السبيلين وجدنا الانتقال لما ذكرنا وعلى هذا خروج الفم ملاء الفم أنه يكون حدثا وإن كان أقل من ملاء الفم لا يكون حدثا

ظهر في البول وكذا على المخرج

البرج الخارجة من الذرة

البرج الخارجة من قبل المرأة وذكر الرجل

بيان حكم الخارج من غير السبيلين فاما إذا كان من غير السبيلين

التي ملاء الفم من حدثا

وعنده

وعنده فربما يكون حدثا أقل أو أكثر ووجه البناء على هذا الأصل أن الفم له حكم الظاهر عنده بدليل أن الظاهر إذا امتنع
لا يفسد صومه فإذا وصل الفم إليه فقد ظهر النفس من الأذى إلى المخرج فيكون حدثا وأنا نقول له مع الظاهر حكم الظاهر كما ذكر
فمنه وله مع الباطن حكم الباطن بدليل أن الظاهر إذا امتنع ريقه لا يفسد صومه فلا يكون الخروج إلى الفم حدثا لأنه انتقال
من بعض الباطن إلى البعض وأما الحدث هو الخروج من الفم لأنه انتقال من الباطن إلى الظاهر والخروج لا يتحقق في القليل
لأنه يمكن ريقه وإسكاه فلا يخرج بقوة نفسه بل لا يخرج فلا يوجد السيلون ويتحقق في الكثير لأنه لا يمكن ريقه وإسكاه
فكان خارجا بقوة نفسه لا بالخارج فيوجد السيلون ثم نتكلم في المسئلة استداء تحية زفيرها ريقا أنه عليه الصلاة
والسلام قال القليل حدث من غير فضل بين قليل وكثير وكان الحدث اسم لخروج النفس وقد وجدنا أن القليل خارج
نجس كالكثر فيستوي فيه القليل والكثير كالحارج من السبيلين ولما ما روي عن علي بن مرفوعا ومرفوعا إلى النبي
صلى الله عليه وسلم أنه إذا حدث حدثا جلة وقال فيها أو سعة ملاء الفم ولو كان القليل حدثا لذكره عندنا لاحتداث
كثيرا وأما الحدث فالمراد منه الشيء ملاء الفم لأن المطلق يفرق بين المعارف وهو الشيء ملاء الفم أو عمل على هذا توفيقا بين
الحديثين صيانة لهما عن التناقض وقوله وجد خروج النفس في القليل قلنا إن سلمنا ذلك ففي قليل الفم ضرورة لأن
الإنسان لا يخلو عنه عضو ما في حال الاستدواء ومن صاحب السعال فلو جعل حدثا لوقع الناس في الحج والله تعالى
ما جعل علينا في الدين من حرج ولا ضرورة في القليل من السبيلين ولا فرق بين أن يكون الفم من صغرا أو سودا وبين أن يكون
ملاءما أو ساءا فإنا لا نحدث اسم لخروج النفس والطعام أو الماء ما ربحنا باختلافه نجاسات المدة ولم يذكر في
ظاهر الرواية تفسير على الفم وقال أبو علي الدقاق هو أن يمتعه من الكوكب وعن الحسن بن زياد هو أن يخرج من أسكاه
ورده وعليه اعتد الشيخ أبو منصور وهو المعجم لأن ما قدر على أسكاه ورده فخرجه لا يكون بقوة نفسه بل بالإخراج
فلا يكون سائلا وما عجز عن أسكاه ورده فخرجه يكون بقوة نفسه فيكون سائلا والحكم يتعلق بالسيلون ولو قال أقل
من على الفم مرارا لم يجمع ويعبر حدثا لم يذكر في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أنه إن كان في مجلس واحد جمع وروى
عن محمد أنه إن كان من غشيان واحد يجمع والأقل وقال أبو علي الدقاق يجمع كيف ما كان وجه قول أبي يوسف أن المجلس
جعل في الشرع جامعاً لأشياء متفرقة كما في باب البيع وسجدة الندوة ونحو ذلك وقول محمد الظاهر لأن اعتبار المجلس اعتبار
لمكان واعتبار الغشيان اعتبارا بالسبب والوجود فيهما في السبب لا المكان ولو سأل الدم إلى ما لان من الأنف
وإلى صمغ الأذن يكون حدثا لوجود خروج النفس وهو انتقال الدم من الباطن إلى الظاهر وروى عن محمد في رجل ألق
برج المذخا والبول إلى قفله فعليه الوضوء وصار بمنزلة المرأة إذا خرج البول والذي من فرجها لم يظهر ولو حشا الرجل
عليه بقطنة فاقبل الجانبا للداخل منها لم ينقض وضوءه لعدم الخروج وإن نفذت البقلة إلى الجانبا الخارج ينظران كانت
القطنة عالية أو محاذية لرأس الرجل لا حليل ينقض وضوءه التحقيق الخروج وإن كانت متسقة لم ينقض لأن الخروج لم يتحقق
ولو حش المرأة فرجها بقطنة فإن وضعت في الفرج الخارج فاقبل الجانبا للداخل من القطنة لم يكن حدثا لعدم الخروج وإن
فذت البقلة إلى الجانبا الخارج فإن كانت القطنة عالية أو محاذية لجانبا الفرج كان حدثا لوجود الخروج وإن كانت متسقة
لم يكن حدثا لعدم الخروج وهذا كله مالم تسقط القطنة فإن سقطت فهو حدث وحديث المرأة سواء قبل الجانبا الخارج أو الذي
لوجود الخروج ولو كان في أنفه فرج فسال الدم عن رأس المخرج يكون حدثا وإن لم يخرج من المخ لوجود السيلون عن محله وكوثر
خروج معه الدم إن كان القليلة للزق لا يكون حدثا لأنه من خارج بقوة نفسه وإن كانت القليلة للدم تكون حدثا لأن القليلة
إذا كان هو الزاق لم يكن الدم خارجا بقوة نفسه فلم يكن سائلا وإذا كان الغالب هو الدم كان خروج بقوة نفسه فكان سائلا
فإن كانا سواءا فالغالب أن لا يكون حدثا وفي الاستحاضة يكون حدثا وجه القياس بينهما إذا استويا اعتلن الدم خرج
بقوة نفسه واحتمل أنه بقوة الزق فلا يجعل حدثا بالشك ولو استحاضت وجها أحدهما إذا استويا فإذا لم يكن
أن يجعل أحدهما تبعا للآخر فيعطل كل واحد منهما حكم نفسه فيخرج من السبيلين والثاني لا يحد بالاحتياط عند الاشتباه واجب ذلك
فيما قلنا ولو ظهر الدم على رأس المخرج لم يفسد صومه وإن كان بحال لو تركه لسأل يكون حدثا ولا فلو كان الحكم متعلقا بالسيلون
ولو الفم عليه الرما أو الدراب فتشرب فيه أو ربط عليه رباطا فاقبل الرباط ونفذ قالوا يكون حدثا لأنه سائل وكذا لو كان
الرباط فاطا فاقبل فحدثا لاحتداثها لاحتداثها ولو سقطت الدودة أو الريح من الفرج لم يكن حدثا ولو سقطت من السبيل يكون
حدثا والفرقان الدودة والخارجة من السبيلين نجاسة في نفسها لوجودها من الأضراس وقد خرجت بنفسها وخروج النفس
بنفسه حدث بخروج الخارجة من الفرج لأنها طاهرة في نفسها لأنها مسؤولة من الدم والكم طاهر وإنما النفس عليها من الرطوبة
وتلك الرطوبة خرجت بالذمة لا بنفسها فلم يوجد خروج النفس فلا يكون حدثا ولو غفل أسنانه فظهر الدم على رأس المخرج
لا يكون حدثا لأنه ما خرج بنفسه وكذا الوضوء على شيء فخرج الدم على أسنانه لما قلنا ولو سقط في أنفه ووصل السقوط
إلى رأسه ثم رجع إلى أنفه أو إلى أذنه لا يكون حدثا لأن الرأس ليس بموضع النجاس ولو عاد إلى الفم ذكر الكرخي أنه لا يكون
حدثا لما قلنا وروى علي بن الجعد عن أبي يوسف أن حكمه حكم الفم لأن ما وصل إلى الرأس لا يخرج من الفم إلا بعد نزوله إلى

لو قال أقل من ملاء الفم مرارا هل يجمع

بيان سيلون الدم إلى ما لان من الأنف وله صمغ الأذن

حشا الرجل بقطنة

حش في جرح بقطنة م كان حدثا وإن لم ينفذ ريقه خارجا لان الفرج الخارج منها بمنزلة الأذن من الذرة وجد الخروج وان وصقته في الفرج الداخل فاقبل الجانبا الخارج

بزق فخرج مع الدم

لو ظهر الدم على المخرج

سقوط الدم والدم

لو غفل أسنانه فظهر الدم

وصل السقوط إلى رأسه ثم رجع إلى أنفه أو إلى أذنه

أوقاف بلغها لم يكن حدثاً
من الجوف

بيان إذا قام وما

في اعتبار خروج الغسل من الحدث
له الغسل ليس باجتماع ما بالشيء
أشارت

بيان حكم أصحاب الأعداء

وتوقاه بلغها لم يكن حدثاً في قول أبي حنيفة ومحمد وعندهما يوسف يكون حدثاً من شأنه من قول لا خلاف في المسئلة لا
جوابه يوسف في الصلوة وهو حدث عند الكل وجوابها في الغسل من الرأس وهو ليس بحدث عند الكل ومنهم من قال
في الغسل من الرأس اتفاقاً أنه ليس بحدث وفي الصلوة من المدة اختلاف وجه قوله يوسف أنه يجب لا خلاف في الجنازة
لأن المدة معدن الجنازة فيكون حدثاً كما قاله ماء وكما أنه شيء صديق لا يلتزم به شيء من الجنازة فكان طاهر على أن
الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصابوا أخذ البغض بالبراءة من غير تكبير فكان اجتماعاً ما كان عليه
على طهارة وذكر الشيخ أبو منصور أنه لا خلاف في المسئلة في الحقيقة لأن جواباً في يوسف في الصلوة من المدة وأنه
بالإجماع لأنه نجس وجوابها في الصلوة من جواشيء الحلق وأطراف الرية وأنه ليس بحدث بالإجماع لأنه طاهر فيظن أن كانت
صافياً لا يخلو بشيء من الطهارة وغيره تيقن أنه لم يصعد من المدة فلا يكون نجساً فلا يكون حدثاً وإن كان مخلوفاً بشيء
من ذلك تيقن أنه صعد منها فكان نجساً فيكون حدثاً وهذا هو الأصح وأما إذا قام وما ذكره في ظاهر الرواية وذكر
المعنى عن أبي حنيفة وأبو يوسف أنه كان حدثاً فليدرك أن أكثر أجاباً وما يعاين وروى الحسن بن زياد عنهما أن كان ما يعاين
ينفصل عن أكثر وإن كان جامداً لا ينفصل ما يله الفهم وروى ابن رستم عن محمد أنه لا يكون حدثاً ما يله الفهم كغيره ما كان
بغير شأنه صحيح رواية محمد وحمل رواية الحسن والمعلية في الغسل المانع على الرجوع وعليه ما عدا شيخنا رحمه الله لأنه
الموافق لرواية أصحابنا في الجماع الصغير من غير خلاف فانه قال إذا قلنا قل من متى فيه لم ينفصل الوضوء من غير فصل بين
الدم وغيره وأما مشايخنا حقوا الخلاف وصحوا قوله لما لا ينفصل من غير فصل بين أنواع الفحش أن يكون حدثاً فيكون
الخروج حقيقة وهو لا يتصل من الجنازة الطهارة حكم الفهم على الإطلاق وأما سقوط اعتبار الغسل لاجل الحج
لأنه يكثر وجوده ولا حرج في اعتبار الغسل من الدم لأنه لا يغلب وجوده بل يندفع في أصل القياس وأنه علم وهذا الذي ذكره
حكمه لا يتحقق وأما أصحاب الأعداء المستحاضة وصاحب الحج السائل والمبطون ومن به سلس البول ومن به رعا فأن
أورج وتؤخذ من لا يمضي عليه وقت صلاوة إلا بوجود ما ينسب من الحدث فيه فخرج الغسل من هؤلاء لا يكون حدثاً في الحال
مادام وقت الصلوة قائماً حتى إن المستحاضة لو توضأت في أول الوقت فلما انقضت ما شاءت من الغسل يغفر والنوافل ما لم يخرج
الوقت وإن دام السيل وهذا عندنا وعند الشافعي أن كان العذر من أحد السبيلين كالاستحاضة وسلس البول وخروج
الرج يوضأ لكل فرض ويصلي ما شاء من النوافل وقال مالك في أحد قوله يوضأ لكل صلاوة واحتمل ما روى عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أنه قال المستحاضة توضحاً لكل صلاوة قال علي بن مطهر اسم الصلوة والشافعي يفرق بين الصلوة
المهودة ولأن طهارة المستحاضة طهارة ضرورية لأنه قارنها ما ينافيها وأطرى عليها والشيء لا يوجد ولا يبقى مع المناسخ
الأنه لم يظهر حكم المناقاة لضرورة الحاجة إلى الأداء والضرورة الحاد في وقت فادفع من الأداء وأدفع الضرورة
فظهر حكم المناقاة في النوافل اتباع الفرائض لأنها شرعت لتكثير الفرائض جبراً للتقصير المتمكن فيها فكانت ملزمة بأجزائها
والطهارة الواقعة لصلاة وأقامتها جميعاً جازاً لأنها بخلافها لا تكون نجس بل هو أصل بنفسه ولنا ما روى
أبو حنيفة رضي الله عنه بأسناده عن النبي عليه الصلوة والسلام أنه قال المستحاضة توضحاً لكل صلاوة وهذا نص في
الباب ولأن الغزمية شغل كل وقت بالأداء شكر الشكر بالعد والممكن وأجاز للشارع على الكمال إلا أنه جوز ترك شغل بعض
الوقت بالأداء وخصة وتيسيراً ففعل من الله ورحمة تمكننا من استدراك الغائبات بالقبض والقيام بمصالح القوام وحمل
ذلك شغل جميع الوقت حكماً فصار وقت الأداء شراً بمنزلة الأداء فلا يتم قيام الأداء بمبق للطهارة فكذلك الوقت الطاهر
مقامه وما رواه الشافعي فهو حجة عليه لأن مطلق الصلوة ينصرف في الصلوة المهودة أو المطلق ينصرف في المهودة والمعاد
كما في قوله عليه الصلوة والسلام الصلاة عماد الدين وما روى أنه عليه الصلوة والسلام صلى صلوات وضوء واحد وتؤخذ ذلك
والصلوات المهودة هي الصلوات الخمس في اليوم والليلة فكانه قال المستحاضة توضحاً في اليوم والليلة خمس مرات فلو أجزأنا
عليها الوضوء لكل صلاوة أو لكل فرض تعني لزاد على الخمس كثير وهذا خلاف النعم ولأن الصلوة تذكروا على إرادة وقتها قال النبي
صلى الله عليه وسلم في حديث النعم أنها أدركتني الصلوة بتمت وصليت والمذكور هو الوقت دون الصلوة التي هي فعله
وقال عليه الصلوة والسلام أن الصلوة أول وآخر أي وقت الصلوة ويقال تلك الصلوة الطهارة أو طهارة الجاهل تذكر الصلوة
ويراد بها وقتها ولا يجوز أن يذكر الوقت ويراد به الصلوة فيعمل الجهد على الحكم توفيقاً بين الدليلين صيانة لهما عن التناقض
وأما بقى طهارة صاحب العذر في الوقت إذ لم يحدث حدثاً آخر وأما إذا أحدث حدثاً آخر فلا يتجوز لأن الضرورة قاله السائل
لأنه غير فكان هو في غير كالتصحيح فليدبر الوضوء وكذلك إذا توضأ للحدث أولاً ثم سال الدم فعليه الوضوء لأن ذلك الوضوء
لم يقع لدم العذر فكان حدثاً في حقه وكذلك إذا سال الدم من أحد مخبره فوضأ ثم سال من المخبر الآخر فعليه الوضوء لأن هذا
حدث جديد لم يكن موجوداً وقت الطهارة لأنه كان هو والبول والغائط سواء فأنما إذا سال منها جميعاً فوضأ ثم انقطع أحدها
فهو على وضوئه ما بقى الوقت لأن طهارة حصلت لهما جميعاً والطهارة متى وقعت لعذر لا يضرها السيلون ما بقى الوقت
بقى هو صاحب عذر بالمخبر الآخر وعلى هذا حكم صاحب الفروع إذا كان البعض سائلاً فانقطع ثم سال من آخر وكان سائلاً فانقطع

السيلون

بيان إذا خلا من طهارة المستحاضة
أنها متى تنقضي

السيلون عن البعض ثم اختلف أصحابنا في طهارة المستحاضة أنها تنقضي عند خروج الوقت أم عند دخوله أم عند ما كان قال
أبو حنيفة ومحمد تنقضي عند خروج الوقت لا غير وقال أبو يوسف عند دخوله لا غير وقال أبو يوسف عند ما كان وقت الخلا ولا ينظر إلا
في موضعين أحدهما أن يوجد خروج بلود حول كذا إذا توضأت في وقت الفجر ثم طفت الشمس فان طهرتها تنقضي عند أصحابنا اللذان
لوجود خروج وعند زفر لا تنقضي لعدم الدخول والثاني أن يوجد الدخول بلود خرج كما إذا توضأت قبل الزوال ثم زالت
الشمس فان طهرتها لا تنقضي عند أبي حنيفة ومحمد لعدم الخروج وعند أبي يوسف زفر تنقضي لوجود الدخول وجه قول زفر
أن سقوط اعتبار المناقاة لضرورة الحاجة إلى الأداء فلو لم يتبين من المعنى ثم لا بد من تقدير وقت الطهارة على وقت الأداء حقيقة
في جانب الخروج كما لا ضرورة إلى إسقاط اعتبار المناقاة قبل الدخول لضرورة الحاجة إليه بعد الخروج فيظهر حكم المناقاة ولا ينفذ ومحمد
ما ذكرنا أن وقت الأداء شرعاً أقدم مقام وقت الأداء فعلمنا ما بيننا من المعنى ثم لا بد من تقدير وقت الطهارة على وقت الأداء حقيقة
لذلك لا بد من تقديرها على وقت الأداء شرعاً حتى يمكنه شغل جميع الوقت بالأداء وهذه الحاجة تنعدم بخروج الوقت فظهر حكم الحدث
ومشايخنا أداروا الخلاف على الدخول وعلى الخروج فقالوا تنقضي طهرتها بخروج الوقت أو بدخوله لتيسير الحفظ على المتعلمين
لأن الخروج أو الدخول تأثيراً في تنقضي الطهارة وإنما المدار على ما ذكرنا ولو توضأ صاحب العذر بعد طلوع الشمس لصلاة
العيد أو لصلاة الضحى وصلى هل يجوز له أن يصلي الظهر تلك الطهارة أم لا على قول أبي يوسف وزفر فلا يشك أنه لا يجوز لوجود
الدخول وأما على قول أبي حنيفة ومحمد فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز لأن هذه طهارة وقت لصلاة مقصودة
تنقضي بخروج وقتها وقال بعضهم يجوز لأن هذه الطهارة إنما صحت للظهور لحاجته إلى تقدير الطهارة على وقت الظهور على أمر
فيصير بها أداء صلاة العيد والضحى والنفل كما إذا توضأ للظهر قبل الوقت ثم دخل الوقت أنه يجوز له أن يؤدي بها الظهر وصلاة
أخرى في الوقت كذا هذا ولو توضأ لصلاة الظهر وصلى ثم توضأ وضوءاً آخر في وقت الظهر للصبر ودخل وقت العصر هل يجوز
له أن يصلي العصر تلك الطهارة على قولها اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز لأن طهارة قد صحت لجميع وقت الظهور فتبقى ما
بقى الوقت فلا تصح الطهارة الثانية مع قيام الأولى بل هي تكرار لدولى فالنقطة الثانية بعدم تنقضي الأولى بخروج الوقت
وقال بعضهم يجوز لأنه يحتاج إلى تقدير الطهارة على وقت العصر حتى يشغل جميع الوقت بالأداء والطهارة الواقعة لصلاة الظهر
عدم وجوب صلاة العصر وإنما تنقضي بخروج وقت الظهر طهارة الظهر لا طهارة العصر ولو توضأت مستحاضة ودمها سائل
أو سال بعد الوضوء قبل خروج الوقت فخرج الوقت وهي في الصلوة فعليه أن تستقبل لأن طهرتها تنقضي بخروج الوقت للمناقاة
فإذا خرج الوقت قبل فراغها من الصلوة انقضت طهرتها فنقضت صلاتها فلا تبني لأنها صارت محدثة عند خروج الوقت حين
دخول الدم كالمتمتع إذا وجد الماء قبل فراغه من صلاته ولو توضأت والدم منقطع وخروج الوقت وهي في خلل الصلوة قبل
سقوط الدم ثم سال توضأت وبنت لأن هذا حدث لاحق وليس سابق لأن طهرتها كانت صحت لعدم ما ينافيها وقت حصولها
وحدث الحدث للحال مقصراً غير موجب ارتفاع الطهارة من الأصل ولو توضأت والدم سائل ثم انقطع ثم صلت وهو منقطع
خرج الوقت ودخل وقت صلاوة أخرى ثم سال أعاد الصلوة الأولى لأن الدم لما انقطع ولم يسلم حتى خرج الوقت لم يكن تلك
الطهارة طهارة عذر في حقها لعدم العذر فتبين أنها صلت بل طهرت وأصل هذه المسألة في الجماع الكبير هذا الذي ذكرنا
حكم حدث صاحب العذر وأما حكم نجاسة ثوبه فنقول إذا أصاب ثوبه من ذلك أكثر من قدر الدرهم يجب غسله إذا كان النسل
مفيداً كان لا يصيبه مرة بعد أخرى حتى لو لم يغسل وصلى لا يجوز وإن لم يكن مفيداً لا يجب مادام العذر قائماً وهو اختيار
مشايخنا وكان محمد بن مقاتل الرازي يقول يجب غسله في وقت كل صلاوة قياساً على الوضوء والصحيح قول مشايخنا لأن
حكم الحدث عرفاً بالنقص ونجاسة الثوب ليس في معناه الاتيان القليل منها عنفو فلا يلحق به وأما الحدث الحكمي فتوجبنا
أيضاً أحدهما أن يوجد امرئ سبباً لخروج الغسل الحقيقي غالباً في مقام السبب مقام السبب احتياطاً والثاني أن لا يوجد
من ذلك لكنه جعل حدثاً شرعاً مقبلاً محضاً أما الأول فأنواع منها المباشرة الفاحشة وهي أن يباشر الرجل امرأة بشهوة
وانشترها وليس بينهما حامل ولم ير بلا فمذابى حنيفة وأبو يوسف يكون حدثاً استحياساً والقياس أن لا يكون حدثاً وهو
قول محمد وهل يشترط مدافاة الفرجين وهي ما ستمها على قولها لا يشترط ذلك في ظاهر الرواية عنهما وشرط في النواذر وذكر
الكرخي أيضاً مدافاة الفرجين وجه القياس أن السبب إنما يقيم مقام السبب في موضع لا يمكن الوقوف على السبب من خروج
فالوقوف على السبب ههنا ممكن بل حرج لأن الحال حال نقطة فيمكن الوقوف على الحقيقة فلو حاجة إلى إقامة السبب مقامها
وجه الاستحسان ما روى أن أبا السراييع الغسل سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في أصبت من امرأتي في كل شيء إلا الجماع
فقال عليه الصلوة والسلام توضأ وصل ركعتين ولأن المباشرة على هذه الصفة التي ذكرنا لا تخلو عن خروج المذي عادة إلا أنه يحتل
أنه نشط طهارة البدن فلم يقف عليه وأغفل عن نفسه لعلية الشيق فكانت سبباً مفصلاً بالخروج وإقامة السبب مقام السبب
طريقة مهودة في الزبية خصوصاً في أممنا فيه كما يقيم السبب مقام الوطئ في حق ثوب حرمة المعاهرة بل يقيم نفس التكاح
مقامه ويقام نوم المصطح مقام الحدث وتؤخذ ذلك كذا هذا ولو لمسا امرأة بشهوة أو غير شهوة فجزأها أو سارها أو سارها بها
من غير جائل ولم ينشتر لاحتقار وضوءه عند عامة العلماء وقال مالك إن كان الشئ من شهوة يكون حدثاً وإن كان لا

توضأ صاحب العذر بعد الطلوع هل يجوز
له أن يصلي الظهر

توضأ وصلى ثم توضأ وضوءاً في وقت
للعصر هل يجوز له أن يصلي العصر

توضأت مستحاضة ودمها سائل

توضأت والدم سائل ثم انقطع

بيان حكم نجاسة ثوب صاحب عذر

بيان الحدث الحكمي فهو نوعان أيضاً

الأول أنواع منها المباشرة الفاحشة

لو لمسا امرأة بشهوة أو غير شهوة

من غاصم حرمه او لم يظفر او قس
شاذ

من كلب او غصير او طير نجاسة
علمنا
فراقين بالظاهرة وشك في الحدث
وفراقين بالحدث وشك في الظاهرة
شك في بعض وضوءه وهو اول ما عرض
له الشك

توضا ثم رأى البلل سائلا من ذكره

بيان حكم الحدث

بيان الفصل اما تفسيره

ما سته انما والمراد من حديث الغسل فليغتسل اذا اصابته النجاسة وتوكله فليتوضأ في كل واحدة من الحدثين
من الغسل عليه وعاشه انما نبت النجاسة الى بعد الوضوء على الوضوء كغيرها والله اعلم ومن توضأ ثم غصم
او قلم ظفره او قشر شاربه او نفض ابطه لم يجب عليه ايهال الماء الى ذلك الموضع عند غاصم العلماء وعند ابراهيم النخعي عليه
في قلم الظفر وجز الشعر وفتح الشارب ونحوه قوله ان ما حصل منه الظاهر قد زال وما ظهر لم يحصل فيه الظاهر فاشبهه بنزع
الحقن ولما ان الوضوء قد تم فلا يفتقر الى الحدث ولم يوجد وهذا لان الحدث حدث ظاهري لا باطني وقد زال عن الظاهر اما
بالغسل او بالمسح وما بدا لم يحله لحدث السابق وبعد بركه لم يوجد حدث آخر فلا يعقل ان الله تعالى يفرق بين الحقيقتين لان
الوضوء هناك لم يتم لان غاصم الغسل القديم لم يوجد الا ان الشرح اقام المسح على الحقيقتين مقام غسل القديم لضرورة
تقدّر الفزع في كل زمان فاذا نزع زالت لضرورة فوجب غسل القديم تنجيسا للوضوء وانما اوردنا نقلا لا بطرا وان لم يكن
ما يظهر بالنتف محاذ لحوال الحدث فيه فقلنا لا يظفر بالثبوت وروى عن عماره قال من مسح ابطه فليتوضأ وتوكله فليغسل
يديه لئلا ينجسهما بغيره ولو مسح كلبا او خنزيرا او طير نجاسة لا وضوء عليه لعدم الحدث حقيقة وحكاية الله ان اذا التزم
بغيره شيء من النجاسة يجب غسل ذلك الموضع والا فلا ومن ايقن بالطهارة وشك في الحدث فهو على الطهارة ومن ايقن
بالحدث وشك في الطهارة فهو على الحدث لان اليقين لا يبطل بالشك وروى عن محمد بن النعمان قال الموضوء اذا تذكر انه دخل الحدث
لغصا الحاجة فشكل انه خرج قبل ان يغصها او بعد ما غصها فليغسله ان توضأ لان الظاهر انه ما خرج الا بعد غصها فليغسل
وكذلك المحدث اذا علم انه غسل للوضوء ومعه الماء وشك في انه توضأ او قام قبل ان يتوضأ فليغسل عليه لان الظاهر انه
لا يقوم الا بعد ان يتوضأ ولو شك في بعض وضوءه وهو اول ما عرض له الشك غسل الموضع الذي شك فيه لانه على يقين من الحدث
في ذلك وفي شك من غسله والامر من قوله اول ما شك ان الشك في مثله لم يبرح ما لا انه لم يتكلم به قط وان كان غير
له كثير لم يفتأ اليه لان ذلك وسوسة والتبديل في الوضوء قطعها لانه لو اشتغل بذلك لاولى ان لا يتفرغ لاداء الصلاة
وهذا لا يجوز ولو توضأ ثم رأى البلل سائلا من ذكره اعاد الوضوء لوجود الحدث وهو سيلان البول وانما قاله راء سائلا لان
البلل محتمل ان يكون من ماء الطهارة فان علم انه بول ظهر فعليه الوضوء وان لم يكن سائلا وان كان الشيطان يريه ذلك كثيرا
ولا يعلم انه بول او ماء مغسول عليه ولا يفتأ اليه ذلك لانه من باب الوسوسة فيجب قطعها وقال النبي صلى الله عليه وسلم
ان الشيطان ياتي احدكم فينفخ بين يديه ويقول حدثت حدثت فليسمع حتى يسمع صوتا او يجد ريحا ويستنجي ان
فرجه او ازارم بالماء اذا توضأ فليقطع الوسوسة حتى اذا احس شيئا من ذلك حاله الى ذلك الماء وقد روى عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه كان ينفع ازارم بالماء اذا توضأ وفي بعض الروايات قال نزل علي جبريل عليه السلام وامرني بذلك والله الموفق
واما الثاني وهو بيان حكم الحدث فلا يحدث احكاما وهو انه لا يجوز للحدث اداء الصلاة لتفقد شرطها وهو الوضوء وقال
النبي صلى الله عليه وسلم لم لا صلاة الا بوضوء ولا من المصحف من غير غداة فحدثنا وقال الشافعي يباح له من المصحف من غير غداة
وقاس على القراءة وقال يجوز له القراءة بغيره المتى ولنا قوله تعالى لا يمسها الا المطهرون وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمس القرآن الا طاهر
لان حكم الحدث لم يظهر في العلم وظهور في البدل انه افترض غسل اليد وبغيره من غسل القدم في الحدث فبطل الاعتبار ولا
مس للذكر انما انى عليها القرآن لان حرمة المصحف لحرمة ما كتب فيه فليس يمسها الكفا في المصحف وعلى الذراهم ولا مس
كتاب التفسير لانه يعتبر بمس ما سأل القرآن واما من كتاب الفقه فلا بأس به ويستحب له ان لا يفعل ولا يطوف بالبيت وان طاف حاز
مع نقصان لان الطواف بالبيت يشبه الصلاة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يمسها الا طاهر ولا يمسها الا طاهر ولا يمسها الا طاهر ولا يمسها الا طاهر
حقيقة فلو كان طوافا حقيقة يحكم بالحرمان ولو كان شبيها للصلاة يحكم بالكراهة ثم ذكر الغداة ولم يذكر تفسيره وخلف
المشايخ في تفسيره فقال بعضهم هو الحدث المنفصل بالمصحف وقال بعضهم هو الكم والعصم انه الغداة والمنفصل عن المصحف
وهو الذي يجعل فيه المصحف وقد يكون من الجمل وقد يكون من اللب وهو الخبطة لان النصل به يتبع له فكان مسه مس القرآن
وهذا الوجه المصحف من المنفصل به في البيع والكم يتبع الحامل فاما المنفصل فليس يتبع حتى لا يدخل في بيع المصحف من غير شرط
وقال بعض مشايخنا انما يكره له من الموضع المكتوب وان الحواشي لا تملك بمس القرآن حقيقة والتصحيح انه يكره مس كل
لان الحواشي تابعة للمكتوب فكان مسها مس المكتوب ويباح له قراءة القرآن لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
لا يجزى عن قراءة القرآن الا الجنبات ويباح له دخول المسجد لان وفور المشركين كانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
في المسجد فيدخلون عليه ولم يمنعهم من ذلك ويجب عليه الصلوة حتى يحيط بها وهما بالترك لان الحدث لا ينافي اهلية
اداء الصلوة ولا ينافي اهلية وجوبه ولا ينافي اهلية وجوب الصلوة ايضا وان كان ينافي اهلية ادائها لانه يمكنه دفعه بالطهارة
فصل واما الفصل فالكلام فيه يقع في مواضع في تفسير الفصل وفي بيان ركنه وفي بيان شرائط الركن وفي بيان
سنن الفصل وفي بيان ادائه وفي بيان مقدار الماء الذي يغتسل به وفي بيان صفة الفصل المشروع اما تفسيره فالفصل انه
اسم للماء الذي يغتسل به لكن في عرف الفقهاء يراد به غسل البدن وقد مر تفسير الفصل فيما تقدم انه الاس الذي لا يجوز زياد

واما

بيان حكم الغسل

يجب على المرأة ايهال الماء الى اثنا عشر
شعرا

وجوب ايهال الماء الى داخلية وعلى
الفصل الفزع الخارج والا فليغتسل
بيان سنن الغسل

بيان الاختلاف في مسح الرأس عند غسل
الوضوء على الغسل

بيان مقدار الماء الذي يغتسل به

اداء

بيان صفة الغسل الغسل الواجب
الغسل السنن
الغسل المستحب

واما ركنه فهو اسالة الماء على جميع ما يمكن اسالة عليه من البدن مرة واحدة حتى لو بقيت لعة لم يغصها الماء
لم يحل الغسل وان كانت بسيرة لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اي طهروا واداءكم واسم الذي يقع على الظاهر والباطن فيجب
تطهير ما يمكن تطهيره منه بلوحج وهذا وجوب المضمضة والاستنشاق في الغسل لان ايهال الماء الى داخل القدم والا فليغتسل
بلوحج وانما لا يجزى في الوضوء لانه لا يمكن ايهال الماء اليه بل لا بد من ايهال الماء على الوجه ولا يقع الوجه الا في ذلك راسا
ويجب ايهال الماء الى اثنا عشر شعرا كما يجب على الرجل ايهال الماء الى اثنا عشر شعرا وانما اذا كان شعرا صغيرا فليغسل عليه ايهال الماء الى اثنا
اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم يجب لغسل النبي صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنازة الا في الشعر وانقوا الشعر وقال
بعضهم لا يجب وهو اختيار الشيخ الامام ابو جعفر بن محمد بن الفضل البخاري وهو الاصح لما روى ان ام سلمة سألت رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال اني اذا شذ فغسلت اذ اغتسلت فقال اغتسلت على رأسك وسائر جسدي لا يكفيك اذ بلغ الماء
اصول شعرك ولان صغيرته اذا كانت مشدودة فتكفيها فغسلها بوضوء الحج ولا حرج حال كونها مفقوضة والحديث محمول
على هذه الحالة ويجب ايهال الماء الى داخل السرة لا مكان ايهال اليه بلوحج وينبغي ان يدخل اصبعه فيها بالماء ويجب على المرأة
غسل الفرج الخارج لا مكان غسله بلوحج وكذا الاغصان على ايهال الماء الى العلقفة وقال بعضهم لا يجب وليس يصح ان كان
ايهال الماء اليه بلوحج واما شرطه فاذا ذكرنا في الوضوء واما سننّه فاني ابتداء فياخذ الا بالاشمال ويغسله على يمينه
فيغسل يديه الى الرسغين ثلاثا ثم يفرغ الماء يمينه على شماله فيغسل فرجه حتى يفتيقه ثم يتوضأ وضوءه للصلاة ثلاثا ثم
الان لا يغسل رجله ثم يغسل الماء على رأسه وسائر جسده ثلاثا ثم يتنحى فيغسل رجله والا حرج فيه ما روى عن نبوة
زوج النبي صلى الله عليه وسلم انها قالت وضعت غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يغتسل من الجنابة فاذا الانا اشماله
واكفاه على يمينه فغسل يديه ثلاثا ثم انقز فرجه بالماء ثم مال يديه الى الخاط قد كفا بالتراب ثم توضأ وضوءه للصلاة غير غسل
القدمين ثم افترس الماء على رأسه وسائر جسده ثلاثا ثم يتنحى فيغسل قدميه فالحديث شتم على بيان السنن والفرعية جميعا
وهل مسح رأسه عند تقدير الوضوء على الغسل ذكره في ظاهر الرواية انه يمسح وروى الحسن عن كة حنيفة انه لا يمسح
لان تسهيل الماء عليه بعد ذلك يبطل معنى المسح فلم يكن فيه فائدة بخلاف سائر الاعضاء لان التسهيل من بعد لا يبطل
المسح من قبل والتصحيح جواب ظاهر الرواية لان السنن وردت بتقدير الوضوء على الاضافة على جميع البدن على ما رويها
والوضوء اسم للغسل والمسح جميعا الا انه يفرغ غسل القدمين لعدم الفائدة في تقدير غسلها لانها تثلثان بالاشمال
من بعد حتى لو اغتسل على موضع لا يجتمع النجاسة تحت قدميه كالحجر ونحوه لا يؤثر لعدم التوثوق ولهذا قالوا في غسل الميت
انه يغسل رجله عند ما وضوءه ولا يؤثر غسلها لان النجاسة لا تجتمع على العتق ثم من مشايخنا من استدل بتأخير النبي
صلى الله عليه وسلم غسل الرجلين عند تقدير الوضوء على الاضافة على ان الماء المستعمل يغسل اذ لم يكن نجسا لم يكن للرجل
عن الظاهر منى فغسلوه حجة لا في حنيفة وابو يوسف على محمد وليس فيه كبر حجة لانه كما يخرج عن النص يخرج عن تقديره خصوصا
الانبياء صلوات الله عليهم والماء المستعمل قد انزل اليه قدر الحدث حتى يقاته الطباع السليمة والله الموفق واما ادائه فما
ذكرناه في الوضوء واما بيان مقدار الماء الذي يغتسل به فقد ذكره في ظاهر الرواية وقال اذ في ما يكفي في الغسل من الماء
صاع وفي الوضوء ثمد ما روى عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالماء ويغتسل بالصاع فقيل لانه لم يكفيها
فغضب وقال لقد كفى من هو خير منكم واكثر شعرا ثم ان محمد ذكر الصاع في الغسل والماء في الوضوء مطلقا عن الاحوال ولم يفرق
وقال بعض مشايخنا هذا التقدير في الغسل انما يجمع بين الوضوء والغسل فاما اذا جزم بينهما محتاج الى عشرة ارطال وطلو
للوضوء وغاية الغسل وقال عاتق مشايخنا ان الصاع كاف لهما جميعا وروى الحسن في حنيفة انه قال في الوضوء ان كان الموضوء متحفظا
يستنجي كفيه رطل واحد لغسل وجهه وكفيه رطل واحد متحفظا ويستنجي كفيه رطل واحد متحفظا ويستنجي كفيه رطل واحد متحفظا ويستنجي كفيه
رطل واحد متحفظا ويستنجي كفيه رطل واحد متحفظا ويستنجي كفيه رطل واحد متحفظا ويستنجي كفيه رطل واحد متحفظا ويستنجي كفيه رطل واحد متحفظا
لا بد من لا يجوز نقصا عنه او الزيادة عليه بل هو بيان مقدار اذ في الكفاية حتى ان من اسبغ الوضوء والغسل بدو ذلك
اجزاء وان لم يكفي زاد عليه لان طابع الناس واحوالهم تختلف والادب عليه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه كان يتوضأ ثلثي مدين لكن ينبغي ان يزيد عليه بقدر ما لا اسراف فيه لما روى انه صلى الله عليه وسلم لم يمسح بغيره
وهو يتوضأ ويصت صبا فاحشا فقال اناءك والشرف فقال في الوضوء شرف فقال نعم ولو كنت على شفة نهر جار وفي
رواية ولو كنت على شط بحر وامه اعلم واما صفة الغسل فليكون فرضا وقد يكون واجبا وقد يكون سنة وقد
يكون مستحبا اما الواجب فهو غسل الموى واما السنة فهو غسل الجع وبومعرفة والعبدن وعند الاحرام وسند ذكر
كل غسل في موضعه ان شاء الله تعالى وههنا ذكر المسح والفرغ اما المسح فهو غسل الكفا فاذ اسلم لما روى ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامر بالغسل من جاءه من الاسد وادفد رجاء الامر بالذب والاستصحاب هذا المبرر
لمن يجب فاسلم فاما اذا لم يكن جنيبا فاسلم قبل الاغتسال اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يلزمه الاغتسال ايضا

لان الكفار غير مطهرين بشرايع من القربان والفسل يصير قربة بالثبته فلا يلزمه وقال بعضهم بلزمت لان الاسك لا ينافي بقا
الجنابة بدليل انه لا ينافي بقاء الحدث حتى يلزمه بعد الاسك كذا الجنابة وعلى هذا غسل الصبي والمجنون عند البلوغ والافاق
واما الفسل المفروض فقلنا ان الفسل من الجنابة والحض والنفاس اما الجنابة فلفظ قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا انفسكم
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبل حتى يغسلوا واكلوا
في الجنابة في موضعين احدهما في بيان ما ثبت به الجنابة وبصيرته الشخص جنبا والثاني في بيان الاحكام المتعلقة بالجنابة
اما الاول فالجنابة ثبت بامور بعضها مجمع عليه وبعضها مختلف فيه اما المجمع عليه فقولنا اذا خرج المني من الرجل فغسل
ايلاجه باي سبب حصل الخروج كالفسل والنظر والاحتكاك حتى يغسل بالاجماع لقوله عليه الصلوة والشك الما من الماء
اي الاغتسال من المني ثم انما يجب غسل جميع البدن بخروج المني ولو لم يخرج البول والغائط وانما وجب غسل الاعضاء
المختصة لا غير لوجوه احدها ان قضاء الشهوة بانزال المني استمتاع بنعمة فظهر اثرها في جميع البدن وهو الذي فامر بغسل
البدن شكر لهذه النعمة وهذا لا يقتدر في البول والغائط والثاني ان الجنابة تأخذ بجميع البدن ظاهرة وباطنة لان الوطئ
الذي هو سببه لا يكون الا باستعمال جميع ما في البدن من القوة حتى يضعف الانسان بالاكثار منه ويقتوي بالامتناع فاذا اخذت
الجنابة جميع البدن الظاهر والباطن وجب غسل جميع البدن الظاهر والباطن بقدر الامكان ولا كذلك الحدث فانه لا يأخذ الا الظاهر
من الاطراف لان سببه يكون بظواهر الاطراف من الاكل والشرب ولا يكون باستعمال جميع البدن فاوجب غسل ظواهر الاطراف
لا جميع البدن والثالث ان غسل الكل والبعض وجب وسيلة الى الصلوة التي هي خدعة الرب سبحانه وتعالى والقيام بين يدي
وتعظيمه فيجب ان يكون المصل على اظهر الاحوال وانظروا كيف يكون اقربا الى تعظيمه واحكامه في الحدث وكما ان الشك في حصوله يغسل
جميع البدن وهذا هو الغرض في الحدث ايضا الا ان ذلك مما يكثر وجوده فاكتفى منه بادنى الظاهر وهو تيقنه الاطراف التي
تتكشف كثيرا وتقع عليها الابصار ابدأ فاقم ذلك مقام غسل كل البدن ففعل المخرج وتيسيرا فضلا من الله ورحمة ولا حرج
في الجنابة لانه لا يكثر وجودها فبقي الامر فيها على الغزمية والامانة كالخروج من الاحتكاك لما روي عن ام سلمة انها سألت رسول
صلى الله عليه وسلم عن المرأة ترى في الماء مثل ما يرى الرجل فقال عليه الصلوة والشك ان كان منها مثله يكون من الرجل فيغتسل
وروي ان ام سلمة كانت تجاوره لام سلمة وكانت تدخل عليها فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم وام سلمة عندها فقام
يا رسول الله المرأة اذا رأت ان زوجها يجامعها في الماء فتغسل فقال ام سلمة لا تمسك بياضك يا ام سلمة ففعلت
النساء عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ام سلمة ان الله لا يستحي من الحق وانما انشأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
عما يشك كل علنا خيرا من ان تكون منه على عيني فقال عليه الصلوة والشك بل نيت يا ام سلمة تربت يدك يا ام سلمة عليه الفسل
اذا وجدت الماء وذكر ان رستم في نوادره اذا احلم الرجل ولم يخرج الماء من احليله لا يغسل عليه والمراة اذا دخلت ولم يخرج
الماء الى ظاهر فرجها غسلت عليها الفسل لان لها فرجين والخارج منها الرحم الظاهر حتى يغسل بها الماء البير في الجنابة والحيض
من الجنابة الماء ببلغ ذلك الموضع ولم يخرج حتى لو كان الرجل قلف فبلغ الماء قلفه وجب عليه الاغتسال والثاني ايلوج الفرج
في الفرج في التسبيل المتبادر سواء انزل ولم ينزل لما روي ان النخلة لما اختلفوا في وجوب الفسل بالنقاء والنجاسة بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكان المهاجرون يوجبون الفسل والابصار لا يفتوا باموسى الاشترى الى عيشة فقالت سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول اذا التقي الختانان وغابت الخشعة وجب الفسل انزلا ولم ينزل فقلت انا ورسول الله فاعستلنا فقدر
قولا وفعله وروي عن علي انه قال في الاكسال يوجب فيه الحد فلو يوجب فيه صاعا من ماء ولا ندر اذ اخل الفرج في الفرج
المقار من الاثنا سبب لتزول المني عادة فيقام مقامه احتياطا وكذلك الايلوج في التسبيل لانه حكمه حكم الايلوج في
التسبيل المقار في وجوب الفسل بدون الانزال اما على اصلك يوسف ومحمد فظاهر لانه يوجب الحد فلو وجب الصلوة واما
على اصلك حنيفة فانما يجب الحد احتياطا والاحتياط في وجوب الاغتسال وان الايلوج فيه في سببية نزول المني عادة
مثل الايلوج في التسبيل المقار والتسبيل يقام مقام المست خصوصا في موضع الاحتياط ولا يغسل فانه في الفرج بدون الانزال وكذا
الايلوج في الفرج لا يغسل بالم ينزل وكذا الاحتكاك لا يغسل باليد والفرج في الفرج لا يغسل باليد والفرج في الفرج لا يغسل باليد
واما المختلف فيه فانه ان يغسل المني لا عن شهوة ويخرج لا عن شهوة بان من مظهره ضربا فورا او حمل فقلنا فلو غسل فيه
عندنا وعند الشافعي فيه الفسل واجتبه جاورنا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الماء اى الاغتسال من المني من غير فصل
ولما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن المرأة ترى في الماء نجاسة يجامعها زوجها فقال لا تغسل ففعلت فغسلت
الاغتسال اذا وجدت الماء ولو لم يختلف الحكم بالشهوة وعدمه لم يكن للسؤال عن اللذة معنى ولا وجوب الاغتسال متعلق بنزول
المني وانه في اللغة اسم للمزول عن شهوة لما ذكر من تفسير المني واما الحديث فالمد منه الماء من الماء المتعارف وهو المنزول
عن شهوة لا من اطلق الكثرة الى المتعارف ومنه ان يغسل المني من شهوة ويخرج لا عن شهوة وانما وجب الفسل في قول
اي حنيفة ومحمد وعند ابو يوسف لا يوجب فالمنع عندها الاغتسال عن شهوة وعند المعتز لا يغسل مع الخروج عن شهوة
وفائدة نظري في موضعين احدهما انه اذا احتلم الرجل فغسله وقبض على عورته حتى سكنت شهوته ثم خرج المني بلا شهوة والثاني

بيان الفسل المفروض لانه
بيان ما ثبت بالجنابة
خروج المني باي سبب كان يوجب الفسل
وهو المني عليه

المراة كالرجل في الاحتكاك

بيان وجوب الفسل بايلوج الفرج في الفرج
في التسبيل المقار

بيان ما يوجب الفسل على الاحتكاك ومنها
انفصال المني عن شهوة ورجوه
لا عن شهوة

ومنها انفصال المني عن شهوة وخروج المني
لا عن شهوة

والثاني اذا جامع واغتسل قبل ان يبول ثم خرج بقية المني وجه قول ابو يوسف ان جانب الاغتسال يوجب الفسل وجانب
الخروج بنفسه فلا يجب بالشك وكذا انه اذا احتلم الرجل فغسله فالفعل بالوجوب والاحتياط ومنها انه لو لم يغسل
فوجد على راسه او فخرج ببلد على صورة المذي ولم يتذكر الاحتكاك فعليه الفسل عند ايقظته ويحذر عند ايقظته لا يجب
واجمعوا على انه لو كان منيا ان عليه الفسل لان الظاهر انه غاصلوا واجمعوا على انه لو كان ودنيا لا يغسل عليه لانه لو
غسل وعرفه فقيه ابي جعفر الهذلي انه اذا وجد على راسه منيا فهو على الاحتكاك وكان يقبضه على المستلذين وفيه
قول لابي يوسف ان المذي يوجب الوضوء والاغتسال وكما ما روي امام الهذلي الشيخ ابو منصور المازندراني السمرقندي
باسناده عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا راى الرجل بعد ما ينبت من فوطه لم يرا احتلاما
اغتسل وان راى احتلاما ولم يربطه فلا يغسل عليه وهذا ينفرد به الباب ولا في المني فذكر في مبرور الزمان فيمنع من
المذي وقد يخرج ذائبا كظفر الحراة او الضعف فكان الاحتياط في الايجاب ثم المني خاثر ابيض ينكسر منه الذكر وقال
الشافعي ان له راحة الطلع والمذي رقيق يغرب الى البياض يخرج عند ملامسه الرجل اهله والودي رقيق يخرج بعد البول
وكذا روي عن عائشة رضي الله عنها انها فترت هذه المياه بما ذكرنا ولا يغسل في المذي والودي اما الودي فقلنا
بقية البول واما المذي فقلنا روي عن علي انه قال كنت لحدا مائة فاستحييت ان اسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما كان الله مني فامرت المقداد بن الاسود حتى سألته فقال عليه الصلوة والشك كل رجل يمذي في نفسه الوضوء فصر على الوضوء وانما
الى المني وجوبا لا غتسال بقله كقوله في الوقوع بقوله كل رجل يمذي واما الاحكام المتعلقة بالجنابة فالاباح فعليه للمحدث من
المصنف بدون خلافه ومنه لظاهر الفقه ان يغسل المني من طريق الايلوج لا يباح للجنب من طريق الايلوج لان الجنابة اغلظ الحديثين ولو
كانت التقيفه على الارض فاراد الجنب ان يغسل المني عليها لم يغسله يروي عنك يوسف لانه لا بأس به لانه ليس بحامل للصحة والكل
توجد حقا في ذال السبقان وقال محمد احتياطي ان لا يجب لان كفاية الحرف في مجرى القراءة وروي عن ابي يوسف انه لا يترك
الكافران يمس المصنف لان الكافر يمس فيجب تزييه المصنف عن مسه وقال محمد لا بأس به اذا اغتسل لان المانع هو الحدث وقد زال
وانما بقي بحاسة اعتقاده وذلك في قلبه لا في يده ولا يباح للجنب قراءة القرآن عند عامة العلماء وقال مالك يباح وجه قوله
ان الجنابة احد الحديثين فيجب الحدث الاخر وان لا يمنع من القراءة كذا الجنابة ولكن ما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام
كان لا يحج عن قراءة القرآن الا الجنابة وعن عبد الله بن عمر عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال لا يقراء الحائض ولا الجنبي شيئا
من القرآن وما ذكره من الاغتسال فاسد لان احدا الحديثين حل الغم ولم يحل الاخر فلا يصح اعتبار احدهما بالاخر ويستوي
في الكراهة الآية الثانية وما روي عن عائشة مشايخنا وقال الطحاوي لا بأس بقراءة ما دون الآية والكفيع قول العامة لما روي
من الحديثين من غير فصل بين القليل والكثير ولا يمنع من القراءة لتعظيم القرآن وحفاظته حرمة وهذا لا يوجب الفسل من القليل والكثير
فيكره ذلك كله لكن هذا اذا قصد التدبيرة فاما اذا لم يقصد التدبيرة فالتحاشي لا يفتح الاعمال تفرقا او قال محمد الله لا شكر في ذلك
به لان ذلك من باب ذكر اسم الله والجنب غير ممنوع من ذلك وتكره قراءة القرآن في المني والغتسل لان ذلك موضع الانحسار فيجب
تزييه لقرآن عنه واما في الحمام فذكره عند ابي حنيفة وابو يوسف وعند محمد لا تترك بناء على ان الماء المستعمل نجس عند عائشة
الفرج وعند محمد طاهر فلا يكره ولا يباح للجنب دخول المسجد وان احتاج الى ذلك يتيمم ويدخل سواء كان الدخول لغرض المكث
او لا وجها عندنا وعند الشافعي يباح له الدخول بدون التيمم اذا كان محتازا واجتبه بقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبل حتى
تغسلوا قبل الايراد من الصلاة مكانها وهو المسجد كذا روي عن ابن مسعود وعابر سبل هو الما زيقال عبري من منى الجنب عن
دخول المسجد بدون الاغتسال واستثنى عابر السبل وحكم المستثنى بخالف المستثنى منه فيباح له الدخول بدون الاغتسال
ولما روي انه عليه الصلوة والسلام قال سدوا ابواب سدوا ابواب فاني لا احملها جنب ولا حائض والماء كناية عن المساحد
ففي الحل من غير فصل بين الجنابة وغيره واما الآية فقد روي عن علي وابن عباس ان المراد منها هو حقيقة الصلاة وانما عابر السبل
هو المسافر الجنب الذي لا يجد الماء فينتيمم فكان هذا اباحة للصلاة بالتيمم للجنب المسافر اذا لم يجد الماء وبه نقول وهذا التأويل
اولى لان فيه ايقا اسم الصلوة على حالها فكان اولي او يقع التعارض بين التأويلين فلو سبق الآية حجة ولا يطوف بالبيتة انما
جازع النقصان لما ذكرنا في الحديث لان المقصود بالجنابة الغسل لانه لا يغسل من الجنابة في العمود والصلاة لان الظاهر ان الرجل اذا
الصلاة ودعا الصلوة يجب عليه كذا ما حتى يجب عليه الصلوة بالترك لان الجنابة لا تمنع من وجوب الصلوة بل شك وبمعنا او مع الجنابة
ولا يمنع وجوب الصلوة ايضا وان كان لا يصح اذا واهع قيام الجنابة لان في وسعة دفعها بالفسل ولا بأس للجنب ان ينام
ويبادر اهله قبل ان يتوضأ لما روي عن عمر انه قال يا رسول الله اينام احدنا وهو جنب قال نعم ويتوضأ للصلاة ولان يتأصل
ان يتوضأ للصلاة لما روي عن عائشة انها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب من غير ان يمس ماء ولا في الوضوء
للسبقية في نفسه انما هو لاداء الصلوة وليس في التوضؤ ذلك وان اراد ان ياكل او يشرب يتيمم ويغسل يديه ثم ياكل
ويشرب لان الجنابة حلت الغم فلو شرب قبل ان يتيمم صارا لما مستهد فتمسكوا بالماء المستعمل ويرى لا تخلو عن نجاسة
فينبغي ان يغسلها ثم ياكل وهل يجب على الزوج فمن ماء الاغتسال اختلف المشايخ فيه فالأصح لا يجب سوء كانت المرأة

استيقظ فوجد على راسه المني

بيان الاحكام المتعلقة بالجنابة

الآية الثانية وما روي عنها يستوي في الكراهة

لا يباح للجنب دخول المسجد

الجنب لا يطوف بالبيتة ولا يحج

يصح شراة الصوم دون صلاة

لا بأس للجنب ان ينام ويبادر اهله

بيان الاحتكاك في وجوب الفسل
على الزوج

اذا لم يكن لها عاوة معروفة.

بانت عاوتہ انجمنہ الفخانیہ

دم الحامل ليس بحيف

بيان المبدأة ما يجنب

بيان صاحب العادة في التناس

الاختلاف فيما يرى النفسانيون من الولدتين
من الدم

五

لم يذفر ان النفس تعلق بوضع ما في بطنها كالتعلق بالرحم فعلق بالولد الثاني فانفساً العرق
 انفساً من الحمل بدون وضع الحمل لا يتصور وجود النفس من الحمل لان النفس بمنزلة الحصى ولان النفس مأخوذة من نفس الرحم
 ولا يتحقق ذلك على الكمال الا بوضع الولد الثاني فكان الموجد قبل وضع الولد الثاني نفساً من وجه دون وجه فلو سقط الصلة
 عنها بالثقة كما اذا ولدت واحداً وخرج بعضه دون بعض ولا في حنبلة واي يوسف ان النفس ان كان دماً يخرج عقيب النفس
 فقد وجد بولادة الاول وان كان دماً يخرج بعد نفس الرحم فقد وجد ايضاً بخلافه فانفساً العرق لان ذلك يتعلق بفتح الرحم
 ولم يوجد والنفس يتعلق بنفس الرحم او يخرج النفس وقد وجدوا ونقول بقاء الولد في البطن لا ينافي في النفس لا فتاح في
 الرحم فاما الحنفية من الجبل فيمنع لا سنداً له الرحم والحيف اسم لم يخرج من الرحم فكان الخارج دم عرق لدم رحم واما قولها
 وجد نفس الرحم من وجه دون وجه فمنع بل وجد على سبيل الكمال الوجود خروج الولد بكامله بخلافه ما اذا خرج بعض الولد
 الخارج منه ان كان اقله لم يكن نفساً حتى قالوا يجب عليها ان تنزل وتحرقها حقيرة لان النفس تعلق بالولادة ولم توجد
 لان الاصل ملحق بالعد بمقابلة الاكثر واما اذا كان الخارج اكثر فالمسئلة ممنوعة وهي على هذا الاختلاف فاما ما عرفت
 فقد وجدت الولادة على طريق الكمال فالدم الذي يبقيه يكون نفساً ضرورية والاستسقاء اذا استبان بعض خلقه مثل ولد تام
 يتعلق به احكام الولادة من انفساً العرق وبصورة المرأة نفساً وبمحصل العلم كونه ولذا علقوا عن الذكر والاني بخلافه ما
 اذا لم يكن استبان شيء من خلقه لانه لا يدري انه هو المخلوق في ما بينهما او مجردا من لا خلط الرتبة استعمال الصورة ثم
 فلو يتعلق به شيء من احكام الولادة واما احوال الدم فيقول الدم قد يدور دوراً متصلاً وقد يدور دوراً متقطعاً اخر
 ويسمى الاول استمراراً متصلاً والثاني منقطعاً اما الاستمرار المتصل فحكمه ظاهر وهو ان ينظر ان كانت المرأة ميتة فالعشرة اقل
 ما رأت حيض وعشرون بعد ذلك طهر هكذا الى ان يقر الله تعالى عنها وان كانت صاحبة عادة فعادتها في الحيف حجباً واما
 في الطهر طهرها وتكون مستحاضة ايام طهرها واما الاستمرار المتصل فهو ان ترى المرأة مرة دماً ومرة طهرًا ومرة دماً ومرة
 طهرًا هكذا فيقول لا خلاف ان الطهر المتصل بين الدمين اذا كان خمسة عشر يوماً فاصلاً بين الدمين ثم بعد
 ذلك ان امكن ان يجعل احد الدمين حيضاً يجعل ذلك حيضاً وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضاً يجعل كل واحد منهما
 وان كان لا يمكن ان يجعل احدهما حيضاً لا يجعل شيء من ذلك حيضاً وكذا الاختلاف بين صاحبنا في ان الطهر المتصل بين الدمين اذا
 كان اقل من ثلثة ايام لا يكون فاصلاً بين الدمين وان كان اكثر من الدمين وقد اختلفوا فيما بين ذلك وعلمني حنبلة فيه اربع
 روايات روى ابو يوسف عنه انه قال الطهر المتصل بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر يوماً يكون طهرًا فاصلاً ولا يكون فاصلاً
 بين الدمين بل يكون كله كدم متوال ثم بعد ما ينبغي ان يكون حيضاً يجعل حيضاً والباقي استحاضة وروى محمد بن عيسى حنبلة
 ان الدماء اذا كان في طهره العشرة فالطهر المتصل بينهما لا يكون فاصلاً ويجعل كله كدم متوال وان لم يكن الا في طهره العشرة
 كان الطهر فاصلاً بين الدمين ثم بعد ذلك ان امكن ان يجعل احد الدمين حيضاً يجعل ذلك حيضاً وان امكن ان يجعل كل
 واحد منهما حيضاً يجعل سرهما حيضاً وهو اولها وان لم يكن جعل احدهما حيضاً لا يجعل شيء من ذلك حيضاً وروى محمد بن
 ابن البار عن عائشة حنبلة ان الدماء اذا كان في طهره العشرة وكان بحال واجتماع الدماء المتفرقة تبلغ حيضاً لا يصير الطهر
 فاصلاً بين الدمين ويكون كله حيضاً وان كان بحال لوجع لا يبلغ حيضاً يصير فاصلاً بين الدمين ثم ينظر ان امكن ان يجعل
 احد الدمين حيضاً جعل ذلك حيضاً وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضاً يجعل سرهما حيضاً وان لم يكن ان يجعل احدهما
 حيضاً لا يجعل شيء من ذلك حيضاً وروى الحسن بن علي حنبلة ان الطهر المتصل بين الدمين اذا كان اقل من ثلثة ايام لا
 فاصلاً بين الدمين وكله بمنزلة الدم المتوالي واذا كان ثلثة ايام كان فاصلاً بينهما ثم ينظر ان امكن ان يجعل احد الدمين
 حيضاً جعل وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضاً جعل سرهما حيضاً وان لم يكن ان يجعل شيء من ذلك حيضاً لا يجعل حيضاً
 واخبرنا محمد بن حماد عن ابنه حنبلة مذهباً في كتاب الحيف فقال الطهر المتصل بين الدمين اذا كان اقل من ثلثة ايام لا يعد فاصلاً
 وان كان اكثر من الدمين ويكون بمنزلة الدم المتوالي واذا كان ثلثة ايام فصلاً فهو طهر كبير فيعتبر لكن ينظر بعد ذلك
 ان كان الطهر مثل الدمين او اقل من الدمين في العشرة لا يكون فاصلاً وان كان اكثر من الدمين يكون فاصلاً ثم ينظر ان امكن
 ان يجعل احدهما حيضاً جعل وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضاً يجعل سرهما حيضاً وان لم يكن ان يجعل احدهما حيضاً
 لا يجعل شيء من ذلك حيضاً وتقر هذه الاقوال وتفسيرها ذكر في كتاب الحيف ان شاء الله تعالى واما حكم الحيف والنفا
 فمخرج جواز الصلاة والصوم وقراءة القرآن ومنه الصفح الافعال ودخول المسجد والطواف بالبيت لما ذكرنا في الحجاب لان
 الحيف يجوز له اداء الصوم والحجامة ولا يجوز الحائض والنفساء ان يفيض والنفساء غلظت من الحيض والنفساء غلظت من الحيض
 قوله عليه الصلاة والسلام فقد احدها شطرها لا تصوم ولا تنزل او ثبت معلولاً بدفع الحج لان دوراً لا يصح من
 مع انهم خلقوا ضعيفات في الجبهة فلو كلفن بالعمل لا يقدرن على القيام به الا يخرج وهذا ابو جندب في الحائض وكذا يفتي
 الحائض الصوم والصلاة وهن لا يقضين الصلاة لان الحيف يتكرر في كل شهر ثلثة ايام الى العشرة فيجتمع عليها اصلوات
 كثيرة فيخرج في قضاها ولا يخرج في قضاء الصوم ثلثة ايام او عشرة ايام في السنة وكذا يحرم القرأ في حال الحيض والنفا

کسب مثل اولیاء کثاء از استبانت بعث
خلعت

باین احوال کفر و دوزخ و

حكم الاستمرار في العمل

بيان حكم الاستمرار المتصل

بیان حکم حضرت امام رضا

بحکم القربان فی حالتی الحیض و نفاس

لا يحرم من جماع المرأة التي اجنبت

حکیم الاستخامین

الكلام في التيسيم فأولها في الجواز

باز اخلاص و الصفا بنده منى الله عنهم في
الجنة

بناز جوان التيمم من الحضور والتفاس
للساfran جامع امراته وان لم يجد الماء

بيان معنى التسميم في اللغة وفي عرف القاص

بیان مریکین التیسم

ولا يجمع الماء التي احتب بقوله تعالى فاعترفوا لله في المحرم وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يعطرن ومن هذا ما ورد في الحائض
بل وردت الإباحة بقوله تعالى فالأن يا شروهن وانفقوا ما كتب الله لكم أي الولد فقد أباح المباشرة وطلب الولد وذلك بالجماع
مطلقا عن الأحوال أما حكم الاحتباس فيستحاض حكمها حكم الطاهر لا غير أنها توفى لوقت كل صلاة على ما بيننا والله الموفق
فصل وأما النية فالنية في النية يقع في مواسم في بيان جواز وفي بيان معناه وفي بيان ركبه
وفي بيان كيفية وفي بيان الركن وفي بيان ما يتيم به وفي بيان ما يتيم منه وفي بيان وقت النية وفي بيان صفة النية وفي
بيان ما يتيمه أما الأول فلهذا فإن النية من الحدث جائز عرف جوازها بالكتاب والسنة والاجماع **أما الكتاب** فقوله
وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقيل الآية
كنت في غزوة ذات الرقاع نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم للترتيب فقل من عاتية فلو لا لاء فلما ارتحلوا ذكرت
ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث رجلين في طلبها فاما لم ينظرا فقدم الناس الماء وحضرت صلاة الفجر فاعطوا أبو بكر
على عاتية وقال حبست الناس فزلت الآية فقال أسيد بن حضير رحمه الله يا عاتية ما نزل بك أثر كرهية إلا أنزل الله
للذين فيه رجاء **وأما السنة** فأروى عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال النية وضوء المسلم ولولا العشر لم يجد
الماء أو يحدث وقال عليه الصلاة والسلام جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا أينما أدركتني الصلاة تيممت وصليت ورد
عنه أنه قال للرب طهور المسلم ما لم يجد الماء وعليه إجماع الأمة وأختلف الفقهاء في جواز النية منهم في جواز النية فقال
علي ابن عباس جاز وقال عمر بن عبد الله بن مسعود لا يجزئ وقال الفقهاء يرجع ابن مسعود عن هذا وأما ما حصل خلافه فمراجعة إلى
أما قوله تعالى ولا لامستم النساء ولمستم فعلى ابن عباس وألا ذلك بالجماع وقال الأئمة عن الرجل يمس باليسير والنفاس
والمباشرة والافضا والرقف وعمر ابن مسعود وألا بالمس باليد فلم يكن الجنب أخلا في هذه الآية ففي الفل وأما عليه
بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وأما ما أخذوا بقوله علي ابن عباس لو أنفق الله الأحاذب المروية عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال الحب من الجماع انتم إذا لم يجد الماء وعنه في هرة أن رجلا جاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام وقال يا رسول الله
أنا قوم نسكن الرمال ولا نجد الماء ألا شربا أو شربا وفيما الجنب والنفاس والحايض كيف يصنع فقال عليه الصلاة والسلام
عليكم بالأرض وفي رواية عليكم بالصعيد وكذا حديث بخار وغيره على ما ذكره ويجوز النية من الحيض والنفاس ما روي عن
حديث هرة ولأنها بمنزلة الحائض فكان ورود الفرج في الحائض وورودها في دالة وللساfran يجمع امرأة وأن كانا
الماء وقال مالك يكن وجه قوله أن جواز النية الجنب أخلف فيه كبار الفقهاء فكان إجماع الكتاب والسبب وقوع الشك في
جواز الصلوة فنكره ولنا ما روي عن مالك الغفاري أنه قال قلت للنبي عليه الصلاة والسلام إجماع امرأتين وأما إذا وجد
الماء فقال جامع امرأتين وأن كنت لا تجد الماء إلى العشر حج فان الذابك فيك **وأما ما بيننا** فالنية في اللغة قصد بقول النية ثم أي
ومنه قول الشافعي وما روي في التيمم رضى أريد الجنب أنها يلبس الجنب الذي إذا التيمم أم الشرا الذي هو يتيمم
قوله بتمت أي قصدت وفي عرف الشريعة عبارة عن استعمال الصعيد في عضو مخصوص على قصد الظاهر بشرط مخصوصة تذكر
في موضعها أن شاء الله تعالى **فصل** وأما ذكره فقد اختلف فيه فقال أصحابنا هو ضربتان ضربته للوجه وضربة لليدين
إلى المرفقين وهو أحد قولنا الشافعي وفي قوله الآخر وهو قول مالك ضربته للوجه وضربة لليدين إلى الرسغين وقال الزهري
ضربة للوجه وضربة لليدين إلى الإبط وقال ابن أبي ليلى ضربتان يمسح بكل واحدة منهما الوجه واليدين جميعا وقال ابن سيرين
ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة للذراعين وضربة لهما جميعا وقال بعض الناس هو ضربة واحدة يستعملها في وجهه
ويديه وتحتهم طاهر قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه أمر بالنية وفسر بمسح الوجه
واليدين بالصعيد مطلقا عن شرط الضربة والشرطين فيجوز على إطلاقه وبه يفتي الزهري فيقول أن الله تعالى أمر بمسح اليد
واليد اسم لهذه المراجعة فمضى الأصابع إلى الإبط ولولا ذكر المرفق غاية للام باليد في باب الوضوء لوجب غسل هذه المحدث
والغاية ذكرت في الوضوء دون النية واحتج مالك والشافعي ما روي أن عمار بن ياسر رآه فتمسك في الزاب فقال له رسول الله
صلى الله عليه وسلم ألم علمت أنه يكفيك الوجه والكفان ولنا الكتاب والسنة **أما الكتاب** فقوله تعالى فتيمموا صعيدا
طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه والآية حجة على مالك والشافعي لأن الله تعالى أمر بمسح اليد فلا يجوز التقييد بالشرع
الأيدي وقد قام لنا دليل التقييد بالمرفق وهو أن المرفق جعل غاية لاد مر باليد وهو الوضوء والنية بدل عن الوضوء
والدليل لا يخالف الدليل فذكر الغاية هناك يكون ذكرها دالة وهو الجواب عن قول من يقول أن النية ضربة واحدة
لأن النية لم تعرض للتكرار لأن النية كان لم تعرض للتكرار نصا فهو متردد دالة لأن النية خلف عن الوضوء ولا يجوز
استعمال ماء واحد في عضوين في الوضوء فلا يجوز استعمال تراب واحد في عضوين في النية لأن الخلف لا يخالف الأصل وكذلك هو
حجة على ابن أبي ليلى وابن سيرين لأن الله تعالى أمر بمسح الوجه واليدين فيقتضي وجود فعل المسح على كل واحد منهما مرة واحدة
لأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار وفيما قاله نكاره فلا يجوز الزيادة على الكتاب لا دليل صالح للزيادة **وأما السنة** فما
روى عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال النية ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين والحديث حجة

على الخ

17

بإكفية التيمم

على الكل وأما حديث عمار فحقه تعارض لأنه روي في رواية أخرى أن النبي عليه الصلوة والسلام قال يكفيل ضربان ضرب للوجه وضربة للبدن إلى المرفقين والمعارض لا يصلح جهة **فصل** وأما كيفية التيمم فذكر أبو يوسف في الأمالي قال سألت أبا حنيفة عن التيمم فقال التيمم ضربان ضرب للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين فقلت كيف هو ضرب بدن على الصعيد فاجعل بها وادبر ثم فضعها ثم مسح بها وجهه ثم أعاد كفنه على الصعيد ثانيا فاقبل بها وادبر ثم فضعها ثم مسح بذلك ظاهر الذراعين وباطنها إلى المرفقين وقال بعض مشايخنا ينبغي أن مسح يداك أربع أصابع بدن اليسرى ظاهر بدن اليمنى من رؤس الأصابع إلى المرفق ثم مسح بكفه اليسرى ودن الأصابع باطن بدن اليمنى من المرفق إلى الرسغ ثم مسح يداك اليسرى على ظهرها من المرفق إلى الرسغ ثم مسح به أيضا باطن بدن اليمنى إلى أصل الأبهام ثم يفعل بدن اليسرى كذلك ولا يكتفى بالاول قربا إلى الاحتياط لما فيه من الاحتراز عن استعمال التراب المستعمل بالقدرة الممكن لأن التراب الذي على اليد غير مستعمل بالمسح حتى لا يتأثر في موضع الوجه واليدين بسببه واحدة بضربة واحدة ثم ذكر في ظاهر الرواية أنه ينفضهما بنفسه **وروي** عن أبي يوسف أنه ينفضهما بنفسين وقيل إن هذا لا يوجب اختلاف لأن المقصود من النفض تنافر التراب صيانة عن التلوث الذي يشبه المثلة إذ التبعيد ورد مسح كفك على التراب ثم على العضوين لا تلوثهما به فلذلك ينفضهما وهذا الفرع قد يحصل بالنفض مرة وقد لا يحصل إلا بالنفض مرتين على قدر ما يليق بالبدن من التراب فإن حصل المقصود بنفسه واحدة فيها ونعت وان لم يحصل نفض بنفسين وأما استيعاب العضوين بالتيمم فهل هو من تمام الركن فلم يذكره في الأصل نصا لكنه ذكر ما يدل عليه فانه قال إذا ترك ظاهر كفك لم يجز ونقض الكرخي أنه إذا ترك شيئا من مواضع التيمم قليل كان أو كثيرا لا يجوز وذكر الحسن في المجرد عن أبي حنيفة أنه إذا تيمم أكثر حجاز وجهه رواية الحسن أن هذا مسح فلا يجب فيه الاستيعاب ك مسح الرأس وجهه ما ذكر في الأصل أن الأمر بالمسح في باب التيمم يتعلق باسم الوجه واليد فانه نعم الكل ولأن التيمم يدل عن الوضوء والاستيعاب في الأصل من تمام الركن فكذا في البدل وعلى ظاهر الرواية يلزم تغليل الأصابع ونزع الخاتمة ولو ترك لم يجز وعلى رواية الحسن لا يلزم ويجوز مسح المرفقين والذراعين عند أصحابنا الثلاثة خلافه فالزفر حتى أنه لو كان مقطوع اليد من المرفق مسح موضع القطع عندنا خلافه والكلام في الكلا في الوضوء وقد مر **فصل** وأما سائر أركان فروع التيمم ما لا يكون واحدا للماء قد ما يكفي الوضوء والفعل في الصلوات التي بقوت الخلف وما هو من آخر الصلوة لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا غصبا فغسلوا بآثارهم فجاءه الماء لجواز التيمم وقوله عليه الصلوة والسلام التيمم وضوء المسلم ولو لم يجز مسح مالم يجد الماء أو يحدث جعله وضوء المسلم إلى غاية وجود الماء والحدث والمهدد إلى غاية منتهى وجود الغاية ولا وجود للشيء ما منتهى عند وجوده وقال عليه الصلوة والسلام التراب طهور المسلم مالم يجد الماء ولأنه بذلك وجوده لا يصلح مع المصير إلى البدل ثم عد الماء نوعا من جنس الصلوة والمعنى وعدم من حيث المعنى لا من حيث الصورة أما العدم من حيث المعنى والصلوة فهو ان يكون الماء بعيدا عنه ولم يذكر جهة البعد في ظاهر الروايات **وروي** عن محمد أنه قد ربه بالميل وهو ان يكون ميلا فصاعدا فإن كان أقل منه لم يجز التيمم والميل ثلث فرسخ وقال الحسن بن زياد من تلقا نفسه أن كان الماء امامه يعتبر ميلين وإن كان يمنة أو يسرة يعتبر ميلا واحدا وبعضهم فصل بين القيم والمسافر فقال إن كان مقاما يعتبر قد رمل كيف ما كان وإن كان مسافرا والماء على يمنة أو يساره فكذلك وإن كان امامه يعتبر ميلين **وروي** عن أبي يوسف أن كان الماء بحيث لو ذهب إليه لا ينقطع عنه جلبه العير وبحسن أصواتهم أو أصوات الدواب فهو قريب وإن كان غيب ذلك عنه فهو بعيد وقال بعضهم إن كان بحيث يسمع أصوات أهل الماء فهو قريب وإن كان لا يسمع فهو بعيد وكذا ذكر الكرخي وقال بعضهم قد فرخ وقال بعضهم مقدار ما لا يسمع الأذان وقال بعضهم إذا خرج من المصير مقدار ما لا يسمع لو نزل من أقصى المصير فهو بعيد وأقربا لا فاقول اعتبار الميل لأن الجواز لدفع الحجج واليه وقعت الإشارة في آية التيمم وهو قوله تعالى على أن لا يمشي على يديه ليعمل عليكم في الدين من حرج ولكي يريدي ليطهركم ولا يخرج فيمادون الميل فاما الميل فصاعدا فلا يتخلو عن الحجج وسواء خرج من المصير للسفر أو لا مخرج وقال بعض الناس لا يثبت إلا أن يكون قصد سفر أو نيت يسر بد لا أنه ثب الجواز وهو دفع الحجج لا يفصل بين المسافر وغيره هذا إذا علم بعد الماء بيقين أو بقال الرأي وكذا الظن أو أخبر بذلك رجل عدل فاما إذا علم أن الماء قريب منه أما قطعاً أو ظاهراً وأخبر عدل بذلك لا يجوز له التيمم لأن شرط جواز التيمم لم يوجد وهو عدم الماء لكن يجب عليه الطلب هكذا روي الحسن عن أبي حنيفة ولم يبلغ بالطلب ميلا لم يلزمه طلبه وإن كان أقل من ميل ثبت الماء وإن طلعت الشمس هكذا روي الحسن عن أبي حنيفة ولم يبلغ بالطلب ميلا **وروي** عن محمد أنه يبلغ ميلا فإن طلبه أقل من ذلك لم يجز التيمم وأن خاف فوت الوقت وهو رواية عن أبي حنيفة ولا حرج أنه يطلب مقدار ما لا يفر بنفسه ورفيقه بالانتظار وكذلك إذا كان يعرف من الغمر أن يجب عليه الطلب حتى لو تيمم وحسب أن ظهر الماء لم يخرجه من الغمر أن لا يخلو عن الماء ظاهراً وغائبا والظاهر يلحق بالمتيقن في الأحكام ولو كان يحضره رجل

بمركب منه القربان على العفون

استيعاب العضوين بالقيم مل هو ركن
املا

بیاض شریط و کن التیمم بها ان لا یحرم
واحد الماء

مع وجود مابقی وجوده عند وجوده

عدم المآ، نوعان

خذ البعد الذي يحوز بعد الستم

يسأله عن قرب الماء فلم يسأله حتى يتم وصلته ثم سأله فان لم يجده بقرية الماء ففصله ما حنينة وان اخبره بقرية الماء فوضا
واعاد الصلاة لانه يتبين ان الماء بقرية منه ولو سألته لاجنبه فلم يوجد الشرط وهو عدم الماء وان سألته في الاستاء فلم يجز حتى
يتم وصلته ثم اخبره بقرية الماء لا يجب عليه اعادة الصلاة لان المنقذ لا يقول له فان لم يكن بقرية احد يجنبه بقرية الماء ولا غلب
على طمته انبعاثها وبها الماء لا يجب عليه الطلب عندنا وقال الشافعي يجب عليه ان يطلب من عين الطريق ويسارع قدر غلوة حتى
لويتم قبل الطلب وصلى ثم ظهر ان الماء قريب منه ففصله ما حنينة عندنا وعند لا وأصح بقوله تعالى فلم يجد الماء وهذا
يقضي سابقة الطلب فكان الطلب شرطا وصار كالوكان في العران ولنا ان الشرط عدم الماء وقد تحقق من حيث الظاهر ان الماء
مكان عدم الماء غالبا بخلاف العران وقوله يقضي سابقة الطلب من الواحد منع الا ترى ان قوله النبي صلى الله عليه وسلم
من وجد لقطه فليمر بها ولا يطلب من اللقط ولا ان الطلب لا يفيد اذ لم يكن على طمع من وجود الماء والكوفة وربما ينقطع عن
اصحابه فليقه الضرر فلا يجب عليه الطلب ولكن يستحب له ذلك اذا كان على طمع من وجود الماء فان ابا يوسف قال لا يملك
سألت ابا حنيفة عن المسافر لا يجد الماء يطلب من عين الطريق ويساره قال ان طمع في ذلك فليقبل ولا يبعد فقير باصحابنا
ان انظره او انقطع عنهم ثم ما ذكرنا من اعتبار القرب والبعد مذهب اصحابنا الثلاثة فاما على مذهب زفر فلا عبرة لكبير
والقرب في هذا الباب بل العبرة للوقت بقا وخروجا فان كان يصل الى الماء قبل خروج الوقت لا يجزئ التيمم وان كان الماء بعيدا
وان كان لا يصل اليه قبل خروج الوقت يجزئ التيمم وان كان الماء قريبا وسند كراهية المسئلة من بعد ان شاء الله تعالى واما القدر
من حيث المعنى لا من حيث الصورة فهو ان يجزئ استعمال الماء لما منع مع قرب الماء منه نحو ما اذا كان على رأس البئر ولم يجد الماء
الاستقاء فيباح له التيمم لانه اذا عجز عن استعمال الماء لم يكن واجبا له من حيث المعنى فدخل تحت النقص وكذا اذا كان بين الماء وبينه
عدو او سبع او لص او راحة يخاف على نفسه الهلاك اذا اناه لان الماء النفس في الهلكة حرام فيحقق العجز عن استعمال الماء
وكذا اذا كان معه ماء وهو يخاف على نفسه العطش لانه مستحق الصرف الى العطش والمستحق كالمعروف فكان عادما للماء
معنى وسئل نعيم بن يحيى عن ماء موضوع في الصلاة في الخبا ونحو ذلك يكون المسافر ان يتيمم او يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ به
لان لم يوضع للوضوء وانما وضع للشرب لا اذا كان كثيرا فاستندل بالكره على انه وضع للشرب والوضوء جميعا فيوضأ به ولا يتيمم
وكذا اذا كان به حرج او جردى او مرض يفر استعمال الماء فيخاف زيادة المرض باستعمال الماء يتيمم عندنا وقال الشافعي
لا يجوز التيمم حتى يخاف التلف وجه قوله ان العجز عن استعمال الماء شرط جواز التيمم ولا يتحقق العجز الا عند خوف الهلاك
ولنا قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر الى سقر فيتموا صعيدا طيبا اياح التيمم للبرص مطلقا من غير فصل بين مرضي
الا ان الازل الذي لا يبرمه استعمال الماء ليس مراد بقوله الذي يفر عنه استعمال الماء مراد بالمرض وروى ان واحدا من الصحابة
رضي الله عنه اجاب وبه جردى فاستقى اصحابه فافوه بالا غسلا فغسل فأتى فبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال قلوه قلتم الله تعالى هذا هو الماء الذي يفر عنه استعمال الماء فافوه بالا غسلا فغسل فأتى فبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
سبب الموت وخوف الموت مبيح فكذا خوف سببه لانه خوف الموت بواسطة والدليل عليه انه انما في اعادة الاطوار وترتيب
التي لا خلاف فيها اولى لان القيام ركن في الصلاة والوضوء شرط مخوف زيادة المرض لما اثر في سقوط الركن فلو لم يؤثر
في اسقاط الشرط كان ذلك اولى ولو كان مرضيا مرضا لا يفر استعمال الماء لكنه عاجز عن استعمال نفسه وليس له حاد
ولا مال يساخر به اجبره فبقيته على الوضوء اجزاء التيمم سواء كان في المفازة او في المروءة لا يفر استعمال نفسه لان العجز يتحقق
والقدرة موهومة فوجد شرط الجواز وروى عن محمد بن ابراهيم ان كان في الممر لا يجزئ الا ان يكون مقطوع البدن لان الظاهر انه بعد
احدا من قريبه وبعيد يتيه وكذا العجز بعجز عن شرب الزوال بخلاف مقطوع البدن والله اعلم ولو اجاب في ليلة باردة
خاف على نفسه الهلاك لو اغتسل ولم يقدر على استحني الماء ولا على ارجاء الحمار في الممر اجزاء التيمم في قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد ان كان في الممر لا يجزئ التيمم وجه قوله ان الظاهر في المروءة الماء المسخن والدق فكان
العجز نادرا فليقبل بالعد ولا في حنيفة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه بعث سرية وامر عليهم عمرو بن العاص
وكان ذلك في غزوة ذات السلاسل فلما رجعوا شكوا منه اشيا من جعلها انهم قالوا صلى بنا وهو جيب فذكر النبي صلى الله
عليه وسلم ذلك له فقال يا رسول الله اجبت في ليلة تخفت على نفسي الهلاك لو اغتسلت فذكرت ما قال الله ولا نقلوا
انفسكم ان الله كان بكم رجيا فتمت وصليت بهم فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ترون صا حاكم كيف نظر
الى نفسه وكبر ولم يأمره بالاعادة ولم يستفسر انه كان في مفازة او في ممر ولا نه على بركة عامة وهو خوف الهلاك
ورسول الله صلى الله عليه وسلم استصوب ذلك منه والحكم يتيمم بغير الماء وقوله ان العجز في الممر نادرا فالجواب عنه
انه في حق الفقهاء القراء ليس نادرا على ان الكفا في اذا تحقق العجز من كل وجه حتى لو قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه
لا يباح له التيمم ولو كان مع رفيقه ماء فان لم يعلم به لا يجب عليه الطلب عندنا وعند الشافعي يجب على ما ذكرنا
وان علم لكن لا يمتن له فكذلك عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف عليه السؤال وجه قوله ان الماء مبدول في العادة
لقلة خطره فلم يجز عن استعماله ولا في حنيفة ان العجز مستحق والقدرة موهومة لان الماء من اعز الاشياء في السفر

الوجود

بما عزم الماء فخرجت المعنى
اذا كان على رأس البئر لم يجد الماء
كان بين يديه الماء عدو
كان معه ماء وخاف العطش على نفسه

كان يفر من يفره استعمال الماء

لو كان به مرض لا يفره استعمال الماء
لكنه عاجز عن استعمال نفسه

اجبت في ليلة باردة خاف على نفسه
الهلاك لو اغتسل

لو كان مع رفيقه ماء ان علم لا يجب عليه
الطلب

لأن الماء لا يبيع ولا يبيع فاحش

تفسير العنق الفاحش

سافر في تيمم وفي حله ماء لم يعلم به

صلى بيا وفي حله ثوب ثم علم به

لو وضع غيره في حله ماء وهو يعلم
فتيمم

الجوس في الممر في مكان ظاهر يتيه
ويصلي ثم يعيد

فالتاخر عدم البذل فان سألته فلم يعطه اصلا اخره التيمم لان العجز قد تقرر وكذا ان كان يعطيه بالثمن ولا يمتن له لما قلنا وان
كان له ثمن ولكن لا يبيعه الا بغير فاحش يتيمم ولا يلزمه الشرع عند عامة العلماء وقال الحسن البصري يلزمه الشرع ولو بيع له
لان هذه تجارة رابحة ولنا انه عجز عن استعمال الماء الا بالثمن فحاشى من ماله لان ما روى عن النبي لا يقبله عوضا حرة
مال المسلم كحرة ماله قال النبي عليه الصلاة والسلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولهذا ايج له القتال دون ماله كما يباح لردون
نفسه ثم خوف فوات بعض النفس مبيح للتيمم فكذا خوف فوات بعض المال بخلاف العنق اليسير لان تلك الزيادة غير معتبرة لما
نذكر ثم قدر العنق الفاحش في هذا الباب بتضعيف الثمن في الثمن فقال ان كان الماء يشترط في ذلك الموضع بدرهم وهو
لا يبيعه الا بدرهم ونصف يلزمه الشرع وان كان لا يبيعه الا بدرهمين لا يلزمه الشرع وان كان يبيعه بثلث الثمن في ذلك
الموضع يلزمه الشرع لانه قد روى عن استعماله بالعدو على بركة من غير الثمن فلو يجوز له التيمم كما قد روى عن الرقبة لا يجوز
له التكفير بالهوى وان كان يبيعه بغيره ليسير فذلك عند اصحابنا وقال الشافعي لا يلزمه الشرع اعتبارا بالعنق الفاحش
وهذا الا اعتبارا بغيره لان ما لا يمتن ان التاسفة فهو زيادة متيق بها لانها لا تدخل تحت اختلاف المتقنين فكانت معتبرة
وما يتقن التاسفة يدخل تحت اختلاف فهم فبعضهم هو زيادة وعند بعضهم ليس بزيادة فلم تكن زيادة متحققة فلو تيمم
وذكر الكرخي في جامعنا ان المصلي اذا اراد ان يجزئ رقيقة ماء كثيرا ولا يدرى هل يعطيه ام لا انه يفتي على صلواته لان الشرع قد عجز
فلا يقطع بالشك فاذا فرغ من صلواته سألته فان اعطاه تيمم او سألته الصلاة لان البذل بعد الفراغ دليل البذل فبطل
وان افرضا منه ما حنينة لان العجز قد تقرر فان اعطاه بعد ذلك لم ينقص ما مضى لان عد الماء استعماله بالآباء ويلزم
الوضوء للصلاة اخرى لان حكم الآباء ان رفض البذل وقال محمد بن جليل مع احدها اناء يعترف به من الشراء وعصا صاحبه
ان يعطيه الآباء قال بنظر وان خرج الوقت لان الظاهر هو الوفاء بالوعد وكان قادرا على استعمال الماء فظاهر فبطل المصير
الى التيمم وكذا اذا وعد الكاسي ان يعطيه الثوب فاذا فرغ من صلواته لم يجز الصلاة عريان لما قلنا وعلى هذا الامتناع
مسافر في تيمم وفي حله ماء لم يعلم به حتى صلى ثم علم انه يحسنه في قول ابي حنيفة ومحمد ولا يلزمه الاعادة وقال ابو يوسف
لا يجزئ ويلزمه الاعادة وهو قول الشافعي واجمعوا على انه لو صلى في ثوب يحسنه سائيا او توضأ بما يحسنه سائيا ثم ذكر
لا يجزئ ويعد الصلاة لابي يوسف وجهان احدهما انه نسي ما لا يمتن عاده لان الماء من اعز الاشياء في السفر لكونه
سببا لصيانة نفسه عن الهلاك فكان القلب متعلقا به فالتقوى النسيان فيه بالعد والشافعي ان الرجل موضع الماء عاده
لحاجة المسافر اليه فكان الطلب واجبا فاذا انتم قبل الطلب لا يجزئ كما في العران ولنا ان العجز عن استعمال الماء قد تحقق بسبب الجهد
والنسيان في التيمم كالوحيصل العجز بسبب الجهد او عدم الذل والرشاء وقوله نسي ما لا يمتن عاده ليس كذلك لان
النسيان جلة في البشر خصوص ما اذا حرمه امر يشغله عاوده والنسيان محل المشقات ومكان الخوف فنسيان الاشياء غير نادر
واما قوله الرجل بعد الماء ومكانه فليس كذلك فان الغالب في الماء الموضوع في الرجل هو النسيان لقلة فلو يكون نقاوه غالبا
فتحقق العجز فظاهر بخلاف العران لانه لا يخلو عن الماء غالبا ولو صلى عريان او مع ثوب يحسنه في حله ثوبا لم يعلم به ثم علم قال بعض
مشايخنا يلزمه الاعادة بالاجماع وذكر الكرخي انه على الخلاف وهو الاصح وتوكان عليه كفارة وله رقة قد نسيها فبطلت اذ
الاختلاف والتقصير انه لا يجوز بالاجماع لان العجز من ملك الرقة الا ترى ان لوعرض عليه رقة كان له ان لا يقبل ويكفر بالهوى
وبالنسيان لا ينعدم الملك وهذا المعتبر هو القدرة على الاستعمال بالنسيان والقدرة الا ترى ان لوعرض عليه الماء لا يجوز له التيمم
ولان النسيان في هذا الباب غاية النسيان فكان لما بالعدم وتوضأ بغيره في حله ماء وهو يعلم به فتيمم وصلى ثم علم لا يرويه
لهذا ايضا وقال بعض مشايخنا ان لفظ رواية الجاهل الصغير يدل على انه يجوز بالاجماع فانه قال في الرجل يكون في حله ماء فتيمم
والنسيان يستدعي العلم قبله ثم عجز عن ذلك جعل عذرا عندنا فموضع لا علم له اصلا ينبغي ان يجعل عذرا عند الكل ولقد روى
كتاب الصلاة يدل على انه على الاختلاف فانه قال مسافر يتيه ومعه ماء في حله وهو لا يعلم به وهذا يتناول حالة النسيان وغيرها
ولو ظن ان ماء قد فرغ فتيمم وصلى ثم يتبين انه قد بقي لا يجزئ بالاجماع لان العلم لا يطل بالظن فكان الطلب واجبا بخلاف النسيان
لانه من اضداد العلم ولو كان على رأسه او على ظهره ماء او كان معلقا في عنقه فتيمم ثم ذكر لا يجزئ بالاجماع لان
النسيان في مثل هذه الحالة نادر ولو كان معلقا على الكاف فلو يخلو ما ان كان راكبا او سائقا فان كان راكبا فان كان الماء في ثوب
الرجل فهو على الاختلاف وان كان في مقدم الرجل لا يجوز بالاجماع لان نسيانه نادر وان كان سائقا فالجواب على العكس وهو
انه ان كان يخلو الرجل لم يجز بالاجماع لانه يراه ويحرم فكان النسيان نادرا وان كان مقدم الرجل فهو على الاختلاف والله اعلم
الجوس في الممر في مكان ظاهر يتيه ويصلي ثم يعيد اذا خرج وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصلي وهو يقول زفر وروى
عن ابي يوسف انه لا يعيد الصلاة وجه رواية ابي يوسف انه عجز عن استعمال الماء حقيقة بسبب الجس فاشبهه العجز بسبب
المرض ونحوه فصار الماء معدوما معني في حقه وهو مخاطب بالصلاة بالتيمم فالقدرة بعد ذلك لا تبطل الصلاة المؤداة كما
في سائر المواضع وكما في الجوس في السفر وجه رواية الحسن انه ليس فدام الماء حقيقة وحكا اما الحقيقة فظاهر واما الحكم
فلو ان الجوس ان كان يجرى فوقه قادرا على ان الله بايصال الحق الى المستحق وان كان يغير حقا الظلم لا يدور في دار الاسدة بل يدور

فالظاهر

فلا يتحقق العجز فلا يكون التراب طهورا في حقه ووجه ظاهر الرواية ان العجز للحال المحقق الا انه يحتمل الارتفاع لانه قادر على فعله ان كان حقا وان كان بغير حق فكذلك لان الظلم يدفع وله ولاية الدفع بالرغم من له الولاية فامر بالصلاة احتياطاً لاحتمال ان هذا القدر من العجز يكفي لتوجيه الامر بالصلاة بالنسيء وامر بالنسيء في الثاني لان احتمال عدم ثبات الاحتمال ان المعتبر حقيقة القدرة دون العجز الحالى فيؤمر بالصلاة عملاً بالشبهة واخذ باليقين والاحتياط وصار كالمقدرة بصلته فاعداً ثم بعد ذلك اطلق كذا هذا بخلاف الجحوش في السفلان ثم تحقق العجز من كل وجه لانه انما في المنع الحقيقي السفلان والغالبيه عدم الماء واما الجحوش في مكان نجس لا يجزى ماء ولا تراباً نظيفاً فانه لا يصلح عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يصلح بالاماء ثم بعد ذلك اخرج وهو قول الشافعي وقول محمد مضطرب ذكر في حاشية الروايات انه مع ابي حنيفة وفي نوادر ابي سليمان مع ابو يوسف وجه قول ابي يوسف ان عجز عن حقيقة الاداء فلم ينج عن التشبيه فيؤمر به كما في باب الطهارة وقال بعض مشايخنا انما يصلح بالاماء على هذه اذا كان المكان طيباً اما اذا كان نجساً فانه يصلح ركوع وسجود والصحيح عندنا انه يوجب كيف ما كان لانه لو سجد لها مستحلاً للنجاسة ولا في حنيفة ان الطهارة شرط اهلية اداء الصلاة فان الله تعالى جعل لكل حال ما له من طهارة لا يحدث والتشبيه انما يقع من اهل الارض لا يلزمها التشبيه في باب الصوم والصلاة لعدم الاهلية بخلاف المسئلة المقدمة لان هناك حصلت الطهارة من وجوه فكان اهل هذه من وجوه فيؤدى الصلاة ثم يقضيها احتياطاً مسافراً من مسجد فيه عين ماء وهو نجس ولا يجزى جازله النسيء لدخول المسجد لان النجاسة مائة من دخول المسجد عندنا على كل حال سواء كان الدخول على قصد المكث او الاجتناب على ما سبق فكان عاجزاً عن استعمال الماء فكان ملحقاً بالعدم في جواز النسيء فلا يمنع جوازه ثم وجود الماء يمنع جواز النسيء اذا كان القدر الموجود يكفي للموضوع ان كان محدداً ولا غشال ان كان جنباً فان كان لا يكفي لذلك فوجوده لا يمنع جواز النسيء عندنا وقال الشافعي يمنع قليلاً وكثيراً حتى ان الحدث اذا وجد من الماء قدر ما يغسل بعض اعضاءه وضوءه جازله ان يتيمم عندنا مع قيام ذلك الماء وعندنا لا يجوز مع قيامه وكذلك الجنبا اذا وجد من الماء قدر ما يتوضوء به لا يجزى النسيء عندنا وعندنا لا يجزى الا بعد تقدير الموضوع حتى يصير عادماً للماء واجتمع بقوله تعالى في اية النسيء فلم يحدد واما فيتمموا صعيداً طيباً ذكر الماء كره في الخلق النقي فيقتضي الجواز عند عدم كل جزء من اجزاء الماء ولان النجاسة الحكيمة وهي الحدث تعتبر بالنجاسة الحقيقية ثم لو كان معه من الماء ما يزيل بعض النجاسة الحقيقية يؤمر بالازالة كذا هذا ولان الماء مأمور به الغسل المبيح للصلاة فاما الذي لا يبيح الصلاة فوجوده وعدمه سياتي كما لو كان الماء نجساً ولان الغسل اذا لم يبق الجواز كان الاشتغال به معناه ان فيه تنبيه الماء وانه حرام فصار كمن وجد ما يطعم به خمسة مساكين فكفر بالصلاة بوجوه ولا يؤمر باطعام خمسة لعدم انصافه فكذلك هذا بل ولا في هذا لانه لا يوجب المال الحصول الثواب بالصديق ومع ذلك لم يؤمر لما قلنا فيها اولى وبه تبين ان المراد من الماء المطلق في الآية هو المقيّد وهو المفيد لاداء الصلاة عند الغسل به كما يقيد بالماء الطاهر ولان مطلق الكلام ينصرف الى المقارن والمقارن من الماء في باب الوضوء والغسل هو الكافي للوضوء والغسل فيتم في المطلق اليه واعتباره بالنجاسة الحقيقية غير سديد لانها تختلف في الاحكام فان قليل الحدث ككثير في المنع من الجواز بخلاف النجاسة الحقيقية فبطل الاعتبار ولو تيمم الجنب ثم احدث بعد ذلك ومعه من الماء قدر ما يتوضوء به يتوضوء به ولا يتيمم لان النسيء الاول اخرج من النجاسة الى ان يجد من الماء ما يكفي لاداء الصلاة فهذا الحدث ليس يجب ومعه ما يكفي لوضوءه فيوضوء به فان توضأ وليس خفيه ثم خر على الماء ولم يغتسل ثم حضرته الصلاة ومعه من الماء قدر ما يتوضوء به فانه لا يتوضأ به ولكنه يتيمم لانه يبرده على الماء عاده جنباً كما كان تفادى المسئلة الاولى ولا ينزع الخفان لان القدم ليس يحمل النسيء فان تيمم ثم احدث وقد حضرته الصلاة الاخرى وعند من الماء قدر ما يتوضوء به يتوضأ به ولا يتيمم لما مر ونزع خفيه وغسل رجليه لانه يبرده على الماء عاده جنباً ففسر في الحديث السابق القدرين فلا يجوز له ان يمسح بعد ذلك ولو كان ببعض اعضاءه الجنب جراحة او حذر في ان كان الغالب هو الصحيح غسل الصحيح وربط على السقيم الجبار ومسح عليها وان كان الغالب هو السقيم تيمم لان العبرة للغالب ولا يغسل الصحيح عندنا خلافاً للشافعي لما مر ولان الجمع بين الغسل والنسيء مستحسن في حال وقوع الشك في طهارة الماء ولم يوجد وعلى هذا لو كان محدداً لبعض اعضاءه وضوءه جازله او جدرى لما قلنا ولو استوى الصحيح والسقيم لم يذكر في ظاهر الرواية وذكر في النوادر انه يغسل الصحيح وربط الجبار على السقيم ومسح عليها وليس هذا جمعاً بين الغسل والمسح لان المسح على الجبار كالغسل لما احتجنا وهذا الشرط الذي ذكرنا لجواز النسيء وهو عدم الماء في ما وراء صلاة الجنازة وصلاة العيدين فاما في هاتين الصلواتين فليس بشرط بل الشرط فيها خوف الفوت لو اشتغل بالوضوء حتى حضرته الجنازة وخاف في الصلاة لاشتغل بالوضوء تيمم وصلى وهذا عند اصحابنا وقال الشافعي لا يتيمم استدلالاً بصلاة الجمعة وسائر الصلوات وسجدة التوبة ولنا ما روي عن ابن عمر انه قال اذا بلغك جنازة تخشى ان تأتيا وانت على غير وضوء فتمسكها وعن ابن

الجحوش في مكان نجس لا يجزى ماء ولا تراباً نظيفاً

وجود الماء يمنع جواز النسيء اذا كان القدر الموجود يكفي

تيمم الجنب ثم احدث ومعه من الماء قدر ما يتوضوء به يتوضأ به

لو كان بعض اعضاء الجنب جرحاً او جرحاً

وعن ابن عباس مثله ولا نرى في النسيء في الاصل لم يفرق قرات الاداء وقد وجد ههنا بل اولى لان هناك تقوت فضيلة الاداء فقط فاما الاستدراك بالفتنة فممكن وهناك تقوت صلاة الجنازة اصلاً فكان اولى بالجواز حتى لو كان في الميت لا يباح له النسيء كذا روي الحسن عن ابي حنيفة لان له ولاية الاعادة فلو خاف الفوت وحاصل الكثرة فيه راجع الى ان صلاة الجنازة لا تقضى عندنا وعندنا تقضى على ما ذكره في موضعه ان شاء الله تعالى بخلاف الجمعة لان فرض الوقت قائم وهو الطهارة سائر الصلوات لانها تقوت الى الخلف وهو القضاء والفات الى الخلف قائم معني وسجدة التوبة لا تقوت اصلاً لانه ليس لادائها وقت معين لانها وجبت مطلقة عن الوقت وكذا اذا خاف فوت صلاة العيدين عندنا لانه لا يمكن استدراكها بالقضاء واختصاصها بشرط يتعدر تحصيلها لكل فرد هذا اذا خاف فوت الكل فان كان يرجو ان يدرك الغنم لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لانه اذا ادرك البعض يمكنه اداء الباقي ووجه وكذا اذا خاف فوت صلاة العيدين عندنا لانه لا يمكن استدراكها جازله ان يتي عليها بالنسيء باجماع من اصحابنا لانه لو ذهب وتوضأ لطلعت صلاة من الاصل لطلعت النسيء فلا يمكن البناء واما اذا شرع فيها متوضئاً ثم سبقه الحدث فان كان نجساً فانه لو اشتغل بالوضوء زالت الشمس تيمم وبني وان كان لا نجساً زوال الشمس فان كان يرجو ان لو توضأ يدرك شيئاً من الصلاة مع الامام يتوضأ ولا يتيمم لانها لا تقوت لانه اذا ادرك البعض تيمم الباقي ووجه وان كان لا يرجو ادراك الامام يباح له النسيء عند ابي حنيفة وعند ابو يوسف ويجزى بياض وجه قولهما انه لو ذهب وتوضأ لا تقوته الصلاة لتمكده من تمام البقية ووجه لانه لا يجوز ولا عدة بالنسيء عند عدم خوف الفوت اصلاً ولا في حنيفة انه ان كان لا يخاف الفوت من هذا الوجه يخاف الفوت بسبب الفساد لانه اذا خاف الفوت لم يسل عن عارض فيسجد عليه صلواته فكان لا ينصرف للوضوء فترخص صلواته للفساد وهذا لا يجوز فينسيء والله الموفق ومنها النية والكلام في النية في موضعين احدهما في بيان شرط جواز النسيء والثاني في بيان كيفية النية اما الاول فالنية شرط جواز النسيء عند اصحابنا والثانية وعندنا في نسيء بشرط وجه قوله ان النسيء خلف والخلف لا يخالف الاصل في الشرط ثم الوضوء يصح بدون النية كذا النسيء ولنا ان النسيء ليس بطهارة حقيقية وانما جعل طهارة عند الحاجة والحاجة انما تعرف بالنية بخلاف الوضوء لانه طهارة حقيقية فلا يشترط له الحاجة ليعبر طهارة فلا يشترط له النية ولان ما أخذ الاسم دليل كونها شرطاً لما ذكرنا انه ينبغي عن القيد والنية هي القصد فلا يتحقق بدونها فاما الوضوء فانه مأخوذ من الوضوء وانما تحصل بدون النية واما كيفية النية في النسيء فقد ذكر القدرين الصريح من المذهب انه اذا نوى الطهارة او نوى استحالة الصلاة اجزاء وذكرنا انما هو انما لا يجب في النسيء نية التطهير وانما يجب نية التمييز وهو ان ينوي الحدث والنجاسة لان النسيء لهما يقع على حقيقة واحدة فلا بد من التمييز بالنية كما في صلاة الفرض لانه لا بد فيها من نية الفرض لان الفرض والمقتضى تارة هي نية واحدة والصحيح ان ذلك ليس بشرط فان ابن سماعه روي عن محمد بن الحنفية ان النسيء يبرده الوضوء اجزاء عن النجاسة وهذا ما بينا ان افتقار النسيء الى النية ليعبر طهارة اذ هو ليس بطهارة حقيقية وانما جعل تطهيراً شرعاً عند الحاجة والحاجة تعرف بالنية ونية الطهارة تكفي دلالة على الحاجة وكذا نية الصلاة لانه لا يجوز الصلاة بدون الطهارة فكانت دلالة على الحاجة الى النية الملهمة انه الحدث والنجاسة ولو تيمم ونوى مطلق الطهارة او نوى استحالة الصلاة فله ان يفعل كل ما لا يجوز بدون الطهارة كالجنازة وسجدة التوبة ومسح المصحف ونحوها لانه لما ايج له اداء الصلاة فلو نسيح له ما هو دونها وما هو جزئ من اجزائها اولى وكذا لو تيمم لصلاة الجنازة او لسجدة التوبة او لقراءة القرآن بان كان جنباً جازله ان يصلح به سائر الصلوات لان كل واحد من ذلك عبادة تقصود بنفسها وهو من جنس اجزاء الصلاة فكان يتيمم عند النسيء كيفية الصلاة فاما اذا تيمم لدخول المسجد ولمس المصحف لا يجوز له ان يصلح به ولا ما هو من جنس اجزاء الصلاة لان دخول المسجد ومسح المصحف ليس بعبادة تقصود ولا من جنس اجزاء الصلاة فيقع طهوراً لما وقع له لا غير ومنها الاسلام فانه شرط وقوعه صحيحاً عند عامة العلماء حتى لا يصح تيمم الكافر وان اراد به الاسلام وروي عن ابي يوسف انه اذا تيمم بنوى الاسلام جاز حتى لو اسلم لا يجوز له ان يصلح بذلك النسيء عند العامة وعلى رواية ابو يوسف يجوز وجه روايته ان الكافر من اهل سنة الاسلام والاسلام اسلمت رأساً فصح تيممه له بخلاف ما اذا تيمم للصلاة لانه ليس من اهل الصلاة فكان تيممه للصلاة سفهاً فلا يعتبر ولنا ان النسيء ليس بطهارة حقيقية وانما جعل طهوراً للحاجة الى فعل لا صحة له بدون الطهارة والاسلام يصح بدون الطهارة فلا حاجة الى ان يجعل طهوراً في حقه بخلاف الوضوء لانه مع من الكافر عندنا لانه طهارة حقيقة فلا يشترط له الحاجة ليعبر طهوراً وهكذا لو تيمم المسلم بنية القول يصح وان كان الصلوة عبادة فكذلك هنا بل اولى لان هناك باشتغاله بالتراب لم يركب نجساً وههنا انما عظم نهي لانه بعدد ما اشتغل صار باقياً على الكفر مؤخر للاسلام وتأخير الاسلام من اعظم العصيان ثم لما لم يصح ذلك فلو ان لا يصح هذا اولى مسلم تيمم ثم اراد ان يركب الاسلام والعبادة بالله تعالى لم يطل تيممه حتى لو رجع الى الاسلام لانه ان يصلح بذلك النسيء وعندنا فبطل تيممه حتى لا يجوز له ان يصلح بذلك النسيء بعد الاسلام فالاسلام عندنا شرط وقوع النسيء صحيحاً لا شرط بقاءه على الصحة وعندنا فبطل تيممه لبقاءه ايضا فوفر جميع بين حالة الابداء والبقاء بعدة جامعة بينهما وهي ما ذكرنا انه جعل طهوراً مع انه ليس بطهارة حقيقة لمكان الحاجة الى ما لا صحة له بدون الطهارة من الصلاة

شرع في العبد متيمماً ثم سبقه الحدث

شرع في صلاة العبد متوضئاً ثم سبقه الحدث

النسيء لا يجوز النسيء

بيان كيفية النية في النسيء

تيمم ونوى مطلق الطهارة

تيمم لصلاة الجنازة الذي يصلح في الصلوات
تيمم لدخول المسجد لا يجوز له الصلاة

شرع في صحة النسيء الاسلام

مسلم تيمم ثم اراد ان يركب الاسلام

شرط التيمم ان يجزئ بظاهره

بيان ما يتيمم به

بيان معرفة جنس الارض

بيان ان لا يجوز بها التيمم

جواز التيمم بالعباء

عند ابي يوسف لا يجزئ بعض المشايخ قالوا

غيرها ولا يتصور من الكافر فلا يتيمم بها ربه في حقها ولهذا لم ينعقد طهارة مع الكفر فلا يتيمم بها ربه ولنا ان التيمم وقع
طهارة صحيحة فلا يبطل بالردة لان اثر الردة في ابطال العبادات والتيمم ليس بعبادة عندنا لكنه طهارة بالردة لا يبطل
صفة الطهارة كما لا يبطل صفة الوضوء واحتمال الحاجة باق لا يوجب على الاسك والناث بيقين بيقولهم لغايرة في اصول
الشيء الا انه لم ينعقد طهارة مع الكفر لان جعله طهارة للحاجة والحاجة لا توجب على الاسك والناث بيقين بيقولهم لغايرة في اصول
مما ان رجا الاسك منه على وجهه بانه واعتقاده منقطع والجرح على الاسك منقطع وهو الفرق بين الابتداء والبقاء والله
ومنهم من يقول ان التيمم طهارة فلا يجوز التيمم بالتراب الخس ليقوله تعالى فمضوا صعيدا طيبا ولا طيب مع النجاسة
ولو تيمم بارض قد اصابته نجاسة نجفت وهذه ترها لم يجزئ في ظاهر الرواية وروى ابن الكاس القتيبي عن اصحابنا انه يجوز
وجه ظاهر الرواية ان النجاسة قد استحال ترها بذهاب ترها وهذا جاز في الصلاة عليها فيجوز التيمم بها ايضا
ولنا ان احراق الشمس ونسف الرياح ونسفا لارضها في تقليل النجاسة دون استصحابها والنجاسة وان قلت
تتافى وصف الطهارة فلم يكن اتيا بالمأمور به فلم يصح واما النجاسة القليلة فلا تمنع جواز الصلاة عند اصحابنا ولا يمنع
ان يعتبر القليل من النجاسة في بعض الاشياء وروى بعض الاثر ان النجاسة القليلة لو وقعت في الماء تمنع جواز الوضوء به
ولو اصاب التوب لا تمنع جواز الصلاة ولو تيمم جنب ومحدث من مكان ثم تيمم بغيره من ذلك المكان اجزاء لان التراب
المستعمل ما التزم به التيمم الاول لا ما بقي على الارض فنزل ذلك منزلة ما فضل في الماء بعد وضوءه الاول واعتساله
وذلك لم يرد في حق الثاني كذا هذا **فصل** واما بيان ما يتيمم به فقد اختلف فيه فقال ابو حنيفة ومحمد بن
التيمم بكل ما كان من جنس الارض وعن ابي يوسف واثان في رواية لا يجوز الا بالتراب والرمل وفي رواية لا يجوز الا بالتراب
خاصة وهو قوله الاخر ذكره القدر في رواية اخذ الشافعي والكلام فيه يرجع الى ان الصعيد المذكور في الآية ما هو وفقا
ابو حنيفة ومحمد هو وجه الارض وقال ابو يوسف هو التراب المنيق واجتبه بقول ابن عباس انه فسر الصعيد بالتراب
الحاصل وهو مقلد في هذا الباب ولانه ذكر الصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الذي يصلح للبناء وذلك هو التراب
دون السجدة ونحوها وكما ان الصعيد مشتق من الصعود وهو العلو قال لا يصح في معنى فاعل وهو الصاعد وكذا
قاله ابن ابي عمير انه اسم لما تصاعد حتى قيل للصعيد لعلوه وارتفاعه وهذا لا يوجب الاختصاص بالتراب بل يصح
جميع انواع الارض كان التخصيص ببعض انواع الارض تقييدا لمطلق الكتاب وذلك لا يجوز تخير الواحد تكيفا بقول الصالحين
وكذلك على ان الصعيد لا يختص ببعض انواع ما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال عليكم بالارض من غير
فصل وقال جعلت لي الارض مسجدا وطهورا واسم الارض تبارك وتعالى جميع انواعها ثم قال انما اذكر كتمى الصلاة يتيممت
وصلت وربما يذكره الصلاة في الرمل وما لا يصلح للبناء فلا بد وان يكون بسبيل من التيمم به والصلاة معناه
الحديث واما قوله ساء طيبا فم لا يكون الطيب يستعمل بمعنى الطاهر وهو الايق هنا لا يشرع طهرا او نظيرا لا يقع الا بالتراب
مع ان معنى الطهارة صاومرا وبالاجماع حتى لا يجوز التيمم بالصعيد الخس فيخرج غير من ان يكون مرادوا المشرقة لا يجوز له
ثم لا بد من معرفة جنس الارض فكلما يجرى بالتراب فيصير ما اذا كالحطب والخشيش ونحوها ارمي بطبعه وبلين كالحديد والصخر والحقا
والزجاج وعين الذهب والفضة ونحوها فليس من جنس الارض وما كان مخلوفاً من جنسها ثم اختلف ابو حنيفة
ومحمد بنهما فقال ابو حنيفة يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الارض التزق بيده شئ او لا وقال محمد لا يجوز الا اذا التزق
بيده شئ من اجزائه فالاصح انه لا بد من استعمال جزء من الصعيد عند ولا يكون ذلك الا بان يلتزق بيده شئ وعذوق حنيفة
هذا ليس بشرط وانما الشرط مسووجه الارض باليدين واما رها على العضوين وادعوى هذا فعلى قول ابي حنيفة يجوز التيمم
بالصخر والنورة والزجاج والطين الاحمر والاسود والابيض والكحل والحجر والاسل والحائط المطبق والمبصر والمخجل دون
الماق والمرداسج المعدني والاجر والحرق المتخذ من طين خالص والياقوت والفيروزج والزمرد والاقلام والذرية والطين الرطب
وعند محمد ان التزق بيده شئ منها بان كان عليها عيارا وكان مدقرا فيجوز ولا فلا وجه قول محمد ان المأمور به استعمال الصعيد
وذلك بان يلتزق بيده شئ فاما ضرب اليد على ماله صلواته وملاسة من غير استعمال اخر منه فضرر من الشك ولا وجه حنيفة
ان المأمور به هو التيمم بالصعيد مطلقا من غير شرط الالتزاق ولا يجوز تقييد المطلق بالبدليل وقوله استعمال شرط مجموع
لان ذلك يورث الى التغيير الذي هو شبه المثلة وعلامة اهل النار ولهذا امر بغير اليد بل بشرط مساس اليد بالارض
على وجه الارض على الوجه واليدين تقيدا غير معقول المعنى بحكمة استأثر الله تعالى بها ولا يجوز التيمم بالرماد وبالاجماع
لانه من اجزاء الخشب وكذا بالادى سواء كانت مدقوقة او لا لانها ليست من جنس الارض بل هي متولدة من الحيوان ويجوز التيمم
بالعباء بان ضرب يد على ثوبها او صفة سرج فارفع خبارة او كان على الذهب والفضة او على الخطة والشعر ونحوها
غيرا وتيمم به اجزاء عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف على قول بعض المشايخ قالوا انما يقدر على الصعيد يجوز عنده
والصحيح انه لا يجوز في الحائض وقد روي عنه انه قال وليس يندى من الصعيد وهذا وجه قوله ان المأمور به التيمم بالصعيد
وهو اسم للتراب الخالص والعباء ليس بتراب خالص بل هو تراب من وجهه دون وجهه فلا يجوز بها التيمم ولها ان اجزاء من اجزاء

الارض لانه لطيف فيجوز به التيمم كما يجوز بالكيف بل اولى وقد روي عن عبد الله بن عمر انه كان بالحاجة لمعطر او لم يجدوا
يتوضون به ولا ترابا يتيممون به فقال ابن عمر ليعرض كل واحد منكم ثوبه او صفة سرجه وليتيمم وليصل ولم ينكر عليه احد فكون
اجامعا ولو كان المسافر في طريق وردعة لا يجد ماء ولا صعيدا وليس في ثوبه وسرجه غير بطح ثوبه او بعض جسده بالطين فاذا
تيمم به ولا يتيمم بالطين ما لم يجف وان خاف ذهاب الوقت لان فيه تلطخ الوجه من غير ضرورة فيصير بعض المثلة وان كان لو تيمم
به اجزاء عند ابي حنيفة ومحمد لان الطين من اجزاء الارض وما فيه من الماء مستعمل وهو يلحق باليد فان خاف ذهاب الوقت تيمم
وصلى عندهما على قيس قول ابي يوسف يصلي بغير تيمم بالاياء ثم يعيد اذا قدر على الماء او التراب كما يجوز في المخرج اذا لم يجد ماء
ولا ترابا نظيفا على ما ذكرنا والله الموفق **فصل** واما بيان ما يتيمم منه فهو الحدث والنجاسة والحض والنقاس وقد ذكرنا
دلائل جواز التيمم من الحدث في صدره وفصل التيمم ذكرنا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في جواز التيمم من النجاسة وتزجيم قول
المحدثين لمعاداة الاحاديث باه والخصم والنقاس لمحقا بالنجاسة لانها في معناه ما ان التيمم من اجزاء التيمم منها بغير الاحتياط
التي رويها والله اعلم **فصل** واما بيان وقت التيمم فالكلام فيه في موضعين احدهما في بيان اصل الوقت والثاني
في بيان الوقت المستحب اما الاول فالوقت كله وقت للتيمم حتى يجوز التيمم بعد دخول وقت الصلاة وقبل دخوله وهذا
عند اصحابنا وقال الشافعي لا يجوز الا بعد دخول الوقت والكلام فيه راجع الى اصل وهو ان التيمم بدل مطلق ام بدله وقد
فقدنا بدل مطلق وعنده بدل مروي وسند كثر في المثل المطلق والفرق في دليله في بيان صفة التيمم ان شاء الله تعالى
واما الثاني وهو بيان الوقت المستحب التيمم فقد قال اصحابنا رحمهم الله ان المسافر اذا كان على طمع من وجود الماء في آخر الوقت
يؤخر التيمم الى آخر الوقت وان لم يكن على طمع من وجود الماء لا يؤخر وهكذا روي عن ابي حنيفة والابو سفيان انه ان كان
على طمع من وجود الماء في آخر الوقت اخر الى آخر الوقت مقدار ما لو لم يجد الماء لا يمكنه ان يتيمم ويصلي في الوقت وان لم يكن على
طمع لا يؤخر ويتيمم ويصلي في الوقت المستحب وذكر في الاصل احتياطي ان يؤخر التيمم الى آخر الوقت ولم يفعل شيئا اذا كان
يرجو وجود الماء في اخره او لا يرجو وهذا لا يوجب اختلاف الرواية بل يجعل رواية المعنى بتفسيره لا اطلاقه في الاصل وهو
قول جماعة من التابعين مثل الزهري والحسن وابن سيرين فانهم قالوا يؤخر التيمم الى آخر الوقت اذا كان يرجو وجود الماء
وقال حماد لا يؤخر ما لم يستيقن بوجود الماء في آخر الوقت وبه اخذ الشافعي وقال مالك المستحب له ان يتيمم في وسط الوقت
والصحيح قولنا لما روي عن علي بن ابي طالب انه قال في مسافر اجنب يتلو مر الى آخر الوقت ولم يرو عن غيره من الصحابة خادونه
فيكون اجامعا والمعنى فيه ان اداء الصلاة بطهارة الماء افضل لانها اصل والتيمم بدل ولا تطهارة حقيقة وحكايا التيمم
طهارة حكما لحقيقة فاذا كان يرجو وجود الماء في آخر الوقت كان في التأخير اداء الصلاة باكمل الطهارة بين فكان التأخير
مستحبا فاما اذا لم يرجع لا يستحب التأخير لانه لا فائدة في التأخير ولو تيمم في اول الوقت وصلى فان كان عالما بان الماء
قريب بان كان بينه وبين الماء اقل من ميل لم يخر صلاته بل دخله فلا تيمم واجد الماء وان كان ميلا او اكثر جازت صلاته وان كان
يمكنه ان يذهب ويتوضو ويصلي في الوقت وعند ذفر لا يجوز ان يذكر وان لم يكن عالما بقرب الماء وتبع جازت صلاته سواء كان رجو
وجود الماء في آخر الوقت او لا وسواء كان بعد الطلب او قبله عندنا خلوا فالشافعي لا يمان العدم اصل ظاهر واحتمال الوجود موهوم
ولا دليل عليه فلا بد من الظاهر وان اجزئ آخر الوقت ان الماء بقرب منه بان كان بينه وبين الماء اقل من ميل لكنه يخاف لو ذهب
اليه وتوضا بقوت الصلاة عن وقتها لا يجوز له التيمم بل يجب عليه ان يذهب ويتوضا ويصلي بعد الوقت عند اصحابنا الشافعي
وعند ذفر يجزئ التيمم والاصل ان المعتمد عند اصحابنا الثلاثة القرب والعدل الوقت وعند ذفر المعتمد هو الوقت لا قرب الماء
وبعد وجه قوله ان التيمم شرع للحاجة الحادة الصلاة في الوقت فكان المنظور اليه هو الوقت فيجوز في التيمم لانه يقوته
الصلاة عن الوقت كما في صلاة الجنائز والعيدين ولنا ان هذه الصلاة لا تقوته اصل بل هي خلف وهو القضاء والفتاى الى خلف
فان معنى بخلاف صلاة الجنائز والعيدين لانها تقوت اصل ما ذكرته موضعها في التيمم فيها الخوف والقوت والله الموفق
فصل واما صفة التيمم فهي ان يدب بلسانك لان جوارح معلق بحال عدم المالكينم اختلفوا في كيفية البدلية من وجهين
احدهما الخلاف فيه مع غير اصحابنا والثاني مع اصحابنا اما الاول فقال اصحابنا ان التيمم بدل مطلق وليس بدل ضروري وعنده
ان الحدث يرتفع بالتيمم له وقت وجود الماء في حق الصلاة المؤداة لان يباح له الصلاة مع قيام الحدث وقال الشافعي التيمم بدل
ضروري وعنه انه يباح له الصلاة مع قيام الحدث حقيقة لفقد كطهارة المستحاضة وجه قوله لتصح هذا الاصل ان التيمم
لا يزال الحدث بدليل انه لو ادى المأمور بالنجاسة والحدث مع ان رؤية الماء ليس يحدث فعلم ان الحدث لم يرتفع لكن ايج له اداء الصلاة
مع قيام الحدث لفقد كطهارة المستحاضة ولنا قوله عليه الصلاة والسلام التيمم وضوء المسلم ولو لم يخرج مالم يجد الماء
او يحدث فقد سمي التيمم وضوءا او وضوءا من الحدث وقال عليه الصلاة والسلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا واليهود اسم
للطهارة فدل ان الحدث يزول بالتيمم الا ان رواه موقت الى غاية وجود الماء فاذا وجد الماء يعود الحدث السابق لكن في المستقبل
لا في الماضي فلم يظهر في حق الصلاة المؤداة وعلى هذا الاصل ينبغي التيمم قبل الوقت ان جاز عندنا وعند الشافعي لا يجوز ولا
بدل مطلق عند عدم الماء فيجوز قبل دخول الوقت وبعد وعنده بدل ضروري فيقتدر بدليته بقدر الضرورة ولا ضرورة قبل دخول

لان النساء في طين وروية

بيان ما يتيمم منه

بيان وقت التيمم

بيان وقت المستحب التيمم

لو تيمم في اول الوقت وصلى

بيان صفة التيمم وهي ان يدب لى مطلق

التيمم قبل دخول الوقت جاز عند

بيان الاختلاف في جواز التيمم

الوقت وعلى هذا ايضا ينبغي انه اذا تيمم في الوقت يجوز له ان يؤذي ما شاء من الفرائض والوافل ما لم يجد الماء او يجدت عذرا
وعنده لا يجوز ان يؤذي فريضة اخرى ما تيمم لاجله وله ان يصلي به الوافل لكن بها تابعة للفرائض وثبت الحكم في التيمم
على وجود حلة على وجه او شرط على وجه بل وجود ذلك في الاصل يكفي لثبوت الحكم في التيمم كما هو مذهب طهارة المسح
وعلى هذا ينبغي انه اذا تيمم للتيمم يجوز له ان يؤذي به النقل والغرض عندنا وعند لا يجوز له اداء الغرض به لان التيمم لا يستلزم
الاصل وعلى هذا قال الزهري انه لا يجوز التيمم لصلاة النافلة اصلا لانه طهارة ضرورية والغرض في الفرائض لا في النوافل
وعندنا يجوز لانه طهارة مطلقة حال عدم الماء ولا نه ان كان لا يحتاج الى اسقاط الغرض به عن نفسه يحتاج الى احوال النوافل
لنفسه والحاجة الى احوال النوافل حاجة معتبرة فيجوز ان تغتسل طهارة المستحاضة في حق النوافل
كذا هي هنا واما الخلاف الذي مع اصحابنا في كيفية البدلية فهو انهم اختلفوا في ان الغراب بدل عن الماء والبدلية بين التراب وبين
الماء او التيمم بدل عن الوضوء عند عدمه والبدلية بين التيمم والوضوء فقال ابو حنيفة وابو يوسف ان الغراب بدل عن الماء
عند عدمه والبدلية بين التراب وبين الماء وقال محمد التيمم بدل عن الوضوء عند عدمه والبدلية بين التيمم والوضوء
واحتج محمد لصحة قوله عليه الصلاة والسلام التيمم وضوء المسلم الحديث سمي التيمم وضوءا دون الغراب ولما احتجنا
بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلم يجدوا ماء فتييموا صعيدا طيبا اقام الصعيد مقام الماء عند عدمه واما السنة
فاروي عن النبي عليه الصلاة والسلام قال الغراب يطهر المسلم وقال جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ويتفرع عن هذا الخلاف
ان التيمم اذا امر المؤمنين جازت امامته اياهم وصلا تهر جازت ازا لم يكن مع المؤمنين ماء في قول ابو حنيفة وابو يوسف
كان معهم ماء لا يجوز صلاتهم وعند محمد لا يجوز اذ هو به سواء كان معهم ماء او لم يكن وعندنا يجوز سواء كان معهم
ماء او لم يكن ووجه البناء على هذا الاصل ان عند محمد لما كانت البدلية بين التيمم وبين الوضوء فالمقتضى ان كان على وضوء
لم يكن تيمم الا ما طهارة في حق لوجود الاصل في حقه فكان مقتضى ما لم يطره له في حقه فلا يجوز اذ هو به كالتيمم اذا
اقتضى بصاحبه الحج السائل انه لا يجوز ان طهارة الامام ليست بطهارة في حق مقتضى طهارة ربه في حقه فكان مقتضى ما
بين لا طهارة له في حقه فلم يجز اذ هو به كذا هذا ولما كانت البدلية بين الماء وبين التراب عندهما فاذ لم يكن مع المقتدين ماء
كان التراب طهارة مطلقة في حال عدم الماء فيجوز اذ هو به وصار كاذاء الفاسل بالماء بخلاف صاحب الحج السائل
طهارة ضرورية لان الحديث يقارنها او يطهر عليها فلا يعتبر في حق التيمم وان كان معهم ماء فقد فات الشرط في حق المقتدين
في حق التراب في حقهم فلم يجرى التيمم في حقهم فلا يصح اذ هو به وعلى هذا الاصل التيمم اذا امر المؤمنين ولم يكن معهم ماء ثم رأى واحد
منهم الماء ولم يعلم به الامام والاخرين حتى عرفوا فصدته فاسدة وقال زفر لا يقتضيه وهو رواية عن ابو يوسف لانه موضوع
في نفسه فريضة الماء لا تكون مفسدة في حقه وانما تقتضيه بفساد صلاته بفساد صلاة الامام وهي محبة ولنا ان طهارة الامام جعلت
عدما في حقه لعدته على الماء الذي هو اصل ولا يبقى الخلاف مع وجود الاصل فصار مقتضى فساد صلاة الامام والمقتضى اذ افسد
فساد صلاة الامام يقتضيه صلاته كالمواشيت القبلة عليهم فخرجت الامام الى جهة والمقتضى في جهة اخرى وهو يعلم ان امامه صلى
الى جهة اخرى لا يصح اذ هو به كذا هذا ثم تنكلم في المسئلة ابتداء فحجة محمد ما روى عن علي بن ابي طالب عنه انه قال لا يؤتم التيمم
المؤمنين ولا المقيدين المطلقين وهذا نص في الباب ووجه ما روى من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه حين امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم على سريته وما روى عن علي بن ابي طالب عنه انه قال لا يؤتم التيمم الا في وجهه وقد خالفه ابن عباس والمسئلة اذا كانت مختلفة بين القبلة لا يكون
قول البعض على البعض حجة على ان فيه لا يؤتم وليس فيه لوامر لا يجوز وهذا كما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال
لا يؤتم الرجل الرجل في سلطانه ولو امر جاز كذا هذا والله الموفق **فصل** واما بيان ما ينقص التيمم فالذي ينقصه
نوعان عام وخاص اما العام فكل ما ينقص الوضوء من الحدث الحقيقي والحكي ينقص التيمم وقد مر بيان ذلك كله في موضعه
واما الخاص وهو ما ينقص التيمم على الخصوص فوجود الماء وجملة الكلام فيه ان التيمم اذا وجد الماء لا يتخلوا ما ان وجد في كل شئ في
الزمان وجد الصلاة واما ان وجد بعد الفرائض فان وجد قبل الشروع في الصلاة انقص تيممه عند عامة العلماء وعناي سلمه
ابن عبد الرحمن انه لا ينقص تيممه بوجد الماء اصلا وجه قوله ان الطهارة بعد صحتها لا ينقصها لا بالحدث ووجود الماء ليس
بحدث ولنا ما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال التيمم وضوء المسلم ولو الى عشر حج ما لم يجد الماء او وجدت عذرا
وضوء المسلم الى غاية وجود الماء والمدد الى غاية ينهي عند وجود الغاية ولا التيمم خلف عن الوضوء ولا يجوز للصبي ان يغتسل
مع وجود الاصل كافي سائر الاختلاف مع اصولها وقوله وجود الماء ليس بحدث مسلم وعندنا التيمم لا يصح بعدنا بوجد الماء بل بالحدث
السابق يظهر حكمه عند وجود الماء الا انه لا يظهر حكم ذلك الحدث في حق الصلاة المؤداة تيمم ووجود الماء نوعان وجوده من حيث
الصورة والمعنى وهو ان يكون مقدورا لا استعماله وانه ينقص التيمم ووجوده من حيث الصورة دون المعنى وهو ان لا يقدر
على استعماله وهذا لا ينقص التيمم حتى لو مر التيمم على الماء الكثير وهو لا يعلم به او كان غافلا او ناعما لا يبطل تيممه كذا روى
عن ابو يوسف وكذا لو مر على ماء في موضع لا يستطيع النزول اليه لخوف عدو او سبيح لا ينقص تيممه كذا ذكر محمد بن مقاتل الزاذ
وقال هذا قياس قول اصحابنا لانه غير واحد للماء معنى فكان ملحقا بالعدم وكذا اذا انقضى وليس معه ولو ارشأ او وجد

التيمم اذا امر المؤمنين ثم رأى أحد ماء

بيان ما ينقص التيمم

وجود الماء نوعان صورة ومعنى
صورة لا معنى

ماء وهو يخاف على نفسه العطش لا ينقص تيممه لما قلنا وكذا لو وجد ماء موضوعا في الفلاة في حيا ونحوه على قياس ما حكى
عن ابن عمر بن محمد بن سلام لانه مقتضى الشفقة دون الوضوء الا ان يكون كثيرا فيستدل بالكثرة على انه معد للشراب والوضوء
جميعا فينقص تيممه والاصل فيه ان كل ماء منع وجوده التيمم وما لا فلا ثم وجود الماء انما ينقص التيمم
اذا كان القدر الموجود يكفي للوضوء والا عتال فان كان لا يكفي لا ينقص عندنا وعند الشافعي قليلا وكثيره ينقص والخلاف
في البقاء كالاختلاف في الابتداء وقد مر ذكره في بيان الشرائط وعلى هذا يخرج ما ذكره محمد في الزيادة لو ان خمسة من التيممين وجدوا
ماء مقدار ما يكفي احدهم انقص تيممهم جميعا لان كل واحد منهم قدر على استعماله على سبيل البذل لكان كل واحد منهم واحدا
للا وضوء ومعنى ينقص تيممهم جميعا لان كل واحد منهم قدر على استعماله بيقين وليس لبعضهم او في البعض فينقص تيممهم
استعمالا وكذا لو كان لرجل ماء فقال لحيث لكم هذا الماء يوضأ به ايمك شأ وهو قد رما يكفي لوضوء احدهم انقص تيممهم جميعا
لما قلنا ولو قال هذا الماء لكم لا ينقص تيممهم باجماع بين اصحابنا اما على اصل في حنيفة فاذ نه المشاع فياخذ كل القصة
لا تقع فلم يثبت الملك رأسا واما على اصلهما فانه ان صحت وافادت الملك لكن لا يصيب كل واحد منهم ما يكفي لوضوءه وكان
ملحقا بالعدم حتى انهم لو ادنووا لواحدهم بالوضوء انقص تيممه عندهما لانه قدر على ما يكفي الوضوء وعنده الهبة فاسدة
فلا يصح الاذن وعلى هذا الاصل مسائل في الزيادة مسافر محدث على ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ومعه ما يكفي لاحدهما
غسل ثوبه ويتيمم للحدث عند عامة العلماء وروى الحسن عن ابو يوسف انه يوضأ به وهو قول حار ووجهه ان الحدث
اخلف النجاستين بدليل جواز الصلاة مع الثوب النجس في الجملة للضرورة ولا جواز لها مع الحدث بحال ولنا ان الفرق في النجاسة
يجمعه مصليا بطهارتين حقيقيتين وحكمة فكان الاولى من الصلاة بطهارة واحده ويحجب غسل ثوبه من النجاسة ثم ينتم
وكوبها بالتيمم لا يجوز ويلزمه الاعادة لانه قدر على ما لو توضأ به تجوز صلاته وان وجد الماء في الصلاة فان وجد قبل ان
يقعد قدر التشديد اخبرنا ينقص تيممه ووضأ به واستقبل الصلاة عندنا ولنا في ثوبه اقل في قول مثل قولنا وفي قول
يقرب الماء منه حتى يوضأ ويغني وفي قوله يعني على صلاته وهو ظاهر اقواله ووجهه ان الشروع في الصلاة قد منع فلا يبطل بوضوء
الماء كما اذا رأى ماء بعد الفراغ من الصلاة وهذا لان رؤية الماء ليس بحدث والموجود ليس الا الرؤية فلا يبطل صلاته واذ لم يطل
صلاته فخرمة الصلاة تعجز عن استعمال الماء فلا يكون واجدا للماء معنى كما اذا كان على رأسه بوضوء ليس له الاستقاء ولنا
ان طهارة التيمم انقضت الى غاية وجود الماء بالحديث الذي روينا فينبغي عند وجود الماء فلو انما لا يتأخر بغير طهارة وهذا لا يجوز
وبين ان لم يتوجه الصلاة وقوله ان رؤية الماء ليس بحدث قلنا بل وعندنا لا يبطل طهارة بوضوء الماء بل تنهي كونها موقوفة
الى غاية الرؤية ولان التيمم لا يصير محدثا بوضوء الماء عندنا بل بالحدث السابق على الشروع في الصلاة الا انه لا يظهر اثره في حق الصلاة
المؤداة للضرورة ولا ضرورة في الصلاة التي لم يود فظهر اثر الحدث السابق فصار خروج الوقت في حق المستحاضة ولانه قدر على
الاصل قبل حصول المقصود بالبدل وذلك يبطل حكمه كالمتقاع بالا شهر اذا حاضت وان وحده بعد ما قد قدر التشديد الاخير او بعد
ما سلم وعنده محمد ما هو وعاد الى التيمم فصدت صلاته عند في حنيفة ويلزمه الاستقبال وعندنا ابو يوسف ومحمد يبطل تيممه
فصلته تامة وهذه من المسائل التي عشرينه والاصل فيها ان ما كان من افعال المصلي ما يفسد الصلاة لو وجد في ثوبه او عند
لو وجد في هذه الحالة باجماع بين اصحابنا مثل الكلام والحدث والحدث والحدث وعنده ذلك انما يفسد بنا على اصل وهو
ان يخرج من الصلاة بالتكليف ليس فرض عندنا وعندنا فرض على ما ذكره واما ما ليس من فعل المصلي بل هو معنى مما وى لكنه لو اعر
في ثوبه الصلاة بفساد الصلاة فاذا وجد في هذه الحالة فهل يفسد ما قال ابو حنيفة يفسدها وقال ابو يوسف ومحمد لا يفسد
وذلك كالتيمم بجد الماء والاسماع على الغنم اذا انقضت مدة مسحه والقار يمجذبها والاسماع يعلم القراءة وصاحب الحج السائل
ينقطع عنه السيلون وصاحب الترتيب اذا ذكر فاساة ودخل وقت العصر يوم الجمعة وهو في صلاة الجمعة والمواحي اذا قدر على
القيام وسقوط الخف عن الماسح عليه اذا كان واسعا بدون فعله وطلوع الشمس في هذه الحالة لمصلي الفجر والقار ياستحلف انما
والمصلي ثوبه فيه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يجد ما يفسله به فوجد في هذه الحالة وقاصو الفجر اذا زالت الشمس والمصلي
اذا سقط الجبا رعه عن بر وقضية الترتيب ذكر كل واحد من هذه المسائل في موضعها وانما جمعناها انا كالسلف
وتيسر للحفظ على المقلين من مشايخنا من قال ان حاصل الاختلاف يرجع الى ان خرج المصلي عن الصلاة بضع المصلي فرض
عندنا في حنيفة وعندنا ليس بفرض ومنهم من تكلم في المسئلة من وجه آمن وجه قوله ان الصلاة قد انتهت بالاعتقاد وقد
التشهد لانها اركانها قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا او قلت هذا فقد تيممت
صلاة ذلك والصلاة بعد تمامها لا يحتمل الفساد ولهذا لا يفسد بالسلام والكلام والحدث والحدث والحدث والحدث والحدث
بفعله ليس بفرض لانه وصف الصلاة بالتام ولا تمام يتحقق مع بقاء ركن من اركانها ولهذا قلنا ان الصلاة على النبي عليه
الصلاة والتكليف في الصلاة ليست بفرض وكذا الهبة لفظة التكليف ليست بفرض لان تمام الشئ وانها مع بقاء شئ منه محال
الا انه لو فقهه في هذه الحالة فنقص طهارته لان انقضاها يعتمد قيام التحريم وانها قائمة واما فساد الصلاة فيستدعي بقاء
التحريم مع بقاء الركن ولم يبق عليه ركن من اركان الصلاة لما بينا ولان الخروج من الصلاة ضد الصلاة لانه تركها وهذا الشئ

وجود الماء انما ينقص التيمم اذا كان
كفي الوضوء

مسافر محدث على ثوبه نجاسة اكثر من قدر
الدرهم ومعه ما يكفي لاحدهما

تيمم وجد الماء قبل ان يقعد قدر التشديد

بيان النقص في فعل المصلي

عدد المسائل الاثني عشر

كيف يكون ركنا له وان عند اى حيفه يحصل خراج بالحدث والعدم والعتمة والكدر وهذه الاشياء كلها ومعية فذلك يكون
 زهرا والوجه لتصبح مذهباً وحيفه راحة في وقت هذه السائل من غير البناء على الاصل الذي كرنا ان نسا والصلوة تفسر
 له يوجد هذه العوارض بل يوجد ما ظهر انها كانت فاسد وبما ان ذلك المتيقن اذا وجدنا ما يحدنا بالحدث السابق في حق الصلاة
 التي لم تؤخذ لانه وحدهما حدث ولم يوجد ما يزيله حقيقة لان التراب ليس بطهر حقيقة الا انه لم يظهر حكم الحدث في حق
 الصلاة التي تم اداؤها بالرجح لا يخرج في قضائها باجماعها عليه فحفظ اعتبار الحدث السابق فمما للرجح ولا حرج في الصلاة
 التي لم تؤخذ وهذه الصلاة غير مؤداة فان تحريم الصلاة باقية بلا خلاف وكذا الزكوا الاختلاف لانه وان طال فهو في حكم
 الزكوا كالفراة اذا طالت فظهر فيها حكم الحدث السابق فبين ان الشروع فيها لم يصح كالواضع من هذا المعنى في وسط الصلاة
 وعلى ما يخرج انفساً من السجدة لانه اذا انقضت وقت السجدة صار محدثاً بالحدث السابق لان الحدث قد وجد ولم يوجد ما يزيله عن القدر
 حقيقة لكن الشرع اسقط اعتبار الحدث فيما ادى من الصلوات دفعا للرجح فالتحق المانع بالعدم في حق الصلاة المؤداة ولا حرج
 فيما لم يؤد فظهر حكم الحدث السابق وعلى هذا اذا سقط خفة من غير منعه وكذا صاحب الرجح السائل ومن هو بمنزلة حاله وكذا
 المصلّي اذا كان على يوفيه بحاسة الكثر من قدر الذمير والمجد للماء ليعفله فوجد في هذه الحالة لان هذه النجاسة انما سقط اعتباراً
 لما قلنا من الرجح ولا حرج في هذه الصلاة وكذا العار اذا وجد ثوبا والمروى اذا قدر على الركوع والتجود والا حتى اذا علم سورة
 لان السجدة والقيام والقراءة ومن على القادر عليها والسقوط عن هؤلاء لا حرج وقد زال نكاح ينبغي ان يجب قضاء الكل كما يميز
 العاجز عن الصلوة والمعنى عليه يجب عليهما القضاء عند حدوث القدرة لكن سقط لاجل الرجح ولا حرج في حق هذه الصلاة وكذا هي
 ليست نظير تلك الصلوات لانه لا قدره ثم اصابا وهنا حصلت القدرة في جزء منها وعلى هذا صاحب الترتيب اذا ذكر فائده لانه ظهر
 انه ادى الوتية قبل وقتها فكان ينبغي ان يجب قضاؤها لانه سقط للرجح لان النسيان ما يكثر وجوده ولا حرج في حق هذه
 الصلاة وعلى هذا المصلّي اذا سقطت الجارية عن ركوعه وان النسل واجب على القادر وانما سقط عنه للرجح فان زال الرجح كان
 ينبغي ان يقضى ما مضى بعد البر الا انه سقط للرجح ولا حرج في هذه الصلاة وانما قاضي الرجح اذا زالت الشمس وهو في هذه الحالة يخرج على وجه
 آخر وهو ان الواجب في زنته كامل والمؤدية في هذا الوقت ناقصة لورود النهي عن الصلاة وهذه الاوقات والكامل لا تادى بالناس
 ولا يقع قضاء ولكنه يقع نظوفاً لان الطلوع فيه جائز فيقلب نظوفاً وعلى هذا مصلّي الفجر اذا طلعت الشمس لانه وجب عليه الاداء
 كاملاً لان الوقت ناقص قليل لا يتسع للاداء فلا يجب ان يقابل كاملاً في غير الوقت ناقص فاذا انى به فيه صار ناقصاً فلا تادى
 به الكامل بخلاف صلاة العصر لان الوقت ناقص ما يتسع للاداء الصلاة فيه يجب ناقصاً وقداً ناقصاً وهو الفرق
 واما دخول وقت العصر في صلاة الجمعة وفي هذه الحالة فيخرج على وجه آخر وهو ان الظهر هو الواجب الاصل في كل يوم عرف وجوبه
 بالدلائل المطلقة وانما تقبل الركعتين في يوم الجمعة بشرائط مخصوصة عرفنا بها بالنصوص الخاصة غير معقولة المعنى والواجب
 من شرائطه فمما لم يوجد في جميع الصلاة لم يكن هذا نظير المخصوص عن الاصل فلم يحن فظهر ان الواجب هو الظهر فعليه اداء الظهر بخلاف
 الكادرو والعتمة والحدث العهد لان عمه الضاد لوجود هذه العوارض لانها فاقض الصلاة وقد صادف جزءاً من اجزاء الصلاة
 فواجب القضاء لذلك الجزء غير ان ذلك زيادة تستغني الصلاة عنها فكان وجودها والعدم بمنزلة فاقض القضاء عليها
 بخلاف ما اذا عرضت في انشاء الصلاة لانها اوجبت قضاء الجزء الاصل ولا وجود للصلاة بدونه فلا يمكنه البناء بعده
 واما الحديث فنقول النبي صلى الله عليه وسلم حكم تمام الصلاة بوجود هذه العوارض تبين انها ما كانت صلاة اذ لا وجود
 للصلاة مع الحدث ومع فقد شرط من شرائطها وقد مر بيان ذلك وكذا الصلاة في الاوقات المكروهة مخصوصة عن هذا
 النقص بالتي هي الصلاة فانها لا تتلوه عن النقص وكذا صلاة الجمعة مخصوصة عن هذا النقص بالدلائل المطلقة للمقتضية لوجوب
 الظهر في كل يوم على امر الله الموفق هذا اذا وجد في الصلاة ما مطلقاً فان وجد سور حرام مضى على صلاته لانه مشكوك فيه
 فبشرعه في الصلاة قد صح فلا يقطع بالشك بل يقضى على صلاته فاذا فرغ منها يؤمها ويعاد لانه ان كان مطهر في نفسه
 فصلاته لم يحن وان كان غير مطهر في نفسه جانب صلاته فوقع الشك في الجواز فيؤم بالعادة احتياطاً وان وجد نسيان التبر
 استغنى عنه عند اى حيفه لانه بمنزلة الماء المطلق عند عدمه وعند اى يوسف لا ينقص لانه لا يراه طهوراً أصلاً وعند محمد
 بمضى على صلاته ثم يعيدها كما في سور الحار هذا كله اذا وجد الماء في الصلاة فاما اذا وجد بعد الفراغ من الصلاة فان كان بعد
 خروج الوقت فليس عليه اعادة ما صلى بالتيقن بلا خلاف وان كان في الوقت كذلك عند عامة العلماء وقال مالك يصيد
 وجه قوله ان الوقت اقيم مقام الاداء شرعاً كما في المسحاة فكان الموجود في الوقت كالموجود في انشاء الاداء حقيقة ولان التيمم
 بدل فاذا قدر على الاصل بطل البدل كالشيخ الفاضل اذا دعى من صوابه او اخرج ثم قدّر على الصلوة والتميم نفسه ولنا ان الله تعالى خلق
 جواز التيمم بغير الماء فاذا صلى حالة العدم فقد ادى الصلاة بطهارة معتبرة شرعاً فيحكم بقضائها فلا معنى لرجوعه الى الماء وروى
 ان رجلاً انشأ رسولاً له صلى الله عليه وسلم وقد تيمم من ثيابه وصلّى وادرك الماء في الوقت فاعاد احداهما الصلاة ولم يعيد
 الآخر فقال عليه الصلاة والسلام الذي اعاد امانت فقد اوتيت امرك مرتين وقال للآخر واما انت فقد اعادتك صلاتك اى هلك
 وهذا بخلاف وجوب الاداء وما ذكر من اعتبار الوجود بعد الفراغ من الصلاة بالوجود في الصلاة غير سديد لانه مخالفة الحقيقة

بما ان المنه اذا وجد الما صار محدثا
بالحدث المسابقة

از انقضت مدّة المسيحي

المسألة إذا سقط الجواب عن غير

مصلح الفم اذا طلعت الشمس

دخول وقت الصلاة الجمعة

المتيم اذا وجد في الصلاة سور عمار

وإن وجد تبذ القم

وَجِدَ الْمَاءَ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنَ الصَّلَاةِ ٥

من ضرورة الإرتقاء لمحدث التحقيق بعد الفراغ من الصلوة لا يجعل الوجود في حالة الصلوة كذا هذا وأما قوله أنه أقيم مقام الأصل وقد قد على الأصل فتم ولكن بعد حصول المقصود بالبدل والعذرة على الأصل بعد حصول المقصود بالبدل لا يبطل حكم البدل المقتضى بالشهر إذا حاضرت بعد انقضاء الدعاء بالشهر بخلاف الشيخ الثاني إذا حج رجلا بماله وفدى عن صومته قد رتبته لأن نزول النجاسة والعذرة معلق بالباس عن الحج بنفسه والتمسكه فإذ قد رتبته ظهر أنه لا بأس وأما جواز التيمم فمعلق بالحج عن استعمال الماء والحج كان متصفا عند الصلوة ووجود الماء بعد ذلك لا يظهر أنه لا عجز فهو الفرق **فصل** وأما الطهارة الحقيقية وهي الطهارة عن النجس فالكلام فيها في الأصل في ثلاثة مواضع أحدها في بيان أنواع الانجاس والثاني في بيان العذر الذي يصير به العمل نجسا شرعا والثالث في بيان ما يقع به تطهير النجس. أما أنواع الانجاس فمنها ما ذكره الكوفي في مختصره أن كل ما يجس من بدن الإنسان ما يجس بخروجه الزور أو النفس فهو نجس من البول والغائط والوردى والذي والنفوس والحض والغاس والاستحاضة والأد السائل من الحج والصديد والتي مذكور لأن الواجب خروج ذلك سببا بالتطهير قال الله تعالى في آية الوضوء ولكن يطهروكم وقال في النفس من النجاسة وإن كنتم جنبا فاطهروا وقال في النفس من الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن والطهارة لا تكون إلا بغير نجاسة وقال تعالى ويحرم عليكم الخبائث والطعام السلبه تستحب هذه الأشياء والتفريق لا لا حرام فكان ذلك دليل الخاصة ولا معنى الخاصة موحود في ذلك كله إذا النجس سم المستقذر وكل ذلك مما يستقذر الطبع السلبه لا استعماله الخبث وتغير رائحته ولا خلاف في هذه الجملة إلا في الثاني أن الشافعي رحمه الله طاهر يخرج ما يورى عن عايشة أنها قالت كنت أفرك الخنثى ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان وهو يصلي فيه والواو وأحوال في حال صلته ولو كان نجسا لما منع شروعه في الصلوة معه فيجب أن يسجد ولم ينقل النجاسة إلا عادة وعنه ابن عباس أنه قال النجس كالحطاط فاطه عنه ولو باذخر شبهه بالحطاط والحطاط ليس نجس فكذلك النجس يثبت أن الأمر بما طهره لا بالنجاسة بل بالعذرة ولا نه أصل الأدنى المكروه فيستحيل أن يكون نجسا وإنما ما روى أن ثوبين كان يغسل ثوبه من الغاسة فر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تقنع يا عمار فاجزم بذلك فقال عليه الصلوة والتكبير ما تتحدث ودموع عينيك والماء الذي في زكوتك إلا سواء يغسل الثوب من نجس بول وغائط وقي ومضى وروى ابن أبي شيبة عن النبي يغسل من هذه الجملة لا نجاسة وما يغسل الثوب منه لا نجاسة بل نجاسة فدل على أن النجس يورى عن عايشة أن النبي عليه الصلوة والتكبير قال لها إذا رايت النجس في ثوبك فإن كان وطبا فاعسله وإن كان يابساً فحتبه ومطلق الأمر بمحمول على الجواب ولا يجب إلا إذا كان نجسا ولأن الثوب بخروجه أغلظ الطهارة وهي لا غيبال والطهارة لا تكون إلا عن نجاسة وغلط الطهارة يدل على غلط النجاسة كدم الحيض وهو لا نه يبريز بالنجس فيتمسك بجوارته وإن لم يكن نجسا بنفسه وكونه أصل لا نه لا ينفى كونه نجسا كالعقصة والمضفة وما روى من أن الحديث يحمل أنه كان قليلا ولا عموم له لا نه حكمه حال أو نحوه على ما قلنا توفيقا بين الدلائل ولشبهه ابن عباس آية بالحطاط يحمل أنه كان في الصورة لا في الحكم لصوره بصورة الحطاط والأمر بالامطه بالأدخلة لا ينفى الأمر بالامطه بالماء إلا أنه أمر بتقوية الامطه كذا ينشر النجاسة في الثوب فيعسر غسله وأما الدم الذي يكون على رأس الحج والتي إذا كان أقل من ملو الفم فقد روى عن أبي يوسف أنه ليس نجس وهو قيس ما ذكره الكوفي لا نه لا يجب بخروجه الزور وعنه محمد بن نجس هو يقول أنه جزء من الدم المسفوح والدم المسفوح نجس بجميع أجزائه وأبو يوسف يقول أنه ليس بمسفوح بنفسه والنجس هو الذي المسفوح لقوله تعالى قل لا أحد فيما أوحى إلي من أمر الله أو ما أسفوحا أو لم تخزيه فانه رجس والرجس هو النجس فطاهرا لا نه يقتضي أن لا تحرم سواها فيقتضي أن النجس سواها إذا لو كان كان نجسا إذا النجس محرم وهذا خلاف ظاهر الآية ووجه آخر من الاستدلال بظاهر الآية أنه نه حرمة غير المذكور واشت حرمة المذكور وعلى تحريمه أنه رجس أي نجس ولو كان غير المذكور ونجسا لكان نجسا لوجوده عليه التحريم وهذا خلاف ظاهر النص لا نه يقتضي أن لا تحرم سوى المذكور فيه وروى الترمذي والبراعين ليس نجس عندنا حتى لو وقع في الماء القليل لا ينجسه ولو أصاب الثوب أكثر من قدر الدرهم لا ينجس حواض القدادة وقال الشافعي هو نجس لكنه معفو عنه في الثوب للضرورة وأصح بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير لم يغيره بين السائل وغيره والحرمة لا لا حرام دليل النجاسة ولنا قوله تعالى قل لا أحد فيما أوحى إلي من أمر الله والاستدلال بهما من الوجهين الذين ذكرناهما ولا نه نجاسة الثوب والأولى عنها مستدرة فلو اعطى لها حكم النجاسة لوقع الناس في الحج وأنه منفي شرعا بالنص ولحديث الذين يبين أن المراد من المطلق المقتد وهو الدم المسفوح وروى الأوزاعي نجس لأنه سائل وكذا الدم السائل من سائر الحيوانات لما قلنا بل أولى لأنه لا مكان نجسا من الأدنى المكروه من غيره أولى وأما دم السمك فقد روى عن أبي يوسف أنه نجس وبه أخذ الشافعي عينا وبأسائر الدماء وعند أبي حنيفة ومحمد طاهرا لاجتماع الأمة على إباحة تناوله مع دمه ولو كان نجسا لما أجمعت ولا نه ليس بدم حقيقة بل هو ماء ملون بلون الدم لأن الدموى لا يعيش في الماء والدم الذي ينجس في العروق والدم بعد الذبح طاهر لأنه ليس بمسفوح ولهذا حل تناوله مع اللحم وروى عن أبي يوسف أنه معفو في الأكل لا في الشرب العذر الاحتراز عنه في الأكل إمكانه في الثوب ومنها ما يخرج من بطن سائر الحيوانات والها من الأوبال والأرواح على الاتفاق والاختلاف أما البوال فلا خلاف في أن بول ما لا يؤكل لحمه نجس واختلف في بول ما يؤكل لحمه قال أبو حنيفة وأبو يوسف نجس وقال محمد طاهر حتى لو وقع في الماء القليل لا يغسله ويؤوضا بالماء الغلب

بيان الطهارة الحقيقية

بیاض انواع الانجاس

بيان نعم الشافعي اذ المتني طاهر

بيان الاختلاف في ان النور اذا كان على
راس الحرج والقي اذا كان اقل من
ملء القدم

ساز و مدارا و زان

بَابُ الْيَمِينِ وَالشِّمَالِ

الذي في قلبه من العلم

في الاغصان ما يخرج من الارض الى السمان

سازان احوال و الاختلاف فی قول ما

فی کل محمد

ملحوظ ان الجنابة والحدوث وان كانا
من الصفات الحقيقية بالثبوت
الاقتال شرعا

لا يقوم به خبث ولا معنى منع جواز الصلوة وقد قام بالماء المستعمل احد هذين الميعين اما على قول محمد فلا يقيم به قوة اذا
توضأ به لا اداء الصلوة لان الماء انما يصير مستعملا بقصد التقرب عنده وقد ثبت بالاحاديث ان الوضوء سبب لازالة الاتام عن
النوى للصلوة فينقل ذلك الى الماء فيمكن فيه منع خبث كاللؤلؤ الذي يصدق به وقد استتمت الصلوة عند غلبه الناس وكما
قول زفر فلا يقر به معنى مانع جواز الصلوة وهو الحدث لان الماء عنده انما يصير مستعملا بالزلة للحدث وقد نقل الحديث
من البدن الى الماء ثم الجنابة والحدث وان كان من صفات المحل والصفات لا تختل بالانتقال لكن الحديث بالعبارة الجنسية
القائمة بالمحل حكما والاعتناء الحقيقية قابلة للانتقال فكذلك ما هو ملحق بها شرعا. واذ قام بهذا الماء احد هذين الميعين لا يكون
في معنى الماء المطلق فيقتصر الحكم على اصل الميعود ان لا يعقل من الاحكام يقتصر على الموضوع عليه ولا يتعدى الى غيره الا اذا
كان في معناه من كل وجه ولم يوجد وجه رواية الجنسية ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يتوضأ احدكم في
الماء الدائم ولا يفتسل فيه من الجنابة حرا ولا غسالة الماء القليل لاجل ان الماء الكثير ليس بغيره ولو كان
القليل من الماء يفتسل به الا غسالة الجنابة لان الماء الذي معنى لان الماء الطاهر في الطاهر ليس بغيره اما تجنيس الطاهر
فكان هذا نهيا عن تجنيس الماء الطاهر بالاعتناء والى يقتضي التجنيس به ولا يقال بانه يحتمل انه منى فيه من اخراج الماء من ان
يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لاننا نقول الماء القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باخلطه غير الطاهر اذ كان الغير عابثا
كأ. الورد واللبن ونحوه فاما اذا كان مغلوبا فاد. وهذا الماء المستعمل ما لا بد من ولا شأن في ذلك من غير المستعمل فيقتصر
يخرج من ان يكون مطهرا فاما ملافة الغسل الطاهر فيوجب التجنيس وان لم يغلب الغسل على الطاهر لا خلطه بالظاهر على وجه
لا يمكن التمييز بينهما فيحكم بجناسة الكل فثبت ان النهي لما قلنا ولا يقال يحتمل انه منى لان اعضاء الجنب لا تخلو عن الجنابة
الحقيقية واذ يوجب تجنيس الماء القليل لاننا نقول الحدث مطلق فيجب العمل باطلافة ولا ان الامر بالاغتسال يصرف الى
الاغتسال المسنون لانه هو المفار فيما بين المسلمين والمنون منه هو ازالة الجناسة الحقيقية عن البدن قبل الاغتسال
على ان النهي عن ازالة الجناسة الحقيقية التي على البدن استقيد بالنهي عن البول فيه فوجب العمل بالنهي عن الاغتسال فيه
على ما ذكرنا صيانة لكل من الشارع عن الاعادة الخالية عن الفائدة ولا في هذا الماء ما استخفته الطباع السليمة فكان حراما
بقوله تعالى ويحرم عليهم الجنايات والحرم لا لاحترام دليل الجناسة ولان الامة اجعت على ان من كان في سفر ومعه
ما يكفي لوضوئه وهو يحال بخاف على نفسه العطش يباح له التيمم ولو بقي الماء طاهرا بعد الاستعمال لما اخرج لانه يمكنه
ان يتوضأ وياخذ الغسالة في اثناء نظيف ويسكبها للشرب والمعنى في المسئلة من وجهين احدهما في الحدث خاصة والثاني
بمع الفصلين اما الاول فلان الحدث هو خروج شئ من جيب من البدن وبه يتجنس بعض البدن حقيقة فيتجنس الباقي بقدره
ولهذا امر بالنسل والوضوء وسمى تطهيرا طاهرا لا يعقل فدل تسميتها تطهيرا على الجناسة تقديره ولهذا لا يجوز له
اداء الصلوة التي هي من باب التعظيم ولولا الجناسة المانعة من التعظيم لما رت فثبت ان على اعضاء الحدث جناسة تقديرية
فاذا توضأ انتقلت تلك الجناسة الى الماء فيصير الماء نجسا تقديره وحكما والغسل قد يكون حقيقيا وقد يكون حكما كالخمر والقائه
ما ذكرنا انه يزيل جناسة الاتام وخبثها فنزل ذلك منزلة خبث الخمر اذا اصاب الماء نجسة كذا هذا لقوله ابا يوسف جعل
جناسته خفيفة ليعود البلوى فيه لغدر صيانة الشيا عنه ولكونه محل الاجتهاد فوجب له خفة في حكمه والتحسين جعل
جناسته غليظة لانها جناسة حكيمة وانما غلظت من الحقيقة الارتجانه عنى عن القليل من الحقيقة دون الحكيمة بان بقي
على يده لمعة لسيمة وعلى هذا الاصل ينبغي ان الوضوء في المسجد مكروه عندنا حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا بأس به اذا
لم يكن عليه قدر محمد على صلته انه طاهر وابي يوسف مفر على صلته انه نجس. واما عندنا حنيفة فعلى رواية الجناسة لا يشك
وعلى رواية الطهارة فلا بد من مستقذ طهرا فيجب تنزيه المسجد عنه كايجب تنزيهه عن الخاط والبلغم وكما خلت الماء المستعمل
بالماء القليل فالبعوض لا يجوز الوضوء به وان قل وهذا فاسدا ما عند محمد فادنه طاهرا لم يغلب على الماء المطلق فلا يغيره عن
صفة الطهارة كاللبن. واما عندنا فلان القليل مما لا يمكن التفرقة عنه فيجعل عفوا وهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما
حين سئل عن القليل منه لا بأس به وسئل الحسن البصري عن القليل فقال ومن يملك شرب الماء وهو ما تظاير منه عند الوضوء
وانتشر اشرا الى تعذرا لا حترار عنه فكان القليل عفوا ولا يعذر في الكثير فلا يكون عفوا. ثم اكثر عند محمد ما يغلب
على الماء المطلق وعندنا ان تستبين مواقع القطر في الاناء. واما بان حال الاستعمال وتفسير الماء المستعمل فقال بعض
مشايخنا الماء المستعمل ما زيل البدن واستقر في مكان وذكر في الفتاوى ان الماء اذا زال عن البدن لا ينجس لم يستقر
على الارض وفي الاناء. وهذا مذهب غنيان الثوري فاما عندنا فادام على العضو الذي استعمل فيه لا ينجس مستعملا واذ ازاله صار مستعملا وانما
على القول في الاناء فانه ذكر في الاصل ان ابي اسحق رآه يأخذ من حنيفة لم ينجس في الارض في الاناء وذكر في السج على الحنيفة في السج
وتجنيقه كقولنا لا بأس به لان هذا قد خرج قاسا الى ضرورة مستعملا وان لم يستقر على الارض او في الاناء. وقالوا فيمن
توضأ وبقى على رجله لمعة فغسلها ببلل اخذه من عضو آخر لا يجوز وان لم يوجد الا يستقر على الارض فدل ان الماء
ما قلنا اما سفيان فقد استدلل بمسائل دعم انها تدل على صحة ما ذهب اليه منها انما توضأ او اغتسل وبقى على يده

مسافر من مكفيه وضوءه فيحتاج
يباح له التيمم

بيان اختلاف النوى في المسجد
املا

اختلاف الماء المستعمل بالماء القليل

بيان حال استعمال وتفسير الماء المستعمل

لمعة فاخذ النبل منها في الوضوء او من اى عضو كان في الغسل وغسل اللعة يجوز ومنها ان توضأ وبقى في كفه بل لم يمسح
رأسه يجوز وان زائل العضو الذي استعمل فيه لغير الاستمرار في مكان ومنها اذا مسح اعضاءه بالتمديد وابتل حتى صار
كثيرا فاحتسأ وقتا طويلا من اعضائه على ثوب مقدار الكثر لاحتسأ جازت الصلوة معه ولو اعطى له حكم الاستعمال عند المزاولة
لما جازت. ولان القياس ان يصير مستعملا بنفس الماء فانه لما ذكرنا فيما تقدم انه وجد سبب ضرورة مستعملا وهو ازالة
الحدث واستعماله على وجه القرية. وقد حصل ذلك بحجة المدعاة فكان ينبغي ان يؤخذ لكل جزء من العضو جزء من الماء الا ان في
هنا حرجا فالشرع اسقط اعتبار حال الاستعمال في عضو واحد حقيقة او في عضو واحد حكما في الجنابة لضرورة دفع الحرج فاذا
زائل العضو زالت الضرورة فظهر حكم الاستعمال بقضية القياس وقد خرج الجواب عن المسئلة الاولى. واما المسئلة الثانية
فقد ذكرنا الحكم الجليل انها على التفصيل ان لم يكن استعماله في شئ من اعضائه يجوز اما اذا كان استعماله لا يجوز والعقوبة لا يجوز واما
استعماله في الغسولات لان فرض الغسل انما تأدى بما جرى على عضوه لا بالبلل الباقية في كفه فلم تكن هذه البلل مستعملة بخلاف
ما ان استعماله في السج على الخف ثم مسح به رأسه حيث لا يجوز لان فرض المسح يتأدى بالبلل ويقتضي الحكم بحمول على هذا وما مسح
بالمسح او تقاطع في الوقت فهو مستعمل لانه لا يمنع جواز الصلوة لان الماء المستعمل طاهر عند محمد وهو المختار وعندنا وان كان نجسا
لكن سقط اعتبار نجاسته ههنا لمكان الضرورة والله الموفق. واما بيان سبب ضرورة الماء مستعملا فعندنا حنيفة وابي يوسف
الماء انما يصير مستعملا باحد من اما بالزلة للحدث او باقامه القرية وعندنا انما يصير مستعملا باقامة القرية وعندنا في الشافعي
لا يصير مستعملا بالزلة للحدث وهذا الاختلاف لم ينقل عنهم نصا لكن مسائلهم تدل عليه. والصحيح قولنا حنيفة وابي يوسف
ما ذكرنا من زوال المانع من الصلوة الى الماء واستحقاق الطبيعة اياها في الفصلين جميعا اذ عرفنا هذا فقولا ان توضأ بقاءة اقامة
القرية نحو الصلوة المبرورة وصداء الجنابة ودخول المسجد ومن المصحف وقرأة القرآن ونحوها فان كان محدثا سارا الماء مستعملا ولو
لوجود السبين وهو ازالة الحدث واقامة القرية جميعا. وان لم يكن محدثا يصير مستعملا عند احسانا التدنئة لوجود اقامة القرية
لكون الوضوء على الوضوء نورا على نور وعندنا في الشافعي لا يصير مستعملا لعدم ازالة الحدث. ولو توضأ واغسل للتبرؤ فان كان
محدثا صار الماء مستعملا عندنا حنيفة وابي يوسف وزفر والشافعي لوجود ازالة الحدث وعندنا لا يصير مستعملا لاقامة القرية
وان لم يكن محدثا لا يصير مستعملا بالاتفاق على اختلاف الاسول. ولو توضأ بالماء المقدس كالماء والورد ونحوه لا يصير مستعملا بالاجماع لان الوضوء
به غير جائز فلم يوجب ازالة الحدث ولا اقامة القرية. وكذا اذا غسل الاشياء الطاهرة من الثياب والثار والواني والاحجار ونحوها
او غسل يده من الطين او الوسخ او غسل المرأة يدها من العجين او الحناء ونحو ذلك لا يصير مستعملا لما قلنا. ولو غسل يده لظفاه او من الطين
لغسل يده لظفاه سنة صار الماء مستعملا لان غسل اليد لا اقامة السنة قرية لقوله عليه الصلوة والشك الوضوء قبل الطمأ بركة وبعد يغي
المر. ولو توضأ ثلثا ثلثا ثم رآه على ذلك فان اراد بالزيادة ابتداء الوضوء صار الماء مستعملا لما قلنا وان اراد الزيادة على
الوضوء الاول اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم لا يصير مستعملا لان الزيادة على الثلث من باب التعدي بالنقص وقال بعضهم يصير
مستعملا لان الزيادة في معنى الوضوء على الوضوء فكان قرية. ولو ادخل جينا وحائضا ومحدثا في الاناء قبل ان يغسلها وليس
عليها قدر او شربا الماء منه فقام اصله حنيفة وابي يوسفان يفسد وفي الاصح لا يفسد وجه القياس ان الحدث زال عن
يده بازاله الاناء. وكذا عن شقته فصار مستعملا وجه الاستحسان ما روي عن عائشة انها قالت كنت انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم
نغسل من اناء واحد وورما كانت متنازع فيه الا يدي وورما ايضا عن عائشة انها كانت تشرب من اناء وهو حائض وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه ولم يشرب منه ذلك الاناء. وكان يتبع مواضع لها حاجاتها ولا تخرج عن اصابة الحدث والحض والجنابة غير ممكن وبالنسبة
الى الوضوء والاعتسالة والشرب وكل واحد لا يملك الاناء لغيره الماء من الاناء العظيم ولا كل واحد يملك ان يتخذ انية على حدة للشرب
فيحتاج الى الاعتراف باليد والشرب من كل انية فلو لم يسقط اعتبار نجاسة اليد والشفة لوقع الناس في الحرج حتى لو ادخل رجله فيه
يفسد الماء لعدم الحاجة اليه في الاناء. وكذا دخلها في البئر لم يفسد كذا ذكر ابو يوسف في الامالى لانه يحتاج الى ذلك لطلب الدلو فخل
عفوا. ولو ادخل في البئر والاناء بعض جسده سوى اليد والرجل افسد لانه لا حاجة اليه. وعلى هذا الاصل يخرج مسئلة الدلو اذا
انفصل الجنب فيها لطلب الدلو لا بنية الاغتسال وليس على يده نجاسة حقيقة والجملة فيه ان الرجل المنفصل لا ينجس اما ان يكون طاهرا
اولم يكن فان كان على يده نجاسة حقيقة او حكيمة كالجنابة او الحدث وكل وجه على وجهين اما ان ينجس لطلب الدلو او للبرء او
للاغتسال وفي المسئلة حكاية حكم الماء الذي في البئر وحكم الداخل فيها فان كان طاهرا وانفصل لطلب الدلو او للبرء لا يصير مستعملا لاجتماع
لعدم ازالة الحدث واقامة القرية وان انفصل فيها لا يغسل صارا الماء مستعملا عند احسانا التدنئة لوجود اقامة القرية وعندنا
والشافعي لا يصير مستعملا لاه. ازالة الحدث والرجل طاهرة في الوجهين جميعا. وان لم يكن طاهرا فان كان على يده نجاسة حقيقة
وهو نجس الا فانفصل في ثلثة ابار او اكثر من ذلك لا يخرج من الاولى والثانية طاهرا بالاجماع ويخرج من الثالثة طاهرا عندنا
حنيفة ومحمد واليه الثلث نجسة لكن نجاستها على الفتاوى على ما ذكرنا. وعندنا يوجب غسل اليدين والماء كلها نجسة سواء
انفصل لطلب الدلو او للبرء او الاغتسال. وعندنا ان انفصل لطلب الدلو او للبرء فاقية على حالها وان كان لا تنفاس
للاغتسال فالماء الرابع فصار مستعملا لوجود اقامة القرية. وان كان على يده نجاسة حكيمة فقط فان دخلها لطلب الدلو

بيان سبب ضرورة الماء مستعملا

توضأ بنية قامة القرية

توضأ واغسل للتبرؤ

توضأ بالماء المقبل

توضأ ثلثا ثلثا ثم رآه على ذلك

ادخل جينا وحائضا ومحدثا في الاناء

دخل رجله في الاناء وكذا في البئر

تفصل الجنب في البئر لطلب الدلو

الواقع في المايح ان كان حيوانا جريا
فانت فيه
وان كان الواقع حيوانا مائيا

الحدا القاهل بين البري والمائي

بيان حكم النجاسة اذا اصاب الثوب
او البدن

الاختلاف في الحد الفاصل بين القليل
والكثير في النجاسة الغليظة

بيان حد الكثير النجاسة الخفيفة

بيان التقدير بالكثير من النصف

بيان التقدير بالنصف

من الدم المسفوح ولا يدرى في هذه الاشياء ان كان له دهر سائل فان كان يرتبنا نجس الموت ونجس المايح الذي يورثه سوءه كان ما اخرج
رسوا مات في المايح او مات في غير المايح ثم وقع فيه كسائر الحيوانات الدورية لان الدم سائل نجس فينجس ما يخالطه والادوية اذا كان
مفسولا لانه طاهر لا يرى انه يورث القلوة عليه وان كان مائيا كالمسفع المائي والسرطان ونحو ذلك فان مات في الماء لا ينجسه
في ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه قال لو ان حية من حيات الماء اذ ماتت في الماء فان كانت بحال لو حية
لم يسل منها الدم لا يوجب نجس وان كانت بحال لو حية لسال منها الدم يوجب نجس وجه ظاهر الرواية ما علق به محمد في كتاب
العتاة فقال لو ان هذا ما يعيش في الماء فمات في المايح وهو مشايخ لم يوجب نجس لان ما علق به محمد في كتاب
الحيوانات فيها ان معدنها الماء فلو اوجبت نجس فيها النجس لوجب النجس في النجس وهو مشايخ والراجح انما يوجب نجس في
اذا كانت نجس في الماء لا يكون لها دهر في الدورية لا يعيش في الماء لمخالطة بين طبع الماء وبين طبيعة الدم فلم ينجس في نجس الدم
المسفع فلو يوجب نجس ما اوجدها ضرورة وما يرى في بعضها من صورة الدم فليس يدر حقيقة الارواح انما هي على صورة كاه
مع ان الذكاة شرعت لادامة الدم المسفوح ولذا اذا شتم به يبيض ومن طبيعة الدم انه اذا شتم يسود وان مات في غير الماء
فلم ينجس في النجاسة الاولى يوجب نجس لانه يمكن صيانته سائر المايح عن موتها فيها وعلى قياس النكته الثانية لا يوجب نجس
لان عدم الدم المسفوح فيها وروى عن نضر بن يحيى انه قال سالت ابا طيع البجلي واباعنا عن الضفدع يموت في القبر فقالوا
وسالت ابا عبد الله البجلي ومحمد بن مقاتل الزائري فقالا لا يوجب وعنه في بعض من سئل انه كان يقول فيفسد وذكر الكرخي
عن اصحابنا ان كل ما لا يفسد الماء لا يفسد الماء وهكذا روى هشام عنهم وهذا الشبهة بالغة والله اعلم ويستوي الحيوان
المسفع وغيره في طهارة الماء ونجاسته الا انه يمكن شرب الماء الذي يفسد فيه لانه لا يخلو عن اجزاء ما يحرم اكله ثم الحد الفاصل
بين المائي والبري ان المائي هو الذي لا يعيش في الماء والبري هو الذي يعيش في البر فاما الذي يعيش فيهما جميعا كالطير والوحوش
ونحو ذلك فلو خلا في ان مات في المايح يوجب نجس لان له دهر سائلا والشرع لم يقطع اعتبارا حتى لا يباح اكله بل قد
الذكاة بخلاف السمك وان مات في الماء روي الحسن بن علي خفيته انه يفسد هذا الذي ذكرنا حكمه ووقع النجاسة في المايح فلا يوجب
اذا اصاب الثوب والبدن او مكان الصلوة اما حكم النجاسة البنية فقول وبالله التوفيق النجاسة لا يخلو ان كانت غليظة او خفيفة
قليلة او كثيرة اما النجاسة الغليظة فانها لا تمنع جواز الصلوة سواء كانت غليظة او خفيفة استسقاءا والحد الفاصل بين المايح وهو
قول زفر والشافعي الا اذا كانت لا تأخذ العين او الماء لا يمكن الاحتراز عنه بوجوه القياسات الطهارة عن النجاسة الحقيقية شرط
جواز الصلوة كان الطهارة عن النجاسة الحقيقية وهو الحد الشرط ثم هذا الشرط يتعدى بالقليل من الحدث بان ينجس جسد المحدث
نكذرا بالقليل من النجاسة الحقيقية ولنا ما روي عن عمر بن الخطاب عنه انه سئل عن القليل من النجاسة في الثوب فقال اذا كان مثل
ظفر في هذا لا يمنع جواز الصلوة ولان القليل من النجاسة مما لا يمكن الاحتراز عنه فان الذباب يقع على النجاسة ثم يقع على
ثياب المصلي ولا بد ان يكون على اجفانه وادخلت نجاسة قليلة فلو لم ينجس صفا لوقع النجاسة في الحجج وتشرهه البدوي
في الحديث متقدمة ولا ناهيها على جواز الصلوة بدونه الاستسقاء بالماء ومعلوم ان الاستسقاء لا يحل ولا يستأهل النجاسة
حتى لو جسد الماء القليل افسد فهذا دليل ظاهر على ان القليل من النجاسة عفو ولهذا قد روي في سبيل الكفاية في صحيح الحديث
كذا قاله ابراهيم النخعي ثم استسقاءا ذكر المقاعد في مجالسهم فكروا عنه بالدرهم نجس في الصلاة واخذوا بهما في الادب واما
النجاسة الكثيرة فتمنع جواز الصلوة واختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير من النجاسة الغليظة قال ابراهيم النخعي في المايح
مقدار الدرهم فهو كثير وقال الشعبي لا يمنع حتى يكون اكثر من قدر الدرهم الكبير وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح لما روي
عن عمر انه عدم مقدار ظفر من النجاسة قليلا حتى لم يجعله مانعا من جواز الصلوة وظهره كان قريبا من كذا فعلم ان قدر الدرهم
عفو ولا اثر النجاسة في موضع الاستسقاء عفو وذلك يبلغ قدر الدرهم خصوصا في الميطون ولان في ديننا سنة وما قلناه
اوسع فكان القبول بالحقيقة التسمية ثم لم يذكر في ظاهر الرواية صرحا بان المراد من الدرهم الكبير من حيث المساحة او من حيث
الوزن وذكر في النوادر الدرهم الكبير يكون عرضا كذا وهذا موافق لما روي من حديث عمر بن الخطاب عنه انه قال في كل واحد
وذكر الكرخي مقدار مساحة الدرهم الكبير وذكر في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المتقال هذا يشير الى الوزن وقال الفقيه ابو جعفر
القيس في المايح اختلفوا في هذا فوفق فيقول اراد بذكر الدرهم مقدار المايح كالبول والحجر ونحوهما فيذكر الوزن تقدير النجس
كالعدرة ونحوها فان كانت اكثر من مقدار ذهب وزنا تمنع والا فلو وهو المختار عند مشايخنا ما رواه الهذلي واما حد الكثير
من النجاسة الخفيفة فهو الكثير الفاحش ولم يذكر حد الكثير الفاحش في ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة
عن الكثير الفاحش فذكره ان يحدله حد وقال الكثير الفاحش ما يستغشاه الناس ويستكثرونه وروى الحسن عنه انه قال
شرف في شرف وهو الذي يورث في يوسف ايضا وروى عنه ايضا ذراع في ذراع وروى اكثر من نصف الثوب وروى نصف الثوب
ثم في رواية يصف كل الثوب ونحو رواية يصف في يمينه اما التقدير بالكثير من النصف فلو ان القلة والكثرة من الاشياء
لا يكون الشيء قليلا او ان يكون بمقابلته كثير وكذا لا يكون كثيرا الا وان يكون بمقابلته قليل والنصف ليس بكثير لانه ليس بمقابلته
قليل فكان الكثير اكثر من النصف لان بمقابلته ما هو اقل منه واما التقدير بالنصف فلو ان النصف هو القليل والنصف ليس بقليل

اذ ليس

اذ ليس بمقابلته ما هو اقل منه واما التقدير بالنصف فلو ان النصف هو القليل والنصف ليس بقليل
بالذراع فلو ان القلوة في ظاهر الحنفين وباطنها وذلك ذراع في ذراع وقد ذكرنا الحكم في مختصره على حقيقته ونحو ذلك وهو الصحيح
لان النجس حكم الحكم في موضع الاحتياط ولا عبرة بالقلة والكثرة حقيقة الاحتياط الدرهم جعله افاضل بين
القليل والكثير شرعا مع عدم ما ذكره الا انه لا يمكن التقدير بالدرهم في بعض النجاسات لا يخطا طهرتها عن النجس عليها فقد روي
بما هو كثير في الشرع في موضع الاحتياط وهو الزرع واختلف المشايخ في تفسير الزرع قيل ربع جميع الثوب لا يهاذله ربع
الثوب والقباسم لكل وقيل ربع كل عضو وطرفا صابغة النجاسة من اليد والرجل والذيل والكم والذراعين كل قطعة منها
قبل الحياطة كان ذراعا على حدة فكذا بعد الحياطة وهو الاصح ثم لم يذكر في ظاهر الرواية تفسير النجاسة الغليظة والخفيفة وذكر
الكرخي ان النجاسة الغليظة عند ابي حنيفة ما يورث نجاسة على نجاسته ولم يرد نفيها على طهارته معارضه وان اختلف العلماء فيه
والخفيفة ما تارة من نجاسته وطهارته وعند ابي يوسف عند الغليظة ما وقع اتفاق على نجاسته والخفيفة ما اختلف
العلماء في نجاسته وطهارته اذا عرف هذا الاصل فالارواح كلها نجسة نجاسة غليظة عند ابي حنيفة لانه يورث نجاسة على نجاستها
وهو ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم طلب منه ليلة الجحيم ارجاء الاوسنجاء فاني يحرم وروية
فاخذ الجحيم وروى بالروية وقال انها وكسا ورجس في نجس وليس له نفي معارضه وانما قال بعض العلماء بطهارتها والراجح في الادب
والاحتياط لا يبار من النجس فكانت نجاستها غليظة وعلى قولها نجاستها خفيفة لان العلماء اختلفوا فيها وبولها لا يؤكل لحمه
نجس نجاسة غليظة بالاجماع على اختلاف الاصلين اما عندهم فلو تقدم نفي معارض النجاسة واما عندهم فلو وقع الاتفاق
على نجاسته وبولها لا يؤكل لحمه نجس نجاسة خفيفة بالاتفاق اما عندهم فلو تقدم نفي معارض النجاسة واما عندهم فلو وقع الاتفاق
وعنه في البول مطلقا واما عندهم فلو خلافا للعلماء فيه واما العذرات وغيرها من النجاسات والبط نجاستها غليظة بالاجماع
على اختلاف الاصلين هذا على وجه البناء على اصل الذي كرهه الكرخي واما الكوفة في الارواح على طريقة الاستسقاء فوجه
قولها ان في الارواح ضرورة وعموم البنية كثرتها في الفرات فيقعد رصباته الحفاف والنعال عنها وما عمت بلبنته خفيته
خدي فنجس الدجاج والعذرة لان ذلك فلما يكون في الطريق فلو تعم البدوي باصابعه ويجده وبولها لا يؤكل لحمه لان ذلك خفيته لا يورث
ويجفها فلو يكون في اصابته الحفاف والنعال ضرورة وبنية عامة وروى عن محمد في الرواية انه لا يمنع جواز الصلوة وان كان كثيرا
فاحشا وقيل ان هذا آخر اقاويله حين كان بالري وكان الخليفة بها فرائ الطريق والحانات مملوءة من الارواح وللناس من يلهو غليظة
فعلى هذا القياس قال بعض مشايخنا بما رواه النعمان بن عمار اذا اصاب الثوب لا يمنع جواز الصلوة وان كان كثيرا فاحشا للبدوي
الناس فيه كثر العذرات في الطريق واثوب حنيفة اصح بقوله تعالى من بين يدي ومن خلفه حجابا لها لئلا يراها الشاربين جميع بين الفريز والذ
لكنها نجسين ثم بين الامحبة للحق في اخراج ما هو نهية في الطهارة وهو اللان من بين شئين نجسين مع كون الكل اما في نفسه
ليورثه كالقدرته تعالى والحكيم انما ذكر في مثل هذا ما هو نهية في النجاسة ليكون اخراج ما هو نهية في الطهارة من بينها
هو نهية في النجاسة نهية في الامحبة وانه كالعدرة ولا نهية مستحبة طهرا ولا ضرورة في سقاط اعتبار نجاستها لا نهية
وان كثر في الطريق فالعيون تدركها فيمكن صيانته الحفاف والنعال عنها كما في قول ما لا يؤكل لحمه والارواح وان كانت تنشق البول
فالهواء نجس الارواح فلو يلحقها كمالها الحفاف على اننا اعتبرنا معنى الضرورة بالعفو عن القليل منها وهو الدرهم فادركه ضرورة
في كثر منه بالتقدير الكثير الفاحش والله اعلم ولان ثوبا اصابته نجاسة كثيرة نجفت وذهب اثرها وخفي عليه مكانها غشج
الثوب وكذا اصابته احدى الثوبين ولا يذكرا انها ما هو غسلها جميعا وكذا اذا رأت البقرة اوبالت في الكيس ولا بد من مكانه غسل الكل
احتياطاً وقيل لا غسل موضعاً من الثوب كاذن يورثه ونحوه واحد الحنن وجعلنا من الكيس يحكم بطهارة الباقي وهذا غير سديد لان نزع
النجاسة غير معلوم وليس البعض ولو كان الثوب طاهراً فشكل في وقوع النجاسة فيه جازله ان يصلي فيه لان الشك لا يورث
اليقين وكذا اذا كان عنده ما طاهر فشكل في وقوع النجاسة فيه فهو طاهر لان اليقين لا يزال بالشك ولا بأس بلبس ثياب اهل الذمة
والصلوة فيها الا الارواح والستر اوبل فانه تكرم الصلوة فيها ويجوز اما الجواز فلان الاصل في الثياب الطهارة فلا تثبت النجاسة بالشك
ولان الثوابت جارية بين المسلمين بالصلوة في الثياب المغنومة من الكفر قبل الفصل واما الكراهة في الارواح والستر اوبل فلان
من موضع الحدث وغسل لا يستترهون البول فضا وشبهه بالمسحوق ومفاد الدجاجة المخلدة وذكر في بعض المواضع في الكراهة
خداً على قول ابي حنيفة ومحمد بن كبر وعلى قول ابي يوسف لا يكره وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الشرب
في اواني الجوس فقال ان لم يمدوا يدانها فغسلوها ثم اشربوا منها وانما امرنا بالنسل لان ذبايحهم ميتة واوانهم فلما غشجوا سونة
منها قال بعض مشايخنا وكذا في الجوارح ثياب المفسدة من المسلمين لان الظاهر انهم لا يتوقون اصابته الحنن بياهم في حال الشرب
وقالوا في الدجاج الذي ينجسه اهل فادسائه لا يجوز الصلوة فيه لانهم يستعملونه البول عند الشرب فيكون ان يزد في يريته
ثم لا يسلونه لان الفصل يفسده فان شربهم يفعلون ذلك فلا شك انه لا يجوز الصلوة معه واما حكم مكان الصلوة فالمصلي
لا يخلو اما ان كان يصلي على الارض وعلى غيرها من السباط ونحوه ولا يخلو اما ان كان النجاسة في مكان الصلوة او في غيره فربما منه
ولا يخلو اما ان كان قليل او كثير فان كان يصلي على الارض والنجاسة بغير موضع كان الصلوة جازة صلاته قليلة كانت الغلظة وكثرة

بيان التقدير بالنصف والتقدير بالدرهم

بيان الاختلاف في تفسير الزرع

تفسير النجاسة الغليظة

تفسير النجاسة الخفيفة
نجاستها

بول ما لا يؤكل لحمه غليظة

بول ما يؤكل لحمه خفيفة

العذرات وخر الدجاج

الكل على الارواح

اصاب الثوب نجاسة كثيرة نجفت

لا بأس في الصلوة بثياب اهل الذمة
سوى الارواح والستر اوبل

بيان حكم مكان الصلوة

لان شرط الجواز طهارة مكان الصلاة وقد وجد لكن المستحب ان يبعد عن موضع النجاسة تطهيرا لا من الصلاة وان كانت النجاسة
في مكان الصلاة فان كانت قليلة تجوز على موضع كانت لان قليل النجاسة عفو جواز الصلاة عندنا كما مر وان كانت كثيرة
فان كانت في موضع الدين والركبتين تجوز عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر والشافعي لا تجوز وجه قولهم انه اذ كان
الصلاة مع النجاسة فلا تجوز كما لو كانت النجاسة على الثوب او في موضع القيام ولما ان موضع الدين والركبتين ليس مكانا
لواحدة السجود بدون الوضوء يجزى به فيجعل كانه لم يضع أصلا ولو ترك الوضوء جازت صلاته فيها هذا أولى وهذا القول لا يخلو اذا
كانت النجاسة على موضع القيام ان ذلك ملحق بالعد غير ان القيام ركن في باب الصلاة فلا يشترط الجواز بدون جلاء النجاسة لان
الكل فصا رحاما للنجاسة مستعد لها لا يتحرك بحركة وتشتبه لكونها متعلقة بالثوب اما هنا فلا والله وان كانت النجاسة
في موضع القدمين فان قام عليها وفتح الصلاة لم يتحرك لان القيام ركن في باب الصلاة فلا يشترط الجواز بدون جلاء النجاسة لان
النجس وان قام على مكان طاهر وفتح الصلاة ثم تحول الى موضع النجاسة وقام عليها او قد قف مكانا قليلا لا يقصد صلاته
وان اطال القيام فسدت لان القيام من افعال الصلاة وهو مقصود لانه ركن فلا يصح بدون الطهارة فيخرج من ان يكون فعل الصلاة
لعد الطهارة وما ليس من افعال الصلاة اذا دخل في الصلاة ان كان قليلا يكون عفو ولا فلا يخلو ما اذا كانت النجاسة على موضع
الدين والركبتين حيث لا يقصد صلاته وان اطال الوضوء لان الوضوء ليس من افعال الصلاة مقصودا بل من افعالها فلا يخرج من ان
يكون فعل الصلاة بغير الطهارة لوجود الطهارة في الاصل وان كانت النجاسة على موضع السجود لم يخرج قول ابو يوسف ومحمد
وعمران وحيفة وروايات روى عنه محمد انه لا يجوز وهو الظاهر من مذهبه وروى ابو يوسف عنه انه يجوز وجه قولهم ان
الفرق هو السجود على الجهة وقد روي الجبهة اكثر من قدر الدرهم فلا يكون عفو وجه رواية ابو يوسف عن ابن حنبل ان فرج
السجود يتأذى بمقدار اذنية الا نفوذ ذلك اقل من قدر الدرهم فيجوز والعصم رواية محمد بن النضر وان كان يتأذى بمقدار
الاذنية عذره ولكن اذا وضع الجبهة مع الاذنية يقع الكفر ضا كما اذا طول الفرة زيادة على ما يتعلق به جواز الصلاة ومقدار
الجبهة والا نفوذ روى عن قدر الدرهم فلا يكون عفو ثم قوله اذا سمع على موضع نجس لم يخرج في صلاته كذا ذكر في ظاهر الرواية
وهو قول زفر وروى عن ابن يوسف انه لم يجز سجوده فاما الصلاة فلا تقصد حتى لو اصاب السجود على موضع طاهر جازت صلاته
وجه ان السجود على موضع نجس لم يخلو بالعدم لان شرط الجواز وهو الطهارة فصارت كانه لم يسجد عليه وسجد على مكان طاهر
وجه ظاهر الرواية ان السجدة فرض وركن اخرها لم يخرج على موضع نجس صلاته فلو كثيرا ليس من افعال الصلاة ولا واجب فساد
الصلاة ولو كانت النجاسة في موضع احدى القدمين على قياس رواية ابو يوسف عن ابن حنبل وجهها الله يجوز لان اداء القيام
هو القيام باحدى القدمين واحداها طاهر فيتأذى به الفرق فكان وضع الاخرى فضلا بمنزلة وضع الدين والركبتين وعلى قياس
رواية محمد عنه لا يجوز وهو الصحيح لانه اذا وضعا جميعا يتأذى الفرقين بها كما في الفرة على ما مر والله اعلم هذا اذا كان يصلي على الارض
فاما اذا كان يصلي على بساط فان كانت النجاسة في مكان الصلاة وهي كثيرة فحكمه حكم الارض على ما مر وان كانت في طرف من اطرافه
اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ان كان البساط كبيرا بحيث لو وقع طرف منه لا يتحرك الطرف الاخر يجوز والا فلا كذا اذ اقيم ثوب
احد طرفه ملقى على الارض وهو نجس لانه ان كان بحال لا يتحرك يتحرك جاز وان كان يتحرك لا يتحرك لا يجوز والعصم انه يجوز
صغرا كان او كبيرا يخلو في العمامة والفرق ان الطرف النجس من العمامة اذا كان يتحرك يتحرك صغرا حاملا للنجاسة ومنقولها
وهذا لا يحقق في البساط الا ترى انه لو وضع يديه او ركبتيه على موضع النجس منه يجوز ولو صار حاملا لما جاز ولو صلى
على ثوب مبطن طهارته ظاهرة وباطنة نجسة روى عنه محمد انه يجوز وكذا ذكر في نوادر الصلاة وروى عن ابن يوسف
انه لا يجوز من المشايخ من يفتي بين الروايتين فقال جواب محمد انه اذا كان بخطا غير مضرب فيكون بمنزلة ثوبين والاعلى
منها طاهر وجواب ابو يوسف فيما اذا كان بخطا مضربا فيكون بمنزلة ثوب واحد طاهر وباطنه نجس ومنهم من حقق
الاختلاف فقال على قول محمد يجوز كيف ما كان وعلى قول ابو يوسف لا يجوز كيف ما كان وعلى هذا اذا صلى على حجر الرخا او على
او على بساط غليظ او على مكث طاهر طاهر وباطنه نجس يجوز عند محمد ووجه كان يفتي الشيخ ابو بكر الاسكاف وعند ابو يوسف
لا يجوز ووجه كان يفتي الشيخ ابو حنبل الكبير فابو يوسف نظر الى اتحاد المثل فقال المثل محل واحد فاستوى طاهره وباطنه كالثوب
الصفيق ومحمد اعتبر الوجه الذي يصلي عليه فقال انه صلى في موضع طاهر وليس هو حاملا للنجاسة فيجوز كما اذا صلى على ثوب
طاهر نجسته ثوب نجس يخلو والثوب الصفيق لان الثوب وان كان صفيقا فالظاهر نفاذ الرطوبة الى الوجه الاخر لانه لا يدرك
الدين لتسارع الجفاف اليه ولان بساطا غليظا او ثوبا مبطنا مضربا وعلى كلا وجهيه نجاسة اقل من قدر الدرهم في موضعين
مختلفين لكنهما لو جمعوا برز على قدر الدرهم على قياس رواية ابو يوسف فيجمع ولا يجوز صلاته لانه ثوب واحد ونجاسة واحدة
وعلى قياس رواية محمد لا يجمع ويجوز صلاته لان النجاسة في الوجه الذي يصلي فيه اقل من قدر الدرهم ولو كان ثوبا صفيقا والمسئلة
بما لا يجوز بالاجماع لما ذكرنا ان الظاهر هو النفاذ الى الجانب الاخر وان كان لا يدركه لمس فاجتمع في وجه واحد نجاسة اجمع
تردد على قدر الدرهم في موضع الجواز ولو ان ثوبا او بساطا اصابه النجاسة ونفذت الى الوجه الاخر واذ اجمعوا تردد على قدر الدرهم
لا يجمع بالاجماع اما على قياس رواية ابو يوسف فلا يوجب ثوبا واحدا ونجاسة واحدة واما على قياس رواية محمد فلا يوجب النجاسة الوجه

اذا كانت النجاسة على موضع القيام

وان كانت في موضع القدمين

اذا كانت على موضع الدين والركبتين

وان كانت على موضع السجود

ولو كانت النجاسة في موضع احد القدمين

اذا صلى على بساط ذي نجاسة اذا كانت النجاسة في طرف من اطراف البساط

صلى على ثوب طاهره وباطنه نجسة بساط نجسة

بساط غليظ او مبطن مضرب على كل وجه نجاسة اقل من قدر الدرهم

اصابه نجاسة ونفذت الى الوجه الاخر تردد على قدر الدرهم اذا اجتمع

الذي يصلي عليه اقل من قدر الدرهم وكذا اذا كان الثوب مبطنا مضربا والمسئلة بحالها لا يجمع بالاجماع لما قلنا **فصل**
واما بيان ما يقع به التطهير فالكلام في هذا الفصل يقع في ثلاثة مواضع احدها في بيان ما يقع به التطهير والثاني في بيان طريق التطهير
والثالث في بيان شرائط التطهير اما الاول فما يحصل به التطهير انواع منها الماء المطبق ولا خلاف انه يحصل به الطهارة الحقيقية
والحكمة جميعا لان الله تعالى على ما طهره بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وروى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا طهور الا ما غسولوه او طهره او روي عن الطاهر هو الطاهر في نفسه الطاهر لغفر وكذا جعل الله الوضوء والاغتسال بالماء طهرا بقوله
في انزال الوضوء ولكن يريد لطهر كربة وقوله وان كنتم جنبا فاطهروا ويستوي العذب والمليح لا طلاق للوضوء فاما ما سوى الماء من المايات
الطاهرة فلا خلاف في انه لا يحصل بها الطهارة الحكيمة وهي زوال الحدث وهل يحصل بها الطهارة الحقيقية وهي زوال النجاسة الحقيقية عن
الثوب والبدن اختلف فيه فقال ابو حنيفة وابو يوسف يحصل وقال محمد وزفر والشافعي لا يحصل وروى عن ابن يوسف انه فرق بين
الثوب والبدن فقال في الثوب يحصل وفي البدن لا يحصل لا بالماء ووجه قولهم ان طهورة الماء عرفت بالنقص شرعا بخلاف القياس لانه
باول مداه القيس صا ونجسا والتطهير بالنقص لا يتحقق كذا غسل بما نجس او بالجزالة ان الشرع اسقط اعتبار نجاسة الماء حاله
الاستعمال وبقاء طهورا على خلاف القياس فلا يلق به غيره ولهذا لم يلق به في ازالة النجاسة الحكيمة وكما ان الواجب هو التطهير
وهذه المايات تشارك الماء في التطهير لان الماء انما كان مطهرا لكونه مائعا رقيقا يداخل ثوبا او يخالط ثوبا او يخالط ثوبا او يخالط ثوبا
ان كانت كثيفة فستخرج بها بواسطة العصور وهذه المايات في المعازلة والمداخلة والمكاورة والترقيق مثل الماء فكانت مثله في ازالة
الطهارة بل وروى فان الخلل يعل في ازالة بعض الوان لا يزول بالماء فكان في معنى التطهير بلغ اما قولهم ان الماء باول مداه القيس
صار نجسا فنجس والماء قسط لا يصير نجسا وانما يجاوز النجس فكان طاهرا في ذاته فصلح مطهرا ولو تصور نجس الماء فكذلك بعد
من ازالة النجس لان الشرع امرنا بالتطهير ولو تخبرنا باول المداهة لما تصور التطهير فيقع التكليف بالتطهير عينا تعالى الله عن ذلك
وهكذا نقول في الحديث ان الشرع ورد بالتطهير بالماء هناك تعبد غير مقول المعنى فيقتصر على موضع التعبد وهذا اذا كان مائعا
ينعصر بالعصر فان كان لا ينعصر مثل السيل والسمين والدهن ونحوها لا يحصل به الطهارة اصلا لا بغير الماء فياخذ المعاني التي تنفق عليها زوال
النجاسة على ما بينا ومنها الفرق والحج بعد الجفاف في بعض الحالات وبين هذا الجملة ان اصاب المني الثوب وجف
وزل طهر استسكانا والقياس ان لا يطهر الا بالنقل وان كان رطبا لا يطهر الا بالنقل والاصل فيه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لما يشبه رجليه عنها اذا وجدت المني في ثوبك فان كان رطبا فاعسله وان كان يابسافركه ولا تشغ غليظ لرج
لا تشرب في الثوب او رطوبته ثم تجفف ثوب الرطوبة بعد الجفاف فلا يبقى الا عنيه فانها تزول بالفرك بخلاف الرطب لان العين
وان زالت بالحت فاجزأها المشتربة في الثوب فانه فقيت النجاسة وان اصاب البدن فان كان رطبا لا يطهر الا بالنقل المايات
وان جف لم يطهر بالحت روى الحسن عن ابن حنيفة انه لا يطهر وذكر الكرخي انه يطهر وجه رواية الحسن ان القياس ان لا يطهر
في الثوب الا بالنقل وانما عرفناه بالحديث وانه ورد في الثوب بالفرك فبقي البدن مع انه لا يحتمل الفرق على اصل القياس وجه
قول الكرخي ان النجس الوارد في الثوب يكون واردا في البدن من طريق الاوى لان البدن اقل شربا من الثوب والحت في البدن عمل
الفرق في الثوب في ازالة العين واما سائر النجاسات اذ اصاب الثوب والبدن ونحوها فانها لا تزول الا بالنقل سواء كانت رطبة
او يابسة وسواء كانت سالبة او جامدة ولو اصاب ثوبه خمر فالق عليه المني ومعنى عليه من المني مقدار ما يحتمل فيه لم يخمر
بطهارته حتى ينسله ولو اصابه عصير فمضى عليه من المني مقدار ما يتجزأ منه فيصير فيها لا تخمر نجاسة ولو اصاب الخمر والنقل
ونحوها فان كانت رطبة لا يزول الا بالنقل كيف ما كانت وروى عن ابن يوسف انه يطهر بالمسح على الثوب كيف ما كانت مستحبة
او مباحة وان كانت يابسة فان لم يكن لها جرم كغبار البول والجزء والماء الخمر لا يطهر الا بالنقل وان كان لها جرم كغبار
فان كان مائعا فانه يطهر بالحت بالاجماع وان كان غري كالعذرة والدمر الغليظ والروث يطهر بالحت عند ابن حنيفة وابو يوسف
وعند محمد لا يطهر الا بالنقل وهو احوط في الشافعي وما قاله استسكانا وما قاله قياس وجه القياس ان غير الماء لا يخلو
له في الازالة فكذلك القياس في الماء لما بينا فيما تقدم انه جعل طهورة للضرورة والضرورة ترتفع بالماء فلا ضرورة في غير
ولهذا لم يؤثر في ازالة الرطب واليابس السائل وفي الثوب وهذا هو القياس في المني الا انما عرفناه بالنقل وجه الاستسكان ما روي
عن ابن سعيد الخدري روى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يخلع ثوبه في الصلاة طلع الناس فقالوا فلما فرغ من الصلاة
قال يا ايها الذين آمنوا قلوا خلت ثوبك فخلعنا فقال انا في جبريل واخبرني ان فيها اذى ثم قال اذا اذى احدكم
المسجد فليقطع ثوبه فان كان فيها اذى فليمسحها بالارض فان الارض لها طهارة وهذا نص والفقهاء من وجوه احدث
ان الخلل اذا كان فيه صلابة كالخمر والنقل ونحوه لا يتخلل اجزاء النجاسة فيه لصلابته وانما يشرب فيه بعض الرطوبات
فاذا اخذ المسجد في الجفاف جذب تلك الرطوبات الى نفسه شيئا فشيئا فكما اردنا يمسح ارضا حذبا الى ان يتم الجفاف
فتعد ذلك لا ينقي منها شيئا ويبقى شيء يسير فاذا احت الجفاف ومسحه على الارض تزول العين بالكلية تخلصه من حالة الرطوبة
لان العين وان زالت فالرطوبة باقية لان خروجها بالحب ليس له وجود بخلاف السائل لانه لم يوجد الجفاف
وهو العين المستحبة فبقيت الرطوبة المشتربة فيه فلا تطهر بدون الغسل بخلاف الثوب فان اجزاء النجاسة تتخلل

ما يقع به التطهير

ما يقع به التطهير الماء المطبق

ما سوى الماء من المايات لا يحصل الطهارة الحكيمة وهل تحصل بها الحقيقية

ان كان الماي لا ينفع مثل العسل ومنها الفرق والحت في الثوب

تحت

حكم غير المني في النجاسة اذا اصاب الثوب

لو اصاب ثوبه خمر لو اصاب الخمر والنقل نجاسة

ان كان للنجاسة جرم كغبار

في الثوب كما تحلل بطوبائها فتخلل أجزاء الثوب فيما تحلل فان جذبت الرطوبة الى نفسها سقى أجزاءها فيه فلو بزل ما زال الخمر
الظاهر على سبيل المثال وصار كذا في اصاب الثوب ان يظهر بالفرق عند الحفاف لان المني سقى لوج لا يدخل أجزاء الثوب وانما
تخلل بطوبائها فقط ثم يجذبها المستبد عند الحفاف فيظهر فذلك هذا والثاني ان اصابة هذه الاغصان الحفاف والنفال
ما كثر فيجذب بطوبائها ما لم يصب وفعلا المني يخرج بخلاف الثوب والحج في الارواح لا غير وانما سقى خرواية عن ابي يوسف بين الكل
لا طلاق وبارونا من الحديث وكذا معنى الحج لا يفصل بين الرطب واليابس ولو اصابه الماء بعد الحث والمشي يعود نجس
هو الصنيع من الرواية لان شأنا من النجاسة قاهر لان الحث اذا شرب فيه النجاسة لا يحتمل العسل لا يظهر عند مجدها وعند
ابي يوسف ينقع في الماء ثلاث مرات ويحرق في كل مرة الا ان معظم النجاسة قد زال فالحصل القليل عفو في حق حوازي الصلوة
للضرورة لان يظهر الحث حقيقة فانما وصل اليه الماء فهذا ما قليل جاوره قليل من النجاسة فينقسه واطلق الكرخي انه
اذا حث طهرت رواته وفي حق حوازي الصلوة والله اعلم ولو اصاب النجاسة شأنا صليها صليها كالسيف والمرأة ونحوها يظهر
بالحث رطبة كانت او يابس لانه لا يتخلل أجزاءه شيء من النجاسة وظاهر يظهر بالمسح والحث وقبل ان كانت رطبة لا يزل
الا بالفضل ولو اصاب النجاسة الارض نجست وذهب أثرها بنحو الصلوة عليها عندنا وعند زفر لا يجوز وبه أخذ الشافعي
ولو نيم هذا الذراب لا يجوز في ظاهر الرواية وقد ذكرنا الفرق فيما تقدم ولنا طريقان احدهما ان الارض لم تظهر حقيقة
لكن زال معظم النجاسة عنها وبقي شيء قليل فيجعل عفو للضرورة فعلى هذا اذا اصابها الماء بقدر خمسة لابتيا والثاني ان
الارض ظهرت حقيقة لان من طبع الارض انها تحلل الاشياء وتغيرها الى طبعها فصار ترابا يمرور الزمان ولم يبق نجس اصله
فعلى هذا اذا اصابها الماء لا يعود نجسا وقيل ان الطريق الاول لا يوجب في النجاسة انما على النجاسة اذا تقربت
بمضي الزمان وتبدلت واصابها بغير شيء اخر عند مجدها فكون طاهر وعند ابي يوسف لا يفسد شيئا اخر فيكون نجسا وعلى هذا
الاصل مسائل بينهما الكلب اذا وقع في الخلة واجد العذرة اذا احترقت بالثا وصرارت مرما وطعن بالولعة اذا
جفت وذهب أثره والنجاسة اذا دقت في الارض وذهب أثرها بمرور الزمان وجه قول ابي يوسف ان أجزاء النجاسة قائمة
فلو ثبت الطهارة مع بقا العين النجسة والقياس في الخمر اذا تحللت لان لا يظهر لكن عرفناه نجسا بخلاف القياس بخلاف حله
المية فان عين الحلال طاهر وانما النجس ما عليه من الرطوبة وانما زول بالدباغ وجه قولنا ان النجاسة لما استحال وتبدلت
اوصافها ومعانيها خرجت عن كونها نجاسة لانها اسم لذات موصوف فيصير بغيرها الوصف وصار كالحجر اذا تحللت ومنها الذي
يخلو من الدباغ مطهر للجلود كلها الا جلدا لا نشأ والحذر كذا ذكر الكرخي وقال مالك ان جلدا لمية لا يظهر بالدباغ لكن يجوز استعماله
في الحمام لا في المايح بان يجعل جرابا للصوب دون الرق واللباس والشم والذئب وقال عامة اصحاب الحديث لا يظهر بالدباغ
الا جلدا ما يوكل لحمه وقال الشافعي كذا قلنا لا في جلده الكلب لانه نجس العين عنده كالحنزير وكذا روى الحسن بن زياد وصح
ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنفقوا من المية باهاب ولا عصب واسم الاهد بعم الكل الا فيما قام
الدليل على تخصيصه ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما اهاب دبع فقد طهر كالحجر تحلل فحل ورواية
صلى الله عليه وسلم مرتبضا قوم فاستنقاهم فقال هل عندكم ماء فقالوا لا يا رسول الله الا في قربة لمية فقال
صلى الله عليه وسلم السب وبغيتها فقال نعم فقال دبعها طهرتها ولان نجاسة الميت لما فيها من الرطوبة والدماء والنسج
وانما تزول بالدباغ فيطهر كاللؤلؤ الغض اذا غسل ولان العادة جارية فيما بين المسلمين بلبس جلده الثعلب والفك والسمور
ونحوها في الصلوة وغيرها من غير تكرير فدل على الطهارة ولا حجة لهم في الحديث لان الاهد في اللغة اسم لجلده دبع كذا قال
الاصمعي والله التوفيق ثم قول الكرخي ان جلدا لا نشأ جواب ظاهر قول اصحابنا وروى عن ابي يوسف ان جلود كلها مطهر بالدباغ
ليوم الحديث والصحيح ان جلده الحنزير لا يظهر بالدباغ لان نجاسته ليست لما فيه من الدم والرطوبة بل هو نجس العين فكأنه
الدباغ في حقه والعدم بمنزلة واحدة وقيل ان جلده لا يحتمل الدباغ لان له جلودا متزايدة بعضها فوق بعض كاللؤلؤ
واما جلده لا نشأ فان كان يحتمل الدباغ ويندبغ بالدبغ بنجس ان يظهر لانه ليس بنجس العين لكن لا يجوز الانتفاع به احترام
واما جلده القليل فذكر في العيون عن مجده انه لا يظهر بالدباغ وروى عن ابي حنيفة وابي يوسف انه يظهر ثم الدباغ على غيره
حقيقي وحكي فالصحيح هو ان يدبغ بشيء له قيمة كالقرظ والعصو والسجدة ونحوها والحكي ان يدبغ بالشمس والشمس
والا لقا في الرمح والنوعان مستويان في سائر الاحكام الا في حكم واحد وهو انه لو اصابه الماء بعد الدباغ المحقق لا يعود
وبعد الدباغ المحكي فيه رواية وقال الشافعي لا يظهر للجلد الا بالدباغ الحقيقي وهذا غير سديد لان الحكم في إزالة الرطوبة
والصمة عن النجس والغسل بمعنى الزمان مثل الحقيقي فلا معنى لفصل بينهما والله اعلم ومنها الذكاة في تطهير الذبج وحمل الكلب
فيها ان الحيوان ان كان مأكول اللحم فذبح طهر جميع أجزائه الا الدم المسفوح وان لم يكن مأكول اللحم فاهو طاهر من المية من الاجزاء
التي لا دم فيها كالشعر وامثاله يطهر منه بالذكاة عندنا واما الاجزاء التي فيها الدم من اللحم والشم والجلد فهل يطهر بالذكاة
انفق اصحابنا على ان جلده يطهر بالذكاة وقال الشافعي لا يطهر وجه قوله ان الذكاة لم تقدر جلده فلا تقيد بطهره وهذا لا
اثر الذكاة يظهر فيما وضع له اصلا وهو محل الشاؤل في اللحم وفي غيره تبعا فانه لا يظهر أثرها في الاصل كيف يظهر في اللحم

لو اصاب الماء بعد الحث يعود نجسا

اصاب النجاسة شيئا صليها

اصاب الارض نجست وذهب أثرها

النجاسة اذا دقت في الارض وذهب أثرها

الدباغ مما يحصل به التطهير

جلد الحنزير لا يظهر بالدباغ

بيان جلده لا يورى وجلده قليل

بيان ان الدباغ نوعان حقيق وحقى

الذكاة مما يحصل به التطهير في الذبج

31
فصار كاللؤلؤ حكي وحكي ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دباغ الا يورى ذكاة الحكي ذكاة بالدباغ ثم الحلي يطهر بالدباغ
فكذا بالذكاة ولان الذكاة تشترك الدباغ في إزالة الدماء السائلة والرطوبة النجسة فيشاركه في إزادة الطهارة وما ذكره من النجاسة
فهو غير سديد لان طهارة الجلد حكم مقصور والجلد كان تناول اللحم مقصور في اللحم وفعل المجوس ليس بذكاة لانه اهل الذكاة لا يقصد
الطهارة فثبت تطهير جلده بالدباغ واختلفوا في طهارة اللحم والشم وذكر الكرخي وقال كل حيوان يطهر جلده بالدباغ بطهر الذكاة فهذا
يدل على انه يطهر لحمه وشحمه وسائر أجزائه لان الحيوان اسم لجلده الاجزاء وقال بعض مشايخنا وبعض شيوخ بل ان كل حيوان يطهر
جلده بالدباغ بطهر جلده بالذكاة فاما اللحم والشم ونحوها فلا يطهر والا لولا قربا الى الصواب لما مر ان النجاسة لمكان الدم المسفوح وقد
زال بالذكاة ومنها من ما وجب من الذكاة وانزع جميع الماء بعد استحقاق الواقع في الثمن الا ترى وغيره من الحيوان في تطهير البزعر فشا
ذلك بالخبر واجماع الصحابة رضوان الله عنهم على ما ذكرنا في ما تقدم ثم اذا وجب نزع جميع الماء من البزعر فينبغي ان يسد منابع الماء ان
ثم ينزع ما فيها من الماء النجس وان لم يكن سد منابعه لقلية الماء روى عن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه ينزع مائة دلو وروى
ما سادلو وعن مجده انه ينزع ما سادلو وثلثائة وعن ابي يوسف واثان في رواية يحفر بحفرة حفرة مقدار عرض الماء وطوله وعرضه
ثم ينزع ماؤها ويصب في الحفرة حتى تمتلئ فاذا امتلأت حكم بطهارة البزعر وقدر رواية يرسل فيها قصبه ويجعل يبلغ الماء على نزع
منها عشرة دلاء مثلا ثم ينظر ان ينقص فينزع بقدر ذلك واذا وفيت الباب ما روى عن ابي حنيفة بن محمد بن سلم انه يوق برجلين لها
بصارة في امر الماء فينزع بقولها لان ما يعرف بالاجتهاد يرجع فيه الى اهل الاجتهاد في ذلك الباب ثم اختلف في الدلو الذي ينزع به
الماء النفس قال بعضهم المني في كل برء لولاها صغيرا كان او كبيرا وروى عن ابي حنيفة انه يتبرء لوسيع فيه قدر صاع وقيل
المعبر هو المتوسط بين الصغير والكبير واما حكم طهارة الدلو والرشا فقد روى عن ابي يوسف انه سئل عن الدلو الذي ينزع به
الماء النجس من البزعر فيفسل ام لا قال لا بل يطهر ما يطهر البزعر وكذا روى عن الحسن بن زياد انه قال اذا طهرت البزعر بالدلو والرشا
كما يطهر البزعر وحماه لان نجاستها بنجاسة البزعر فطهرتها تكون بطهارة البزعر ايضا كالحجر اذا تحلل في ذكاة الحكي بطهارة الذكاة
ومنها تطهير الحوض الصغير اذا نجس واختلف الشافعي فيه فقال لا يبرأ الا بشرط لا يظهر حتى يدخل الماء فيه ويخرج منه ثم ما كان
فيه ثلاث مرات فيصير لك بمنزلة غسله ثلاثا وقال القتيبي ابو جعفر الهندو اذا دخل فيه الماء الطاهر وخرج بعضه حكم بطهارة
بعد ان لا يستبين فيه النجاسة لانه صار ماء جاريا ولم يستيقن بقاء النجاسة فيه وبه أخذ القتيبي ابو الليث وقيل اذا خرج
منه مقدار الماء النجس يطهر كالبزعر اذا نجس حكم بطهارة ما فيها من الماء وعلى هذا الوجه في الماء والواو اذا نجس والله اعلم
فصل واما طريق التطهير بالفضل فلا خلاف في ان القيس يطهر بالفضل في الماء لما روى وكذا يطهر بالفضل بفضله عليه
واختلف في انه هل يطهر بالفضل في الاواني بان غسل الثوب النجس او البزعر في ثلاث اجنات قال ابو حنيفة ومجده يطهر حتى
يخرج من الاجانة الثالثة طاهرا وقال ابو يوسف لا يطهر البزعر وان غسل في اجانات كثيرة ما لم يصب عليه الماء وفي الثوب عنه
روايتان وجه قول ابي يوسف ان القياس بان حصول الطهارة بالفضل بالماء اصلا لان الماء متى لا في النجاسة تنجس هو وروايتان
على النجاسة او وردت النجاسة على الماء والتطهير بالفضل لا يتحقق الا اذا حكمتنا بالطهارة لحاجة الناس الى تطهير الثياب والاعضا
النجسة والحاجة تدفع بالحكم بالطهارة عند ورود الماء على النجاسة ففي ما واد ذلك على اصل القياس فعلى هذا لا يفرق بين
البدن والثوب ووجه الفرق له على الرواية الاخرى ان في الثوب ضرورة اذ كل من نجس ثوبه لا يجبر من يصب الماء عليه ولا يمكن الصب
عليه بنفسه وغسله فترك القياس فيه هذه الضرورة وفعلا الحجج ولهذا جرى الفرق بغسل الثياب في الاواني ولا ضرورة في الغسل ولا
يمكن غسله بفضله الماء عليه ففي ما يقتضيه القياس وجه قوله ان القياس متروك في الفصلين لتحقيق الضرورة في الحديث ان
ليس كل من اصاب النجاسة بعض بدنه نجسا جاريا او من يصب عليه الماء وقد لا يتمكن من الصب بنفسه وقد نصيب النجاسة
ببعضه والصب عليه فان من دعي في اوقافه لوصف عليه الماء بصل الماء النجس الى جوفه او يعلو له مائة وفيه حرج بين فترك القياس
لعموم الضرورة مع ما ذكرنا من القياس غير صحيح لما ذكرنا فيما تقدم ان الماء لا ينجس اصلا مادام على الحال النجس على ما مر بيانه و
على هذا الخلاف اذا كان على بدنه فادخلها في حث الماء ثم في الثاني والثالث هكذا ولو كان في الخوا في حث النجس والمسئلة بحالها عند
ابي حنيفة يخرج من الثالثة طاهرا خذ فاهما بناء على اصل آخر وهو ان المايعات الطاهرة تنزل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن
عند ابي حنيفة والصب ليس بشرط وعند مجده لا تنزل اصلا وعند ابي يوسف تنزل لكن بشرط الصب ولم يوجد فاتفقوا على ما بناء على
اصلين مختلفين **فصل** واما شرايط التطهير بالماء فمنها العدد في نجاسة غير مية عندنا والجملة في ذلك ان النجاسة
نوعان حقيقية وحكيه واختلف في ان النجاسة الحكيه وهي الحدث والنجاسة تنزل بالفضل مرة واحدة ولا يشترط فيها العدد
واما النجاسة الحقيقية فان كانت غير مية كالبول وغيره ذكر في ظاهر الرواية انه لا يطهر الا بالفضل ثلاثا وعند الشافعي يطهر بالفضل
مرة واحدة اعتبارا بالحدث لا في البول وغيره فانه لا يطهر الا بالفضل سبعا اذ اهل الثراب بالحدث وهو قوله صلى الله
عليه وسلم اذا ولع الكلب فانا احدهم فليغسله سبعا اذ اهل الثراب ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يغسل
الاناء من ولوع الكلب ثلاثا فاذا غسلا بالفضل ثلاثا وان كان ذلك غير مية وما رواه الشافعي هذا عندنا كان في اسداء الارض
لقتل عادة الناس في الاثاف بالكلوب كما يكبر الدنان ونهى عن الشرب في ظرفها فخرج من حرمات الحرام فتركوا العادة ازال ذلك

بيان ان الخلو في طهارة اللحم النجس

ينزع ما في البزعر بالفضل

بيان الدلو الذي ينزع به

حكم طهارة الدلو والرشا

بيان حكم تطهير الحوض اذا نجس

بيان طريق التطهير بالفضل

حكم نزع ثوب نجس فادخله في حث

شرايط التطهير بالماء منها العدد

بيان صلوات المفردة

بيان فضيلة صلوات المفردة

الصلاة في الاصل اربعة انواع فرض واجب وسنة وتاخره فالفرض نوعا فرض عين وفرض كفاية وقول العبد لو دعا
 احدها صلوات المفردة في كل يوم ووليلة والثاني صلوة الجمعة اما الصلوات المفردة في كل يوم ووليلة فالكفاية فيها يقع في
 مواضع في بيان اصل فرضيتها وفي بيان عدد ركعاتها وفي بيان اركانها وفي بيان شرائط الاركان وفي بيان احوالها
 وفي بيان سنها وفي بيان ما يستحب فعله وما يكبر فيها وفي بيان ما يفسد في بيان حكمها اذا فسدت اوقات عن وقتها او فوات
 شيء من صلوة من هذه الصلوات عن الجماعة وعن محلها الاصل وذكروا في آخر الصلوة اما فرضيتها فتاخر بالكتاب والسنة والاجماع
 والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى في غير موضع من القرآن اقيموا الصلوة وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كما باسوقوا ناي
 فضا موقفا وقوله تعالى فطوا على الصلوات والصلوة الوسطى وطلوا اسم الصلوة ينصرف الى الصلوة المفردة وهي التي تؤدى في
 كل يوم ووليلة وقوله تعالى اقم الصلوة طرقي النهار وزلفا من الليل لاية تجمع الصلوات الخمس لان صلوة الفجر تؤدى في احد طرفي النهار
 وصدوة الظهر والعصر تؤدى في الطرف الاخر النهار ركعتا عشاء وعشاء والغداة اسم لا قول النهار والى وقت الزوال وما بعد عن وقت
 من خلف لا ياكل المشي فاكل بعد الزوال بحيث يدخل في طرفي النهار ثلاث صلوات ودخل في قوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء لانها يؤدى
 في زلفا من الليل وهي ساعة وقوله تعالى اقم الصلوة لدولك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر قيل لدولك الشمس زوالها وغسق الليل
 اول ظلمة فدخل فيه صلاة الظهر والعصر وقوله وقرآن الفجر اي قرآن الفجر وهو صلوة الفجر فثبت فرضية ثلاث صلوات بهذه الآية
 وفرضية صلوة المغرب والعشاء ثبتت بدليل آخر وقيل لدولك الشمس غروبها فدخل فيه صلوة المغرب والعشاء ودخل صلوة الفجر في قوله
 وقرآن الفجر وفرضية صلاة الظهر والعصر ثبتت بدليل آخر وهو قوله تعالى سبحانه الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات
 والارض وعشرا وحين تطهرون روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال حين تمسون المغرب والعشاء وحين تصبحون الفجر وعشرا
 العصر وحين تطهرون الظهر وذكر التسبيح واراد به الصلوة اي صلواته اما لان التسبيح من لوازم الصلوة اولاه نغريه والصلوة
 من لوازمها الاخرها تنزيه الرب جل جلاله لما فيه من اظهر الحقائق والظاهر والباطن والضعف وفيه وصفه بالجلال والعلو والرفعة والثناء
 على الحاجة قال الشيخ ابو منصور المازندراني السمرقندي رحمه الله انهم فهموا من هذه الآية فرضية الصلوات الخمس ولو كانت فها هم مثل افعالهم
 الحمد ما نالها فهم ما سوى التسبيح المذكور وقوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح واطراف النهار
 لعلك ترضى قيل في ثوابه قوله فسبح اي فصل قبل طلوع الشمس هو صلوة الضحى وقبل غروبها هو صلاة الظهر والعصر ومن اناء الليل
 صلاة المغرب والعشاء وقوله واطراف النهار على التكرار والاعادة تأكيد كما في قوله تعالى فطوا على الصلوات والصلوة الوسطى ان ذكر
 الصلوة الوسطى على التأكيد لدخولها تحت اسم الصلوات كذا هنا وقوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغداة
 والاعمال قيل الذكر والتسبيح ههنا هما الصلوة وقيل الذكر سائر الاذكار والتسبيح الصلوة وقوله بالغداة وصدوة الغداة وقوله والاعمال
 صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء وقيل الاصل هو صلاة العصر ويحتمل العصر والظهر لانها تؤدى في الاصل وهو المشي وفرضية المغرب
 والعشاء عرفت بدليل آخر والله اعلم واما السنة فخاروا من رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عام حجة الوداع اعدوا ركعتي صلاة
 لخمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيتكم وارادوا زكاة اموالكم طيبة بها انفسكم تذكروا حجة ربكم وروى عن عباد بن الصامت رضي الله عنه
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى فرض على عباده المؤمنين في كل يوم ووليلة خمس صلوات وعن عباد بن الصامت رضي الله عنه
 عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول خمس صلوات كتبت على عباده من اتي بهن لم يضيع من حقهن شيئا استحقاقا لله
 فان له عند الله عهدا ان يدخله الجنة ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهدا ان شاء الله الجنة وعنده ان شاء الله الجنة وعنده اجماع الامة
 الامة اجمعت على فرضية هذه الصلوات واما المعقول فمن وجوه اربعة اثنان منها ان الصلوات انا وجبت لشكر الله تعالى ومنها ان الصلوة كانت
 فضل للظهور الانبياء والصور على احسن صورة واحسن تقويم كما قال الله تعالى وصورة فاحسن صورة وروى عن ابي بصير عن ابي عبد الله
 في احسن تقويم حتى لا يراه احد حتى ان يكون على غير هذا التقويم والصورة التي ليس عليها ومنها نعمة سلامة الجوارح عن الاوقات اذ بها
 يقدر على اقامة مصالحها اعطاء ذلك كله انما هو من عباد من عباد الله ما وجب استحقاق شيء من ذلك فامر باستعمال هذه النعم في خدمة
 المنعم شكر الملائكة ان الشكر للنعم استعملها في خدمة المنعم ثم الصلاة تجمع استعمال جميع الجوارح القاهرة من القيام والركوع والسجود
 والقعود ووضع اليد موضعها وحفظ العين وكذا الجوارح الباطنة من شغل القلب بالنية واشغاره بالتحرف والرجاء واحضار
 الذهن والعقل بالتجمل والتعظيم ليكون على كل عضو شكر الملائكة انهم عليه في ذلك العضو ومنها نعمة المفاصل المنيعة والجوارح
 التي بها يقدر على استعمالها في الاحوال المختلفة من القيام والقعود والركوع والتمتع والصلوة تستعمل على هذه الاحوال فامر باستعمال
 هذه النعمة الخاصة في هذه الاحوال وخدمة المنعم شكر الملائكة النعمة وشكر النعمة فرض عقودا شرعا ومنها ان الصلاة وكل عبادة خدمة
 الرب جل جلاله وخدمة المولى على العبد لا تكون الا فرضا اذ التبرع من العبد على مولاه محال والغزوة في شغل جميع الاوقات بالعبادات
 بعد زوال مكان واستقاء الحج الا ان الله تعالى فضله وكرمه جعل لخدمة من يترك الخدمة في بعض الاوقات رخصة حتى لو شرع لم يكن
 له التذلل لانه اذا شرع فقد اختار الغزوة وترك الرخصة فيعود حكم الغزوة يحق ما ذكرنا ان العبد لا بد له من اظهر رخصة العبودية
 لخالقه من استعصى مولاه واطهر النزع عن العباد وفي الصلاة اظهر رخصة العبودية لما فيها من القيام بين يدي المولى وعظمة الظهور
 له وتغيب الوجه بلباسه والجلوس على الركبتين والشاء عليه والمدح له ومنها انها مائة المصلح عزارتها كالمعاصي لانه اذا قام بغيره

كما في الحديث عليه ما روي في بعض الروايات فليغسله سبعاً ولاهت واخره من التراب وفي بعضها وعفو والثامنة بالتراب
 وذلك عبر واجب بالاجماع وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استغسل احدكم من مائه فلو يغتسل يد في الماء حتى
 يغسلها ثلثة ثمانية لا بدري ان يات يد اربا يغسل ثلاثا عند قوله الخامسة فعند تيقنها اولى وان الظاهر ان الخامسة لا يزول
 بالمرّة الواحدة الا ترى ان الخامسة المنيعة قط لا يزول بالمرّة الواحدة فكذلك المنيعة ولا فرق سوى ان ذلك يرى بالبحر وهذا يعلم
 بالعقل والا اعتبار بالحدث غير سديد لان ثمة لا بخاسة رأسا وانما عرفنا وحرمنا الغسل بغير غسل المعنى والنقص ورد بالاكفا
 مرة واحدة فان النبي صلى الله عليه وسلم قد شامر مرة مرة قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به ثم التقدير بالثلاث عند ليس
 بلزم بل هو مفوض الى عالمه لا يراه واكثر منه وانما ورد الغسل بالثلاث بناء على غالب الاعادات فان الغالب انها تزول بالثلاث
 ولان الثلاث هو الحد لا يولد الا عذرا كما في قضية العبد الصالح مع موسى عليه الصلاة والسلام حيث قال له موسى في المرة الثالثة
 قد بلغت من لدن عذرا فان كانت الخامسة مربية كالدّم ونحوه فطهرها زوالا عنها ولا عبرة فيه بالعدد لان الخامسة في العبد
 فان زالت العين زالت الخامسة وان بقيت بقيت ولو زالت العين وبقي الاثر فان كان ما يزول به اثره لا تخم بطهارته ما لم يزل الا
 دون عينه لا لون النوب فيقاو يد على بقاء عينه وان كانت الخامسة كما لا يزول اثرها لا يضر بقاء الاثر عندنا وعند الشافعي
 لا تخم بطهارته مادام الاثر باقيا وبقيت العين يقطع بالمفارقة بقاء الاثر ليل بقاء العين ولما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال للسمامة حية ثم اقرضه ثم اضليه بالماء ولا يفرك بقاء اثره وهذا نص ولا والله تعالى لما يكلفنا غسل الخامسة الا بالآ
 مع علمه ان ليس طبع الماء قطع الاثر علم ان بقاء الاثر فيما لا يزول اثره ليس مانع زوال الخامسة وقوله بقاء الاثر ليل بقاء العين مسلم
 لكن الشارع اسقط اعتبار ذلك بقوله ولا يفرك بقاء اثره وكذا ذكرنا انه لم يمانا بالانفصال بالماء ولم يكلفنا غسل المصلي في قطع الاثر
 ولان ذلك في حد الغزوة والقليل من الخامسة عفو عندنا ولان اصابة الخامسة التي لها اثر باق كالدّم الاسود الغليظ مما يكثر في الشتاء
 خصوصا في حق الشّوان فلو امرنا بقطع الشيا بواقع الناس في الحج وانه مدفوع وكذا يؤدى الى انكسار الاموال والشرع هنا عرفت ذلك
 فكيف يامرنا به ومنها العصر فيما يحتمل العصر وما يقوم مقامه فيما لا يحتمل والحجة فيه ان المحل الذي يخص اما ان كان شيئا لا يكثر
 فيه اجزاء الخامسة اصلا او كان شيئا يشتر فيه شيء يسيرا او كان شيئا يشتر فيه شيء كثير فان كان ما لا يشتر فيه شيء اصلا او كان
 المتخذ من الحج والعمرة والتمسك والتسبيح والتسبيح في ذلك القليل فحكم بطهارته زوالا عن الخامسة والعدد على ما روي وان كان ما يشتر فيه شيء قليل
 كالبدن والنفث والغسل فذلك لان الماء لا يمتزج في ذلك القليل فحكم بطهارته وان كان ما يشتر فيه شيء كثير فان كان مما يمكن عمه كالثياب
 فان كانت الخامسة مربية فطهرته بالغسل والعلم ان زوال العين وان كانت غير مربية فطهرته بالغسل ثلاثا والعلم في كل مرة
 لان الماء لا يستخرج الكثير الا بواسطة العصر فلو يتم الغسل بدونه وروى عن محمد بن ابي بكر بن الحنفية في المرة الاخيرة ويسوى
 الجواب عندنا بن بول الصبي والصبيّة وقال الشافعي بول الصبي بطهره بالغسل من غير عمه واجمع ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال ينفع بول الصبي والغسل بول الجارية ولما روي عن ابن عمر بن الخطاب عن ابي بصير عن ابي عبد الله وقوله وما رواه غريب فلو قيل
 خصوصا اذا خالف المشهور وان كان ما لا يمكن عصره كالخشب المتخذ من البردي ونحوه ان علم انه لم يشتر فيه بل اصاب ظاهره
 بطهره بازالة العين او بالغسل ثلاث مرات من غير عمه فاما اذا علم انه يشتر فيه فقد قال ابو يوسف ينفع في الماء ثلاث مرات
 ويحقيق في كل مرة فتحكم بطهارته وقال محمد لا يطهر ابداء وعلى هذا الخلاف في الخرق الجديد ان الشرب فيه الغسل والجلد اذ يقع باليد
 الغسل والخطة اذ الشرب فيها الغسل وانتفت ان لا يطهر ابداء عند محمد وعند ابو يوسف ينفع في الماء ثلاث مرات ويحقيق في كل مرة
 وكذا السكين اذا موه بما تجس والتم اذ الطبخ بما يغسل فغسل يوسف بموه السكين ويطبخ اللحم بالماء الطاهر ثلاث مرات ويحقيق
 في كل مرة وعند محمد لا يطهر ابداء وجه قول محمد ان الخامسة لما دخلت في الباطن يتعد استحقاقها الا بالعصر والعصر معتذر وروى
 يوسف يقول ان تعدد العصر بالغتيف ممكن فيقام التبعيض مقام العصر فعلا للحج وما قال محمد انيس وما قاله ابو يوسف
 اوسع والله اعلم ولو ان الارض اصابها بخاسة رطبة فان كانت الارض رطبة بعت عليها الا حتى يستغل فيها حتى لم يبق على وجه
 شيء من الخامسة وتنقلت الميا تحتكم بطاوتها ولا يشتر فيه العدد وانما هو على اجتهاده وما في غالب طهارة انها طهرت وفيقول
 السفل في الارض مقام العصر فيما يحتمل العصر وعلى قياس ظاهر الرواية يثبت الماء عليه ثلاث مرات ويستغفر في كل مرة وان كانت
 الارض صلبة فان كان معودا يحفر في اسفلها حفرة ويصب الماء عليها ثلاث مرات ويزال عنها الى الحفرة ثم تكسب الحفرة وان كانت
 مسوية بحيث لا يزول الماء عنها لا يغسل لعدم الفائدة في الغسل وقال الشافعي اذا كثر بالآ طهرت وهذا فاسد لان الماء
 الغسل باق حقيقة ولكن ينبغي ان تحفر في اسفلها واسفلها واسفلها علوها البصير للزباب الطاهر وجه الارض هكذا روي
 ان اعرابنا في المسجد فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحفر موضع بوله فدل على ان الطلبي ما قلناه وانه تعالى اعلم

التعدي بالثلاث في الغسل المفردة

ان كانت الخامسة مربية فطهرتها زوالا عنها

النساء العصر وما يكسبها العصر فيما يحتمل

ان كانت الخامسة غير مربية فطهرها بالغسل ثلاثا

الخرق الجديد اذا تشرب فيه الغسل

اذا موه لسكين بما تجس

لو اصابها الارض بخاسة طهرت

كتاب الصلاة

كتاب الصلاة

محتاج لمعرفة مسائل كتاب الصلاة الى معرفة انواع الصلاة وما يستعمل عليه كل نوع من الكيفيات والاركان والشرائط والواجبات
 والسنة وما يستحب فعله فيه وما يكره وما يفسد ومعرفة حكمه اذا فسدت اوقات عن وقته فقوله وبالله التوفيق

كتابهما ان كان تعيد المطلق مستمع ما لانه لا جهة لهم في الالة لان القرب في الارض في اللغة عبارة عن السيرة فيها مسافر افعال
قرب في الارض اي سافر فيها مسافرا فكان القرب في الارض عبارة عن سيرة فيه الا ان سافرا لا مطلق السيرة والكلام في انه هل يصير
مسافرا بسيرة مطلق من غير اعتبار المدة وكذا مطلق القرب في الارض يقع على سيرة سفره والكلام في تقديره شرعا والاية ساكنة
عنه لان وقد ورد الحديث بالتقدير فوجب العمل به والله الموفق واجمع مالك بن ماري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا اهل مكة
لا تقربوا الصلاة فيما بينكم الى مسافات وذلك اربعة برد وهو عرب فلا يقبل خصوصا في مقابلة المشهور وجه قول الشافعي ان الرخصة
انما ثبتت للزينة مشقة يجتنبها المسافر ومن هو مشقة الحمل والسير والوقوف لان المسافر يحتاج الى حمل رحله من غير اهله وحطه في
غير اهله والسير ومن المشقات يجتنب في يومين لانه في اليوم الاول يحيط الرجل في غير اهله وفي اليوم الثاني يحمله من غير اهله والسير
موجود في اليومين بخلاف اليوم الواحد لانه لا يوجد فيه الا مشقة السير لانه يحمل رحله من وسطه ويحيطه في موضع الاقامة
فيقتدر يومين لهذا وكذا ما ورد في الحديثين ولا يجوز بالاحكام ان كان ثانيا بديل مقطوع به فلا يجوز دفعه الى دليل
مثله وما دون الثلاث مختلف فيه والثلاث مجمع عليه فلا يجوز دفعه بما دون الثلاث وما ذكر من المعنى بطلان ما سافر يوما
على تقدير الرجوع الى وطنه فانه يلحقه مشقة الحمل والحط والسير على ما ذكره ومع هذا لا يصح عنه وبه تبين ان الاعتبار في
المسافات في يوم واحد وذلك ثلثه ايام لانه يلحقه في اليوم الثاني مشقة حمل الرحل من غير اهله والسير وحطه في غير اهله
وانما قدرنا بسيرة الابل وشيئا لا قدرنا لانه الوسط لان ابدا السيرة سيرة الجملة والاسرع سيرة الفرس والبريد فكان اوسط انواع
السيرة سيرة الابل وشيئا لا قدرنا وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام في الامور واسطها وكان الاقل والاكثر متحاذيان فيستقر
الامر على الاوسط وعلى هذا يخرج ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله فيمن سافر في الماء يوما وذلك في الثلثة ايام اذ ان يقصر
الصلاة لانه لا عبرة للوساع وكذا لو سافر الى موضع في يومين او يومين وانه بسيرة الابل والمشى المتعاد مسيرة ثلثة ايام يقصر
اعتبارا للسيرة المتعاد وعلى هذا اذا سافر في الجبال والحقبات انه يعتبر مسيرة ثلثة ايام فيها لا في السهل فالحاصل ان التقدير
بمسيرة ثلثة ايام او بالراحلة السهل والجبل والبر والبحر ثم يعتبر في كل ذلك السيرة المتعاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع
اليهم عند الاشتباه والتقدير بالفراخ غير بعيد لان ذلك يختلف باختلاف الطرق قال ابو حنيفة اذا خرج الى مصر في ثلثة ايام
وامكنه ان يصل اليه في طريق اخر في يوم واحد قصر وقال الشافعي ان كان الغرض صحيح وقروا ان كان الغرض صحيح لم يقصر ويكون
كالماضي سفره والتقصير قولنا لان الحكم معلق بالسفر فكان المعنى بسيرة ثلثة ايام على قصد السفر وقد وجد والثاني
نية مرة السفر لان السفر قد يكون سفرا وقد لا يكون لان الانسان قد يخرج من مفرقه الى موضع لا صلاح الضيقة ثم يبدو له حاجة
اخرى الى المعاصرة عنه الى موضع اخر ليس بينهما مرة السفر ثم يتم الى ان يقطع مسافة بعيدة اكثر من مرة السفر لا يقصر السفر فلا
من النية للتمييز والمعتبر في النية هو نية الابدان المتابع حتى يصير العبد مسافرا بنية مولاه والروضة بنية الروضة
وكل من لزمه طاعة غير كالتسلط والبر للحيث لان حكم البيع حكم الاصل واما الفريضة صاحب الدين فان كان ملتفا لنية اليه
لانه يمكن قضاء الدين والخرج من مفرقه وان كان مقلتا فالنية الى الطالب لانه لا يمكن الخروج من مفرقه فكان تأييدا والثالث
الخروج من مفرقه المرفق بصير مسافرا بنية مرة السفر ما لم يخرج من مفرقه المرفق واصله ما روي عن علي كرم الله وجهه انه لما
خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر اربعا ثم نظرا في محرابه امامه وقال لوجا وزنا هذا الحصن صلينا ركعتين ولان النية
انما تعتبر اذا كانت مقارنة للفعل لان محبة الغرض عفو وفعل السفر لا يتحقق الا بعد الخروج من المرفق فمخرج لا يتحقق وان النية
بالفعل فلا يصير مسافرا وهذا بخلاف المسافر اذا نوى الاقامة في مكان صالح لا اقامة حيث يصير مقبلا لانه لا نية الاقامة
هنا لا قارنت الفعل وهو ترك السفر لان ترك الفعل فعل فكانت معتبرة وههنا بخلافه وسواء خرج في اول الوقت او في وسطه
او في اخره حتى لو بقي من الوقت مقدار ما يسع لاداء الركعتين فانه يقصر في ظاهره قول اصحابنا وقال محمد بن شعيب الخليلي اربعا
الغنى انما يقصر اذا خرج قبل الزوال فاما اذا خرج بعد الزوال فانه يكمل الظهر وانما يقصر العصر وقال الشافعي اذا مضى من
الوقت مقدار ما يمكنه اداء اربع ركعات فيه يجب عليه الاكمال ولا يجوز له القصر وان مضى من ذلك اختلافا صحابيا به وان بقي
من الوقت مقدار ما يسع ركعة واحدة لا خير والحرية فقط يصلي ركعتين عندنا وعند زفر بن يحيى اربعا اما الكوفة في المسئلة
الاولى فبناء على ان الصلاة تجزئ في اول الوقت او في اخره فعندهم تجزئ في اول الوقت فكذا دخل الوقت او مضى منه مقدار ما يسع
لاداء اربع ركعات وجب عليه اربع ركعات فلا يسقط شرطها بسبب السفر بعد ذلك كما اذا صار في دين في الدعة بمضى الوقت ثم سافر
لا يسقط الشرط كذا ههنا وعند المحققين من اصحابنا لا تجزئ في اول الوقت على التعيين وانما تجزئ في اخره من الوقت غير
معين وانما التعيين الى المصلي من حيث الفعل حتى انه اذا شرع في اول الوقت تجزئ في ذلك الوقت وكذا اذا شرع في وسطه واخره
ومضى لم يعين بالفعل حتى بقي من الوقت مقدار ما يصلي فيه اربعا وهو مقيم يجب عليه تعيين ذلك الوقت للاداء فعلا حتى يفر
بترك التعيين وان كان لا يتعين للاداء بنفسه شرعا حتى لو صلى فيه المقوع حادوا اذ كان كذلك لم يكن اداء اربع واجبا
قبل الشروع فاذا نوى السفر وخرج من المرفق حتى صار مسافرا يجب عليه صلاة المسافر في ثم ان كان الوقت فاضلا على الاداء
يجب عليه اداء ركعتين في اخره من الوقت غير عين ويتعين ذلك بفعله وان لم يعين بفعله الحاضر الوقت يتعين آخر الوقت لوجوب

تقدير سفر بسيرة الابل وشيئا لا قدرنا

نية مرة السفر شرط

المعتبر في النية الاصل وهو السفر

الخروج من مفرقه المرفق بصير مسافرا

تعيينه

تعيينه للاداء فعلة وكذلك ان لم يكن الوقت فاضلا على الاداء ولكنه يسع للركعتين يتعين للوجوب ويتبين على هذا الاصل
الظاهر اذا احضرت في آخر الوقت او نقتست والظاهر انما اوجب عليه والسلم اذا اردت والى اذ بالله وقد يعجز عن الوقت ما يسع
للغرض لا يلزمهم الغرض عند اصحابنا لان الوجوب يتعين في آخر الوقت عندنا اذ لم يوجد الاداء قبله فيستدعي الاهلية فيه لا سحالة
الاجاب على غير الال ولم يوجد وعندهم يلزمهم الغرض لان الوجوب عندهم باول الوقت والاهلية ثابتة في اوله ولا يلزم هذا
الاصل بقرينة اصول الفقه ولو صلى الصلوة في آخر الوقت ثم بلغ ثلثه الاعادة عندنا خلافا للشافعي وكذا اذا اخرج
بالجرح ثم بلغ قبل الوقوف برفقة لا تجزئ في حجة الاسئلة عندنا خلافا له وجه قوله ان عدم الوجوب عليه كان نظرا له والنظر ههنا
في الوجوب كذا يلزمه الاعادة فاشبه الوصية حيث تحت منه نظرا له وهو الثواب ولا حذر فيه لان ملكه يزول بالبراءة ان لم
يزل بالوصية ولان في نفس الوجوب ضرر فلا يثبت مع الصبا كالوهر يبيع فيه وانما انقلب بغيره بحالة انقضى وهو المبلغ
وانه نادر فبقي عدم الوجوب لانه يقع في الاصل المسلم اذا صلى ثم ارتد عن الاسلام والعبادة باقته ثم اسلم في الوقت فعليه انما
الصلاة عندنا وعند الشافعي لا اعادة عليه وعلى هذا الحجج واجبة بقوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك
حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة علق حط العمل بالموت على الردة دون نفس الردة لان الردة قد حصلت بعد الفراغ من القرية
فلا تطلبها كما لو تيمم ثم ارتد عن الاسلام ثم اسلم ولنا قوله تعالى من كفر بالايمان فقد حط الله عليه وقوله تعالى ولو اشرك الحط عنهم
ما كانوا يعملون علق الحط بنفس الاشراك بعد الايمان واما الامة فتقول من علق حكا بشرطين وعلقه بشرط الحكم بغيره فلو كان واحد
من العلقين وبطل عندنا وما وجد من قال للعبادة انما حاد اربعا يوما الخميس ثم قال له انت حاد اربعا يوما الخميس والجمعة
لا يطل واحد منهما بل اربعا يوما الخميس علق ولو كان باعه فحاه يوما الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه فحاه يوما الجمعة وهو في ملكه
علق بالعلق الاخر واما التيمم فالتيمم ليس بعبادة وانما هو طهارة واثر الردة في ابطال العبادات الالهية لا يتقدم الكفر
لعدم الحاجة والحاجة ههنا متقدمة والردة لا يبطلها لكونه مجبورا على الاسلام فبقية الحاجة على ما ذكرنا في فصل التيمم والله
اعلم واما الكلام في المسئلة الثانية فبناء على اصل يختلف فيه بين اصحابنا وهو مقدار ما يتعلق به الوجوب من آخر الوقت
قال الكوفي واكثر المحققين من اصحابنا ان الوجوب يتعلق باخر الوقت بمقدار الحرية وقال زفر لا يجب الا اذا بقي من الوقت مقدار
ما يؤدى فيه الغرض وهو اختيار العدوي ويتبين على هذا الاصل الحاضر اذا طهرت في آخر الوقت وبلغ الصلوة واسلم الكافر
وافاق الجنون والمجنون عليه واقام المسافر او ساكن المقيم وهي مسئلة الكتاب فعلى قول زفر ومن تابعه من اصحابنا لا يجب الغرض
ولا يتعد الا اذا بقي من الوقت مقدار ما يمكن فيه الاداء وعلى القول المختار يجب الغرض وبغيره الاداء وان بقي من الوقت مقدار ما يسع
الحرية فقط وجه قول زفر ان وجوب الاداء يقتضي تصور الاداء واذا كان الغرض في هذا القدر لا يتصور فاستحال وجوب الاداء
ولان آخر الوقت يجب تعيينه على المكلف لاداء فعلة على ما مر فان بقي مقدار ما يسع لكل الصلاة يجب تعيينه لكل الصلاة فعلة
بالاداء وان بقي مقدار ما يسع للبعض وجب تعيينه للبعض لان تعيين كل الوقت لكل الصلاة تعيين كل اجزائه لكل اجزائها
ضرورة وفي تعيين جزء من الوقت جزء من الصلاة فانه وعمل الصلاة لا يتجزأ فاذا وجب البعض فيه وجب الكل فيما يتقضى من الوقت
ان كان لا يتقضى وقت مكروه وان تعقبه يجب الكل لئلا يترك وقت آخر واذ لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع الحرية وجب
تحصيل الحرية ثم يجب بقية الصلاة للضرورة وجوب الحرية في وقتها في الوقت المتصل فيما ودا الفجر في الفجر يؤدى في وقت آخر
لان الوجوب على الذبح الذي ذكرنا قد تقرر وقد عجز عن الاداء فيقضى وهذا بخلاف الكافر اذا اسلم بعد طلوع الفجر من يوم رمضان
حيث لا يلزمه صوم ذلك اليوم لان هناك الوقت معيار للصوم فكل جزء منه على الاطلاق لا يصلح الجزاء الاول من العبادة بل الجزاء
من الوقت مستقيم للجزء الاول من العبادة ثم الثاني منه للثاني منها والثالث للثالث هكذا فلو يتصور وجوب الجزاء الاول من العبادة
في الجزء الثاني والثالث من الوقت ولا الجزاء الخامس من العبادة في الجزء السادس من الوقت فاذا فات الجزء الاول من الوقت وهو ليس
باجل فلم يجب الجزاء الاول من العبادة لاستحالة الوجوب على غير الال فقلنا قد ذكرنا ذلك وان اسلم في الجزء الثاني والعاشر لا يتصور وجوب
الجزء الاول من الصوم في ذلك الجزء من الوقت لانه ليس بمحل لوجوبه فيه ولان وجوب كل جزء من الصوم جزء من الوقت وهو محل
ادائه والجزء الثاني من الصوم لا يتصور ان يكون محلا للجزء الاول من العبادة فلا يتصور وجوب الجزاء الاول فلا يتصور وجوب الجزاء الاخر
لان الصوم لا يتجزأ وجوبا ولا اداء بخلاف الصلاة لان هناك كل جزء مطلق من الوقت يصلح ان يجزئ به الجزء الاول من الصلاة او الحرية
منها في ذلك الوقت لان الوقت ليس بمعيار للصلاة فهو الفرق والله الموفق ثم ما ذكرنا من علق الوجوب باخر الوقت بمقدار الحرية
في قولنا فاذا كانت ايامها عشر واما اذا كانت ايامها دون العشرة فانما يجب عليها الصلاة اذا طهرت وعليها من الوقت مقدار
ما يتنقل فيه فان كان عليها من الوقت ما لا يستطيع ان يتنقل فيه ولا يستطيع ان يتحرر للصلاة فليس عليها تلك الصلاة
حق لا يجب عليها الغنما والفرق ان ايامها اذا كانت اقل من عشرة لا تخم بخروجها عن الحيز مجرد انقطاع الدم مالم تتنقل او يمتص
عليها وقت صلاة كامل يصير تلك الصلاة دينيا في ذمتها واذا كانت ايامها عشر فبقيت الا انقطاع تخم بخروجها من الحيز فاذا اوردت
جزءا من الاداء لم يلزمها قضاء تلك الصلاة سواء تمكن من الاغتسال في الوقت او لم يتمكن بمغزلة كافر اسلم وهو حجب وصلى بغير
بالاحتمال في آخر الوقت فعليه قضاء تلك الصلاة سواء تمكن من الاغتسال في الوقت او لم يتمكن وهذا لان الحيز هو خروج الدم

اذا احضرت في آخر الوقت

صلى الصلوة في اول الوقت ثم بلغ

السلم اذا صلى ثم ارتد

بيان عدا وما يتعلق به وجوب آخر الوقت

من الوقت
ثلاثة

في الركعتين او فواحدة منها وقد قدّر الشاهد ثم نوى الإقامة قبل ان يسلم او قام الى الثالثة ثم نوى الإقامة قبل ان يسلمها
تقول فرضه اربعاً عند حنيفة وابو يوسف وقراء في الاخرين قضاء من الاولين وعند محمد فسد صلاته ولو قيد الثالثة
بالسجدة ثم نوى الإقامة فسد صلاته بالاجماع لكن يفسد بها ركعة اخرى لتكون الركعتان له تطوعاً على قولها خلافه على ما
وجه قول محمد بن طاهر المسافر المقيم ثم الفجر في حق المقيم يفسد بذلك القراءة فيها او في احديهما على وجه لا يمكن اصاد الاكالا
فكذلك الظاهر في حق المسافر اذا لا تأثر ثلثة الإقامة في دفع صفة الفسا وجه قوله ان المفسد لم يقر ذلك المفسد فلو الصلوة عند
في ركعتين منها ولا يتحقق ذلك بترك القراءة في الاولين لان صلوته المسافر يرضى ان يلحقها مدة نية الإقامة بخلاف الفجر في حق
المقيم لان ثمة فقرة المفسد اذ ليس لها هذه العزيمة وكذا اذا قعد الثالثة بالسجدة وتكون في الركعتين جميعاً وقد قدّر الشاهد
وسلم وعليه سهو ففوى الإقامة لم ينقلب فيه اربعاً وسقط عنه السهو عند حنيفة وابو يوسف وعند محمد وزفر غير فرضه
اربعا ويسجد السهو في حق الصلاة وذكر الاختلاف في نوادر الى سلماً ولو سجد سجد واحد لسهو او سجد هاتم نوى الإقامة
تغير فرضه اربعاً بالاجماع ويصعد السجدة في آخر الصلاة وكذا اذا نوى الإقامة قبل السجدة الاولى وهذه الاختلاف قد اجماع الى
اصل وهو ان من عليه سجدة السهو اذا سلم يخرج من الصلاة عند حنيفة وابو يوسف خذها موقوفاً ان عاد الى السجدة في السهو صح
عوده اليها تبين انه كان لم يخرج وان لم يبد تبين انه كان خرج حتى لو قهقهه بعد ما سلم فقال ان يعود الى السجدة في السهو لا يفسد
طهارته عندها وعند محمد وزفر سلامه لا يخرج من الصلاة صلا حتى لو سجد فقهته قبل ان يستعمل السجدة في السهو
تتقق طهارته وجه قول محمد وزفر ان الشرع ابطال عمل سلام من عليه سجدة السهو لان سجدة السهو نوى فيها في تحريم الصلاة
لانها شرعاً الجهر للفقهاء وانما تجزئ لو حصلنا في تحريم الصلاة وهذا استقلاً اذا وجد بعد الفقرة وقدّر الشاهد ما ينافي في التحريم
ولا يمكن تحصيلها في تحريم الصلاة الا بعد بطلان عمل هذا السكوت نساً وجوز في هذه الحالة بمنزلة واحدة ولو انعدم حقيقة كما
الحرمة باقية فكذلك اذا التحق بالعد ولا حنيفة وابو يوسف ان السكوت جعل محلاً في الشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم وتخللها
التسليم والتخليل ما يجعل بالتخلل ولا نه خطاب للقوم فكان من كلام الناس وانه ينافي الصلاة عجزان الشرع ابطال عمله في هذه
الحالة لما حمله المصلح الى جبر النفس ولا يجزئ لا عند وجود الجاهل في التحريم ليلحق الجاهل بسبب بقا التحريم بحمل النفس فيجوز
النفساً فبقيا التحريم مع وجود المنافي لها لهذا الضرورة فان اشتغل بسجدة السهو صح اشتغاله بها فتمتقت الضرورة
الى ابقاء التحريم فبقيت وان لم يستعمل في تحقق الضرورة فيجعل السكوت في الاجزاء عن الصلاة وابطال التحريم واذ اعرف هذا
الاصل فتقول وجدت نية الإقامة ههنا والحرمة باقية عند محمد وزفر فتغير فرضه كالنوى في الإقامة قبل السكوت او بعد ما
عاد الى سجدة السهو وعند حنيفة وابو يوسف وجدت نية الإقامة والتحريم مقطوعة لان بقاها مع وجود المنافي في الركعة
العود الى سجدة السهو والعود الى سجدة السهو ههنا لا يقع لانه لو صح لتبين ان التحريم كانت باقية فتبين ان فرضه صار
اربعا وهذا وسط الصلاة والاشتغال بسجدة السهو في وسط الصلاة غير صحيح لان محلها آخر الصلاة فلو فادع في الوقت
ههنا فلو يتوقف بخلافه اذا اقتدى به انفساً في هذه الحالة لان الاقتداء موقوف ان اشتغل بالسجدة تبين انه كان سجداً
وان لم يستعمل تبين انه وقع باطل لان القول بالوقوف ههنا لا مفيد لان العود الى سجدة السهو صحيح فسقط اعتبار المنافي
للضرورة وههنا بخلافه ما اذا سجد سجد واحد للسهو ثم نوى الإقامة او سجد السجدة تبين جميعاً حيث يصح وان كان
يؤدي الى ان سجدة السهو لم يعتد بها في حصولها في وسط الصلاة لان هناك صح اشتغاله بسجدة السهو فتبين ان التحريم كانت
باقية فوجدت نية الإقامة والتحريم باقية فتغير فرضه اربعاً واذا تغير فرضه اربعاً تبين ان السجدة حصلت في وسط الصلاة فبطل اعتبارها وان
لا يظهر انها ما كانت معتبرة معتد بها حين حصلت بل بطل اعتبارها بعد ذلك وقت حصول نية الإقامة مقفراً على الحال
فاما فيما نحن فيه فيخلو فيه وقرئ بين ما انقضى جميعاً ثم انقضى بمعنى وجوب انقضاؤه وبين ما لم ينفذ من الاصل لان في الاول
ثبت الحكم عند انعقاده وانقضى عند انقضاؤه وفي الثاني لا يثبت الحكم اصل نظير من اشترى داراً فوجد بها عيباً فزها بقضا
القاضي حتى انفسج البيع لا يبطل شفعة الشفعة الذي كان ثبت بالبيع ولو طهر ان بدل الدار وكان حراً فظهر ان حق الشفعة لم يكن
قابلاً لانه طهر ان البيع ما كان منعقداً وفي باب الفسخ لا يظهر فكذلك ههنا ويصعد السجدة في آخر الصلاة عند خلافه في الركعة
قولنا لانها شرعت لجبر النفس وانه لا يصح جازاً قبل السكوت في وسط الصلاة فيقيداً ليقيد ما شرع له بخلافه ما اذا نوى الإقامة
قبل السكوت الاول حيث يقع نية الإقامة لان التحريم باقية بيقين ومن مشايخنا من قال لا توقف في الخروج عن التحريم لسهوه
السهو عند ما لم يخرج من غير توقف وانما الوقوف في عود التحريم ثانياً ان عاد الى سجدة السهو يعود ولا فلا وهذا السهل
ليخرج المسائل وما ذكرنا ان الوقوف بقاء التحريم وبطلانها صح لان التحريم تحريم واحد فاذ ابطل لا تقود والله الموفق
والثاني وجود الإقامة من غير في التبعة وهو ان يصير لاصل مقبلاً فيصير التسليم ايضا مقبلاً باقامة الاصل كالعيد يصير مقبلاً باقامة
مولاه والمرأة باقامة زوجها والتحريم باقامة الامير بخلاف ذلك لان الحكم في التسليم ثبت بعلة الاصل ولا راعى له علة على حد
لما فيه من جعل التسليم اصلاً وانه طلب الحقيقة واما الغرض مع صاحب الدين فهو على التفصيل الذي ذكرنا في السفر انه ان كان
المديون ملياً فالمعتبر نية ولا يصير تبعاً لصاحب الدين لانه يمكن تخليص نفسه بنفسه الدين وان كان مغلساً فالمعتبر نية

سجد لسهو واحدة او كلتاها ثم
نوى الإقامة

محله في نفسه شرعاً

بطل

بيان الإقامة شرط في التبعة

صاحب الدين لان له حقاً من ماله فلا يمكن ان يفارق صاحب الدين فكانت نيته لغوا لعدم الفائدة ثم في هذه الفصول انما يصير التسليم
مقبلاً باقامة الاصل وتقبل صلاته اربعاً اذا علم التسليم بنية اقامة الاصل فاما اذا لم يعلم فلا حتى لو صلى التسليم صلاة المسافر قبل
العلم بنية اقامة الاصل فان صلاته حائزة ولا يجب عليه اعادةها وقال بعض اصحابنا ان عليه الاعادة وانه غير سديد لان في الركعة
بدون العلم به ضرراً في حقه وخروجاً ولهذا لم يصح عز الوكيل بدون العلم به كذا هذا وعلى هذا ايضا يصح قضاء المسافر بالمقيم في الوقت
انه يصح وينقلب فرضه اربعاً عند عامة العلماء وقال بعض الناس لا ينقلب وقال مالك ان ادرك مع الامام ركعة فضاء عدل ينقلب
فرضه اربعاً وان ادرك ما دون الركعة لا ينقلب بان اقتدى به في السجدة الاخيرة او بعد ما رفع راسه منها والتصحيح قول العامة لانه
لما اقتدى به صار تبعاً لانه متابعه واجبة عليه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلو تخلفوا عليه والوا
اعنى الصلاة في الوقت مما يحتمل التغير الى الكمال اذا وجد دليل التغير الا ترى انه يتغير بنية الإقامة في الوقت وقد وجد ههنا دليل التغير
وهو التبعة فيغير فرضه اربعاً فصارت صلاة المقتدى مثل صلاة الامام فتصح اقتداؤه به بخلافه ما اذا اقتدى به خارج الوقت
حيث لا يقع لان الصلاة خارج الوقت من باب القضاء وانه خلف عن الاداء والاداء لم يغير لعدم دليل التغير فلا يتغير لغيره الا ترى
انه لا يتغير بنية الإقامة بعد خروج الوقت واذ لم يتغير فرضه بالاقتداء بقي صلاته ركعتان والعقد فرضه في حقه نقله في حق الامام
فلو صح الاقتداء كان هذا الاقتداء المقتضى بالتسليم وكالا يجوز اقتداء المقتضى بالتسليم في جميع الصلاة فكذلك لا يجوز في ركعتيها
وما ذكره مالك غير سديد لان الصلاة عملاً بخلافه في غير وقتها كوجوده في كل حال ولو كان مقبلاً على ركعتين بقراءة فلما
قام الى الثالثة جاء مسافراً اقتدى به بعد خروج الوقت لا يصح لما بينا ان فرض المسافر ركعتان بخروج الوقت والقراءة
فرضه في الركعتين نقله في حق المقيم في الاخرين فكيف اقتداء المقتضى بالتسليم في حق القراءة فان صلاتها غير قراءة والمسئلة
بما لها فيه روايتان واما اقتداء المقيم بالمسافر في جميع الوقت وخارج الوقت لان صلاة المسافر في كل واحد واحد
العقد فرضه في حقه نقله في حق المقتدى واقتداء المقتضى بالمقتضى في كل الصلاة فكذلك في بعضها فهو الفرق ثم اذا سلم
الامام على راس الركعتين لا يسلم المقيم لانه قد بقي عليه شرط الصلاة فلو سلم فسدت صلاته ولكنه يقوم ويصلي ركعتيها اربعاً لقوله
صلى الله عليه وسلم انما اهل مكة فانا قوم سفر ويتبع الامام المسافر اذا سلم ان يقول المقتدى خلفه انما صلاتكم فانما قوم
سفر اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ولا قراء على المقتدى بنية صلاته اذا كان مدركاً اي لا يجب عليه لانه شفع اخيراً في حقه
ومن مشايخنا من قال ذكر في الاصل ما يدل على وجوب القراءة فانه قال اذا سهر لم يزد سجدة السهو والاستدلال على العكس اولى لانه الحق
بالفرد في حق السهو فكذلك في حق القراءة ولا قراء على المفرد في الشفع الاخير ثم المقيمون بعد تسليم الامم يصليون وحداناً ولو اقتدى
بعضهم بعض فصلاة الامم منهم ثامة وصلاة المقتدين فاسد لانهم اقتدوا في موضع وجب عليهم الانفراد ولو قام المقيم الى عام صلاة
ثم نوى الامم الإقامة قبل السكوت ينظر ان لم يقعد هذا المقيم ركعة بالسجدة فرضه ذلك وتابع امامه حتى لو لم يرضه وسجد فسد
صلاته لان صلاته صارت اربعاً تبعاً لامامه لانه ما لم يقعد الركعة بالسجدة لم يخرج عن صلاة الامم ولا يعتد بذلك القيا
والركوع لانه وجد على وجه النقل فلو يوجب الفرض ولو قد ركعت بالسجدة ثم نوى الامم الإقامة اتم صلاته ولا يتابع الامم
حتى لو فرض ذلك وتابع الامم فسدت صلاته لانه اقتدى في موضع وجب عليه الانفراد والله اعلم بالصواب وعلى هذا اذا اقتدى
المسافر بالمقيم في الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تفسد صلاته ولا يبطل اقتداؤه به وان كان لا يصح اقتداء المسافر
بالمقيم في خارج الوقت ابتداء لانه لا يصح اقتداؤه به وصار تبعاً له فصارت حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج
الوقت في حق المسافر وهذا صار مقبلاً وصلاة المقيم لا يصير ركعتين بخروج الوقت كما اذا صار مقبلاً بنية الإقامة وكذا ما
خلف الامم حتى خرج الوقت ثم انبته يمتها اربعاً لان المدرك يصلي ما نام عنه كانه خلف الامم وقد انقلب فرضه اربعاً بحكم التبعة
والتبعة باقية بعد خروج الوقت لانه بقي مقبلاً به على ما مر وكونكم بعد خروج الوقت او قبل خروجه يصلي ركعتين عند دخوله
للساعة على ما مر ولو ان مسافراً ام قوماً مقيمين ومسافرين في الوقت واحد واستخلف رجلاً من المقيمين صح استخداؤه لانه
على اتمام صلاة الامم ولا تنقلب صلاة المسافر اربعاً عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر ينقلب فرضه اربعاً وجه قوله انهم صار
مقدين بالمقيم حتى تعلق صلاتهم بصلاته صحة وفساداً والمسافر اذا اقتدى بالمقيم ينقلب فرضه اربعاً كما لو اقتدى به ابتداء
ولان فرضه لم يزل ينقلب اربعاً لما اذا قعدوا هم به لان العقد الاول في حق الامم نقل وفي حق المسافر فرضه فيصير اقتداء المقتضى
بالمقتضى في حق العقد ولهذا لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم خارج الوقت وكذا ان المقيم انما صار اماماً بطريق الخلافة ضرورة ان
الامم على انما بنفسه فيصير قائماً مقامه في مقدار صلاة الامم اذا خلفه على عمل الاصل كانه هو كما انوا مقتدين بالمسافر مع
فذلك لا تنقلب صلاتهم اربعاً وصارت العقد الاولى عليه فرضاً لانه قائم مقام المسافر مؤد صلاته وعلى هذا الوقت مسافراً
ففي الثاني الإقامة لا يتغير فرض المسافر لما قلنا واذ صح استخداؤه يمتن ان يتم صلاة الامم وهي ركعتان ويقعد قدر السجدة
ولا يسلم بنفسه لانه مقيم بقي عليه شرط الصلاة فيفسد بالسكوت ولكنه يستخلف رجلاً من المسافرين حتى يسلم ثم يقوم وقبة
المقيمين ويصلون بنية صلاتهم وحداناً لانهم بمنزلة الاخقيين ولو اقتدى بعضهم ببعض فصلاة الامم منهم ثامة لانه منفرد
على كل حال وصلاة المقتدين فاسد لانهم تركوا ما هو فرض عليهم وهو الانفراد في هذه الحالة ولو ان مسافراً صلى مسافراً

يصح اقتداء المسافر بالمقيم في الوقت
وينقلب فرضه اربعاً

مقيم على ركعتين ثم اقتدى مسافر
بعدهم خرج الوقت لا يصح

ان مسافر يسلم على اهل الركعتين
ولا يسلم المقيم

المقيمون يصلون بعد الامام وحداناً
قام المقيم الى عام صلاة ثم نوى الامم
الإقامة قبل سلامه

اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت ثم خرج
الوقت

نام المسافر خلف الامام حتى خرج الوقت
بتمها اربعاً

مسافر واحد استخلف
مقيماً صح

لو استخلف مسافر مثله قولى انما
الإقامة لا يتغير فرض المسافر

مسافر صلى مسافراً ركعتين ثم نوى
الإقامة يصلي بم اربعاً

اذا كان عاجزاً عن الركوع بسبب المرض

اذا عجز عن السجود بسبب المرض

تدبر على السجود لكن تنزع الماء غلبه

تدبر على القيام دون الركوع والسجود

لفوات التاج عند وجود الاصل ولا ياتي بالكثر ولا اكثر حكم الكل ولا يخيئه ان المأمور به السجود مطلقاً عن القيد ثم قام الدليل على تعيين بعض الوجه لاجماع بينا لا حاشا على ان ماسوى الوجه وما سوى هذه العنوين من الوجه غير مراد ولا نفس بعض الوجه كالجبهة ولا اجماع على تعيين الجبهة فلا يجوز تعينها وتقيدها بطلق الكتاب بخلاف ما لا يجوز لانه لا يصلح تاسعاً للكتاب فتخله على بيان السنة احراراً عن الزيادة والله اعلم بهذا اذا كان قادراً على ذلك فاما اذا كان عاجزاً عنه فان كان عجزه بسبب المرض بان كان مريضاً لا يقدر على القيام والركوع والسجود يسقط عنه لان العجز عن الفعل لا يكلف به وكذا اذا خاف زيادة العلة من ذلك لانه يتفرقه وفيه انصاح فاما عجز عن القيام يصلي قاعداً بركوع ويجوز فان عجز عن الركوع والسجود يصلي قاعداً بالاياء ويجعل السجود اخفض من الركوع فان عجز عن القعود يستلزم ان يركع بالاياء لان السقوط مكان العذر فيقدر بعد العذر والاصل فيه قوله تعالى فاذا ركعوا فاما ما وقعوا وعلى جنونهم قبل ان المارد من الذكر المأمور به في الالة هو الصلاة اي صلوا وتزل الالة في رخصة صلوة المريض انه يصلي قائماً ان استطاع والا فقاعداً ولا يفتعلها كذا روى عن ابن مسعود وابن عمر وجابر بن عبد الله عنهم وروى عن عمر بن الخطاب بن حصين انه قال مرضت فعاد في رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صل قائماً فان لم تستطع فعاذاً فان لم تستطع فعلى جنبك تومئاً بالاياء وانما جعل السجود اخفض من الركوع في الالة لان الاياء اقيم مقام الركوع والسجود واحدهما اخفض من الاخر كذا الاياء هما وعن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد أو ما جعل سجوده اخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعاً وركوعه ايماء والركوع اخفض من الاياء ثم ما ذكرنا من الصلاة مستلياً جواب المشهور من الروايات ليدعى انه اذا عجز عن القعود يصلي على شقة اليمين ووجهه الى القبلة وهو مذهب ابراهيم النخعي وبه اخذ الشافعي ووجهه هذا القول قوله تعالى وعلى جنونهم وقوله صلى الله عليه وسلم لمران بن حصين فعلى جنبك تومئاً بالاياء ولان استقبال القبلة شرط جواز الصلاة وذلك يحصل بما قلنا ولهذا وضع في الحديث هكذا ليكون مستقبل القبلة قائماً مستلياً على قفاه فيكون مستقبل القبلة قائماً مستقبل القبلة وحده وكذا ما روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض اذا لم يستطع قاعداً فعلى القفا تومئاً بالاياء فان لم يستطع فاته اولى بقول العذر ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فمن وذلك في الاستلقاء لان الاياء هو تحريك الرأس فاذا صلى مستلياً يقع ايماءه الى القبلة واذا صلى على جنب يقع منحنى فاعجز ولا يجوز الا عجزاً عن القبلة من غير ضرورة وبه بين ان الاخذ بمذهب ابن عمر اولى وقيل ان المريض الذي كان لمران كان ماسوداً فكان لا يستطيع ان يستلقي على قفاه والمراد من الالة الا استطاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلياً وهو الجواب عن التعليق بالحد على الالة والحديث دليلنا لان كل مستلق فهو مستلق على جنب لان الظهر مركب من الصلوع فكان له النصف من الجنبين جميعاً وعلى ما يقوله الشافعي يكون على جنب واحد فكان ما قلناه اقرب الى معنى الالة ولحديث فكان اولى وهذا بخلاف الوضع في الحديث ليس على الميت فعل يجب توجهه الى القبلة لاجله ليوضع مستقبل القبلة في الوضع على جنب فوضع كذلك ولو قدر على السجود ولكنه تنزع الماء من عينيه فامران يستلقي ايماءاً على ظهره ونهى عن القعود اجزاء ان يستلقي ويصلي بالاياء وقال مالك لا يجزئه واجمع حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان طيباً قال له بعد ما كنت بصراً لوصيت اياً ما استلياً صحت عنك انما شاور حاشية وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم فلم يمتثلوا له في ذلك وقالوا له انك لو مت في هذه الايام كيف تصنع بصلواتك ولنا ان حرمة الاعضاء كحرمة النفس ولو خاف على نفسه من عذرا وسيع لو قعد جاز له ان يصلي بالاستلقاء فكذلك اذا خاف على عينيه وتأويل حديث ابن عباس انه لم يظفر لهم صدق ذلك الطيب فيما يدعي ثم اذا صلى المريض قاعداً بركوع وسجود او ايماء كيف يقعد اما في حال التشدد فانه يجلس كما يجلس للشهد بالاجماع واما في حال العجز او في حال الركوع روى عن ابي حنيفة انه يقعد كيف يشاء من غير كراهة ان شاء محبها وان شاء مترفاً وان شاء على ركبته كما في التشهد وروى عن ابي يوسف انه اذا قنع ترنغ فاذا اراد ان يركع فربس رجله اليسرى وجلس عليها وروى عنه انه يترنغ على حاله وانما سقط ذلك اذا اراد السجود وقال في بقرته رجله اليسرى في جميع صلواته والصحيح ما روى عن ابي حنيفة لان عذر المريض اسقط عنه الركوع فلان يسقط عنه الهيات اولى وان كان قادراً على القيام دون الركوع والسجود يصلي قاعداً بالاياء وان صلى قائماً بالاياء اجزاء ولا يستحب له ذلك وقال في الشافعي لا يجوز الا ان يصلي قائماً واجتماعاً وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لمران بن حصين فان لم تستطع فعاذاً على الجواز قاعداً بشرط العجز عن القيام ولا يجز ولا ان القيام ركن فلا يجوز تركه مع القدرة عليه كالحولان قادر على القيام والركوع والسجود والا فاما حالة القيام مشروع في الجملة بان كان الرجل في طين ووردة راجلاً او في حال الخوف من العدو وهو راجل فانه يصلي قائماً بالاياء كذا ههنا ولنا ان الغالب ان عجز عن الركوع والسجود كان عجزاً عن القيام عجزاً لان الانتقال من القعود الى القيام اسبق من الانتقال من القيام الى الركوع والغالب ملحق بالمستيقن في الاحكام فصار كانه عجز عن الامرين الالة متصلي قائماً جاز لانه تكلف وقام وليس عليه فصار كانه لو تكلف للركوع جاز وان لم يكن عليه كذا هذا ولان السجود اهل وسائر الاركان كالركوع ولهذا كان السجود معتبراً بدون القيام كما في سجدة التوبة وليس القيام معتبراً بدون السجود بل له شيع بدونه فاذا سقط الامل سقط التاج ضرورة ولهذا سقط الركوع عن من سقط عنه السجود وان كان قادراً على الركوع

فكان الركوع بمنزلة التاج له فكذلك القيام بل اولى لان الركوع اشتد تعظيماً واظهر اذ لذل العبودية من الالهة فلهما جعل باعاً له وسقط بسقوطه فالقيام اولى لانه لو تكلف وصلى قائماً يجوز لما ذكرنا ولكن لا يستحب لان القيام بدون السجود غير مشروع بخلاف ما اذا كان قادراً على القيام والركوع والسجود لانه لم يسقط عنه الامل فكذلك التاج واما الحديث فنحن نقول بوجبه ان العجز شرط لكمة موجوده هنا نظر الى الغالب لما ذكرنا ان الغالب هو العجز في هذه الحالة والعذرة في غاية الذرة والتأخر ملحق بالعدم ثم المرض بما يفارق الصبح فيما ينع عنه فاما فيما يقدر عليه فهو كالصحيح لان المفاد للعذر فيقدر العذر حتى لو صلى قبل وقتها او بعد وقتها او بغير وقتها او بغير عذر او خطأ وهو يقدر عليها لم يجز وان عجز عنها او ما يغير قراءه لان القراءة ركن فستسقط بالهجر كالتقيا لانها تسقط في حق الاخر وعلى هذا اذا صلى غير القبلة متعمداً لذلك لم يجز وان كان ذلك منه خطأ اجزاء بان اشبهت عليه القبلة وليس بجفيرة من بسببه عنها فتجوز وصلى ثم سبق ان اخطأ كما في حق الصحيح وان كان وجهه المريض الى غير القبلة وهو لا يجد من يحول وجهه الى القبلة ولا يقدر على ذلك بنفسه يصلي كذلك لانه ليس في وسعه الا ذلك وهل يصيدها اذا برأ روى عن محمد بن مغاليل الراسي انه يصيدها واما في ظاهر الجواب فادارة عليه لان العجز عن تحصيل الشرايط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وانه لا يجب لاعادة فمهما اولى وكذا كان بجبته جرح لا يستطيع السجود على الجبهة لم يجز الاياء وعليه السجود على الالف لان الالف مسجد كالجبهة فهو ما عذر الضرورة على ما وهو قادر على السجود عليه فلا يجز بالاياء ولو عجز عن الاياء وهو يحرك الرأس فلو شئ عليه عندنا وقال في روى بالمجاهدين والافاق عجزاً عن النيتين فان عجز قبله وقال الحسن بن زياد بوي بعينه وبجانبه ولا يومي بقلبه وجه قول زرارة الصلاة فمن لا يسقط الا بالعجز فاعجز عنه يسقط وما قدر عليه يلزمه بقدره فاذا اذبح الحاجبين كان الاياء بها اولى لانها اقرب الى الرأس فان عجز عن الان يومي بعينه لانها من الاعضاء الظاهرة وجميع البدن وخط من هذه الصلاة كذا الحديث فان عجز فبالقبلة لانه في الجملة وخط من هذه الصلاة وهو النية التي ان السجدة شرط صحتها فتد العجز ينقل اليه وجه قول الحسن ان اركان الصلاة تؤدى بهذه الاعضاء الظاهرة فاما الباطن فليس يذبح خط من اركانها بل هو ذو خط من شرطها وهو النية وهي قائمة ايضا عند الاياء فلا يؤدي بالاركان والشرايط جميعاً ولنا ما روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض اذا لم يستطع قاعداً فعلى القفا تومئاً بالاياء فان لم يستطع فاته اولى بالعذر اخبر عليه السكوت انه معذور عند الله تعالى في هذه الحالة ولو كان عليه الاياء جازاً لم كان معذوراً ولان الاياء ليس بصلوة حقيقة ولهذا لا يجوز التقلبه في حالة الاختيار ولو كان صلوة لجاز كالوقوف قاعداً الالة اقيم مقام الصلاة بالشرع والشرع ورد بالاياء بالرأس فلو يفتقر مقامه ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم العجز فان مات من ذلك المرض لم يجر الله تعالى ولا شئ عليه لانه لم يدرك وقت القصر واما اذا برأ وصح فان كان المتركة صلوة يوم وليلة او اقل فعليه القضاء بالاجماع وان كان اكثر من ذلك فقال بعضنا بخلافه بل من القضا ايضا لان ذلك لا يعجز عن فهم الخطأ فوجب عليه الصلاة فيؤاخذ بقصتها بخلاف الالة لانه يعجز عن فهم الخطأ فيمنع الوجوب والتعصية لانه يلزمه القضاء لان الفوات دخلت في هذا التكرار وقد كانت لا يتصعبه القدرة بقصره فلو وجب عليه قضاءها لوقع في الجرح وبه بين ان الحال لا يختلف بين العلم والجهل لان معنى الجرح لا يختلف ولهذا سقطت عن الجاهل وان لم يكن الجاهل عجزاً عن فهم الخطأ وعلى هذا اذا اعني عليه يوماً وليلة او اقل ثم افاق قضى فاته وان كان اكثر من يوم وليلة لا قضاء عليه عندنا استحساناً وقال بشر الائمة ليس يسقط حتى يلزمه القضاء وان طالت مدة الافة وقال الشافعي الافة يسقط اذا استوعب وقت صلاة كامل وذكر هذه المسائل في موضع اخر عند ما يقضى من الصلوات التي فانت عجزاً عنها وما لا تقضي منها ان شاء ولو شرع في الصلوات قاعداً وهو مريض ثم صح وقد روى على القيام فان كان شرعه بركوع وسجود ثم في قول ابي حنيفة وابي يوسف استحساناً وعند محمد يستقبل قيساً بناء على ان عجزه التامة لا يقدر بالبقا عد فكذا لا يجزى اول صلوة على آخرها في حق نفسه وعندها يجوز الاخذ بتغيير النساء والمسئلة تأقي في موضعها وان كان شرعه بالاياء يستقبل عند علان النساء وعندها في بني لان من امله انه يجوز اقتداء الزاعم الساجد بالمولى فيجوز النساء وعندها لا يجوز الاخذ فلا يجوز النساء على ما ذكر واما الصبي اذا شرع في الصلاة ثم عجز له مرض حتى صلى صلوة على حياء مكانه قاعداً او مستلياً في ظاهر الرواية وروى عن ابي حنيفة انه اذا صار الى الاياء يستقبل لانها فرضان مختلفان فعلا فلا يجوز ادائها بحرية واحدة كالظهور العصر والتعصيم ظاهر الرواية لان بناء اخر الصلاة على اول الصلاة بمنزلة بناء صلاة المقتدى على صلاة الائمة بمجوز اقتداء المولى بالصحيح لما ذكر فيجوز النساء ههنا ولانه لو جازها لمؤد يا بعض الصلاة كاملاً وبعضها ناقصاً ولو استقبل لادى الكل ناقصاً ولا شك ان الاولى اولى ولورفع الوجه المريض وسادة او شئ فسد عليه من غير ان يومي لم يجز لان الغرض في حق الاياء ولم يوجد ويكر ان يفعل هذا الماردان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بعض يهود فوجد يصلي ويرفع اليه عوداً فيسجد عليه فخرج ذلك من يدهم وقال هذا شئ عرض لكم الشيطان ارم برأسك للسجود وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما ان ابي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسجدوا مع الله الهة اخرى فان فعل ذلك ينظر ان كان يخفف رأسه للركوع شيئاً ثم للسجود ثم يلزم بجبته يجوز لوجود الاياء لا للسجود على ذلك فان كانت الوسادة موضوعة على الارض وكان يسجد عليه جازت صلوة الماردان ام سلة رضي الله عنها كانت تسجد على رفقة موضوعة بين يديها لم يرد بها ولم يغيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك الصحيح اذا كان على الراجل وهو خارج المروية عذر مانع من النزول عن الركوع

المريض بما روى في الصحيح فيما ينع عنه كالتصحيح

لو عجز عن الاياء لا شئ عليه

اذا برأ المريض قدر لا وكما

اغنى عليه يوماً وليلة او اقل ثم افاق

شرع قاعداً مريضاً صح وقد روى القضا

شرع في الصلاة صححاً ثم عجز

رفع الوجه المريض وسادة او شئ لا يجوز

لا تجز الصلاة على الدابة جماعة

تجز الصلاة على الدابة كانت

جواز الصلاة على الدابة خوف العدو

بيان الصلاة في السفينة

ان كانت السفينة مربوطة

وان كانت سائرة

اذا دارت السفينة وهو صلى

اذا صلى فيها فاعدا ركعتين

صلواتها جماعة حازت

بيان الامتداد من سفينتين من صلى

اخرى

من خوف العدو والسبع او كان في طين وردغة يصل الفرض على الدابة فاعدا بالاماء من ركعتين ويجوز ان يجز الصلاة على الدابة في هذه الاعذار عن تحصيل هذه الاركان من القيام والركوع والتجويد ونحوها كالركوع بسبب المرض او جأه لما روي في حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يومئذ على احدى وجهه ويجعل التجويد اخفض من الركوع لما ذكرنا ولا تجز الصلاة على الدابة جماعة سواء تقدم الامام او توفى منهم في ظاهر الرواية وروى عن محمد بن ابي اسحق ان يجز الصلاة على الدابة بالاماء اذا كانت دوابهم بالقرب من الدابة الا على وجه لا يكون بينهم وبين الدابة وجه الا بقدر الصلابة على الارض ولا يصح جواب ظاهر الرواية لان اتحاد المكان من شرط جواز الاخذ بركعتين في الصلاة على الدابة وانما اتحاد المكان وهذا ممكن على الارض لان السجدة جعل مكان واحد شرعا وكذا في الصحراء تجعل الفرج التي بين الصفوف مكان الصلاة لانها تشغل بالركوع والتجويد فصار المكان متحدا ولا يمكن على الدابة لانهم يصلون عليها بالاماء من غير ركوع ويجوز فم تكن الفرج التي بين الصفوف والدواب مكان الصلاة فلو شئت اخذت المكان بعد فراغها شرط صحة الاخذ فلم يصح ولكن تجز صلاة الامام لانه منفرد حتى لو كانا على دابة واحدة في محل واحد او في شقين في محل واحد فاعدا ما لا يجز لان اتحاد المكان ويجز الصلاة على الدابة على دابة كانت سواء كانا مأكولا اللحم او غير مأكولا اللحم لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على حماره وبغيره ولو كان على رجه فجز الصلاة كما ذكر في الاصل وعن ابي حفص البخاري ومحمد بن مقاتل الرازي انه اذا كانت النخاسة في موضع الملوأ وفي موضع الركوع كان الركعتان قد اذنتهم لا يجوز اعتبار الصلاة على الارض واذا كان المقدار المذكور في الاصل بالعرق وعند عامة مشايخنا يجوز كما ذكر في الاصل لتعديل محمد وهو قوله في الدابة اشترط ذلك وانما يشترط في الدابة ان يكون في موضع ركعتين وهذا ثم اذ لم يمنع الجواز فهذا الاولى والثانية انما سقط اعتبار الركعة الاصلية بالصلاة عليها من القيام والركوع والسجود مع ان الاركان اقوى من الشرط فلا بد من سقط شرط طهارة المكان الاولى لان طهارة المكان انما يشترط لاداء الاركان عليه وهو لا يورث على موضع سرجه وركابه ههنا وكذا بشرط طهارتهما انما الذي يوجد منه الاء وهو اشارة في الهواء فلا يشترط طهارة موضع الشرح والركابين ويجز الصلاة على الدابة لخوف العدو وكيف كانت الدابة واقعة او سائرة لانه يحتاج الى السبر واما العذر الطين والردغة فلا يجوز اذا كانت الدابة سائرة لان السبر مناف للصلاة في الاصل فلا يسقط اعتباره الا في الضرورة ولم توجد ولو استلحق النزول ولم يقدر على الوقوف للطين والردغة ينزل ويؤتي قنما على الارض وان قدر على الوقوف ولم يقدر على السجود ينزل ويصلي فاعدا بالاماء لان السقوط بعد الوقوف والله الموفق وعلى هذا يخرج الصلاة في السفينة اذ صلى فيها فاعدا ركعتين ويجوز ان كان عاجزا عن القيام والسجدة جارية ولو قام بدور راسه رجلا الكوفة والصلاة في السفينة لا تخلو اما ان كانت واقعة او سائرة فان كانت واقعة فاما او كانت مستقرة على الارض جازت الصلاة فيها وان امكنه الخروج منها لانه اذا استقرت كان حكمها حكم الارض ولا يجوز الاقارب ركوع وسجود متوحيها الى القبلة لانه قادر على تحصيل الاركان والشرائط وان كانت مربوطة غير مستقرة على الارض فان امكنه الخروج منها لا تجز الصلاة فيها فاعدا لانها اذ لم تكن مستقرة على الارض فهي بمنزلة الدابة ولا يجوز اداء الفرض على الدابة مع امكان النزول كما هذا وان كانت سائرة فان امكنه الخروج الى الشط لم يستقر له الخروج اليه لانه يخاف دوران الرأس في السفينة فيحتاج الى الوقوف وهو امن عند الدوران في الشط فان لم يخرج وصلى فيها فاعدا ركعتين ويجوز اجزاء لما روي عن ابن سيرين انه قال صلى بنا النبي صلى الله عليه وسلم في السفينة فقاموا ولو شئنا لخضنا الى الشط ولان السفينة بمنزلة الارض لان سيرها غير مضاف اليه فلو يكون منها في الصلاة بخلاف الدابة فان سيرها يضاف اليه واذا دارت السفينة وهو يصلي يتوجه الى القبلة حيث دارت لانه قادر على تحصيل هذا الشرط من غير تقدير فوجب عليه تحصيله بخلاف الدابة فان هذا لا يمكنه واما اذا صلى فيها فاعدا ركعتين ويجوز فان كان عاجزا عن القيام بان كان يعلم انه بدور راسه لو قام وعجز الخروج الى الشط ايضا يجزيه بالاتفاق لان اركاء الصلاة تسقط بعد العجز وان كان قادرا على الوقوف بركوع وسجود ففضل بالاماء لا يجزيه بالاتفاق لانه لا عذر فاما اذا كان قادرا على القيام او على الخروج الى الشط ففضل فاعدا بركوع وسجود اجزاء في قول ابي حنيفة وقد استاء وعند ابي يوسف ومحمد لا يجزيه واجتبا يقول النبي صلى الله عليه وسلم فان لم تستطع فاعدا وهذا مستطوع للقيام وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ثبت جعفر بن ابي طالب صلى الله عليه عنده الى الحبشة امره ان يصلي في السفينة فانما الا ان يخاف العرق ولان القيام ركن في الصلاة فلا يسقط الا بعذر ولم يوجد ولا في حنيفة ما روي من حديث انس رضي الله عنه وذكر الحسن بن زياد في كتابه باسناده عن سويد بن غفلة انه قال سألت ابا بكر وعمر رضي الله عنهما عن الصلاة في السفينة فقالا ان كانت جارية ففضل فاعدا وان كانت راسية ففضل فاعدا من غير فضل بين ما اذا قدر على القيام اولا ولان سير السفينة سبب لدوران الرأس غالبا والسبب بقاء مقام السبب اذا كان في الوقوف على السبب حرج او كان السبب بحال يكون عدمه مع وجود السبب غاية الندرة فيلقى النار بالعدو ولهذا اقام ابو حنيفة الباشرة الفاحشة مقام خروج المذي لما ان عدم الخروج عند ذلك نادر ولا عبر بالنادر وههنا عدم دوران الرأس غاية الندرة فسقط اعتبار العذر وصار الركوع على الدابة صلى روي شيرازة يسقط القيام بعد القيام عليها غالبا كذا هذا ولحديث يحمل على التدبير والوجوب فان صلواتا في السفينة جماعة جازت صلواتهم ولو اذنت به رجل في سفينة اخرى فان كانت السفينتان معروفتين جاز لانها بالقرآن صارتا كائنتا واحد ولو كانا في سفينة واحدة جاز كذا هذا وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تعلق ما بينهما بمنزلة التعلق والتميز وذلك يمنع صحة الاخذ وان كان الاماء

في سفينة والمقدون على الحد والسفينة واقفة فان كان بينهم وبينه طريقا ومقدار من عظيم لم يصح اذناهم به لان الطريق ومثل هذا التمييزان صحة الامتداد لما بين في موضعه ومن روى على سطح السفينة فاقضى بالامام في السفينة صحا اقتداؤه الا ان يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقفا والواقف على السطح بمن هو في البيت يصح ان يكون امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا ومنه القراءة عند عامة العلماء لوجود هذا الركن وعلا منه وهما ما بينا وقال الله تعالى فاقروا ما تنسوا من القرآن والمؤمنين في حال الصلاة والكتابة في القراءة في الاصل يقع في ثلاث مواضع احدها في بيان فرضية اصل القراءة والثاني في بيان محل القراءة المفروضة والثالث في بيان قدر القراءة اما الاولى فالقراءة فرضية الصلاة عند عامة العلماء وعند ابي بكر الاسود وسفيان بن عيينة ليست بفرض بناء على ان الصلاة عندهما اسم لله فعال لا لاؤدكار حتى لا يقع الشرح في الصلاة من غير تكبير وجه قوله ما ان قوله تعالى اتقوا الصلوة يجعل بينه النبي صلى الله عليه وسلم بفعله ثم قال صلوا كما رايتهم من اصلي والتميز هو الافعال دون الاقوال فكانت الصلاة اسما لا فعلا وكذا تسقط الصلاة عن العاجز عن الافعال وان كان قادرا على الاذكار ولو كان على القلب لا تسقط وهو الاخرس ولنا قوله تعالى فاقروا ما تنسوا من القرآن ومطلق الامر للوجوب وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة واما قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتهم من اصلي فيقول لم قلتم انه لا تناسل الاقوال فان من جاز من اهل الحق رواية الافعال جاز رواية الاقوال فقال كل موجود حائز الرواية ويقر بذلك في مسائل الكوفة على ما تجمع بين الدلائل فنثبت فرضية الافعال بهذا الحديث وفرضية الاقوال بما ذكرنا من سقوط الصلاة عن العاجز عن الافعال لكون الافعال اكثر من الاقوال فمن عجز عنها فقد عجز عن الاكثر ولله كثرتم الكمل وكذا القراءة فرضية الصلوات كلها عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعمر بن عباس رضي الله عنهما انه لا قراءة في صلاة الظهر والعصر لظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة ولنا ما دللنا من الكتاب ودوننا من السنة وفي الباب من خاص وهو ما روي عن جابر بن عبد الله وابي قتادة الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الظهر والعصر في الركعتين الاولىين بفاعحة الكتاب وسورة وفي الاخرين بفاعحة الكتاب لا غير وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما فقد صح رجوعه عنه فانه روي ان رجلا سأل فقال اقرأ خلفا ما في فقال اما في صلاة الظهر والعصر نعم واما الحديث فقد قال الحسن البصري معناه لا يسمع فيها قراءة ونحن به نقول وهذا اذا كان اماما ومنفردا فاما المقدى فلو قرأ عليه عندنا وعندنا في قراءة بفاعحة الكتاب في كل صلاة بخلاف فيها بالقراءة قول واحد وله في الصلاة التي يجز فيها بالقراءة قولان واجتبع ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا صلاة الا بقراءة ولا شئ ان لكل واحد صلاة على حدة ولان القراءة ركن في الصلاة فلا يسقط بالاخذ كما ذكرنا الاركان ولنا قوله تعالى واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون امر بالاستماع والانصات والاستماع ان لم يكن ممكنا عند المخافة بالقراءة فلا يصح ممكن فيجب بها القراءة وعن ابي بن كعب رضي الله عنه انه لما نزلت هذه الآية تركوا القراءة خلف الامام واما هم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فظاهر انه كان يقرأ وقال صلى الله عليه وسلم في حديث مشهور انما جعل الاماء ليقر به فلا تخلفوا عليه فاذا تكبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا الحديث امر بالاشتراك عند قراءة الامام واما الحديث فلهذا لا صلاة بدون قراءة اذلو وصلاة المقدى ليست صلاة بدون قراءة اذلو بل هي صلاة بقراءة وهو قراءة الاماء على قراءة الاماء قراءة المقدى قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأ الاماء له فقرأ ثم للمخرج ما هو اصل القراءة عندنا من غير تعيين فاما قراءة الفاعحة والسورة عينيا في الاولين فليس بضرر ولكنها واجبة على المذكر في بيان واجبات هذه الصلوات ان شاء الله تعالى واما بيان محل القراءة المفروضة فلهما الركعتان الاولىين عينيا في الصلاة الرباعية هو الصحيح من مذهبنا صاحبنا وقال بعضهم محلها من ركعتان غيرهما واليه ذهب العذري واشار في الاصل الى القول الاول فانه قال اذا ترك القراءة في الاولين يقضيها في الاخرين فقد جعل القراءة في الاخرين قضاء عن الاولين فدل ان محلها الاولين عينيا وقال الحسن البصري المفروض هو القراءة في ركعة واحدة وقال مالك في ثلاث ركعات وقال الشافعي في كل ركعة اجتمع الحسن بقوله تعالى فاقروا ما تنسوا من القرآن والامر بالفعل لا يقتضي التكرار فاذا قرأ في ركعة واحدة فقد امتثل امر الشرع وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة اثنتي عشرة بقراءة وقد وجدت في ركعة ففتحت الصلاة مزودة وبهذا يجتمع الشافعي لانه يقول اسم الصلاة ينطق في كل ركعة فلا يجوز ترك ركعة الا بضرورة بقوله لا صلاة الا بقراءة ولان القراءة في كل ركعة فرض في النقل ففي الفرض اولى لانه اقوى ولان القراءة ركن من اركان الصلاة ثم سائر الاركان من الركوع والسجود فرض في كل ركعة فكذلك القراءة وبهذا يجتمع مالك لانه يقول القراءة في الاكثر اقيم مقام القراءة في الكل تيسيرا ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم فان عمر رضي الله عنه ترك القراءة في المغرب في احدى الاولين فقضاها في الاخرين وجرى وعثمان رضي الله عنه ترك القراءة في الاولين من صلاة المشا فقضاها في الاخرين وجرى وعلي رضي الله عنه وابن مسعود رضي الله عنهما يقولان الصلي بالخيار في الاخرين ان شاء فقرأ وان شاء سكت وان شاء سبج وسأل رجل عائشة رضي الله عنها عن قراءة الفاعحة في الاخرين فقالت لكن على جهة التثاقل ولم يرو عن غيرهم خلاف ذلك فيكون اماما ولان القراءة في الاخرين ذكر عافتها بها على كل حال فلا يكون فيها كفاية والافتتاح وهذا لا يسمى الاركان على الشهرة والظهور ولو كانت القراءة في الاخرين ركعا لما خالفنا الاولين في الصفة كسائر الاركان واما الآية فنحن ماعرفنا فرضية القراءة في الركعة الثانية بهذه الآية بل اجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ذكرنا والثاني اننا ماعرفنا فرضيتها بنفس الامر بل بدلالة القولان الركعة الثانية تكرار لا وفي التكرار في الافعال اعادة مثل الاول فيقضي عادة القراءة بخلاف الشفع الثاني لانه ليس بتكرار للشفع الاول وهو زيادة عليه قالت عائشة رضي الله عنها الصلاة

ان كان الصلاة القراءة

بيان فرضية القراءة

قاروة اصبحت ان لا صلاة الا بالقراءة في كل ركعة من ركعة وفيكون الاعراض رتبة اختلفت في من هذه الركعة مع انقضاءهم على ثباتها في ركعة واحدة والمذهب عند اهل الحق ان كل موجود حائز الرواية

القراءة فرضية الصلوات كلها

لا قراءة على المقدى عندنا

بيان المفروض اصل القراءة دون التعيين

بيان محل القراءة المفروضة

بيان محل القراءة المفروضة

قَرَأْنَا وَاجِبًا

اللفظ

50

فشرائط اركان لقصد الطهارة
منها طهارة القلوب والكبد
منها طهارة غريزة الدنيا

وخدمه الرب وتعلمه بكل الممكن فرض ومعلوم ان القيام بين يدي الله تعالى بدين طاهر ونور طاهر على كاهن طاهر في العظم
واكمل في الخدمة من القيام بدين نجس ونور نجس على كاهن نجس في خدمة الملوك والشاهد وكذلك الحديث والحجابه وان لم تكن
نجاسة منية فهو نجاسة معنوية توجب استقذار ما حمله الاتقان رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرف الكراهة في وجهه فاحذر مني وهتك بيدي فجعلنا نعرف او نعرفنا
استغ وقال في منية رسول الله فكان قيامه بخلو بالتعليم على انه ان لم يكن على اعضا الوضوء نجاسة راسا فانها لا تخلو عن
الذرة والوضوء لايتها اعضاء بادية عادة فتقبل بها الوضوء والذرة فيجب تطهيرها من الوضوء والذرة ليحقق الزينة والتطافة
فتكون اقرب الى التعليم واكمل في الخدمة من ان اراد ان يقوم بين يدي الملوك للخدمة في الشاهد انه يتكلف للتطيف والذرة ويلبس
احسن ثيابه نظيفا لذلك وهكذا كان افضل للرجل ان يصلي في احسن ثيابه وانظفها التي اعدت للزيارة العظماء والمجاهدين الناس
وكانت الصلاة متممة افضل من الصلاة مكشوفة الرأس لما ان ذلك يبلغ في الاحترام والتأفة امر بفصل هذه الاعضاء الظاهرة
في الحديث والحجابه تذكير للظاهر الباطن من النفس والجسد والكبر وسوا الفتن بالمسلمين وتحوذ ذلك من اسباب المأثرة لانه لا زلة الحديث
تطهير لان قيام الحديث لا ينافي الخدمة في الجملة الا ترى انه يجوز اداء الصلوات والزكاة مع قيام الحديث والحجابه واقرب من ذلك الا ان ياتى بها
الذي هو راس العباد وهذا لان الحديث ليس بحسية ولا سببا في وما ذكرنا من المعاني التي بطلت اسبابها لما فرغ من فصل هذه الاعضاء
الظاهرة ولا لانه يتبينها على ظاهر الباطن عن هذه الامور وتطهير النفس عنها واجبا للسمع والعقل والثالثة انه وجب غسل
هذه الاعضاء كشكر الله تعالى وراثة النعمة التي وجبت لها الصلاة وهما من هذه الاعضاء وسيلة الى استيفائها عظمى بل بها يتلخص
الله تعالى كاليد بها يتناول ويقبض ما يحتاج اليه والرجل بها يمشي الى مقاصد والوجه والرأس محل الحواس وجميعها التي يعرف
عظيم نعم الله تعالى من العيون والانف والعلم والاذن التي بها البصر والشم والذوق والسمع التي تكون بها التذوق والشم والذوق والسمع والوصول
الاجمع النعم فامر بفصل هذه الاعضاء شكر لما يوصل بها الى هذه النعم والاربع امر بفصل هذه الاعضاء كشكر لما ارتكب هذه الاعضاء
من الاجرام اذ بها ارتكب جل ما فر من اخذ الحرام والمشي في الحرام والظلال الحرام والاكل الحرام وسوا الحرام من المنقوض والكذب فامر بفصلها
كشكر لنعمة الذنوب وقد وردت الاخبار بكون الوضوء كشرا للآفة فكانت مؤنثة لما قلنا والله الموفق راما طهارة مكان الصلاة
فقله تعالى ان طهرا حتى للطافين والمكثفين والركعة السجدة لما ذكرنا ان الصلاة خدمة الرب تعالى وتعلمه وخدمته العبادة المستحق
للعبادة وتعلمه بكل الممكن فرض واداء الصلاة على مكان طاهر اقرب الى التعليم فكان طهارة مكان الصلاة شرطا وقد روي عن ابي
هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الصلاة في المنيعة والجزرة ومعاطن الابل وقوارع الطريق لما
والمنعرة وفوق ظهر بيت الله تعالى اما معنى النهي عن الصلاة في المنية والجزرة فلكونهما موضع نجاسات واما معاطن الابل
فقد قيل ان معنى النهي فيها انها لا تخلو عن نجاسات عادة لكن هذا يشك بما روي من الحديث صلوا في مراض النعم ولا تصلوا في
معاطن الابل مع ان المعاطن والمراضية معنى النجاسة وقيل معنى النهي ان الابل ربما يتبول على المصلي فينبغي ما يفسد صلاته وهذا
لا يتوهم في النعم واما قوارع الطريق فقل انها لا تخلو من الارواح والابوالعادة فعلى هذا الفرق بين الطريق الواسع والضييق
وقيل معنى النهي فيها انه يستتربه المارة وعلى هذا اذا كان الطريق واسعا لا يكره وحكي ان سماعة ان سماعة كان يصلي
على الطريق في البادية واما الحكماء فمضى النهي فيه انه مصعب الفسادات والنجاسات عادة فعلى هذا اذا صلى في موضع النجاس
لا يكره وقيل معنى النهي فيه ان الكرامة بيت الشيطان فعلى هذا يكره الصلاة في كل موضع فيه سوء غسل ذلك الموضع او لم يغسل
واما المنعرة فقل انما نهى عن ذلك لما فيه من التشبه باليهود كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعن الله اليهود
اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فلا تتخذوا قبور ابي عبد الله مسجدا وروى عن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعن الله اليهود
القبور فظن الرجل انه يقول القبر القبر فجعل ينظر الى السماء فزال به حتى بيته فعلى هذا يجوز الصلاة ويكره وقيل
معنى النهي ان المقابر لا تخلو عن نجاسات لان الجهال يستترون بما شرف من القبور فينبولون ويتغفطون خلفه فعلى هذا
لا يجوز الصلاة لو كان في موضع يفعلون ذلك لا نعدم طهارة المكان واما فوق بيت الله تعالى فمضى النهي عندنا ان الانبياء
منه عن الصعود على سطح الكعبة لما فيه من ترك التعليم ولا يمنع جواز الصلاة عليه وعند الشافعي هذا النهي لا يفسد حتى
لوصلي على سطح الكعبة وليس بين يديه سيرة لا تجوز صلاته عند وسنذكر الكعبة فيه فيما يعلم ولو صلى في بيت فيه تماثيل
فهذا على وجهين اما ان كانت التماثيل مقطوعة الرؤس ولم تكن مقطوعة الرؤس فان كانت مقطوعة الرؤس فلا بأس بالصلاة
فيه لانها بالقطع خرجت من ان تكون تماثالا والتحقق بالفقوش الدليل عليه ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اهدى اليه فرس وعليه تماثيل طائر فاصبحوا وقد يحيونهم وروى عن جبريل عليه السلام استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم فاذن له فقال كيف ادخل وفي البيت قرام فيه تماثيل خيول ورجال فاما ان تقطع رؤسها او تتخذ وسابدا فوطاء
وان لم تكن مقطوعة الرؤس ففكره الصلاة فيه سواء كانت في جهة القبلة او في السقف او عن يمين القبلة او عن يسارها فاشد
ذلك كراهة ان يكون في جهة القبلة لانه تشبه بعبدة الاوثان ولو كان في موضع القبلة او تحت القبة لا يكره لعدم التشبه
في الصلاة بعبدة الاوثان وكذا يكره دخول بيت فيه صور على سقفه او حيطانه او على السور والاذن والوسايد العظماء
لان جبريل صلوات الله وسلامه عليه قال انا لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة ولا خمر في بيت لا تدخله الملائكة وكذا

من شرط طهارة مكان الصلاة

بيان معنى النهي عن الصلاة في المنية والجزرة
وعن معاطن الابل

بيان النهي عنها في قوارع الطريق

بيان النهي عنها في الحمار

بيان النهي عنها في المقبرة

بيان النهي عنها فوق بيت الله

صلتي في بيت فيه تماثيل

وكذا نفس التعليق لئلا السور والاذن على الحمار ووضع الرسايد العظماء عليه مكره لما في هذا الصنع من التشبه بعبادة الصور
لما فيه من تعظيمها وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيتي وانا مسترة بسفريه
تأشيل فغضبوا وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرف الكراهة في وجهه فاحذر مني وهتك بيدي فجعلنا نعرف او نعرفنا
وان كانت القبور على البسط والوسايد العظماء والاذن على الحمار والتشبه بعبادة الصور والاذن على الحمار والتشبه بعبادة الصور
رضاه عنها ولو صلى في هذا البساط فان كانت القبور في موضع سجوده يكره لما فيه من التشبه بعبادة الصور والاذن على الحمار والتشبه بعبادة الصور
امامه في موضع راسه لان معنى التعظيم يحصل بتقريب الوجه من الصورة فاما اذا كانت في موضع قدميه فلا بأس بالانحياز من الالهة
دونها التعظيم هذا اذا كانت القبور كبيرة فاما اذا كانت صغيرة لا يتدول للناظر من بعيد فلا بأس به لان من بعيد الصغر لا يعظم
منها عدا وقد روي انه كان على حمار في طريقه لاسرعة يابسا وروى انه لما وجد خافرا في ارضه عليه السلام على عهد عمر رضي الله عنه كان على
نفسه اسنان يدها رجل بالحسانه ويحتمل ان يكون ذلك في ابتداء حاله او لان التماثيل شرعية من قبلنا كان حلالا قال الله تعالى فمكة
سليمان عليه السلام يهلون له ما يشاء من محاربي ورجال فاما اذا كانت القبور في موضع سجوده فلا بأس بالانحياز من الالهة
وتحوذ ذلك فلا تجوز كراهة لا ذنبه العبور لا يعبدون تماثيل المسلمين في موضع سجودهم فلا بأس بالانحياز من الالهة
ذي الروح وما روي عن علي رضي الله عنه انه قال في من صور تماثيل ذي الروح كلف يوم القيمة ان ينفع فيه الروح وليس ينفع فاما لانه
عن تصوير ما لا روح له لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه نهى معبودا عن القبور فقال كيف يصنع وهو كسبي فقال ان لم يكن يد
فليكن تماثيل اشجار ويكره ان يكون قبله المسجد الى حمار او فرس او خمر لان جهة القبلة يجب تعظيمها والمساعد كذلك قال الله تعالى
في سورة اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه ومعنى التعظيم لا يحصل اذا كانت قبله المسجد الى هذه المواضع لانها لا تخلو عن الاقدار
ورد روي يوسف عن ابي حنيفة انه قال هذا في مساعد الحمار فاما مساعد الرجل في بيته فلا بأس بان تكون قبله هذه المواضع
لانه ليس له حرمة المساعد حتى يجوز سعيه وكذا الناس في بلوى يخلو في مسجد الجماعة ولو صلى في مثل هذا المسجد جازت صلاته عند
عامة العلماء وعلى قول بشر بن الغياث المرسى لا يجوز وعلى هذا اذا صلى في ارض منسوبة او صلى عليه ثوب منسوبة لا يجوز عند
وجهه قوله ان العبادة لا تنادي بما هو منهى عنه ولان الله ليس بمعبد فلا يمنع جواز الصلاة وهذا اذا لم يكن بين
المسجد وبين هذه المواضع حائل من بيت او حمار او نحو ذلك فان كان بينهما حائل لا يكره لان معنى التعظيم حاصل في الخرج غير ممكن
وسمها ستر العورة لقوله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وقيل في التناول الزينة ما يوارى العورة والمسجد الصلاة
فقد امر بواردة العورة في الصلاة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة للرجل الا بلباس ولا صلاة للمرأة الا بالحض
وبلبس البلوغ ذكر للحض واداء البلوغ للزينة بينهما وعليه اجمع الامة ولان ستر العورة حال القيام بين يدي الله تعالى من التعظيم
وانه منسوبة وشرا واذ كان الستر مضاعفا كان الانكشاف ما يغاير جواز الصلاة فمروءة والكافة في بيان ما يكون عورة وما لا يكون
موضعه كتاب لا يستحسن واما الحاجة ههنا الى بيان المقدار الذي يمنع جواز الصلاة فنقول قليل الانكشاف لا يمنع الجواز لا في العورة
لان الثياب لا تخلو من قليل خرق عادة والكثير يمنع لعدم الغرورة واختلف في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقد روي حنيفة ومالك
الكثير الربع فقال الربع وما فوقه كثير ومادون الربع قليل وابو يوسف جعل اكثر من النصف كثيرا ومادون النصف قليلا والشافعي
الزينة عنه في النصف فجعل في حكم القليل الجاع الصغير وفي حكم الكثير الاصل وحده قول ابو يوسف ان القليل والكثير من الثياب
فاما يظهر بالمقابلة فما كان مقابله اقرب منه فهو كثير وما كان مقابله اكر منه فهو قليل ولهما ان الشرا اقام الربع مقام الكل في كثير
من المواضع كما في حلق راسه في حلق الحرام وسحر راسه كذا ههنا اذ موضع موضع الاحتياط واما قوله ان القليل والكثير
من سائر المقابلة فاما يعرف ذلك بمقابلة فقوله الشرا فدخل الربع كثيرا في نفسه من غير مقابلة في بعض المواضع على ما بينا فلزم
الاخذ به في موضع الاحتياط ثم كثيرا لا يكشف في يسوي فيه العصب الواحد والاعضاء المتفرقة حتى لو اكتشف من اعضا متفرقة
ما يجمع كان كثيرا يمنع جواز الصلاة ويستوفى العورة الغليظة والقبيل البلي والخصية الخ والخصية الخ ومن الناس من قد رآه العورة الغليظة بالدرهم
تقليطا لارها وهذا غير سديد لان العورة الغليظة كلها لا تزيد على الدرهم فتعذر رها بالدرهم يكون تخفيفا لارها لا تقليطا
له فتعكس القضية وذكر محي في الزيادات ما يدل على ان حكم الغليظة والخفيفة واحد فانه قال في امرأة صلت فاكشف ثوبا من رها
وشئ من ثيابها وشئ من فرجها وشئ من ثيابها انه ان كان بحال لوجع بلغ الربع منع اداء الصلاة وان لم يبلغ لا يمنع فجمع بين
العورة الغليظة والخفيفة واعتبر فيها الربع فثبت ان حكمها لا يختلف وان الخلاف فيها واحد وهذا في حالة العورة فاما في حالة
الخروج لا لا يكشف لا يمنع جواز الصلاة بان حفره الصلاة وهو عريان لا يجد ثوبا للفرورة ولو كان معه ثوب نجس فلا يجوز ان كان
الربع منه طاهرا واما ان كان كله نجسا فان كان ربة طاهرا لم يجز ان يصلي عريانا بل يجب عليه ان يصلي في ذلك الثوب لان الربع فما
فوقه في حكم الكل كما في مسح الرأس وحلق الحرام ربع الرأس وكما يقال رأت فلان عاتية من احدى جهات الاربع فجعل كان الثوب
كله طاهرا وان كان كله نجسا او الظاهر منه اقل من الربع فهو نجس في قول ابي حنيفة وابو يوسف ان صاحب ثوبا وان شاع ثوبا
لكن الصلاة في الثوب افضل وقال محمد لا يجزئ الامع الثوب وحده قوله ان ترك استعمال النجاسة فرض وستر العورة فرض لان ستر
العورة اهمها واكد هالانه فرض في الاحوال اجمع وفرضية ترك استعمال النجاسة مقصورة على حالة الصلاة فبصار الى ان يتم ستر

تعلق السور والاذن على الحمار

ان كانت كصور على البسط والوسايد
عظماء حتى على تلك البسط والصور في
محمده

اذا كانت كصور مغيرة لا تتدول للناظر

بيان عورة ما لا حياة له

كرهه في القبلة الى الحمار وقرب الخمر

بيان ستر العورة من شرط الصلاة

بيان المقدار الذي يمنع انكشاف جوار
الصلاة

ليستوى في كثير القليل والخفيف

وان كان الخوف فيه وانه
لو كان مع العاري ثوب نجس

العودة ولا يجوز الصلاة بدونه وتجعل استعمال النجاسة ولأنه لو صلى بها كان نارا كما فرغ من صلاتها العورة ومنها القيام والركوع
والسجود ولو صلى في الثوب النجس كان نارا كما فرغ من صلاتها العورة ومنها القيام والركوع ولو صلى في الثوب النجس كان نارا كما فرغ من صلاتها العورة ومنها القيام والركوع
من الله عنها ما خبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بين شيئين إلا اختار أهونهما من أن يلبس ثوبا عليه نَجَسٌ أو يختار أهونهما وأهات
النجسين في العزيمة في حق الصلاة على السواء. الأمر أن لا يجوز الصلاة حاله الاختيار عرياناً لا يجوز مع الثوب الملو نجاسة
ولا يمكن إقامة أحد الفرضين في هذه الحالة إلا بترك الأمر فسقط فرضيتهما في حق الصلاة فيختار فيجزيه كيفما فعل لأن الصلاة
في الثوب أفضل مما ذكره في الحديث ومنها استقبال القبلة لقوله تعالى قول وجعلك مشطرا للعباد حرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم
شطره وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يصنع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله أكبر
وعليه إجماع الأمة والأصل أن استقبال القبلة للصلاة شرط زائد لا يقبل معناه بدليل أنه لا يجزى استقبال القبلة في حاله
العبادات وهو الأيمان وكذا في عامة العبادات من الزكاة والصوم والحج وأما عرف شرطها في الصلاة شرعا فيجب اعتباره
بقدر ما ورد به الشرع وفيما وراءه يرد إلى أصل القياس ثم جملة الكلام في هذا الشرط أن المصلّي لا يخلو ما كان قادرا على
الاستقبال وكان عاجزا فإنه كان قادرا يجب عليه التوجه إلى القبلة. أن كان في حال مشاهدة الكعبة فالتوجه إلى جهة كانت من
جهات الكعبة حتى لو كان مخيا فاعلم غير توجهه إلى شيء منها لم يجز لقوله تعالى قول وجعلك مشطرا للعباد حرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم
شطره وفي وسعه تولية الوجه إلى غيرها فيجب ذلك وأن كان نائيا عن الكعبة غائبا عنها يجب عليه التوجه إلى جهة من جهات الحجاب
المشوبة بالامارات الدالة عليها لا إلى غيرها وتعتبر الجهة دون العين كذا ذكر الكرخي والرازي وهو قول عامة مشايخنا بما عاونوا به
وقال بعضهم المفروض أصابة عين الكعبة بالاحتجاب والتحريم وهو قول أبي عبد الله البصري حتى قالوا أن ثبة الكعبة شرط
وجهه قول هؤلاء قوله تعالى قول وجعلك مشطرا للعباد حرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره من غير فصل بين حال المشاهدة
والغيبه ولأن لزوم الاستقبال لحرمة البقعة وهذا المعنى في العين لا في الجهة. ولأن قبلة لو كانت جهة التحريم لكان ينبغي أن إذا اجتمع
فاختار بينهما إعادة الطهر بغير خطئه واجتهاده بيقين ومع ذلك لا يلزمه إعادة بل خلاف بين أصحابنا فدل أن قبلة في هذه الحالة
عين الكعبة بالاحتجاب والتحريم وجه قول الأولين أن المفروض هو المقدور عليه وأصابة العين غير مقدور عليه فلا تكون مفروضة ولا
قبلة لو كانت عين الكعبة في هذه الحالة بالتحريم والاحتجاب دللنا على صلاته بين الجواز والفساد لأنه أن أصابه عين الكعبة بغير
حازت صلاته وإن لم يصيب عين الكعبة لا يجوز صلاته لأنه ظهر خطؤه بيقين إلا أن يجعل كل مجتهد مصيبا وأنه حذوف المصيب
الحق وقد عرف بطلونه في أصول الفقه أما إذا جعلت قبلة الجهة وهي المحارب المشوبة لا يتصور ظهور الخطأ فنزلت الجهة
في هذه الحالة منزلة عين الكعبة في حال المشاهدة والله تعالى أن يجعل أي جهة شاء قبلة لعباده على اختلاف الأحوال والدرجات
الإشارة في قوله تعالى سيفولوا لشعباء من الناس ما ولا هم عز قبلة التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط
مستقيم ولا تهم جعلوا عين الكعبة قبلة في هذه الحالة بالتحريم وأنه مبني على تحريم شهادة القلب من غير مارة والجهة صارت
قبلة باجتهادهم المبني على الامارات الدالة عليها من النجوم والشمس والقمر وغير ذلك فكان فوق الاحتجاب بالتحريم ولهذا أن من
دخل بلد وعان المحارب المشوبة فيها يجب عليه التوجه إليها ولا يجوز له التحريم وكذا إذا دخل مسجد الحراب له وبغيره أهل
المسجد لا يجوز له التحريم بل يجب عليه السؤال عن أهل المسجد لأن لهم علما بالجهة المبينة على الامارات فكان فوق الثابت بالتحريم وكذا
لو كان في القارة والسماء مضمخة وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحريم لأن ذلك فوق التحريم وتبين
أن ثبة الكعبة ليست بشرط بل الأفضل أن لا ينوي الكعبة لاحتمال أن لا يجازي هذه الجهة الكعبة فلا يجوز صلاته ولا جهة لهم
في الآية لأنها تناوكت حال القدرة والقدرة حال المشاهدة الكعبة لا حال البعد عنها وهو الجواب عن قولهم أن الاستقبال لحرمة البقعة
أن ذلك حال القدرة على الاستقبال البهاري دون حال العجز عنه وأما إذا كان عاجزا فلا يخلو ما كان عاجزا بسبب عجزه من الاعذار
مع العلم بالقبلة وأما أن كان عاجزا بسبب الاشتباه فإن كان عاجزا لعدم العلم بالقبلة فله أن يصلي إلى أي جهة كانت ويسقط عنه
الاستقبال بخلاف عجزه عن نفسه من العجز في صلاة الخوف أو كان بحال الاستقبال القبلة يقف عليه العدو أو قطع الطريق أو السمع
أو كان على لوح من السفينة في البحر أو وجه وجهه إلى القبلة لفرق عالما أو كان مريضاً لا يمكنه أن يتحول بنفسه إلى القبلة وليس يحضره
من يحوله إليها ونحو ذلك لأن هذا شرط زائد فيسقط عند العجز وأن كان عاجزا بسبب الاشتباه وهو أن يكون في القارة في ليلة
منظلة أو لا علم له بالامارات الدالة على القبلة فإن كان يحضره من يشاء عنه لا يجوز له التحريم لما قلنا بل يجب عليه السؤال
فإن لم يسأل وتحريمه صلى فإن أصاب جاز والأفلا وأن لم يكن يحضره أحد جاز له التحريم لأن التكليف مبني على الوسع والامكان
وليس في وسعه إلا التحريم فيجوز له الصلاة بالتحريم لقوله تعالى فإني أتولوا فتم وحده الله وروى أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورضي عنهم تحروا عند الاشتباه وصلوا ولم ينكروا عليهم النبي صلى الله عليه وسلم فدل على الجواز فإذا صلى إلى جهة من الجهات
فلا يخلو ما أن صلى إلى جهة بالتحريم أو بدون التحريم فإن صلى بدون التحريم فلا يخلو من وجهه أمان أن كان لم يخطئ به شيء ولم يشك
في جهة القبلة أو خطئ به شيء وشك في جهة القبلة وصلى من غير تحريم أو تحريم وقع في تحريمه على جهة فضلى إلى جهة أخرى لم يقع
عليها التحريم أما إذا لم يخطئ به شيء ولم يشك وصلى إلى جهة من الجهات فالأصل هو الجواز لأن مطلق الجهة قبلة بشرط عدد دليل

استقبال القبلة في الشرايط

المنها
شرط أصابة عين الكعبة حال

بيان الاختلاف في قبلة الناس
عنها

بيان أن كان عاجزا عن الاستقبال

إذا صلى إلى جهة من الجهات

برصه إلى جهة الكعبة من السؤال والتحريم ولم يوجد لأن التحريم لا يجب عليه إذا لم يكن شاكاً فإذا مضى على هذه الحالة ولم يخطئ به شيء
شئ صارت الجهة التي صلى إليها قبلة له ظاهراً فاما إذا ظهر خطؤه بيقين بأن الخطأ القديم وقد تبين أنه صلى إلى غير جهة الكعبة
أو تحريمه وقع تحريمه على جهة التحريم التي صلى إليها كان بعد الفراغ من الصلاة بعيد وأن كان في الصلاة يستقبل لأن ما عمل حجة بشرط
عدم الأقوى بطل عجزه وجوز كالأجتهاد وأما إذا شك ولم يتحرر من جهة من الجهات فالأصل هو الفساد فإذا ظهر
أن الصواب في غير الجهة التي صلى إليها أما بيقين أو بالتحريم فقرر الفساد وأن ظهر أن الجهة التي صلى إليها قبلة أن كان بعد الفراغ من الصلاة
أخراه ولا بعيد لأنه إذا شك في جهة الكعبة وتحصلت على الشك احتمل أن تكون الجهة التي صلى إليها قبلة واحتمل أن لا يكون فإن ظهر
لم يتحرر من جهة التحريم التي صلى إليها غير القبلة وأن ظهر أنها كانت قبلة يظهر أن ثبة صلياً القبلة فلو حكم بالجواز في البداية بالشك والاحتمال
بل حكم بالفساد بناء على الأصل وهو العدم يحكم استصحاباً بالحال فإنه اتبين أنه صلى إلى القبلة بطل الحكم باستصحاباً بالحال وبثبات الجواز
من الأصل وأما إذا ظهر في وسط الصلاة روى عن أبي يوسف أنه ينبغي على صلاته لما قلنا وفي ظاهر الرواية يستقبل لأن شرعاً في
بناء على الشك. وتبين في القبلة أما بالتحريم أو بالسؤال من غير صارت حاله هذه أخرى من الحالة الأولى ولو ظهرت في البداية لا يجوز
صلواته إلا إلى هذه الجهة فكذا إذا ظهر في وسط الصلاة وصار كالمولى إذا قدر على القيام في وسط الصلاة أنه يستقبل لما قلنا كذا هذا
وأما إذا تحريمه وقع تحريمه على جهة فضلى إلى جهة أخرى غير تحريمه فخطأ لا يجزى بالإجماع وأن أصابه فذلك في ظاهر الرواية وروى
عن أبي يوسف أنه يجوز وجهه أن المقصود من التحريم هو الإصابة وقد حصل هذا المقصود فيحكم بالجواز كذا إذا تحريمه في الأولى فوضعا
بغير ما وقع عليه التحريم ثم تبين أنه أصابه بغيره كذا هذا وجه ظاهر الرواية أن القبلة حالة الاشتباه هي الجهة التي صلى إليها بالتحريم فإذا
تركها لا يقال إنها فقد عارضها فقبلته مع القدرة عليه فلا يجوز ترك التوجه إلى المحارب المشوبة مع القدرة عليه بخلاف
الأولى لأن الشرط هو التوضي بالآثار الظاهرة حقيقة وقد وجد. فاما إذا صلى إلى جهة من الجهات بالتحريم ثم ظهر خطؤه فإن كان
قبل الفراغ من الصلاة استدرك القبلة وأتم الصلاة لما روي أن أهل قبلنا لما بلغهم نسخ القبلة إلى بيت المقدس استدركوا كبريتهم وأتموا
صلواتهم ولم يأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعادة. ولأن الصلاة المؤداة إلى جهة التحريم مؤداة إلى القبلة لأنها هي القبلة
حال الاشتباه فلا معنى لجوازها لاستقبال ولا تبدل الرأي في معنى انتساح الفرض ولا لا يجب بطلان العمل بالمنسوخ في زمان ما قبل
النسخ كذا هذا. وأن كان بعد الفراغ من الصلاة فإن ظهر أنه أصابه بغيره ولا يلزمه إعادة إلا بدليل على أن ظهر أنه صلى
استدرك الكعبة بغيره عندئذ وعند الشافعي لا يجزى. وعلى هذا إذا اشتبهت القبلة على قوم تحروا وصلوا بحاجه حازت صلاته الكل
عندنا إلا الصلاة من تقدم على أمه أو علم بها لقوله آية وجهه قول الشافعي أنه صلى إلى القبلة بالاحتجاب وقد ظهر خطؤه بيقين
فيصل كذا إذا تحريمه صلى في ثوب على أنه ظاهر ثم تبين أنه لا يجزى ولا يلزمه إعادة كذا هذا. ولما إذا قبله حالة الاشتباه
هي الجهة التي تحريمها وقد صلى إليها بغيره كما إذا صلى إلى المحارب المشوبة والدليل على أن قبلة هي جهة التحريم التحريم والمعقول
أما التحريم فله تعالى فإني أتولوا فتم وجهه الله قبله بغير وجهه الاشتباه قبلة. وقيل أنه رضا الله وقيل أنه وجهه الله الذي
وجهه إليه إذا لم يجز منكم القصير في طلب الكعبة وأما في التوجه إلى القبلة لا يتم وتعالى بذلك بفعل الله تعالى من غير يقين منهم
في الطلب وتظهر قول النبي صلى الله عليه وسلم لمن أكل ناسيا صومه ثم علم موكل فإنا اطعمك الله وسفكك وإن وجد الأكل والقضاء
حقيقة لكن لا يمكن قاصداً فيه أضاف فعله إلى الله تعالى وصيرمه معدوماً كأنه لم يأكل كذلك هذا إذا كان توجهه إلى هذه الجهة
من غير قصد منه حيث أجمع ما في وسعه وأما مكانه أصابا الرب سبحانه وتعالى ذلك الحذات وجعله معدوماً كأنه توجهه إلى الكعبة
وأما المعقول فذكرنا أنه لا سبيل إلى أصابة عين الكعبة ولا إلى أصابة جهتها في هذه الحالة لعدم الدلائل الموصلة إليها والكلام
فيه والتكليف بالصلاة متوجه وتكليفه لا يخلو الواسع متسع وليس في وسعه إلا الصلاة إلى جهة التحريم فثبتت هذه قبلة له
شرعا في هذه الحالة فنزلت هذه الجهة حالة العجز منزلة عين الكعبة والمحارب حالة القدرة. وأما عرف التحريم شرطا نصا بخلاف القياس
لأصابة القبلة. وبه تبين أنه ما خطئ قبلة لأن قبلة جهة التحريم وقد صلى إليها بخلاف مسئلة التوب لأن الشرط هناك هو الصلاة
بالثوب الظاهر حقيقة لكنه أمر بأصابة بالتحريم فإذا لم يصيب نفذ الشرط فلم يجز أما هنا فالشرط استقبال القبلة وقبلة هن في هذه
الحالة وقد استقبلها فهو الفرق والله أعلم. وتخرج على ما ذكرنا الصلاة بمكة خارج الكعبة أنه أن كان في حال مشاهدة الكعبة لا يجوز
صلاته إلا إلى هذه الجهة لأن قبلة حالة المشاهدة عين الكعبة بالتحريم يجوز إلى أي جهة من الجهات من الكعبة شاء بعد أن كان مستقبلا
لجزء منها لو تولى الوجه مشطرا الكعبة فإن صلى من غير فاعل الكعبة غير موافق لشيء منها لم يجز لأنه ترك التوجه إلى القبلة مع القدرة
عليه وشرائط الصلاة لا تسقط من غير عذر ثم أن صلوا بما جاز لا يخلو ما أن صلوا متعلقين حول الكعبة صفا بعد صف وأما أن
صلوا إلى جهة واحدة منها مصطفين فإن صلوا إلى جهة واحدة جازت صلاتهم إذا كان كل واحد منهم مستقبلا جزءا من الكعبة
ولا يجوز لهم أن يصطفوا زيادة على جاز بها الكعبة وتوفوا ذلك لا يجوز صلاة من جاز والحال أن الواجب حالة المشاهدة استقبال
عنها. وأن صلوا حول الكعبة متعلقين جاز لأن الصلاة بمكة توفى هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يؤمنوا هذا
والأفضل لا مكان يقف في مقام إبراهيم صلوات الله عليه ثم صلاة الكل جازة سواء كانوا أقرب إلى الكعبة من إمام أو أبعد
الصلاة من كان أقرب إلى الكعبة من الإمام في الجهة التي يصلي الإمام إليها فإن كان مقفدا على الإمام فيكون ظهره الوجه الإمام

إذا شك وصلى غير تحريم

ظهر خطا التحريم في وسط الصلاة

إذا تحريمه وقع إلى جهة وتعليق تحريمها

إذا صلى بالتحريم إلى جهة ثم ظهر خطا في

بيان الصلاة بمكة خارج الكعبة

أصلها بجواز حول الكعبة

قامت امرأة بختن الإمام

اذا صلتى على سطح الكعبين

بيان الصلاة في حروف الكعبة

مملی فی خوف الکعبه رکعت الی اخره
ورکعت الی اخری

صلواتنا على من خلقنا في خوف الكعب

صلوا مصطفى بن خلف الامام
في الخوف

بیاض الوقت من الشربط

بیاض شریطنہ اصل الوقت

الشمس

الشمس على غسق الليل وقرآن الفجر ^{فوق} وقوله تعالى سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل مغربها ^{فوق} وآياتها التي تسبح فيها الحمد هذه الآيات كلها
 تشمل على أربعة هذه الصلوات وبما أن أصلها لما جازى فما تقدم والله الموفق ^{فوق} وأما بيان حدودها وأركانها وأولها فأنما عرف
 بالآخبار أما الفجر فأول وقت صلاة الفجر حين يطلع الفجر الثاني وآخر حين تطلع الشمس والتفريق الثاني لأن الفجر الثاني
 الأول وهو الباطن المستطيل يدور في ناحية السماء وهو المستطيل بين الشرجين عند العرب ثم ينكس وهذا يستمر كما لا بد منه يدورون
 ثم يخلف ويتعقبه الظلام وهذا الفجر لا يحرم به الطعام والشراب على الصائمين ولا يخرج به وقت العشاء ولا يدخل به وقت صلاة العصر
 والفجر الثاني وهو المستطيل المعترض في الأفق لا يزال يزول نوره حتى تطلع الشمس يسمى هذا الفجر أقالنه إذا دلت نوره ينشأ في الأفق
 لا يخلف وهذا الفجر يحرم به الطعام والشراب على الصائمين ويخرج به وقت العشاء ويدخل به وقت صلاة الفجر وهكذا روى عن ابن عباس ^{عليهما}
 عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الفجر حين تطلع الشمس على الأفق المستطيل يحرم به الطعام ويحرم فيه الصلاة ^{فوق} وفيه مستطيل يحرم به الطعام ويحل فيه الصلاة ^{فوق}
 ثبت أن المداوم للفجر المذكور في حديثه هو الفجر الثاني لا الأول ^{فوق} وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يفركم أن يدلوا ولا
 الفجر المستطيل لكن الفجر المستطيل في الأفق وروى لا يفركم الفجر المستطيل ولكن كما رواه أبو حنيفة حتى يطلع الفجر المستطيل وهو المنفرد في الأفق وقال
 الفجر هكذا ومما يديه عرضا هكذا ومما يديه طولاً لأن المستطيل يدل الحقيقة لقب للظلام ^{فوق} وأما ^{فوق} وروى عن عبد الله بن عمر رضي الله
 أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال وقت الفجر ما لم تطلع الشمس ^{فوق} وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك ركعة من الفجر قبل أن تطلع الشمس
 فقد أدركها فدل الحديثان أيضاً على أن آخر وقت الفجر حين تطلع الشمس ^{فوق} وأما أول وقت الظهر حين تزول الشمس بخلاف لما روى
 عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال وأول وقت الظهر حين تزول الشمس وأما آخر فلم يذكر في ظاهر الرواية نصاً
 واختلاف الرواية عنك حنفية روى محمد عنه أنها رطل كل شيء مثله سوى في الزوال والمذكور في الأصل ولا يدخل وقت العصر حتى يصب
 الظل قاسمين ولم ينعز في آخر وقت الظهر ^{فوق} وروى الحسن عن أبي حنيفة أن آخر وقتها إذا صار رطل كل شيء مثله سوى في الزوال وهو قولك
 في وقت الظهر وقت الظهر ^{فوق} ورواية أسد بن عمرو عنه إذا صار رطل كل شيء مثله سوى في الزوال خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر
 ما لم يصر رطل كل شيء مثله ^{فوق} فعلى هذه الرواية يكون بين وقت الظهر والعصر وقت محل كابدن الفجر والظهر والعصر رواية محمد عنه فانه روى
 في خبره هرة وأخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر وهذا يعني الوقت المهيمن ^{فوق} ثم لا بد من معرفة زوال الشمس روى عن محمد أنه قال
 حد الزوال أن يقوم الرجل مستقبل القبلة فإذا مالته الشمس عن يساره فهو الزوال ^{فوق} وأصح ما قيل في معرفة الزوال قول محمد بن شعيب الجعفي
 أنه يزول عند مستوي في أرض مسوية ويجعل على مبلغ الظل منه علامة فإذا أم الظل ينقص من الخط فهو قبل الزوال وإذا وقع لا يزول
 ولا ينقص فهو ساعة الزوال ^{فوق} وإذا أخذ الظل في الزيادة فالشمس قد زالت وإذا ردت معرفة في الزوال الخط على رأس موضع الزيادة خطاً
 فيكون من رأس الخط إلى العود في الزوال فإذا صار رطل العود مثله من رأس الخط لا من العود خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر عند أبي
 حنيفة وإذا صار رطل العود مثله من رأس الخط خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر عند محمد ^{فوق} وجه قوله حديث إمامة جبريل عليه السلام
 فانه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أمي جبريل عند البيت مرتين فصلتي في الظهر في اليوم الأول حين زالت الشمس وصلتي
 في العصر حين صار رطل كل شيء مثله وصلتي في المغرب حين غربت الشمس وصلتي في العشاء حين غاب الشفق وصلتي في الفجر حين طلع الفجر الثاني
 وصلتي في الظهر في اليوم الثاني حين صار رطل كل شيء مثله وصلتي في العصر في اليوم الثاني حين صار رطل كل شيء مثله وصلتي في المغرب في اليوم
 الثاني في الوقت الذي وصلتي في اليوم الأول وصلتي في العشاء في اليوم الثاني حين مضى ثلث الليل وصلتي في الفجر في اليوم الثاني أسفر النهار ثم قال
 الوقت ما بين هذين الوقتين فالاستدلال من الحديث من وجهين أحدهما أنه صلى الله عليه وسلم في العصر في اليوم الأول حين صار رطل كل شيء مثله فدل أن أول
 وقت العصر هذا فكان هو آخر وقت الظهر مزموع ^{فوق} والثاني أن الإمامة في اليوم الثاني كانت لبان آخر الوقت ولم يؤخر الظهر في اليوم الثاني إلى عصر
 ظل كل شيء مثله فدل أن آخر وقت الظهر ما ذكرنا ^{فوق} ولا يحسنه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أن شلتم ومثل من قبلكم من
 الأمم مثل رجل استأجر أجراً فقال من يعمل من الغنم يبيعها ففعلت اليهود ثم قال من يعمل من الظن يبيعها ففعلت النصارى ففعلت المصارف
 ثم قال من يعمل من العصر يبيعها ففعلت النصارى ففعلت اليهود ثم قال من يعمل من الظن يبيعها ففعلت النصارى ففعلت المصارف
 اقتران لو كان الأمر على ما قال أبو حنيفة ^{فوق} وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال برود وأما الظهر فأن شئ الرحمن فوج حرمه والامر
 يحصل بصيرورة ظل كل شيء مثله فان الحرام لا يفر خصوصاً في بلادهم على أن عند نقاضا لادلة لا يمكن اثبات وقت الصلاة موضع العشاء
 موضع الشك وغير الثابت لا يثبت بالشك ^{فوق} فأن قيل لا يبقى وقت الظهر بالشك أيضاً فالجواب أنه كذلك بقول أبي حنيفة ربح في رواية
 أسد بن عمرو أخذ بالمتقين فيها والثاني أن ما ثبت لا يثبت بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك ^{فوق} وخبر إمامة جبريل عليه السلام منسوخ
 في المتأخر فيه فأن الرواية أنه صلى الله عليه وسلم في الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه العصر في اليوم الأول والأجمع متفق على تناقضه
 الظهر والعصر فكان الحديث منسوخاً في الفرج ^{فوق} ولا يقال معنى ما روى أنه صلى الله عليه وسلم في العصر في اليوم الأول حين صار رطل كل شيء مثله أي بعد
 ما صار ومعنى ما روى أنه صلى الله عليه وسلم في الظهر في اليوم الثاني حين صار رطل كل شيء مثله أي أقرب من ذلك فلو يكون منسوخاً لانا نقول هذا
 نسبة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الغفلة وعدم التمييز بين الوقتين أو إلى التساهل في أمر تبليغ الشرائع والتسوية بين امرئ يختصين
 وترك ذلك جميعاً من غير بيان منه أو دليل يمكن الوصول به إلى الاتفاق بين الأمرين ومثله لا يظن بالنبي صلى الله عليه وسلم ^{فوق} وأما

بيان اول وقت العصر

واما اول وقت العصر فعلى الاخذ بالذي ذكرنا في آخر وقت الظهر حتى يروى عن ابي يوسف انه قال خالفت ابا حنيفة في وقت العصر
فقلت وله اذا زاد الظل على قامة اعماما على الاخذ بالذي جاء واخر حين تغرب الشمس عندنا وللشافعي قولان في قول اذا
صار ظل كل شئ مثله يخرج وقت العصر ولا يدخل وقت المغرب حتى تغرب الشمس فيكون بينهما وقت مهمل وفي قول اذا صار ظل
كل شئ مثله يخرج وقت المسح وسبق اصل الوقت الى غروب الشمس والصحيح قولنا لما روى في حديثنا في هريرة عن ابي
في وقت العصر واخرها حتى تغرب الشمس وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال زاد ذلك ركعة من العصر قبل ان تغرب
الشمس فقد ادركها وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من فاتته العصر حتى غربت الشمس فكأنما
وتراهه وماله واما اول وقت المغرب فحين تغرب الشمس بلا خلاف وفي حديثنا في هريرة عن ابي حنيفة عنه واول وقت المغرب
حين تغرب الشمس وكذا في حديثنا في جليل صلوات الله عليه في صلاة المغرب بعد غروب الشمس في اليومين جميعا والصلاة في اليوم
الاول كانت بيانا لا لاول الوقت واما ان تغرب الشمس فانه يقال اصحابنا حتى يغيب الشفق وقال الشافعي وقتها ما يظهر
الانسان ويؤذن ويقيم ويصلي ثلاث ركعات حتى لو صلاها بعد ذلك كانت قضاء لا اداء عندنا حديثنا ما عدا جليل عليه السلام
انه صلى الله عليه وسلم في اليومين وقت واحد ولان في حديثنا في هريرة عن ابي حنيفة عنه واول وقت المغرب حين تغرب الشمس واخر
حين يغيب الشفق وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال وقت المغرب ما لم يغيب الشفق واذا لم يوجز جليل
عليه السلام عن اول المغرب لان التأخير عن اول المغرب مكروه الا بعد رواه جاء به المباح من الاوقات الا ترى انه لم يوجز
العصر في الغروب بقاء الوقت اليه وكذا لم يوجز الغشاء الا بعد ذلك الليل وان كان بعد وقت الغشاء بلا حرج واما اول
وقت الغشاء فحين يغيب الشفق بلا خلاف بين اصحابنا لما روى في حديثنا في هريرة عن ابي حنيفة عنه واول وقت الغشاء حين يغيب
الشفق واختلفوا في تفسير الشفق فعدوا حنيفة هو البياض وهو قول ابي بكر الصديق وعمر ومعاذ وعائشة رضي الله عنهم
وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي هو الحمرة وهو قول عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وهو رواية اسد بن عمر
عن ابي حنيفة وحده فلو لم يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزال امتي بخير ما عجلوا المغرب واخره والغشاء
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الغشاء بعد مضي ثلث الليل فلو كان الشفق هو البياض لما كان مؤخر البياض كان مصليا
فاول الوقت لان البياض يبقى ثلث الليل خصوصا في الصيف ولا حنيفة النضر والاستدلال اما النضر فقوله تعالى اقم
الصلاة للذكر والشكر لا غسق الليل جعل الغسق غاية لوقت المغرب ولا غسق ما بقي للوقت للمغرب حتى يروى عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال واخر وقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق وبياضه الغمر من نوره وفي
حديثنا في هريرة عن ابي حنيفة عنه وان اخر وقت المغرب حين يغيب الاقواق ما عدا ما بالظلمة واما الاستدلال
فن وجدنا لغوي وفقي اما اللغوي فهو ان الشفق اسم لما رقت بقايا نور الشمس باقية ما بقي البياض وقبل الشفق
رقة فيه من طول الليل ومنه الشفقة وهي رقة القلب من الحزن والحمية ورقة نور الشمس باقية ما بقي البياض وقبل الشفق
اسم لمرى الشئ وباقية البياض في انوار الشمس واما الفقهي فهو ان صلاة تزدان في انوار الشمس وهو المغرب مع
الغمر وصلاة تزدان في موضع النهار وهما الظهر والعصر فيحبان تزدان صلاة في غسق الليل بحيث لم يبق من انوار الشمس
وهما الغشاء والوتر بعد غروب البياض لا يبقى انوار الشمس ولا حجة لهم في الحديث لان البياض يبين قبل مضي ثلث الليل
غالبا والله اعلم واما اخر وقت الغشاء فحين يطلع الفجر الصادق عندنا وللشافعي قولان في قول حين يمضي ثلث الليل لان
جليل عليه السلام صلى في المرة الثانية بعد ما مضى ثلث الليل وكان ذلك بيانا لآخر الوقت وفي قول قال يوجز الى نصف الليل
بعد الشفق لان النبي صلى الله عليه وسلم اخبره الى النصف ثم قال هذا لنا بعد السفر ولنا حديثنا في هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
الغشاء حين يغيب الشفق واخر حين يطلع الفجر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يدخل وقت صلاة حتى يخرج
وقت اخرى وقت عدم دخول وقت صلاة الى غاية خروج وقت صلاة اخرى فلو لم يثبت له دخول عند الخروج لم يثبت وقت ولا
الوتر من اربع الغشاء ويؤدى في وقتها وافضل وقتها السحر دل على ان السحر آخر وقت الغشاء ولان اثر الشفق في قصر الصلاة
لا في زيادة الوقت ونقصانه واما ما عدا جليل عليه السلام كان تعلما لآخر الوقت المسح ونحن به نقول ان ذلك ثلث الليل والله اعلم
واما بيان الاوقات المسحبة فالساعة لا تخلو اما ان كانت مضحية او متعينة فان كانت مضحية ففي الفجر المسحبة آخر الوقت
بصلوة الفجر افضل من الغفلس بها في السفر والحضر والصيف والشتاء وهي في حق جميع الناس الا في حق الحاج بمزدلفة فان الغفلس
بها افضل في حقه وقال الطحاوي ان كان من عزمه تطويل القراءة فلا فضل ان يبدأ بالغفلس ويختم بالاستسقاء وان لم يكن
من عزمه تطويل القراءة فلا سقا افضل من الغفلس وقال الشافعي الغفلس بها افضل في حق الكل وجلة المذهب عندنا ان اداء
الفجر من اول الوقت افضل وحده مادام في النصف الاول من الوقت فاحج بقوله تعالى وسارعوا الى مفارقة مكة ومنكم والتعجيل
باب المسارعة الى الخير وذنم الله تعالى اقواما على الكسل فقالوا اذا قاموا الى الصلاة قاموا كاسى والتأخير عن الكسل وروى ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن افضل الاعمال فقال الصلاة لاول وقتها وقال صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله
واخر الوقت عفو الله اي يثاب بآداء الصلاة في اول الوقت رضوان الله ويثاب بآائها في آخر عفو الله واستيعاب الرضاخير من استيعاب

بيان اول وقت المغرب وتراجه وانه
اي يغيب
الانوار

بيان اول وقت الغشاء

بيان اختلاف في تفسير الشفق

بيان آخر وقت الغشاء

بيان اوقات المسحبة
المسحبة وقت الفجر

العصر

المسحبة وقت الغروب والصفحة من ابي حنيفة في وقت العصر
انما خاصة عن عائشة رضي الله عنها ان النساء كن يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يفرقن ويأمرن من شدة الشمس واما
قول النبي صلى الله عليه وسلم استعروا بالخير فانه اعظم للاجر ورواه رافع بن خديج وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ما سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قبل ميعاتها الا صلاة تن صلاة العصر معرفة وصلاة الفجر بمزدلفة فانه قد غلبت في التعليل
صلاة قبل الميعات فعلم ان العادة كانت في الفجر الاسفار وعن ابراهيم النخعي انه قال ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
على شئ كما جتمعهم على تأخير العصر والتأخير بالفجر ولا في الغفلس قبل الجماعة لكونه وقت نوم وغفلة وفي الاسفار كثيرها فكان
افضل لهذا يستحب الا براد بالظهر في الصيف لاستئصال الناس بالقبولة ولان في حضور الجماعة في هذا الوقت من حرج خصوصا
في حق الصنف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم صل بالعصر صلاة اصعبهم ولان المكث في مكان الصلاة المطلوع الشمس من دون
قال صلى الله عليه وسلم من صلى الفجر فمكث حتى تطلع الشمس فكأنما عتق رقبا من ولد اسما عيل وقد يمكن من احرار هذه الغفلة
عند الغفلس لانه قبل ما يكث ليل الدعة ويمكن من احرارها عند الغفلة فكان اولى وما ذكره من الدلائل الجلية فنقول بها في
تفضل الصلوات في بعض الاوقات على ما ذكرنا في بعضنا على ان التأخير افضل المصلحة وجدت في التأخير ولهذا قال الشافعي
بما ذكرنا الى ثلث الليل لانه يقع في السحر هذا الغشاء ثم الامر بالمسارعة في سارعة وروى الشافعي بها الا ترى ان الاداء قبل
الوقت لا يجوز وان كان فيه مسارعة مالم يرد الشرع بها وقيل في الحديث ان الغفلة عبادة عن الغفلة قال الله تعالى وسألتونك ماذا
يفضون قل الغفلة افضل فكان معنى الحديث على هذا والله اعلم ان من ادعى الصلاة في اول الوقت فقد نال رضوان الله وامن من
حفظه وعذابه لا بمثل امر واجاهه ما روي عليه ومن ادعى في آخر الوقت فقد نال فضل الله وبطل فضل الله لا يكون بدو الرضا
فكانت هذه الدرجة افضل من ذلك واما حديث عائشة رضي الله عنها فالصحيح من الروايات اسفار رسول الله صلى الله عليه وسلم
بصلاة الفجر لما روي من حديث ابن مسعود رضي الله عنه فان غلبت الغفلة في وقت فلهذا روي الخروج المسافر وكان ذلك في ابتداء
حين كن النساء يحجرون الجماعات ثم لما امرن بالقرار في البيوت انتسخ ذلك والله اعلم واما في الظهر فالمسحبة هو اخر الوقت في
الصيف واوله في الشتاء وقال الشافعي ان كان يصلي وحين يصلي في كل وقت وان كان يصلي بالجماعة يؤخر يسيرا لما ذكرنا
وروى عن حبان بن الارت انه قال سئل عن ابي حنيفة في وقت الصلاة في كل وقت وان كان يصلي بالجماعة يؤخر يسيرا لما ذكرنا
في التعجيل واما ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اريدوا بالظهر فان شدة الحر من فيج جهنم ولان التعجيل في الصيف
لا يخلو عن احاد من اما تقليل الجماعة لاستئصال الناس بالقبولة واما الاضرار بهم لتأخيرهم بالجر وقد تقدم هذان المعنى في الشتاء
فيصير فيه معنى المسارعة الى الخير وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما ذكرته عن ابي حنيفة عنه حين وجهه الى اليمن ان كان
الصيف فارد بالظهر فان الناس يميلون فاصلمهم حتى يدركوا واذا كان الشتاء فصل الظهر حين تزول الشمس فان البياض طول
وناويل حديث حبان بن ارتهم طلبوا ترك الجماعة اصلا فلم يسلمهم لهذا على ان معنى قوله فلم يسلمهم اي لم يدعنا في الشكاه بل زال
شكوا فان امرهم بالله اعلم واما العصر فالمسحبة فيها هو التأخير مادامت الشمس بياض فية لم يدخلها تغير في الشتاء والصيف
جميعا وعند الشافعي التعجيل افضل لما ذكرنا وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصلي العصر والشمس طالعة في حرجي وعمر ابن الخطاب رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر في هذا المذهب
الى العوالي ويخرج من ربه القدر ويا كل قبل غروب الشمس ولنا ما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس بياضا فية وهذا منه بيان تأخير العصر وقيل يثبت العصر لا يقرأ
توخي ولان في التأخير كثير البوائ لان النافلة بعد ما مكروهة فكان التأخير افضل ولهذا كان التعجيل في المغرب افضل لان النافلة
قبلها مكروهة ولان المكث بعد العصر في غروب الشمس من دون الله قال النبي صلى الله عليه وسلم من صلى العصر فمكث في المسجد عز
الشمس فكأنما عتق رقبا من ولد اسما عيل وانما يمكن من احرار هذه الغفلة بالتأخير لا بالتعجيل لانه قبل ما يكث واما حديث
عائشة رضي الله عنها فقد كانت حيطان حجرها قصيرة فتبقي الشمس طالعة فيها الى ان تغرب واما حديثنا في هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
ذلك في وقت الصيف ومثله يأت في المسحبة وكان ذلك في وقت مخصوص بعد رواه اعلم واما المغرب فالمسحبة فيها التعجيل في
الشتاء والصيف جميعا وتأخيرها الى شتاء النجوم مكروه لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزال امتي بخير ما عجلوا المغرب
واخره الغشاء ولان التعجيل سبب لتكثير الجماعة والتأخير سبب لتقليلها لان الناس يستعملون بالمشقة والاستراحة فكان التعجيل افضل
وكذا هو من باب المسارعة الى الخير فكان اولى واما الغشاء فالمسحبة فيها هو التأخير الى ثلث الليل في الشتاء ويجوز التأخير الى نصف
الليل ويكره التأخير عن النصف واما في الصيف فالتعجيل افضل وعند الشافعي المسحبة تعجيلها بعد غروب الشمس لما ذكرنا وعن
النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الغشاء حين يسقط القرع في الليلة الثالثة وذلك عند غروب الشمس وكذا
ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اخر الغشاء الى ثلث الليل ثم خرج فوجد اصحابه في المسجد يتقربون فقال اما ان لا تنظر هذه
الصلاة في هذا الوقت احد غيركم ولولا سقم السقيم وضعف الضعيف لآخرت الغشاء هذا الوقت وفي حديثنا في هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
على امتي لآخرت الغشاء الى ثلث الليل وروى عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى ابي موسى الاشجعي ان صلى الغشاء حين ذهب ثلث الليل

اربع رقاب

المسحبة في وقت الظهر

المسحبة في وقت العصر

المسحبة في وقت المغرب

المسحبة في وقت الغشاء
وصيفا

[illegible]

بيان المستحقين الاوقات اذا كانت
السماة متعينة

لا يجوز الجمع بين فرضين في وقت واحد

فيكون الجمع هذا كما يجوز معرفة
عنه ابن عباس

في حيز المقارن

بيان الوقت المبكر له لبغض الصلوة
تصنيفه الشيخ محمد بن عبد الله

بیان النیة فی شروط الصلوة

لا عمل لانية له وقال الاعمال بالنيات وكل امرئ ما نوى والكفا في النية في ثلث مواضع اشد ما في تفسير النية والثاني في كفاية النية والثالث في وقت النية اما الاول فالنية هي الاواة فنية الصلوة هي اواة الصلوة لله تعالى على الخصوص والارادة على الصلوة واما كفاية النية فالصلوة لا يخلو اما ان يكون منفردا واما ان يكون اماما واما ان يكون مقفدا فان كان منفردا كان يصلي الطلوع بحسبه نية الصلوة لله تعالى لانه ليس بصلوة الطلوع صفة زائدة على اصل الصلوة لاحتياج الى ان يكون نكاح شرط النية فيها فبطلت بها وانما قصر الله تعالى نية مطلق الصلوة وهذا يؤدى صوم النفل خارج رمضان بمطلق النية وان كان يصلي الفرض لانية نية مطلق الصلوة لان الفرضية صفة زائدة على اصل الصلوة فلو بدوان يكونها فنوى فرض الوقت او ظهر الوقت ونحو ذلك ولا تكفي نية مطلق الفرض لان غيرها من الصلوات المفروضة مشروعة فالوقت فلو بدوان النعيق وقال بعضهم تكفي نية الظهر والظهر لا ظهر الوقت المشروح الاصل فيه وقيل عارض فنقد الاطلاق في سفر الى ما هو الاصل كطلق اسم الذرهم فيعرف الى نقد البلد والا لو لاحظ وحكي هذا لكان في انه يحتاج مع نية ظهر الوقت الى نية الفرض وهذا بعيد لانه اذا نوى الظهر فقد نوى الفرض اذا الظهر لا يكون الا فرضا وكذا ينبغي ان ينوى صلوة الجمعة وصلوة العيدين وصلوة الجنازة وصلوة الوتر لان النعيق يحصل بهذا وان كان اماما فذلك الجواب لانه منفرد فنوى ما ينوي المنفرد وهل يحتاج الى نية الامامة امانية امامة الرجال فلو احتج بالها ويصح اقتداؤهم به بدون نية امامتهم واما نية امامة النساء فشرط لعمدة اقتداؤهن به عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر ليس بشرط حتى لو لم ينو لم ينع اقتداؤهن به عندنا خلافا له وهو قاس امامة النساء امامة الرجال وهناك النية ليست بشرط كذا هنا وهذا القياس غير بعيد لان المعنى بوجوب الفرق بينهما وهو انه لو صح اقتداء المرأة بالرجل فيما تجازيه فنفس صلاته فيلحقه الفرض من غير اختياره بشرط نية اقتداؤها به حتى لا يلزمه الفرض من غير التزامه ورضاه وهذا المعنى منع في جانب الرجال ولانه ما موردا الصلوة فلو بدوان يكون متمكنا من صلاتها عن الموافقة ولو صح اقتداؤها به من غير نية لم يتمكن من الصيانة لان المرأة تافق فقد يذبح ثم تجازيه فنفس صلاته واما في الجمعة والعيدين فاكثر مشايخنا قالوا ان نية امامتهم شرط فيها ومنهم من قال ليست بشرط لانها لو شرطت لعمتها الفرض لانها لا تقدر على ذلك الجمعة والعيدين وحدها ولا يجزم اماما آخر تقدي به والظاهر انها لا يتمكن من الوقوف في جنبها لامام في هاتين الصلواتين لادغام الناس فيمنع اقتداؤها بالدفع الفرض عنها بخلاف سائر الصلوات لان كان مقتديا فانما يحتاج الى اتيان المشرع ويحتاج الى زيادة نية الاقتداء بالامام لانه ربما يلحقه الفرض بالاقتداء فنفس صلاته بفاسد صلوة الامام بشرط نية الاقتداء حتى يكون لزوم الفرض مضافا الى التزامه ثم تفسير نية الاقتداء بالامام هو ان ينوى فرض الوقت والاقتداء بالامام فيه او ينوى الشروع في صلوة الامام او ينوى الاقتداء بالامام في صلاته ولو نوى الاقتداء بالامام ولم يعين صلوة الامام ولا نوى فرض الوقت هل يجزئ به عن الفرض اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يصح لان اقتداءه به يصح في الفرض والنفل جميعا فلو بدوان النعيق مع ان النفل اذناها فصد الاطلاق فيصرف الى الادنى ما لم يبين الا على وقال بعضهم يجزئ لان الاقتداء عبارة عن المتابعة والشركة فيقتضى المساواة ولا مساواة الا اذا كانت صلاته مثل صلات الامام فنقد الاطلاق فيصرف الى الفرض الا اذا نوى الاقتداء به في النفل ولو نوى صلوة الامام ولم ينو الاقتداء به لم يصح الاقتداء به لانه نوى ان يصلي مثل صلاته الامام وذلك قد يكون بطريق الانفراق وقد يكون بطريق التسعة للامام فلو يتبعان جهة التسعة بدون النية ومن مشايخنا من قال لا انتقل بكبير الامام ثم كبر بعد كفاه عن نية الاقتداء لان انتظار بكبير الامام قصد منه الاقتداء به وهو تفسير النية وهذا غير بعيد لان الانتظار متردد قد يكون لقصد الاقتداء وقد يكون بحكم العادة فلو يصيب مقتديا بالشك والاحتمال ولو اقتدى بامام ينوى صلاته ولم يدركها الظهر والجمعة اجزاء ايها كان لانه ينوي صلاته على صلوة الامام وذلك معلوم عند الامام والعلم عند الاصل يعني عن العلم في حق التسعة والاصل فيه ما روي عن عليا وابا موسى لا شيء روي الله عنها فاما من الذين على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فقال صلى الله عليه وسلم بمرألهما فقالا لا اهل ذلك كاهل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوز ذلك لهما وان لم يكن معقولاً وقت الاهلال فان لم ينو صلوة الامام ولكنه نوى الظهر والاقتداء فاذا هي جمعة فصلواته فاسد لانه نوى غير صلاته الامام ونفيرا الفرضين يمنع صحة الاقتداء على ما ذكره ولو نوى صلوة الامام والجمعة فاذا هي الظهر جازت صلاته لانه لما نوى صلوة الامام فقد تحقق البناء فلا يعتبر ما زاد عليه بعد ذلك كمن نوى الاقتداء بهذا الامام وعنده انه زيد فاذا هو عمر كان اقتداؤه صحيحا بخلاف ما اذا نوى الاقتداء بالزيد والامام عمر ثم اقتدى اذا وجد الامام في حال القيام بكبر للوقوف قائما ثم يتابعه في القيام وثاني بالنساء وان وجد في الركوع يجزئ للاقتداء قائما ثم يكبر اخرى مع الاحتياط للركوع ويتابعه في الركوع وثاني بتسليمها الركوع وان وجد في القومة التي بين الركوع والتسجود او في القعدة التي بين التسجدين يتابعه في ذلك ويسكت ولا خلاف في ان المسبوق يتابع الامام في مقدار التشهد الى قوله واشهد ان محمدا عبدي ورسوله وهل يتابعه في الزيادة عليه ذكر القدر الذي لا يتابعه لان الدعا مؤخر الى القعدة الاخيرة وهذه قعدة اولية حقيقة وروى ابراهيم بن رستم عن محمد بن عمار قال يدعوا بالدعوات التي في القرآن وروى هشام بن محمد انه يدعو بالدعوات التي في القرآن ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسكت وعن هشام بن محمد بن نفعيه ومحمد بن شعيب الجعفي انه يكرر التشهد الى ان يسلم الامام لان هذه قعدة اولية في حقه والزيادة على التشهد في القعدة الاولى غير مسنونة ولا معنى للسكوت في الصلوة بلا استماع فينبغي ان يكرر التشهد مرة بعد اخرى والله اعلم واما بيان وقت النية فذكر الخطا في انه يكرر بكبر الشروع

تفسير النبي
بما ينكشف من النبي

نبرامامدة النساء في الاقد

بيان نيتا ما قبل النساء والجمع
والاعباد

تفسير في الاقدا، بالامام

اَقْدَى بِاِمَامٍ وَلَوْ صَلَوَةٌ وَلَمْ يَدْرُ
فِي خِلاَئِلِهَا

بماز وقت الفیت

مطلب قرآن النبوة التكميل لغير شرط

بما اطلت عليه آياتها اي قارنا اشار الحان وقت النية وقت التكبير وعندنا يحمل على التدبر والاستحباب دون التحم والاحباب
 فان تقدير النية على التحريم جائز عندنا اذ لم يوجد بينهما على ميقع احداهما على الاخذ بالقرآن ليس بشرط وعند الشافعي والقرآن شرط
 وجه قوله ان الحاجة الى النية لتعقيد معنى الاخلاص وذلك عند الشروع لا قبله فكانت النية قبل التكبير ههنا وهذا هو القياس في
 باب الصوم لان سطر القرآن هناك المكان المحرم لان وقت الشروع في الصوم وقت نومه وعظله ولا يخرج في باب الصلاة فوجب اعتبار
 ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات مطلقا عن شرط القرآن وقوله لكل امرئ ما نوى مطلقا ايضا وعندنا لو نوى
 النية لا يكون له ما نوى وهذا خلاف النية ولا نية شرطا للقرآن لا يخلو عن اخرج فلا بشرط كافى الصوم فاذا قدم النية ولم يستعمل بعد
 ميقع نية تحريمه كذا روى عن ابى يوسف ومحمد فان محمد اذكر في كتابنا المناسلات من خرج من بيته يريد الحج فامر ولم يحضر نية الحج
 عند الاحرام بحرمه فذكر في كتاب التحريم ان من اخرج زكاة ماله يريد ان يصدق على الفقراء فذبح ولم يحضر النية عند الذبح اجزأه
 وذكر محمد بن شعيب البلخي في نوره في جمل يوصى يريد الصلاة فلم يستعمل بعد اخرج في وقت الشروع في الصلاة جازت صلاته وان عريت
 النية وقت الشروع وروى عن ابى يوسف فيمن خرج من منزله يريد الغرض في الحاجات فلا انتهى الى الاماكر ولم يحضر النية في
 تلك الساعة انه يجوز قال الكرخي ولا علم احدنا على ما خالف ابى يوسف في ذلك وهذا لانه لما عزم على تحقيق ما نوى فهو
 على نية دينية الى ان يوجد الصانع ولم يوجد وبه يتبين ان معنى الاخلاص من محصل نية متقدمة لانها موجودة وقت الشروع
 تقدرا على ما مر وعن محمد بن سلمة انه اذا كان بحال لو سئل عند الشروع اي صلاة تفعل يمكنه الجواب على البديهة من غير ما مل
 بحرمه والا فلا وان نوى بعد التكبير لا يجوز الاماروى عن الكرخي انه اذا نوى وقت الشاء يجوز ان الشاء من نواحي التكبير ههنا
 فاسد لان سقوط القرآن مكان الحج والحج يندفع بتقدير النية فلا ضرورة الى التاخير ولو نوى بعد قوله الله قبل قوله لا يجوز ان
 الشروع يقع بقوله الله لما ذكر فكانت نوى بعد التكبير واثنية الكعبة بتقدير المحسن عن ابى حنيفة انها شرط لان النية
 الى الكعبة هو الواجب في الاصل وقد عجز عنه بالبعد فنيوها بقلبه والتعجب انه ليس بشرط لان قبله حالة البعد حرمه الكعبة
 وهي الحاربي لا عين الكعبة لما يتألفا فتقدم فلا حاجة الى النية وقال بعضهم ان اقبه لحسن وان ترك لا يضره وان نوى
 مقام ابراهيم عليه السلام او المسجد الحرام ولم يوافق الكعبة لا يجوز لانه ليس من الكعبة وعن الفقيه الجليل في احد العياضين
 انه سئل عن نوى مقام ابراهيم عليه السلام فقال ان كان هذا الرجل يات مكة اجزأه لان عنده البيت والمقام واحد وان
 كان قد اتي مكة لا يجوز لانه عرف ان المقام غير البيت ومنها التحمية وهي تكبيرة الافتتاح وانها شرط حصص الشروع
 في الصلاة عند عامة العلماء وقال ابن علية وابو بكر الصم انها ليست بشرط ويصح الشروع في الصلاة بمجرد التكبير فزعموا
 ان الصلاة افعال وليست باذكار حتى تكوا افتراض القراءة في الصلاة على ما ذكرنا فيما تقدم ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم
 لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور موضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر فتقول الصلاة بدون التكبير فدل على كونه
 شرطا لكن انما يؤخذ هذا الشرط على القادر دون العاجز فلهذا جازت صلاة الاخرى ولان الافعال اكثر من الاذكار فالقادر
 على الفعل يكون قادرا على اكثر ولا كثر حكم الكل فكانه قد ذكر على الاذكار وتقديرا ثم لا بد من بيان حصة الذكر الذي يصير به شأنا
 في الصلاة وقد اختلف فيه قال ابو حنيفة ومحمد يصح الشروع في الصلاة بكل ذكر هو شأنا خالص لله تعالى يراد به تعظيمه لا غير
 مثل ان يقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر اعظم او يقول الحمد لله او سبحان الله او لا اله الا الله وكذلك كل اسم ذكر
 مع الصفة مثل ان يقول الرحمن اعظم الرحمن اعظم الرجم اعظم او كان يحسن التكبير او لا يحسن وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف
 شارعا بالافعال مستغنى عن التكبير وهي ثلثة الله اكبر الله اكبر الله اكبر لا اذ كان لا يحسن التكبير ولا يعلم ان الشروع بالتكبير
 وقال الشافعي لا يصير شأنا بل بغير شأنا لا بغير شأنا لا بلفظ واحد وهو الله اكبر واجتبه ما روينا من
 الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور موضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر فيقول
 بدون هذه التظلمة فيجب مراعاة عين ما ورد به النص دون التعليل والتعليل المتقدم لا يبطل حكم النص كما في الاذان ولهذا ايقنا
 السجود على الخد والذقن مقام السجود على الجبهة وبهذا يمتنع الشافعي اذ انه يقول في الاكبر في الشروع وزيادة شئ فلم يكن الزيادة
 مائة كما اذا قال الله اكبر كبيرا فاما العدول عما ورد به الشرع فغير جائز واوب يوسف يحج بقول النبي صلى الله عليه وسلم
 ويحرمها التكبير والتكبير حاصل من الالفاظ الثلاثة فان اكبر هو اكبر قال الله تعالى وهو اهل عليه اي هين عليه عند بعض
 اذ ليس شئ اهلون على الله تعالى من شئ بل الاشياء كلها بالنسبة الى دخولها تحت قدرته تعالى واحد والتكبير مشتق من التكبر اي
 تنبئ عن العظمة والقوة يقال هذا اكبر القوا اعظمهم منزلة وشرهم قدرا ويقال هو اكبر من فلان اي اقدم منه فلا يمكن اقامته غير
 من الالفاظ بمقامه لا بتمام المساواة في المعنى لاننا حكمنا بالجواز اذ لم يحسن ولا يعلم ان الصلاة تفتتح بالتكبير للضرورة وروى
 حنيفة ومحمد احتجا بقوله تعالى وذكر اسم ربك فصلي والمراذ منه ذكر اسم الرب لا فتتاح الصلاة لانه عقب الصلاة بالذكر محرم
 يوجب التعقيب بلا فصل والذكر الذي يتعقبه الصلاة بلا فصل هو تكبيرة الافتتاح فقد شرع الدخول في الصلاة بمطلق الذكر
 فلا يجوز التعقيب بلا فصل والذكر الذي يتعقبه الصلاة بلا فصل هو تكبيرة الافتتاح فقد شرع الدخول في الصلاة بمطلق الذكر لا
 حيث هو كذا بلفظ خاص وان الحديث مطلق لا باذكارا علقنا به ما ذكرنا بقى معناه من حيث اشتراط مطلق الذكر ولو لم نقل

کشی و آمد

احضنا

56

احتمنا الوردة اصولها لغة الكتاب فاذا ترك التقليل هو المؤدى الى ابطال حكم النقود ومن التقليل على التكبير بذكر ورادة
قال الله تعالى وكبر تكبراً عظيماً وتعلماً وقال تعالى فلما اكرمه اى عظّمه وقال تعالى وقد تكبراً ففهم فكان الحد
وارد بالتعظيم وباتى اسم ذكر فقد عظم الله وكذا من سبح الله فقد عظمه ونزهه عما يليق به من صفات النقص وسما الحد
فصار وصفه بالغة والعظم وكذا اذ اهل لانه اذا وصفه بالنقود بالالوهية فقد وصفه بالغة والعدم لا يستحال ثبوت
الالوهية بدونها وانما لم يعم التمجيد على الحد مقام التمجيد على الجهة للمقاورة في التعظيم كما في الشاهد بخلافه لان المقصود
منه هو الالوهية لانه لا يحصل الا بهذه الكلمات المشهورة بالمقارنة فيما بين الناس حتى لو حصل الاعداء بعد هذه الالوهية
كذا روى الحسن عن ابي حنيفة وكذا روى ابو يوسف في الامالى والحاكم في المستدرج والدليل على ان قوله الله اكبر والرحمن اكبر وسواء قوله
تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسباب المحسنى ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمن او باسم الرحمن فكذلك هذا والدليل
يحقق مذهبهما ما روى عن عبد الرحمن التلميذ ان الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يفتخرون بالصلاة بذكر الله لا الله ولنا
هم قدوة هذا اذا ذكر الاسم والصفة فاما اذا ذكر الاسم لا غير ان قال الله لا يصير شارعاً عند محمد وبقي الحسن عن ابي حنيفة
انه يصير شارعاً وكذا روى بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في هذا ان النقص ورد بالاسم والصفة فلا يجوز الاكفأ بجمد الاسم
ولا في حنيفة ان النقص معلول بمعنى التعظيم وانه يحصل بالاسم المحمّد والدليل عليه انه يصير شارعاً بقوله لا اله الا الله والشرع
انما يحصل بقوله الله لا اله الا الله ولو قال اللهم اغفر لي لانه لم يخلص تعظيماً لله تعالى وهو السلسلة
والدعاء دون خالص الشاء والتعظيم ولو قال اللهم اغفر لي لانه لم يخلص تعظيماً لله تعالى وهو السلسلة
لان الميم في قوله اللهم يدل على المذآ كانه قال يا الله وقال بعضهم لا يصير شارعاً لان الميم في قوله اللهم بمعنى السؤال معناه
الله امّا غير اذ رآه فيكون دعاء لاشاء خالصاً كقوله اللهم اغفر لي وتواتر الصلاة بالفارسية بان قال حذا بن زكري
او حذا بن زكري يصير شارعاً عند ابي حنيفة وعندهما لا يصير شارعاً الا اذا كان لا يحسن العربية ولو ذبح وسمى بالفارسية يجوز
بالاجماع فابو يوسف من غير اصله في مراعاة المفوض عليه والمفوض عليه لفظة التكبير بقوله صلى الله عليه وسلم وتكبر بها
التكبير وهي لا تحصل بالفارسية وفي باب الذبح المفوض عليه هو مطلق الذكر بقوله تعالى فاذا ذكر اسم الله عليها صواف
وزايجل بالفارسية وتجوز فرق تجوز النقل لفظ آخر من العربية ولم يجوز النقل في الفارسية فقال العربية لئلا غلبها
وجازتها تدل على معاني لا تدل عليها الفارسية فيحمل النقل في المعنى عند النقل منها الى الفارسية وكذا العربية من الفضيلة
ما ليس اسماً لا لينة ولهذا كان الدعاء بالعربية اقرب من الاجابة ولذلك خسر الله تعالى اهل كرامته في الجنة بالتكلم بهذه
اللغة فلو يقع غيرها من اللسنة موقوف كلام الرب لا انه اذا لم يحسن جاز كان العذر وابو حنيفة اعتمد كتاب الله تعالى
في اعتبار مطلق الذكر واعتبر معنى التعظيم وكل ذلك حاصل بالفارسية ثم شرط صحة التكبير ان يوجد في حالة القيام في حق
القادر على القيام سواء كان اماماً او منفرداً او مقفلاً حتى لو كبر قاعداً ثم قام لا يصير شارعاً ولو وجد الام في الركوع او الجهر
او القعود ينبغي ان يكبر قائماً ثم يتبعه في الركوع الذي هو فيه ولو كبر لا ففتح في الركوع الذي فيه لا يصير شارعاً لعدم التكبير
قائماً مع القدرة عليه ومنها تقديم قضاء الغائبة التي تذكرها اذا كانت الفوائت قليلة وفي الوقت سعة وهو شرط جواز
اداء الوقتية وهذا عندنا وعند الشافعي ليس بشرط ولقب المسئلة ان الترتيب بين القضاء والاداء شرط جواز الاداء عندنا
وانما يسقط بمسقط وحده ليس بشرط اصولاً ويجوز اداء الوقتية قبل قضاء الغائبة فيقع الكلا فيه في الاصل في موضعين
احدهما في اشراط هذا النوع من الترتيب والثاني في بيان ما يسقطه اما الاول فجملة الكلام فيه ان الترتيب في الصلاة على
اربعة اقسام احدها الترتيب في اداء هذه الصلوات الخمس والثاني الترتيب في قضاء الغائبة واما الوقتية والثالث
الترتيب في الفوائت والرابع الترتيب في افعال الصلاة اما الاول فلو خلا في فان الترتيب في اداء الصلوات المكتوبات في
اوقاتها شرط جواز ادائها حتى لا يجوز اداء الظهر في وقت الفجر ولا اداء العصر في وقت الظهر لان كل واحد من هذه الصلوات لا يجب
قبل دخول وقتها واداء الواجب قبل وجوبه محال واختلف فيما سوى ذلك اما الترتيب بين قضاء الغائبة واداء الوقتية فقد
قال اصحابنا انه شرط وقال الشافعي ليس بشرط وجه قوله ان هذا الوقت صار للوقتية بالكتاب والسنة المتواترة واجماع
الامة فيجاء ادائها في وقتها كما في حال ضيق الوقت وكثرة الفوائت والنسيان ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام
على صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وفي بعض الروايات لا وقت لها الا ذلك فقد جعل وقت المذكورة
الفائتة فكان اداء الوقتية قبل قضاء الغائبة اداءاً قبل وقتها فلا يجوز وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من نسي صلاة فلم يذكرها الا وهو مع الامم فليصل مع الامم وليجعلها بطوعاً ثم لم يقصر ما ذكر ثم لم يد ما كان فيه
على الامم وهذا عين مذهبنا انه يفسد القرنية للصلاة اذا تذكر الغائبة فيها ويلزمه الاداء بخلاف حال ضيق الوقت
وكثرة الفوائت والنسيان لاننا عرفنا كون هذا الوقت وقتاً للوقتية بنقل الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وعرفنا
كونه وقتاً للفائتة بخبر الواحد والعمل بخبر الواحد انما يجب على وجه لا يؤدي الى ابطال العمل بالدليل المقطوع به والاستعمال
بالفائتة عند ضيق الوقت ابطال العمل به لانه نفوت الوقتية عن وقتها وكذا عند كثرة الفوائت لان الفوائت اذا كثرت

اذا ذكر الاسم دون الصفه على ما
شارعا

لِوَفَاتِحِ الصَّلَاةِ بِالْفَارِسِيَّةِ

شرط صحة التوبة ان يوجد في القلب

فشرط جواز الوصية تغدير الفا

بيان الترتيب في أداء الصلوات
المختصة

بيان الترتيب بين أعضاء القاموس

ترجمہ خمساً ثم صلى السارستہ وھو اکر
للفوائت

مع

بَيَانُ التَّوَكُّلِ فِي فَعَالِ الصَّلَاةِ
بَشَرِيَّةً

مع الإمام بعد الاقضاء به وبوقافاً وامكناً آداء الركعة الثانية فادى الركعة الثانية مع الإمام قبل أن يركع الأولى ثم قفل الأولى بعد تسليم الإمام أجزاء عندنا وعند زفر لا يجزئ به وكذلك لو تذكر سجدة في الركوع وقضاها أو سجد في السجدة وقضاها فأقول إن سجد الركوع والسجود الذي هو فيها ولو أعيد بها ولم يعد أجزاء عندنا وعند زفر لا يجزئ له أن يعيدها وعليه عادة أصحابنا وحده قول زفر إن المأني به في هذه المواضع وقع في غير محله لأن محله بعد آداء ما عليه فإذا أتى به قبله لم يصحارف محله فلا يقع معناه كما إذا قدم السجود على الركوع وجب عليه إعادة السجود لما قلنا كذا هذا ولما قول النبي صلى الله عليه وسلم ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأقصوا والاستدلال به من وجهين أحدهما أنه أمر بمابعة الإمام فيما أدركه بحرف الفاء المقضي بالتعقيب بل فصل ثم أمر بقضاء الفائتة والأمر بل الجواز وهذا استدعاء المسبوق بما أدركه الإمام فيه لا بما سبقه وإن كان ذلك أول صلواته وقد أخرج والثاني أنه جمع بينهما في الأمر بحرف الواو وأنه لجميع المطلق فإيهما فعل يقع مأثوراً به فكان معناه الإلزام المسبوق صار مخصوصاً بقوله صلى الله عليه وسلم من لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها والحديث محتمل في المسئلة في المسئلة الأولىين بظاهرها وبمفردته في المسئلة الثالثة لأن الركوع والسجود من أجزاء الصلاة فاسقاط الترتيب في نفسها الصلاة فاسقاطها من أجزاءها هو شرطها ضرورة إلا أنه لا يعيد بالسجود قبل الركوع لأن السجود لتعقيب الركعة بالتعقيب وذلك لا يتحقق قبل الركوع على ما ذكر في سجود السهو هذا الذي ذكرنا بيان شرطها ركأن الصلاة وهي الشريطة العامة التي تنظم السجود والمعدى جميعاً فإما الذي ينظم المعدى وهو شرط جواز الاقضاء بالإمام في صلواته فالكو فيه في موضعين أحدهما في بيان ركن الاقضاء والثاني في بيان شرط الركن أما ركعة فهونية الاقضاء بالإمام وقد ذكرنا تفسيرها فيما تقدم وأما شرط الركن فأنواع منها الشركة في الصلواتين واتحادهما سبباً ووصفاً لأن الاقضاء بناءً التحريم على التحريم فالمعدى عقد تحريمه لما انعقد له تحريمه الإمام فكما انعقدت له تحريمه الإمام جاز البناء من المعدى وما لا فلا وذلك لا يتحقق إلا بالشركة في الصلواتين واتحادهما في الوجهين وصفاً وعلى هذا الأصل يخرج مسائل المعدى أسبقاً للإمام بالافتتاح لم يقع اقتداؤه لأن معنى الاقضاء وهو البناء لا يتصور ههنا لأن البناء على العدم محال وقال النبي صلى الله عليه وسلم إنما جعل الإمام ليؤتم به فلو تخلفوا عليه ومالم يكن الإمام لا يتحقق الاتياع به وكذا إذا كبر قبله فقد اختلف عليه ولو جحد التكبير بعد تكبير الإمام بنية الدخول في صلواته أجزاء لأنه صار قاطعاً لما كان فيه شارعاً في صلاة الإمام كما أن في النقل فكثر ونوى الغرض بصير شارعاً من النقل وأخذ في الغرض ولكن باج بالضم بالعين كان نسخاً للأول وعقد آخر كذا هذا ولو لم يجز حتى لم يقع اقتداؤه به هل يصير شارعاً في صلواته نفسه أشار في كتاب الصلاة إلى أنه يصير شارعاً لأنه عمل فيما إذا جحد التكبير ونوى الدخول في صلاة الإمام فقال التكبير الثاني قطع لما كان فيه وأشار في نوادر الإسلام إلى أنه لا يصير شارعاً في صلاة نفسه فانه ذكر أنه لو تمهقه لا يتحقق طهارته ثم من مشايخنا من حمل اختلاف الجواب على اختلاف موضوع المسئلة فقال موضوع المسئلة في النوادر أنه كبر قلنا أنه إن الإمام كبر فتصير مقتدياً بمن ليس في الصلاة كالمعدى بالحدث والحجب وموضوع المسئلة في كتاب الصلاة أنه كبر على علم منه أن الإمام لم يكبر فتصير شارعاً في صلاة نفسه ومنهم من حقق الاختلاف بين الروايتين وجه رواية النوادر أنه لو نوى الاقضاء بمن ليس في الصلاة فلا يصير شارعاً في صلاة نفسه كالمؤقتي بمشرك أو حنبلياً ومحدث وهذا لأن صلاة السجود غير صلاة المعدى بدليل أن المنفرد لو استأنف التكبيراً ونوى الشروع في صلاة الإمام صار شارعاً مستأنفاً واستقبالاً ما هو فيه لا يتصور دل أن هذه الصلاة غير تلك الصلاة فلا يصير شارعاً في أحدهما بنية الأخرى وجه ما ذكر في كتاب الصلاة أنه نوى شيئين الدخول في الصلاة والاقضاء بالإمام فطلعت إحدى نيتيه وهي نية الاقضاء لأنهم لم يصادف محلها فتسقط الأخرى وهي نية الصلاة وصار كالشارع في الغرض على أن الله عليه وليس عليه بخلاف ما إذا اقتدى بالمشرك والمحدث والحجب لأنهم ليسوا من أهل الاقضاء بهم فصاروا بالاقضاء بهم ملغياً صلواته فإما هذا فمن أهل الاقضاء به والصلاة خلفه معترضة فلم يصير بالاقضاء به ملغياً صلواته والله أعلم هذا إذا كبر المعدى وعلم أنه قد كبر قبل الإمام فإما إذا كبر ولم يعلم أنه كبر قبل الإمام أو بعد ذكر هذه المسئلة وإلها رويات وجعلها على ثلاثة أوجه أن كان أكبر رايه أنه كبر قبل الإمام لا يصير شارعاً في صلاة الإمام وأن كان أكبر رايه أنه كبر بعد الإمام يصير شارعاً في صلواته لأن غالباً الرأي حجة عند عدم اليقين بخلافه فإن لم يقع رايه على شيء فالأصل فيه فهو الجواز ما لم يظهر أنه كبر قبل الإمام بيقين ويجعل على الصور احتياطاً ما لم يستيقن بالخطأ كما قلنا في باب الصلاة عند الاشتباه في جهة القبلة ولم يخطر بباله شيء ولم يشك أن الجهة التي صلى إليها جلية أم لا لأنها مقضية بالجواز ما لم يظهر خطأؤه بيقين وكذا في باب الزكاة كذلك ههنا ولو كبر المعدى مع الإمام إلا أن الإمام أطول قوله حتى فرغ المعدى من قوله الله أكبر قبل أن يفرغ الإمام من قوله الله لم يصير شارعاً في صلاة الإمام كذا روي ابن سماعه في نوادره ويحتمل أن يكون هذه المسئلة بالاتفاق أما على قول أبي حنيفة فلا ينعى الشروع في الصلاة بقوله الله وحده فاذ فرغ المعدى من ذلك قبل فرغ الإمام صار شارعاً في صلاة نفسه فلا يصير شارعاً في صلاة الإمام وأما على قول أبي يوسف ومحمد فلا ينعى الشروع لا يصح إلا ذكر الاسم والفت فلا بد من المشاركة في ذكرهما فإذا سبق الإمام بالإسم حصلت المشاركة في ذكر الفت لا غير وهو غير كاف لفظة الشروع في الصلاة وعلى هذا لا يجوز الاقضاء بالذبح بالعمارة لأن تحريم الإمام المعقود للصلاة مع السر فلا يقبل

بيان شرائط جواز الاقْدَاء بالامارة
بيان ركن الاقْدَاء بالامارة
بيان شرائط هذا الركن منها الشريك
في الصلوة
المقدّم اذا سبق الامارة بالافتتاح

اذا كبر قبل الاما لوجه التكبير اخبره
لولا بعد التكبير هل يصير شارعا في
صلوة نفسه

اذا كنت ولم يعلم انك كبر قبل الامام

كتب مع الامام فكان الامام طول حتى فرغ
المقدي فرقول اكبر قبل الامام فرقول
الله

لا يجوز قَدْ، إلا بـ العاري

النساء لا يستحالة البناء على العدم ولا من سر العورة بشرط لا صحة للصلاة بدونها في الاصل الا انه سقط اعتبار هذا الشرط في حق العارضي
لضرورة العدم ولا ضرورة في حق المقتدي فلو يظهر سقوط الشرط في حقه فلم يكن صلاته في حقه فلم يتحقق معنى الاقدام وهو البناء
لان البناء على العدم مستحيل ولا يصح اقتداء الصحيح بهما العذر الدائم لان تحريمه الامام ما انعقدت للصلاة مع انقطاع الدم
فلا يجوز البناء ولا في الناقض للمطهارة وموجود لكن لم يظهر في حق صاحب العذر للدور ولا عذر في حق المقتدي ولا يجوز اقتداء القارئ
بالاخرى والمتكلم بالاخرى لان تحريمه الامام ما انعقدت للصلاة بقرأة فلا يجوز البناء من المقتدي ولا في القراءة ركن لكنه سقط
عن الاخرى والاخرى للدور ولا عذر في حق المقتدي وكذلك لا يجوز اقتداء الاخرى بالاخرى لما ذكرنا ان الاقتداء ببناء التحريم على تحريمه
الامام ولا تحريمه من الامام اصلاً فاستحال البناء الا ان الشرع يجوز صلاته بغير تحريمه فمعرفة ولا في التحريم من شرط البناء
لا يصح الصلاة بدونها في الاصل وانما سقطت عن الاخرى للدور ولا عذر في حق الاخرى لانه قادر على التحريم فنزل الاخرى الذي
يقدر على التحريم من الاخرى منزلة القارئ من الاخرى حتى انه لو لم يقدر على التحريم جازاً فقد آوّه بالاخرى لا سواءهما في الدور
ولا يجوز اقتداء من يركع ويسجد بالمؤمن عند اصحابنا الثلاثة وعذر في جرح وجه قوله ان فرض الركوع والسجود سقط الى خلف
وهو الاجماع واداء الفرض بالخلف كما انه بالاصل فضاو كاقداء الفاسل بالماسح والمؤمن بالمستحب ولنا في تحريم الامام ما انعقدت
لصلاة الركوع والتسبيح والايما وان كان يحصل فيه بعض الركوع والسجود لما انهما لا غنى والمطاطور وقد وجد اصل الاختلاف
في الايمان فليس فيه كمال الركوع والتسبيح فلم يتعد تحريمه التحصيل وصف الكمال فلم يمكن بناء كمال الركوع والتسبيح على تلك التحريم
ولانه لا صحة للصلاة بدونه الركوع والتسبيح في الاصل لانه فرض وانما سقط عن المؤمن الضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي فلم يمكن
ما اتى به المؤمن صلاته شرعاً في حقه فلو تصور البناء وقد خرج الجواب عن قوله انه خلف لا نقول ليس كذلك بل هو محصيل
بعض الركوع والتسبيح الا انه اكتفى بتحصيل بعض الفرض في حالة العذر لان يكون خلفاً بخلاف المسح مع الغسل والتسبيح مع الوضوء
لان ذلك خلف فامكن ان يقيم مقام الاصل ولا يجوز اقتداء من يؤمى قاعداً او قائماً بمن يؤمى مصطحباً لان تحريم الامام ما
انعقدت للقيام والعقود فلا يجوز البناء ثم صلاة الامام صحيحة في هذه الفصول كلها الا في فصل واحد وهو ان الاخرى اذا امر
القارئ والقارئين والامين فضلاة الكل فاسدة عندنا وحقيقة وعندنا في يوسف محمد صلاة الامام الا في قول من لا يقرأ آياته
وجه قولهم ان الامام صاحب عذر اذ قد يبه من هو بمنزلة حاله ومن لا عذر له فتجوز صلاته وصلاة من هو بمنزلة حاله كالعارض اذا
ام القراء والذين يسمون صاحب الجرح السائل يوم الاحتفاء واصحاب الجرح والمؤمى اذا ام المؤمنين والراكين والساحدين انه يحج
صلاة الامام ومن هو بمنزلة حاله كذا هيها ولا في حنفية طريقتان في المسئلة احدهما ما ذكره القمي وهو انهم لما جاؤا بمجتهدين
لاداء هذه الصلاة بالجماعة فالتوا في ما قد روي على ان يجعل صلاته بقرأة بان يقدم القارئ فيقتدي به فتكون قرأته قرأة له قال
صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قرأة فاذ لم يفعل فتدرك اداء الصلاة مع القدرة عليها ففسدت
بخلاف سائر الاعذار لان ليس لامام ان يكون لبساً للمقتدي وكذا ركوع الامام وسجوده لا ينوب عن المقتدي ووضوء الامام
لا يكون وضوء المقتدي فلم يكن قادراً على ازالة العذر بتقديم من لا عذر له ولا يلزمه على هذه الطريقة ما اذا كان الاخرى يصلي
وحده وهناك قارئ يصلي تلك الصلاة حيث تجوز صلاة الاخرى وان كان قادراً على ان يجعل صلاته بقرأة بان يقدي القارئ
لان هذه المسئلة بمنوعة ذكر ابو حازم القاضى على قياس قولنا في حنفية لا يجوز صلاة الاخرى وهو قول مالك ولنا سلبنا
فلا في هناك لم يقدر على ان يجعل صلاته بقرأة اذا لم يظهر من القارئ رغبة في اداء الصلاة بجماعة حبساً احتياطاً لا بقرأة بخلاف
ما نحن فيه والطريقة الثانية ما ذكره عسكان وهو ان التحريم انعقدت بوجبة للقراءة فاذا اصلوا بغير قرأة فسدت صلاتهم
كالقارئين وانما قلنا ان التحريم انعقدت بوجبة للقراءة لانه وقت المشاركة في التحريم لانها غير مفقودة الى القراءة فبطلت
موجبة للقراءة لا شراً كما بين القارئين وغيرهم ثم عندنا وان القراءة تفسد لانعدام القراءة بخلاف سائر الاعذار لان هناك التحريم
لم تنفقد مشتركة فان تحريمه لا يلزم تنفقد اذا اقتدى بالعارض لا بغيرها الى ستر العورة والارتفاع سائراً لا عذر فلم
مشاركة بخلاف ما نحن فيه فانها غير مفقودة الى القراءة فانفقدت تحريمه القارئ مشتركة فانفقدت بوجبة للقراءة ولا يلزم على
هذه الطريقة ما ذكرنا من المسئلة لان هناك تحريمه الا ان لم تنفقد بوجبة للقراءة لانعدام الاشتراك بينه وبين القارئ فيها اما
هنا فبخلافه ولا يلزم ما اذا اقتدى القارئ الا في جنية الطوق حيث لا يلزم القضاء وكوضع شرعاً في الابتداء للزوم القضاء
لانه صادر شرعاً في صلاة لا قرأة فيها والشرع كالنذر وتكون ذر صلاة بغير قرأة لا يلزمه شيء الا في رواية عن ابي يوسف
فذلك اذا شرع فيها ولا يجوز الاقتداء بالكافر ولا اقتداء الرجل بالمرأة لان الكافر ليس من اهل الصلاة والمرأة ليست من اهل
امامة الرجال فكانت صلاتها عداً في حق الرجل فانعدم معنى الاقتداء وهو البناء ولا يجوز اقتداء الرجل الحسنى المشرك لجواز
ان تكون امرأة ويجوز اقتداء المرأة بالمرأة لا بسواها حالها الا ان صلاتها من فرادى فضل لان جماعتها منشوخة ويجوز اقتداء
المرأة بالرجل اذا نوى الرجل امامتها وعندنا في الامامة ليست بشرط على امر وروي الحسن عن ابي حنيفة انها اذا وقت خلف
الامام جازاً اقتداءً وهابيه وان لم ينو امامتها ثم اذا وقت الى جنبه فسدت صلاتها خاصة لصلوة الرجل وان كان نوى
امامتها فسدت صلاة الرجل وهذا قولنا في حنفية الاول وجهه انها اذا وقت خلفه كان قد اقتداء الصلوة الاصل

لا يجوز اقتداء القاري بالحق المسمى
بالأخرى .

لا يجوز اقله اذ فيه كسر وسمي بالمعوي

لا يجوز اقداء، فريز، قاعد، من، نوفا، مضطجما

لَوْ نَذَرُ صَلَاةَ نَعْرِقْرَةٍ لَا يَلُمُّهُ شَيْءٌ

لا يجوز الاقراء بالكاف ولا ترحل بالراء

أقصد الرجل بالحق

بسم الله الرحمن الرحيم

أقْدَاءُ الْمَرَأَةِ بِالْخَنَثِيِّ حَوْزِ

بيان الأقداء بالمحدث والخب

مخزاقه آ، العاری بالعاری
بیان ان العرا کف یصلون

لو كان العزاة جماعة كيف يصلون
ينبغي لهم ان يصلوا افرادا

لوصلوا بما عذر كيف يصلون

يَجُوزُ اقْتِدَاءُ صَاحِبِ الْغُذْرِ بِالصَّحْبِ وَمِنْ
وَالْمَوِيِّ بِالرَّائِعِ السَّاجِدِ وَمِنْ مِثْلِهِ
يَجُوزُ اقْتِدَاءُ الْغَاسِلِ بِالْمَاسِحِ عَلَى الْخَفِّ

الرجل فلا يشترط نية الامامة واذا قامت في جنبه فقد قصدت فسادا وصدقة فبطلت صلاته الا ان يكون الرجل
قد نوى امامتها فحينئذ قصد صلاته لانه ملزم لهذا القدر وكذا يجوز اقضاءؤها بالجنسي المشكل لانه ان كان رجلا فاقضاء المرأة
بالرجل صحيح وان كان امرأة فاقضاء المرأة بالمرأة جائز ايضا لكن ينبغي التحفظ ان يتقدم ولا يقوم في وسط الصف لاحتمال ان يكون
رجلا فقد قصد صلاته بالحادثة وكذا يشترط نية امامة النساء لصفة اقتداءهن به لاحتمال انه رجل ولا يجوز اقضاء الجنسي
المشكل بالجنسي المشكل لاحتمال ان يكون الامام امرأة والمقتدى رجلا فيكون اقضاء الرجل المرأة على بعض الوجوه فلو يجوز اعتبارها
واما الاقضاء بالحدث والجنب فان كان عالما بذلك لا يصح بالاجماع وان لم يعلم به ثم علم فذلك عندنا وقال الشافعي في القياس
ان لا يصح كافي الكافر لكن تركه القياس بالاثرو وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما رجل صلى بغيره ثم تذكر جنباته
اعاد ولم يعيدوا ولما ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى باصحابه ثم تذكر جنباته فاعادوا واما صحابته بالاعادة فاعادوا
وقال انما رجل صلى بغيره ثم تذكر جنباته فاعادوا واما صحابته بالاعادة فاعادوا واما صحابته بالاعادة فاعادوا
ان علمنا رضي الله عنه صلى باصحابه يوما ثم علم انه كان جنبا فامر مؤذنه فنادى الا ان امر المؤمنين كان جنبا فاعادوا واصلوا نكح
ولان معنى الاقضاء وهو التمسك بها لا يتحقق لانعدام تصور التحية مع قيام الحدث والجنبه فاعادوا ومحمول على بدو الامر
قبل تعلق صلاة القوم بصلاة الامام على ما روى لان المسبوق كان اذا شرع في صلاة الامام فقصي ما فاته اولاً ثم يتابع الامام حتى
تابع عبد الله بن مسعود او معاذ رضي الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قصي ما فاته فصا شرعة سقر برسول الله صلى الله
عليه وسلم ويجوز اقضاء العارى بالذبي لان تحريمه الاما انقصت لما يجنب عليه المقتدى لان الامام ياتي بما ياتي به المقتدى
وربما يفتقر قبل النساء وكذا الاقضاء العارى بالعارى لاستواء حالهما فتتحقق المشاركة في التحريم ثم المرأة يصلون فتؤا
بايما وقال بشر يصلون قياما بركوع وسجود وهو قول الشافعي وجه قولها انهم عجزوا عن تحصيل شرط الصلاة وهو ستر العورة
وقد روى على تحصيل اركانها فعليهم الايمان بما ادروا عليه وسقط عنهم ما عجزوا عنه لانهم لو صلوا فاقعدوا تركوا اركاناً كثيرة
وهي القيام والركوع والسجود فان صلوا قياماً تركوا افعالاً واحداً وهو ستر العورة فكان اولى والدليل عليه حديث عمران بن
حصين رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له صل قائماً فان لم تستطع فعاكفاً فان لم تستطع فعلى الجنب وهذا
مستطيع ان يعلى قائماً فعليه الصلاة قائماً ولما ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ان اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورضي عنهم ركبو البحر فانكسرت بهم السفينة فخرجوا من البحر عراة فصلوا فاقعدوا بايما وروى عن ابن عباس رضي الله
رضي الله عنهم انهما قالوا العارى يصل قائماً بالايما والمعنى فيه ان الصلاة قاعداً ترجحاً من وجهين احدهما انه لو صلى قائماً
فقد ترك فرض ستر العورة الغليظة اصلاً ولو صلى قاعداً فقد ستر العورة الغليظة وامتنع فرضاً آخر اصله لانه ادى فرض
الركوع والسجود ببعضها وهو الايما وادى فرض القيام ببدله وهو القعود فكان فيه مراعاة الفرضين جميعاً وفيما قلتم اسقطا
احدهما اصله وهو ستر العورة فكان ما قلناه اولى والثاني ان ستر العورة اهم من اركانها لو جهل احدهما ان ستر العورة
فرض في الصلاة وغيرها والاركان فرض في الصلاة لا غير والثاني ان سقوط هذه الاركان الى الايما جائز في النوافل من غير ضرورة
كالسنة على اللدانة وستر العورة لا يسقط فرضيته قط من غير ضرورة فكان اهم وكان مراعاة اولى فلها جعلنا الصلاة قاعداً
بالايما اولى بخبرائه ان صلى قائماً بركوع وسجود اجزاء لانه وان ترك فرضها اصله فقد كل الاركان الثلاثة وهي القيام والركوع
والسجود وبه حاجة الى تبكي هذه الاركان فصار تاركها كالفرض ستر العورة الغليظة اصله فرض صحيح فنجوزنا له ذلك لو وجد اصل الحاجة
وحصول الفرض وجعلنا القعود بالايما اولى لكون ذلك الفرض اهم ولمراعاة الفرضين جميعاً من وجه ودفع الجواب عما ذكرنا من
المعنى فقلتم بحديث عمران بن حصين غير مستقيم لانه غير مستقيم حكماً حيث افترض عليه ستر العورة الغليظة ثم لو كانوا على
ينبغي لهم ان يصلوا فادى لانهم لو صلوا بجماعة فان قام الامام وسقط احداً عن ملاحظة سيرة غيره فقد ترك سنة التقديم
على الجماعة والجماعة امر سنون فاذا كان لا يتوصل اليه الا بارتكاب بدعة وترك سنة اخرى لا يتبدل الى تحصيلها بل كل تحصيلها
وان تقدمهم الامام وامر القوم بغيرها هم كما ذهب اليه الحسن البصري لا يسلمون عن الوقوع في المنكر ايضاً فانه قلما يمكنهم
غض البصر على وجه لا يقع على عورة الامام مع ان غض البصر في الصلاة مكروه ايضا فنرى عليه القعود لما ذكرناه مأمور
ان ينظر في كل حالة الى موضع مخصوص يكون البصر احفظ من اداء هذه العبادات كسائر الاعضاء والاطراف وفي غض البصر
فوان ذلك فدل ان لا يتوصل الى تحصيل الجماعة الا بارتكاب امر مكروه فسقط الجماعة عنهم فلو صلوا مع هذه الجماعة فلا ينقض
لامامهم ان يقوم وسقط لئذ يقع بغيرهم على عورته فان تقدمهم جاز ايضا وخالفهم في هذا الموضع كحال النساء في الصلاة
ان الاولى لهن ان يصلين وحدهن وان صلن بجماعة قامت امامهن وسطين وان تقدمتهن جاز فذلك البعوت
ويجوز اقضاء صاحب القدر بالصحيح ومن هو بمثل حاله وكذا اقضاء الاخي بالعارى وبالايما في المأمر ويجوز اقضاء المومني
بالزاعم الساجد وبالمومي المأمر وتيسق الجواب بينا اذا كان المقتدى قاعداً ياتي بالامام القاعد المومي وبينما اذا كان
قائماً والامام قاعداً لان هذا القيام ليس بركن الايمان الا في تركه فكان وجوده وعدمه بمنزلة ويجوز اقضاء الغافل
بالماسح على الخف لان المسح على الخفين بدل عن الغسل وبدل الشئ بقوم مقامه عند العز منه او بعد تحصيله فقام المسح

مقام

مقام الفصل في حق تطهير الرجلين لتعدد غسلهما عند كل حدث خصوصاً في حق المسافر على ما مر فان فقدت تحريمه الاما للصلوة مع غسل الرجلين لا لنفادها لما هو يدل عن الغسل ففتح بناء تحريمه المقدي على تلك التحريم ولا نطهارة القد حصلت بالغسل السابق والخف مانع سرية الحدث الى القدم فكان هذا اقتداء الغاسل بالغاسل ففتح وكذا اقتداء الغاسل بالماسح على الجاهل لما مر أنه يدل عن الغسل فافرقه فقامه فيمكن تحقيق معنى الاقتداء فيه ويجوز اقتداء المتوضي بالمبتسم عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا يجوز وقد مر الكثرة فيه في كتاب الطهارة ويجوز اقتداء القائل الذي يركع ويسجد بالغاعد الذي يركع ويسجد استصحاباً وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف والقياس ان لا يجوز وهو قول محمد وعلى هذا الاختلاف اقتداء القائل المومي بالغاعد المومي وجه القياس ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يؤمن أحد بعدى جالساً بقائل لا جاعلاً على انه وام بجالس جازولاً والمقدي على ما لا من الاما فلا يجوز اقتداء به كاقداء الرأع الساجد بالمومي واقداء القارئ بالآتي وفقهه ما بين ان المقدي يبنى تحريمه على تحريمه الاحمار وتحريمه الاما ما انفقت للقيام بل انفقت للعقود فلا يمكن بناء القيام عليه كما لا يمكن بناء القراءة على تحريمه الا في بناء الركوع والتجود على تحريمه المومي وجه الاستصحاب ما روي ان اخر صلواتها النبي صلى الله عليه وسلم صلواتها في ثوب واحد متوشحاً فاعداً واصحابه خلفه قياماً مقفونين به فانه لما ضعف مرضه صلى الله عليه وسلم فقال مروا ابا بكر بصلي بالناس فقال عائشة لحفصة رضى الله عنها قولي له ان ابا بكر رجل اسيف اذا وقف في مكان لا يملك نفسه فلوامرت غيره فقال حفصة ذلك له فقال عليه السلام انتن صواحبنا يوسف مروا ابا بكر فليصلي بالناس فلما اتمعت ابو بكر الصلوة وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم حقة في نفسه فخرج وهو بهادي بين علي والغفل بن عباس ورجلوه يحطون الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر رضى الله عنه حسته تأخر فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلس يصلي وابو بكر يصلي بصلاته والناس يصلون بصلاته ابي بكر يعيان ابا بكر رضى الله عنه كان يسمع تكبير النبي صلى الله عليه وسلم عليه ولم يفكر والناس يترنن بتكبير ابي بكر فقد ثبت الجواز على وجه لا يتوهم ورود النسخ عليه ولو توهم ورود النسخ ثبت الجواز ما لم يثبت النسخ فاذا لم يتوهم ورود النسخ اولى ولان العقود غير القيام واذا اقيم شيء مقام غيره جعل بدلاً عنه كالمسح على الخف مع غسل الرجلين وانما قلنا انها متفاريان بدليل الحقيقة والحكم اما الحقيقة فلان القيام اسم لغنيين متفقين في تخليص مختلفين وهما الانتباهان في النصف الاعلى والنصف الاسفل فلا تبدل الانتصاب في النصف الاعلى بما يصاد به وهو الانتساب في تخليص مختلفين وهما الانتباهان في النصف الاسفل من غير اعتبار النصف الاسفل لان ذلك وقع وفاقاً فاما ما هو في اللغة فاسم لشيء واحد متجسد هو الانتحاء وكو تبدل الانتحاب في النصف الاسفل من غير اعتبار النصف الاعلى والانتصاب في النصف الاسفل فاما ما هو في اللغة فاسم لشيء واحد متجسد هو الانتحاء وكو مختلفان في تخليص مختلفين وهما الانتصاب في النصف الاعلى والانتصاب في النصف الاسفل فاما ما هو في اللغة فاسم لشيء واحد متجسد هو الانتحاء وكو للقيام في احد معنييه وكذا الركوع والركوع مع العقود يصاد كل واحد منهما الآخر بمعنى واحد وهو وصفة النصف الاعلى واسم الغنيين يفوت بالكلية بوجود مضاد احد معنييه كالسبق واليتم يفوت القيام بوجود العقود والركوع بالكلية ولهذا لو قال قائل ما ثبت بل فقدت وما ادرت القيام بل ادرت الركوع لم يقد مناقضها في كلامه واما الحكم فلان ما صار القيام لاجله طاعة يفوت عند الجالس بالكلية لان القيام انما صار طاعة لا لانتصاب بصفه الاعلى بل لانتحاب برجليه لما ينفق برجليه من المشقة وهو بالكلية يفوت عند الجالس ثبت حقيقة وحكما ان القيام يفوت عند الجالس فصار الجالس بدلاً عنه والبدل عند العجز عن الاصل وتقدر تحصيله بغير مقام الاصل ولهذا جازنا اقتداء الغاسل بالماسح لقيام المسح مقام الغسل في حق تطهير الرجلين عند تعدد الغسل لكونه بدلاً عنه فكان العقود من الامام بمنزلة القيام لو كان قادراً عليه لمخلت تحريمه الامام في حق الامام منعقة القيام لا لنفادها لما هو يدل القيام ففتح بناء قيام المقدي على تلك التحريم بخلاف اقتداء القارئ بالآتي لان هناك لم يوجد ما هو يدل القراءة بل سقطت اصله فلم ينقد تحريمه الاما للقراءة فلا يجوز بناء القراءة عليه اما ههنا لم يسقط القيام اصلاً بل اقيم بدلاً مقامه الا ترى انه لو اضطلع وهو قادر على العقود لا يجوز ولو كان القيام سقطت اصلاً من غير بدل وذلك لسقوط وجوب العقود بنفسه كان ينبغي ان لو سلم منطلقاً بجوز وحش لم يجز له انه انما لا يجوز القيام الى بدله وجعل بدلاً منه عين القيام وتجاوزنا اقتداء الرأع الساجد بالمومي لما مر ان الاما ليس عين الركوع والتجود بل هو تحصيل بعض الركوع والتجود الا انه ليس فيه كمال الركوع والتجود فلم تنقد تحريمه الامام للغاش وهو الكمال فلم يمكن بناء كمال الركوع والتجود على تلك التحريم وقد خرج الجواب عما ذكر من المعنى وما روي من الحديث كان في الابتداء فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سقط عن فرسه فمخض جنبه فلم يخرج اياً ما ودخل عليه اصحابه فوجدوه يصلي قاعداً فاستقوا الصلوة خلفه قياماً فلما رآهم على ذلك قال استناب بفارس والروم وامرهم بالعقود ثم نهاهم عن ذلك فقال لا يؤمن أحد بعدى جالساً الا ترى انه تكلم في الصلوة فقال استناب بفارس والروم وامرهم بالعقود فدل ان ذلك كان في الابتداء حين كان التكلم في الصلوة مباحاً وما روي ان اخر صلوة صلواتها فاستخرج قوله السابق بقوله التأخر وعلى هذا يخرج اقتداء المقرض بالمتقن لانه لا يجوز عند اخلاء الشافعي ويجوز اقتداء المتقن بالمقرض عند عامة العلماء خلافاً لما لاك اجمع الشافعي بما روي جابر بن عبد الله ان معاذ كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم الفشاء ثم يرجع فيصليها بقومه في نسلة ومعاذ كان مستقداً وكان يصلي خلفه المقرض مؤثراً لان كل

وقد اقام الرام الساعد بالقاء
وكذا اقام الرام المومى
بالقاء المومى يجوز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أقصد المصطفى المستقل لا يجوز عند

واحد منها يصلي صلاة نفسه لا صلاة صاحبه لا يستحالة ان يفعل العبد فعل غيره فيجوز فعل كل واحد منهما سواء وافق فعل امامه
او خالفه ولهذا جاز اخذ المتكفل بالغير ولو كان اديان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالناس صلاة الخوف وجعل الناس
طائفتين وصلى بكل طائفة شطر الصلاة لئلا يفرق بين طائفتين من طائفة واحدة خلفه وتوابعه لا يفرق بين طائفتين من طائفة واحدة
بالطائفة الاولى ثم تولى التفرع وصلى بالطائفة الثانية لئلا يفرق بين طائفتين من طائفة واحدة خلفه من غير حاجة الى التفرع فاعلى كثير
ليست من الصلاة ولا تحريم الامام ما انفصلت الصلاة عن الفرض والرضية وان لم تكن صفة راتبة على ذات الفعل فليست برابعة
الى الذات ايضا بل هي من لا وصافا لاضافة على ما عرفت في موضعها فلم يصح البناء من المقتضى بخلافه المتكفل بالغير لان
الغلبة ليست من باب الصفة ان التفرع عبارة عن اصل لا وصف له فكان تحريم الامام منعقدا لما جئنا عليه المقتضى وزيادته
البناء وقد خرج الجواب عن معناه ان كل واحد منهما يصلي صلاة نفسه لا تارة نقول نعم لكن احدهما بناء على الاخرى وقد تحقق في
البناء وما روي من الحديث فليس فيه ان معاذ ارضى الله عنه كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم في الفرض فيصلي الله كان يتولى التفرع
ثم يصلي بقومه الفرض ولهذا قال له النبي صلى الله عليه وسلم لما بلغه طول قرانه امان تخفف بهم والافعل صلواتك معنا على ان يجعل
انه كان في الاثناء حين كان عكرا الفرض مشروعا وبقي على هذا الاختلاف في الباين بالصبين في الفرض ان لا يجوز عندنا لان
الفعل من الصبي لا يقع فرضا فكان اخذ المتكفل بالغير وعبد الشافعي يصح واجبه ما روي عن عمر بن ابي سلمة كان يصلي بالناس وهو
ابن سبع سنين ولا يجعل على صلاة التراويح لانهم لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يجامع فدل انه كان في الفرض والجواب
ان ذلك كان في ابتداء الاسكندرية لم تكن صلاة المقتضى متعلقة بصلاة الامام على ما ذكرنا ثم نسخ واما في الطلوع فقد روي
عن محمد بن مقاتل الرازي انه اجاز ذلك في التراويح والاصح ان ذلك لا يجوز عندنا في الفرضية ولا في الطلوع لان تحريم الصبي
انفصلت لفعل غير مضمون عليه بالافساد وفعل المقتضى البالغ مضمون عليه بالافساد فلا يصح البناء ويتبع الرجل ان يؤتب ولعل
على الطهارة والصلاة اذا عظمها قوله صلى الله عليه وسلم مروا صبياكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا وارضوا بغيرها اذا بلغوا عشرة
ولا يفرض عليه الا بعد البلوغ وتذكر حد البلوغ في موضع اخر ان شاء الله تعالى ولو احتل الصبي بالليل ثم انشبه قبل طلوع الفجر
فتم صلاة النساء بلا خلاف لانه حكم ببلوغه بالاحتياط وقد انشبه والوقت فانه فليزمن ان يؤتبها وان لم يشبه حتى طلوع الفجر فالتكليف
المشايخ فيه قال بعضهم ليس عليه قضاء صلاة النساء لانه وان بلغ بالاحتياط لكنه تأخر فلو تينا وله الخطاب ولا يجهل انه احتمل
بعد طلوع الفجر ويحتمل قبله فلو يلزمه الصلاة بالشك وقال بعضهم عليه صلاة النساء لان التوهم لا يمنع الوجوب ولا تارة اذا احتمل
انه احتمل قبل طلوع الفجر واحتمل بعده فالقول بالوجوب حوط وعلى هذا لا يجوز اخذ ما يهمل الظاهر بمصلي العصر ولا اخذ من يصلي
ظهورا من يصلي ظهر يوم غيرة ذلك اليوم عندنا لا اختلاف بسبب وجوب الصلواتين وصحتها وذلك يمنع صحة الاخذ على ما روي
عن ابي بن كبرانه قال دخلت المدينة ولم اكن صليت الظهر فوجدت الناس في الصلاة فظننت انهم يصليون الظهر فدخلت معهم ونويت
الظهر فزفوا علي انهم كانوا في العصر ففقت وصليت الظهر ثم صليت العصر ثم خرجت فوجدت اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورفعي عنهم متوافرين فاخبرتهم بما فعلت فاستهزئوا بذلك وامروا به فانفردوا بها في العبادة رضى الله عنهم على ما قلنا وعلى هذا لا يجوز
اخذ النادر بالنادر وان نذر رجل من كل واحد منهما ان يصلي ركعتين فاخذها بصلاته فيما نذر وكذا اذا شرع رجل من كل
واحد منهما في صلاة الطلوع وحده ثم افسدها على نفسه حتى وجب عليه القضاء فاخذها بصلاته فيما نذر وكذا اذا شرع رجل من كل
الصلواتين مختلف وهو نذر كل واحد منهما وشروعه فاختلف الواجبان وتعايروا وذلك يمنع صحة الاخذ لما بينا بخلافه الخالف
بالحال حيث يصح لان الواجب هناك تحقيق الركن لا نفس الصلاة فثبت كل واحد من الصلواتين في حق نفسها فلو كان اخذ المتكفل
بالمستقل يصح وكذا لو اشتركا في صلاة الطلوع بان اقتدى احدهما بغيرها ثم اقتدى الاخر بها في قضاءها في قضاءها لا يصح
بينهما فكذلك يصح معنى صحة الاخذ ثم اذ لم يصح الاخذ عندنا اختلاف الفرضين فصلاة الامام جائزة كيفما كان لان صلواته غير
متعلقة بصلاة المقتضى واما صلاة المقتضى فانفصلت عن الفرضية هل يصير شارعا في الطلوع ذكره باب الاذان انه يصير شارعا
في النقل وذكره في زيادات الزيادات في باب الحديث ما يدل على انه لا يصير شارعا فانه ذكر في باب الحديث في الرجل اذا كان يصلي الظهر
وقد نوى امامة النساء فجاءت امرأة واقفدت به فرضا احل يصح اخذها به ولا يصير شارعا في الطلوع حتى لو حاذت الامام
لم تقصد عليه صلواته فمن مشايخنا من قال في المسئلة روايتان ومنهم من قال ما ذكر في باب الاذان قولنا في حنفية واديو سف
وما ذكر في باب الحديث قولنا محمد وجعلوه فريضة مسئلة وهي ان المصلي اذا لم يفرغ من الفرض حتى طلعت الشمس بقي في الطلوع عندها الآلة
يكث حتى ترتفع الشمس ثم يضم اليها ما يتيمها فيكون طلوعا وعند بصير خارجا عن الصلاة بطلوع الشمس وكذا اذا كان في الظهر فذكر
انه نسي الفجر فقلب ظهره فطوعا عندها وعند محمد يصير خارجا عن الصلاة وجه قول محمد انه نوى فرضا عليه ولم يطره انه ليس عليه
فرض فلا يلغونه الفرض من حيث انه لا تلغونه الفرض لم يصير شارعا في النقل ومن حيث انه نوى الفرض فرض الامام لم يصح الاخذ
فلم يصير شارعا في الصلاة اصله بخلاف ما اذا لم يكن عليه الفرض لان نية الفرض لغت اصله كما لم ينو وجه قوله انه نوى اصل الصلاة
ووصف الفرضية لانه نوى اصل صلواته ووصفها على صلاة الامام وبناء الاصل صح وبناء الوصف لم يصح فلفي بناء الوصف وبقي بناء الاصل
وبطلان بناء الوصف لا يوجب بطلان بناء الاصل لاستغناء الاصل عن هذا الوصف فيصير هذا اخذ المتكفل بالغير من وانه جائز وذكر

بيان اخذ البالغ بالصبي في الفرض

بيان اخذ البالغ بالصبي في الطلوع

ينبغي للرجل ان يؤتب ولعله على الصلاة

الصبي احل بالليل وان شابه قبل طلوع الفجر

لا يجوز اخذ ما يهمل الظاهر بمصلي العصر ولا مصلي ظهر يوم غيرة يوم آخر

لا يجوز اخذ النادر بالنادر

يجوز اخذ الخالف بالخالف

صلاة المقتضى انفسد الفرضين

في الفرد عن محمد في رجلين يصليان صلاة واحدة معا يوتر كل واحد منهما ان يوتر صاحبه فيها ان صلواتهما جائزة لان صحة صلواته
غير متعلقة بصلاة غيره فصلى كل واحد منهما كالغير في حق نفسه ولو اقتدى كل واحد منهما بصاحبه فيها فصلاهما فاسد لان
صلاة المقتضى متعلقة بصلاة الامام ولا اما ههنا ومنها ان لا يكون المقتضى عند الاخذ مقدما على امامه عندنا وقال
مالك هذا ليس بشرط ويجزى اذا امكنا متابعة الامام وجه قوله ان الاخذ بوجوب المتابعة في الصلاة والكان ليس من الصلاة فلو
المتابعة فيه الا ترى ان الامام يصلي عند الكعبة ويقام ابراهيم عليه السلام والقوس صف حول البيت ولا شك ان اكثرهم قبل الامام ولنا قول
النبي صلى الله عليه وسلم لم يسبق الامام من بعده ولا تارة اذا اقتدى الامام بشيئ عليه حاله او محتاج الى التفرع واه في كل وقت المتابعة
للمتابعة فلا يمكن المتابعة لان المكان من لوازم الصلاة والاخذ بيقضي السببية في الصلاة فكذلك انما هو من لوازمه الا ترى انه اذا كان
بينه وبين الامام طريق لم يصح الاخذ الا بعد اتمام السببية في المكان كذا هذا بخلاف الصلاة عند الكعبة لان وجهه اذا كان الى الامام
لم تقطع السببية ولا يصح قبله بل هما متساويان كما اذا افاض امامه وانما تحقق القبلة اذا كان ظهره الى الامام ولم يوجد وكذا لا يشبهه
عليه حال الامام ومنها اتحاد مكان الامام والمأمور لان الاخذ بيقضي السببية في الصلاة والكان من لوازم الصلاة فيقتضي السببية في
المكان ضرورة وعند اختلاف المكان تقدم السببية في المكان فتقدم السببية في الصلاة لا تقدم لازمها ولان اختلاف المكان يوجب خفا
حال الامام على المقتضى فيصير عليه المتابعة التي هي معنى الاخذ حتى لو كان بينهما طريق عام يرفقه الناس او نهر عظيم لا يصح الاخذ
لان ذلك يوجب اختلاف المكانين عرفا فاختلافهما حقيقة فيمنع صحة الاخذ واصله ما روي عن عمر بن ابي سلمة انه سئل عن رجلين
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان بينه وبين الامام نهر او طريق او وصف من النساء فلا صلاة له ومقدار الطريق العام ذكره
الفتاوى انه سئل ابو نصر محمد بن محمد بن سلة عن مقدار الطريق الذي يمنع الاخذ فقال مقدار ما يرفقه الجملة او ما يرفقه الاوقار وكل
ابو القاسم الصغار عنه فقال مقدار ما يرفقه الحبل واما النهر العظيم فلا يمكن العبور عليه الا بجلج كالفطرة ونحوها وذكر الشيخ
الامام الشريفي رحمه الله ان المراد من الطريق ما يرفقه الجملة وما وراء ذلك طريقة لا طريق والمراد بالنهر ما يجري فيه السفن وما روي ذلك
بمنزلة الجذول لا يمنع صحة الاخذ فان كانت الصفوف متصلة على الطريق جاز الاخذ لان اتصال الصفوف اخرجه من ان يكون غير المتكفل
فلم يسبق طريقا بل صار مصليا في حق هذه الصلاة وكذلك اذا كان على النهر جسر وعليه صفت متصل ما قلنا ولو كان بينهما حاجز ذكره في اصل
انه يجزى وروى الحسن بن علي حنفية انه لا يجزى وهذا في الماحول على وجهين ان كان الحاجز قصيرا قليلا بحيث يمكن كل واحد من الركعتين
تخطا المقصورة لا يمنع الاخذ لان ذلك لا يمنع السببية في المكان ولا يوجب خفا حال الامام وان كان كبيرا فان كان عليه باب مفتوح
او خروجه فكذلك وان لم يكن عليه شيء من ذلك ففيه روايتان وجه الرواية التي قال لا يصح انه يشبهه عليه حال امامه فلا يمكن المتابعة
وجه الرواية الاخرى الوجود وهو ما ظهر من عمل الناس في الصلاة بمكة فان الامام يقف في مقام ابراهيم عليه الصلاة والسلام ويصلي
يقفون وراء الكعبة من الجانب الاخر فينبههم وبين الامام حائط الكعبة ولم يمنعهم احد من ذلك فدل على الجواز ولو كان بينهما صفت من النساء
يمنع صحة الاخذ لما روي من الحديث ولان الصف من النساء بمنزلة الحائط الكبير الذي ليس له فريضة وذا يمنع صحة الاخذ كذا هذا
ولو اقتدى بالامام في قصي المسجد والامام في المحراب جاز لان المسجد على باب عدا طرقة جعل في الحكم مكان واحد ولو وقف على سطح المسجد
بالامام فان كان وقوفه خلف الامام او بجذائه اجزاء لما روي عن ابي هريرة رضى الله عنه انه وقف على سطح المسجد واقتدى بالامام وهو
في جوفه ولان سطح المسجد مع المسجد وحكم التبع حكم الاصل فكانه في جوف المسجد وهذا اذا كان لا يشبهه عليه حال امامه فان كان
يشبهه لا يجوز وان كان وقوفه مقدما على الامام لا يجزى لا تقدم معنى السببية كالمكان في جوف المسجد وكذلك لو كان على سطح
بجانب المسجد متصل به ليس بينهما طريقا فاقدي به صح اخذوه عندنا وقال الشافعي لا يصح لانه ترك مكان الصلاة بالجاءة
غير ضرورة ولان السطح اذا كان متصلا بسطح المسجد كان متصلا بسطح المسجد وسطح المسجد في حكم المسجد فكان اقتدؤه وهو عليه
كأخذاه وهو في جوف المسجد اذ كان لا يشبهه عليه حال الامام ولو اقتدى خارج المسجد بامام في المسجد كانت الصفوف متصلة
جاز والا فلا لان ذلك الموضع بحكم اتصال الصفوف يلحق بالمسجد وهذا اذا كان الامام يصلي في المسجد فاما اذا كان الامام يصلي في الفناء
فان كانت الفريضة التي بين الامام والقوم قد اصبحت فصاعدا لا يجوز اخذوه به لان ذلك بمنزلة الطريق العام والنهر العظيم فيجب
اختلاف المكان وذكره الفتاوى انه سئل ابو نصر عن امام يصلي في فلاة من الارض كم مقدار ما بينهما حتى يمنع صحة الاخذ قال
اذا كان مقدار ما لا يمكن ان يصطفا فيه جازت صلواتهم فقيل له لو صلى في موضع حكم المسجد ولو كان الامام على
مكان والقوم اسفل منه او على القرب جاز ويكره اما الجواز فلان ذلك لا يقطع السببية ولا يوجب خفا حال الامام واما الكراهة فلان
اختلاف المكان ولما ذكره في بيان ما يكره للمصلي ان يفعل في صلواته ان شاء الله تعالى وانفراد المقتضى خلف الامام عن الصف
لا يمنع صحة الاخذ عند عامة العلماء وقال اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل يمنع واحتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا صلاة لمن خلفي وعن وابصة ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلا في حجة من الارض فقال اعد صلواتك فانه لا صلاة
لغيره خلف الصف ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقاموا صلاتكم على الله صلى الله عليه وسلم واليتم وراه و
اقام امرام سليم وراه ناجزا اخذاه هاهنا فانفرادها خلف الصف وقد احدث على ان محاذاة المرأة مفسد صلاة الرجل
لانته اقامها خلفها مع نهيها عن الانفراد خلف الصف فعلم انه انما فعلها لانه لصلواتها وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد

بيان تقدم المأمور على الامام

اتحاد مكان الامام والمأمور في صلاة الاخذ

بيان ان لو كان بين الامام والناس حائط

اقتدى بالامام في قصي المسجد والمحراب

اقتدى خارج المسجد بامام في المسجد اما اذا كان الامام يصلي في الفناء

انفراد المقتضى خلف الامام عن الصف

الى المشهادين

ومنها ان عتبت من كلام الاول والا قامة

لا اذان ولا اقامته في النوافل
ولا في السنن ولا في الوتر
ولا في صلاة العيدين
ولا في حائض النساء

بيان الاذان المعبر يوم الجمعة

المصطفى وحده في بيته كيتفي باذان
والناس واقامهم اجزاء

للمسافرين ان يؤذوا ويقيموا
بمجاعة

لا يكره لما عت المسافر ترك الاذان
ونكره ترك الاقامة لهم

لا بأس بترك الأذان للمساكين والواحد
ويكره لترك الإقامة ولا يكره
للمقيم الواحد المصلي في بيته تركهما
صلى في مسجد بأذان وإقامة هل يؤذن
ولفاه ثانيا فبنا لفصل

بیان تکرار الجماعت فی مسجد واحد

مقامو ام

لوعظوا المساجد فوصفوا فيه القهية
لوصلا فزاروا في المسجد انما بترك
الحاجة

ولا اقامة في وقت الاذان للاذان لا يكون وقت الصلاة والمكوبات هي الخمسة باوقات معينة دون التوافل ولا التوافل
تابعة للتراث فيجعل اذان الاصل اذنا للصبح تقديراً ولا اذان ولا اقامة في المسن الاطلاقاً ولا اذاناً ولا اقامة في المسن الاطلاقاً
له في الاذان كسائر السنن وعند في حنفية واجب والواجب غير المكتوبة والاذان من حواص المكوبات ولا اذان ولا اقامة في
صلاة العيد بن وصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء لانها ليست بمكتوبة ولا اذان ولا اقامة في جماعة التنوان والصبيات
والعبد لان هذه الجماعة غير مستحبة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس على النساء اذان ولا اقامة ولانه ليس
عليهن الجماعة فلو يكون عليهن الاذان والاقامة والجمعة فيها اذان واقامة لانها مكتوبة تؤدى بجماعة مستحبة ولان فرض الوقت
هو الظهر عند بعض اصحابنا والجمعة قامة مقامه وعند بعضهم الفجر هو الجمعة ابتداء وهي كدس الظهر حتى يجب ترك الظهر
لاجلها ثم انهم اوجبوا لاقامة الظهر للجمعة اي ثم الاذان المستبر يوم الجمعة هو ما يؤتى به اذا صعد الاما المنبر وتجب الاجابة
والاستماع له دون الذي يؤتى به على المنارة لان الاعلوه به ينع وهذا قول عامة العلماء وكان الحسن بن زياد يقول المستبر هو
الاذان على المنارة لان الاعلوه به ينع والصحيح قول العامة لما روي عن السائب بن زيد انه قال كان الاذان يوم الجمعة على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى عهد ابي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما اذاناً واحداً حين يجلس الاما على المنبر فلما كان خلافة
عثمان رضي الله عنه وكثر الناس امر عثمان رضي الله عنه بالاذان الثاني على الزوراء وهي المنارة وقيل اسم موضع بالمدينة وصلاة
العصر معرفة تؤدى مع الظهر في وقت الظهر باذان واحد ولا يراعى العصر اذان على حدة لانها شرعت في وقت الظهر في هذا اليوم فيكتفى
باذان الظهر عنهما جميعاً وكذلك صلاة الفجر مع العشاء بمدة لفظة يكتفى فيها باذان واحد لما ذكرنا الا ان في موضع الجمع الاول يكتفى
باذان واحد لكن باقامين وفي الثاني يكتفى باذان واحد واقامة واحدة عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر باذان واحد واقامة
في الجمع الاول وعند الشافعي باذان واقامة واحدة لما ذكر في كتاب المناسك ان شاء الله تعالى ولو صلى الرجل في بيته وحده ذكر
في الاصل اذ صلى الرجل في بيته واكتفى باذان الناس واقامتهم اجزاه وان اقامه فحسن لانه ان عجز عن تحقيق الجماعة بنفسه فلم يجز
عن الشبهة فيندب الى ان يؤدى الصلوة على هيئة الصلوة بالجماعة ولهذا كان الافضل ان يجهر بالقراءة في صلوات الظهر وان ترك ذلك
واكتفى باذان الناس واقامتهم اجزاه لما روي عن عبد الله بن مسعود صلى الله عليه وسلم في صلواته وقال يكتفى باذان الناس
واقامتهم اشارة الى ان اذان الحي واقامتهم وقع لكل واحد من اهل الحي الا ترى ان كل واحد منهم ان يحضر مسجد الحي وتكون اذانها
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في قوم صلوا في المرقى منزل او في مسجد منزل فاجتروا باذان الناس واقامتهم اجزاهم وقد اسأله
تركها ما تفرق بين الجماعة والواحد لان اذان الحي يكون اذاناً للفراد ولا يكون اذاناً للجماعة وهذا في المقيمين واما المسافرين
فلا فضل لهم ان يؤذوا ويقيموا ويصلوا بجماعة لان الاذان والاقامة من لوازم الجماعة المستحبة والسفر لم يسقط الجماعة فلو سقط
ما هو من لوازمها فان صلوا بجماعة واقاموا وتركوا الاذان اجزاهم ولا يكره لهم ترك الاقامة بخلاف ما هل المراد تركوا الاذان
واقاموا انه يكره لهم ذلك لان السفر سبب الرخصة وقد اترف سقوط شرط الصلوة فجاز ان يؤثر في سقوط احد الاذنين لان الاقامة كذا
ثبوتها من الاذان فيسقط الاذان دون الاقامة واسأله ما روي عن ابي عبد الله عنه انه قال المسافر بالخيار ان شاء اذن واقام وان
شاء اقام ولم يؤذن ولم يوجد في حق اهل المرسب الرخصة ولان الاذان للوعود بمجرى وقت الصلوة ليحضر والوقوف في السفر
حاضر فلم يكره لهم تركه لحصول المقصود بدونه بخلاف الحضر لان الناس لم يقرهم واشتغالهم بافعا الحضر والمكاسب لا يعرفون
بمجرى الوقت فيكره ترك الاعلوه بالاذان بخلافه فانه لا يعلم بالشرع في الصلوة ولا يختلف في حق المقيمين والمسافرين
واما المسافر اذ كان وحده فان ترك الاذان لا بأس به وان ترك الاقامة يكره والقيم اذ كان يصلي في بيته وحده ترك الاذان ولا
لا يكره والفرق ان اذان اهل المحلة يقع اذاناً لكل واحد من اهل المحلة فكانه وجد الاذان منه تقدراً فاما في السفر فلم يوجد الاذان
والاقامة للمسافر من غير غرانه يسقط الاذان في حقه ورخصة وتيسيراً فلو ثبت من الاقامة ولو صلى في مسجد باذان واقامة هل
يكره ان يؤذن ويقام فيه ثانياً فهذا لا يخلو من احد وجهين اما ان كان مسجداً له اهل معلو او لم يكن فان كان له اهل معلو
فان صلى فيه غير اهل باذان واقامة لا يكره لاهل ان يعيدوا الاذان والاقامة ولو صلى فيه اهل باذان واقامة او بعض اهل
يكره لغير اهل وللشافعي من اهل اعادة الاذان والاقامة وعند الشافعي لا يكره وان كان مسجداً ليس له اهل معلو بان كان على
شوارع الطرق لا يكره تكرار الاذان والاقامة فيه وهذه المسئلة شاء على مسئلة اخرى وهما تكرار الجماعة في مسجد واحد يكره
فوعلى ما ذكرنا من التفسير والاختلاف وروي عن ابي يوسف انه انما يكره اذا كانت الجماعة الثانية كثيرة فاما اذا كانوا ثلثة
او اربعة في زاوية من زوايا المسجد فصلوا بجماعة لا يكره وروي عن محمد انه انما يكره اذا كانت الثانية على سبيل الدخول والجماع
فاما اذا لم يكن فلو يكره اتفق الشافعي بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صلى بجماعة في المسجد فلما فرغ من صلوة دخل
مسجداً واذا ان يصلي وحده فقال صلى الله عليه وسلم من يصدق على هذا الرجل فقال ابو بكر رضي الله عنه اني انا رسول الله فقام
وصلى معه وهذا امر يكره للجماعة وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لئامر بالمكروه ولان قضاء حق المسجد واجب كما يجب حق
الجماعة حتى ان الناس لو صلوا بجماعة في البيوت وعطوا المساجد اثموا وخسروا يوم القيمة بتركهم قضاء حق المسجد ولو صلوا
فراوى في المساجد اثموا بتركهم الجماعة والقوم الثاني ما قضوا حق المسجد فحب عليهم قضاء حق الجماعة فيه فلو يكره

واللائل

والدليل عليه انه لا يكره في مساجد قوارع الطرق كذا ههنا ولنا ما روى عبد الرحمن بن ابي بكر عن ابيه رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من بيته ليصلح بين الاقباض للتجار جرى بينهم فرفع وقد صلى في المسجد جماعة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم في منزل بعض اهله فجمع اهله فجلس بهم جماعة ولولم يكره تكرار الجماعة في المسجد لما تكره رسول الله صلى الله عليه وسلم مع طلبة بفضل الجماعة في المسجد وروى عن ابن عمر بن ابي مالك رضي الله عنه ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنهم كانوا اذا فاتتهم الجماعة صلوا في المسجد فرادى ولان التكرار يؤدى الى تقليل الجماعة لان الناس اذا علموا انه تقوتهم الجماعة يستحبون تكرار الجماعة واذا علموا انها لا تقوتهم يتأخرون فتقل الجماعة وتقل الجماعة مكروه بخلاف المساجد التي على قوارع الطرق لانه ليس لها اهل معلوقا والجماعة فيها مرة بعد اخرى لا يؤدى الى تقليل الجماعة ويخلف ما اذا صلى فيه غير اهله لانه لا يؤدى الى تقليل الجماعة لان اهل المسجد ينظرون اذان المؤذن المعروف فيحرمون حينئذ ولان حق المسجد لم يقض بعد لان قضاء حقه على اهله الا ترى ان الرتبة ونسبها لا مكارم المؤذن عليهم فكان عليهم قضاؤه ولا عرة بتقليل الجماعة الا ولان ذلك مضى اليهم حيث لم ينظروا حضور اهل المسجد بخلاف اهل المسجد فان انظارهم ليس بواجب عليهم ولا يجتبه في الحديث لانه امر واحد ولا يكره وانما المكروه ما كان على سبيل الذم والاعتناء به هو حجة عليه لانه لم يامر اكثر من الواحد مع حاجتهم الى احرار الثواب وما ذكر من المعنى غير سديد لان قضاء حق المسجد على وجه يؤدى الى تقليل الجماعة مكروه وتيسر في وجوب مراعاة الاذان والاقامة الاداء والقضاء وتجلة الكلام فيه انه لا غلوا ما كان كانت الفاتحة من الصلوات الخمس وانما ان كانت صلاة الجمعة فان كانت من الصلوات الخمس فان كانت صلاة واحدة وقضاها باذان واقامة وكذلك اذا كانت الجماعة صلاة واحدة وقضاها بالجماعة باذان واقامة ولما افاد في قول يعلى بن عمار ان واقامة في قول يعلى بالاقامة لا غير اصح بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما شغل من اربع صلوات يوم الاحزاب قضاها من غير اذان ولا اقامة وروى في قصة ليلة التقرين ان النبي صلى الله عليه وسلم ارتحل من ذلك الوادي فلما ارتفعت الشمس امر بلدا لافاقا يصلوا ولم يامرهم بالاذان والاذان لا يلو عدم بدخول الوقت ولا حاجة ههنا الى الاعداد وكما ما روى ابو قتادة الانصاري في حديثه في حديث ليلة التقرين قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة اورفة فلما كان آخر السحر عرسنا فاستيقظنا حتى ايقظنا من الشمس فحصل الجمل من ائب وهشنا وفرقا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ونحلوا من هذا الوادي فانه وادى شيطاننا ونحلنا ونزلنا واذنوا واذنوا فارتفع الشمس وقضى القوم حوائجهم امر بلدا بان يؤذن فاذن وصلينا ركعتين ثم اقام فصلينا صلاة الفجر وهكذا روى عمران بن حصين هذه القصة وروى اصحاب الامالى عن ابي يوسف باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه حين شغلهم الكفار يوم الاحزاب اربع صلوات قضاها من غير اذان ولا يؤذن ويقوم لكل واحدة منهم حتى قالوا اذان واقام وصلى ثم اذن واقام وصلى الفجر ثم اذن واقام وصلى المغرب ثم اذن واقام وصلى العشاء ولان القضاء على سبيل الاداء وقد فاتتهم الصلوة باذان واقامة فيقضى كذلك ولا تعلق له بمحدث التقرين والاحزاب لان الصحيح انه اذن هناك واقام على ما رويها وانما اذا فاتته صلوات فان اذن لكل واحدة واقام فحسن وان اذن واقام للو في واقصر على الاقامة للو في فهو جائز وقد اختلفت الروايات في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات التي فاتته يوم الحندق في بعضها انه امر بلدا بان يؤذن واقام لكل صلاة على ما رويها وفي بعضها انه اذن واقام للو في ثم اقام لكل صلاة بعدها وفي بعضها انه انصرف على الاقامة لكل صلاة ولا شك ان الاخذ برواية الزيادة او في خصوصها في باب العبادات وان فاتته صلاة الجمعة صلى الظهر بغير اذان ولا اقامة لان الاذان والاقامة للصلوات التي تؤدى بجماعة مستحبة واداء الظهر بجماعة يوم الجمعة يكره في المصركذا روى عن علي رضي الله عنه والله الموفق **فصل** في آداب اذان وقت الاذان والاقامة فوقيت الصلوات المكتوبات حتى لو اذن قبل ودخول الوقت لا يجزئ ويعين اذا دخل الوقت في الصلوات كلها في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اخيرا لا بأس بان يؤذن للفجر في النصف الاخير من الليل وهو قول الشافعي واجتبا بما روى سالم بن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ان بلدا لا كان يؤذن ببلد وفي رواية لا يترك اذان بلدا عن السحر فانه يؤذن ببلد ولان وقت الفجر مشتبه وفيما عانة بعض الحج بخلاف سائر الصلوات ولا في حنيفة ومحمد ما روى شاذ مولى عباس بن عامر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للبلد لا يؤذن نعتي يسبني لك الفجر وتدين عضدا لان الاذان شرع للوعد بدخول وقت الصلاة والاعلام بالدخول قبل الدخول كذب وكذا هو من باب الحثاية في الامانة والمؤذن مؤتمن على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يجز في سائر الصلوات ولان الاذان قبل الفجر يؤدى الى التعذر بالناس لان ذلك وقت نومهم خصوصا في حق من تجدد في النصف الاول من الليل فربما يلبس الامر عليهم وذلك مكروه وروى ان الحسن البصري كان اذا سمع من يؤذن قبل طلوع الفجر قال عروج فراج لا يصلون الا في الوقت لو ادركم عملا درهم وبلد رضي الله عنه ما كان يؤذن ببلد صلاة الفجر بل المعان اخر ما روى عن ابن مسعود عن ابنتي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يمتنعكم من السحر اذان بلدا فانه يؤذن ببلد ليقظ نائمكم ويرد قائمكم ويستحي صائمكم فليكن باذان ابن ام مكتوم وقد كانت الصحابة رضي الله عنهم فرقتين فرقة يتحدون في النصف الاول من الليل وفرقة في النصف الاخير وكان يقال اذان بلود والدليل على ان بلود كان لهذا المعاني في الصلاة الفجر ان ابن ام مكتوم كان يبعث ثانيا بعد طلوع الفجر وما ذكرنا من المعنى غير سديد لان الفجر الصادق المستطير في الافق مسبين لا اشتباه فيه **فصل** في آداب ما يجب على السامعين عند الاذان فالواجب عليهم الاجابة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اربع من الجفا من بال قائما ومن مسح وجهه قبل الفراغ من الصلوة ومن سمع الاذان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
لِلْقَضَاءِ

فَاتِ الْجُمُعَةَ بِصَلَى الطَّهْرِ بِلَا اِذَا نِ وَاقَا

بیا نزد قسا اذان و اقامت

ما محمد علي سامو من عند الان

والم يجب ذكرى ولم يصح على والاحابة ان يقول مثل ما قال المؤذن لقول النبي صلى الله عليه وسلم من قال مثل ما قال المؤذن
غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فيقول مثل ما قاله الا في قوله صلى الله عليه وسلم في الصلاة على الفلاح فانه يقول مكانه لا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم لا اعادة ذلك تشبه المحاكاة والاستهزاء وكذا اذا قال المؤذن الصلاة حين النور لا يصير السامع لما قلنا ولكنه
يقول صدقة وبروت او ما يوجع عليه ولا ينبغي ان يتكلم السامع في حال الاذان والاقامة ولا يشغل بقرأة القرآن ولا شئ من الاعمال
سوى الاحابة ولو كان في القراءة ينبغي ان يقطع ويشغل بالاستماع والاحابة كما قالوا في الفتاوى والله اعلم **فصل** في جماعة **فصل**
والكل فيها ومواضع في بيان وجوبها وفي بيان من يجب عليه وفي بيان من يتعبد به وفي بيان ما يفعله قات الجماعة وفي بيان من يصلي
للامامة في الجملة وفي بيان من يصلي لها على التفصيل وفي بيان من هو اولى بالامامة وفي بيان مقام الامام والمأمور وفي بيان
ما يجب للامامة ان يفعله بعد الفراغ من الصلاة اما الاول فقد قال عامة مشايخنا انها واجبة وذكر الكرخي انها سنة واجبة
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلاة الجماعة تفعل على صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة وفي رواية بخمس وعشرين درجة
جعل الجماعة لحرار الفضيلة وذاتية السنن وجه قول العامة الكتاب والسنة وتواتر الامة اما الكتاب في قوله تعالى واركعوا
الركعتين امر الله تعالى بالركوع مع الراكعين وذلك يكون في حال المشاركة في الركوع فكان امرا باقامة الصلاة بالجماعة ومطلوبا لا مأمورا
العمل واما السنة فاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لقد هممت ان امر رجلا يصلي بالناس فاصرفني الى قوم يخطفون عن
الصلاة فاحرق عليهم سيوفهم ومثل هذا الوجه لا يلحق بالواجب واما تواتر الامة فلان الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم الى يومنا هذا واطلب عليها مع التكبير على تاركها والمواظبة على هذا الوجه دليل الوجوب وليس هذا الخلاف في الحقيقة
بل من حيث الصابة لان السنة المؤكدة والواجبة سواء خصوصاً ما كان من شعائر الاسلام التي انكرها سبها سنة ثم فسرها
بالواجب فقال الجماعة سنة لا يبرح من احد التاخر عنها الا لعذر وهو تفسير الوجوب عند العامة والله الموفق **فصل**
واما بيان من يجب عليه الجماعة فالجماعة انما يجب على الرجال العاقلين الاحرار القادرين عليها من عجز جرح فلو يجب على النساء والصبين
والجانين والعبيد والمقعدين ومقطوع اليد والرجل من خلاف والشيخ الكبير الذي لا يقدر على المشي والمرضى اما النساء فلو كانت
خروجهن من الجماعات فتنة واما الصبيان والجانين فليعدم اهلية وجوب الصلاة في حقهم واما العبيد فليرفع الضر عن والهم
بقتل منافهم المستحقين واما المقعد ومقطوع اليد والرجل من خلاف والشيخ الكبير فلا يبرح من الجماعة فافهم على المشي والمشي
لا يقدر عليه الا يخرج فاما الا على فاجمعوا على انه اذ لم يجد قائداً لا يجيب عليه وان وجد قائداً فكذلك عند حنفية وعند ابو
يحيى عليه وسلم والمسئلة مع مجملنا في كتاب الحج ان شاء الله تعالى **فصل** واما بيان من يتعبد به الجماعة فافهم من
يتعبد به الجماعة اثنان وهوان يكون مع الامام واحد لقول النبي صلى الله عليه وسلم ولم اثنان فافهم الجماعة بالجماعة ما أخرجه
من الاجتماع واقل ما يتحقق به الاجتماع اثنان وسواء كان ذلك الواحد رجلاً وامراً او صبياً يعقل لان النبي صلى الله عليه وسلم
سمي لاثنين مطلقاً جماعة والحصول معنى الاجتماع بانفهام كل واحد من هؤلاء الى الامام واما الجنون والصبى الذي لا يعقل فلا
يها لهما ليسا من اهل الصلاة فكانا للمحققين بالعدم **فصل** واما بيان ما يفعله بعد فوات الجماعة فلو خلا
في انه اذا فات الجماعة انه لا يجب عليه الطلب في مسجد آخر كمن يصنع ذكره في الاصل انه اذا فاتته الجماعة في مسجد حبه فان الى مسجد
آخر يروح او الى الصلاة فيه حسن وان صلى في مسجد حبه حسن لحديث الحسن قال قالوا اذا فاتهم الجماعة فليكن من يصلي في مسجد حبه
وسمى من يتبع الجماعة اراو به الصلابة رضي الله عنهم ولان في كل جانب رعاة حرة وترك اخرى في احد الجانبين من غير حرج
وترك الجماعة وفي الجانب الآخر رعاة فضيلة الجماعة وتركوا مسجد حبه فاذا تعدد الجمع بينهما مال الى ايهما شاء وذكر القدر
انه اذا فاتته الجماعة جمع باهلها في منزله وان صلى وحده جاز لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج من المدينة الى صلح بني جندب
من احبائه العرب فانصرف منه وقد فرغ الناس من الصلاة فالتكلم به وجمع باهلها في منزله وفي هذا الحديث دليل على سقوط الطلب اذا لم
الطلب كان اولاً للناس به رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الشيخ الامام الشريفي الاول في زماننا انه ان لم يدخل في مسجد بعد
ان شيع الجماعة وان دخل مسجد لم يشره في ذلك **فصل** واما بيان من يصلي للامامة في الجملة فهو كل عاقل مسلم حتى يجوز
امامة العبد والاعراب والاعمى وولد الزنا والفاسق وهذا قول عامة العلماء وقال مالك لا يجوز الصلاة خلف الفاسق وجه قوله
ان الامامة من باب الامانة والفاسق خائن ولهذا الشهادة له لكون الشهادة من باب الامانة ولما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال صلوا خلف من قال لا اله الا الله وقوله عليه الصلاة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر والحديث والله اعلم وان ورد في الجمع
ولا يثبت بها الامارة واكثرهم فساق لكنه بظاهر حجة فيما نحن فيه اذ لم يرد في الخبر المذكور لخصوص السب وكذا الصغار حتى اذ
لوجاءت كل امة بخبيثتها وخبيثا بامحمد لغلبناهم وابو محمد كنية الحاجج وروي عن ابي سعيد مولى ابي اسيدنا قال قالت دعوت
رهباً من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنهم فيهم ابو ذر وحذيفة وابو سعيد الحديث في حجة الصلاة فقد موى
فصليت بهم وانا يومئذ عبد وفي رواية انه قال فقد قرأ ابو ذر ليصلي بهم فقيل له انتقدروا انت في بيت غيرك فقد موى فصليت
بهم وانا يومئذ عبد وهذا حديث موقوف ورواه محمد في كتاب المأذون وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابن ام مكتوم

في بيان احكام الجماعة

بيان وجوب الجماعة

الفرد

ناظر

بيان من يجب عليه الجماعة

بيان من يتعبد به الجماعة

بيان ما يفعله بعد فوات الجماعة

بيان من يصلي للامامة في الجملة

على الصلاة بالمدينة حين خرج الى بعض الغزوات وكان اعمى ولان جواز الصلاة متعلق باذن الاركان وهو لا قادرين عليها الا اعمى
اولاً لان مبنى الامامة على الفضيلة وهكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ غير قادر على واحد من الخلق الراشدين
رضي الله عنهم في عصره وغيرهم افضل ولان الناس لا يرغبون في الصلاة خلف هؤلاء فيؤدي امامتهم الى تقليل الجماعة وذلك
مكروه ولا منكر او اداء الصلاة على العلم والغالب على العبد والاعراب وولد الزنا الجمل اما العبد فلو كان لا يتفرغ عن خدمة مولاه
للعلم العلم وقال الشافعي اذا ساء العبد غير في العلم والورع كان هو وغير سواء ولا يكون الصلاة خلفه احب واجب
ابي سعيد مولى ابي اسيد وذايد على الجواز ولا كلفه وتقليل الجماعة وانتقاص فضيلة عن فضيلة الاحرار وبيان الكراهة
وكذا الغالب على الاعراب الجمل قال الله تعالى لا اعراباً شذ كثر او نفاقاً واجدران لا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله والاعراب
اسم للبدوي وانه اسم ذم والقرابي اسم مدح وكذا ولد الزنا الغالب من حاله الجمل لفقده من يورثه ويعلمه معالم الشريعة ولان الامة
امانة عظيمة فلا يتحملها الفاسق لانه لا يؤدي الامانة على وجهها ولا على وجهه غير الى القبلة فيصير في امر القبلة مقتدياً بغيره
ورما يميل في غلوة الصلاة عن القبلة الآخرة الى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يمنع عن الامامة بعد ما كلف بصره
ويقول كيف اؤتمكم وانتم تعدلونني ولانه لا يمكنه التوقي عن الغفاسات فكان البصير اولى الا اذا كان في الفضل بحال لا يورثه
مسجد غير فحينئذ كان اولى ولهذا كان استخلف النبي صلى الله عليه وسلم ابن ام مكتوم رضي الله عنه وامامة صاحب الفؤاد واليد
مكروهة نص عليه ابو يوسف في الامالي وقال اكره ان يكون الامام صاحب هوى يدعه لان الناس لا يرغبون في الصلاة خلفه وتقليل
تعمد الصلاة خلفه قال بعض مشايخنا ان الصلاة خلف المبتدع لا يجوز وذكر في المنقوش رواية عن حنفية انه كان لا يرى الصلاة
الابتدع والتفهم انه ان كان هوى كبر لا يجوز وان كان لا يكثره يجوز مع الكراهة وكذا المرأة تصلح للامامة في الجملة حتى لو اتمت
النساء جاز وينبغي ان تقوم وسطهن لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها امت لسنة في صلاة العصر وقامت وسطهن ولان من
حالفن على السنة وهذا استرها لان جماعة من مكروهة عندها وعند الشافعي مستحبة كجماعة الرجال ويروى في ذلك احاديث
لكن تلك كانت في ابتداء الاسلام ثم نفي بعد ذلك ولا يباح للشوات منهن الخروج الى الجماعات بدليل ما روي عن عمر رضي الله عنه
انه نهى الشوات عن الخروج ولان خروجهن الى الجماعة سبب الفتنه وعلم وما أدى الى الحرام فهو حرام واما العجز عن العمل
لن الخروج الى الجماعات فذكر الكلو فيه في مواضع اخرى وكذا الصبي العاقل يصلي اماماً في الجملة بان يؤمر الصبيان في الركوع وفي امامته
البايعين فيها اختلاف في المشايخ على ما مر واما الجنون والصبى الذي لا يعقل فليس من اهل الامامة اصل ولا نهال ليسا من اهل الصلاة
فصل واما بيان من يصلي للامامة على التفصيل فكل من صح اقتداء الغيرة في صلاة يصلي اماماً له فيها ومن لا يقد
وقد مر بيان شرائط صحة الاقتداء والله الموفق **فصل** واما بيان من هو احق بالامامة واولى بها فالحق اولى بالامامة
من العبد والفقير اولى من الفاسق والبصير اولى من الاعرج وولد الرشداً اولى من ولد الزنا وعمر الاعراب اولى من هؤلاء واولى من الاعراب
ثم افضل هؤلاء اعلمهم بالسنة وافضلهم ورعاً واقرهم كتاباً لله تعالى واكرمهم سناً ولا شك ان هذه المعايير اذا اجتمعت في
انسان كان هو اولى لما جئنا به من الامامة على الفضيلة والكمال والسمعة فيه هذه الخصال من كل الناس اما العلم والورع
وقراءة القرآن فظاهرة واما كبر السن فلو كان من امتد عمر في الاسلام كان اكثر طاعة ومدامة على الاسلام فاما اذا تفرقت في اشخاص
فاعلمهم بالسنة اولى اذا كان يحسن من القرآن ما يجوز به الصلاة وذكر في كتاب الصلاة وقد اقره وقال ويوم القوم اقرهم
كتاباً لله تعالى واعلمهم بالسنة وافضلهم ورعاً واكرمهم كتاباً لله تعالى واكرمهم سناً ولا شك ان هذه المعايير اذا اجتمعت في
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لولم يفرقوا فيهم لكانوا سواً فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواً فافهمهم
هجرة فان كانوا سواً فافهمهم سناً فان كانوا سواً فاحسنهم خلقاً فان كانوا سواً فافهمهم رجلاً ثم من المشايخ من اخرج
على ظاهرهم وقدم الاقر لان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ به والاصح ان اعلم بالسنة اذا كان يحسن من القراءة ما يجوز به الصلاة
فهو اولى كذا ذكر في آثار حنفية لا يقتصر الصلاة بعد هذا القدر من القراءة الى العلم ليمكن به من تدارك ما عصى ان يرضى
في الصلاة من العواض واقفاً والقراءة ايضا الى العلم بالخطا المفسد للصلاة فيها لذلك كان اعلم افضل حتى قالوا ان اعلم
اذا كان من يحبب العواض الظاهرة والاقراء اورد من فالا علم اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم قد مر الاقر في الحديث لان الاقر
في ذلك الزمان كان اعلم لتلقاهم القرآن بمعانيه واحكامه فاما في زماننا فقد يكون الفضل ماها بالقرآن ولا حظ له من العلم فكان
الا علم اولى فان استسوى في العلم فافهمهم لان الحاجة بعد العلم والقراءة بقدر ما يتعلق به الجواز الى الورع اشد قال النبي
الله عليه وسلم من صلى خلف عالم تقى فكانت اولى خلفي واما قدم اقدمهم جميع في الحديث لان الهجرة كانت فرضية يومئذ ثم نفي
بقوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح فيقدمهم الا ورع ليحصل به الهجرة عن المعاصي فان استسوى في الورع فافهمهم
كتاباً لله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم اهل القرآن اهل الله وخاصته فان استسوى في القراءة فافهمهم لقوله
الكبر الكبر فان كانوا سواً فاحسنهم خلقاً لان حسن الخلق من باب الفضيلة ومبنى الامامة على الفضيلة وفي كل واحد
فاحسنهم وجهها لان رغبة الناس في الصلاة خلفه اكثر وتبعضهم قالوا معنى قوله في الحديث احسنهم وجهها اي اكثرهم خيراً بالامور
يقال وجهه هذا امر كذا وقال بعضهم اي اكثرهم صلاة بالليل كاجاء في الحديث من كثر صلاته بالليل حسن وجهه بالهدى والهدى

امامة صاحب الفؤاد واليد

من يصلي الامامة على التفصيل
بيان من هو احق بالامامة

بكره للرجل يوم الرجل في بيت الابدان

بيان مقام الامام والمأموم

ان كان مع الامام رجل واحد يتبعه

لا يتأخر الواحد عن الامام

لو وقف غريبا جاز

ولو وقف خلفه لم يكره مع الجواز

لو كان مع الامام امرأة ابن اقامها

كيف الترتيب عند اختلاف المكان

الترتيب في الجائز وفي القتلى في حقيرة واحدة

بيان ما يستحب ان يفعل الامام عقب الفرائض

هذا التكليف لان العمل على ظاهره يمكن لما بيننا ذلك من احد وادعى الاقداء فكانت امامته سببا لتكثير الجماعة وكان هو اول
وبكر للرجل ان يؤمر الرجل في بيته الا بانه لما روينا من حديث في سمعته مولى بن سعيد وتعلق النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمر الرجل الا
في سلطانه ولا يجلس على كرسيه الا بانه فانه اعلم بعورات بيته وقهر رايته في بيته ولان التقدير عليه ان يركب رايته
واقاربته وزلايليق بمكانه والاصول ان الضيف اذا كان في بيته فانه لا يباين به لان الكراهية كانت لغيره وقد وجد في غيره رواية الاصول ان الضيف
اذا كان في بيته فانه لا يباين به لان الكراهية كانت لغيره وقد وجد في غيره رواية الاصول ان الضيف اذا كان في بيته فانه لا يباين به لان الكراهية كانت لغيره
سلطانا بحق الامامة له حيثما يكون وليس للغير ان يقدر عليه الا بانه فانه اعلم بعورات بيته وقهر رايته في بيته ولان التقدير عليه ان يركب رايته
فقد لا ذكرا سوى الامامة فانه لا يباين به لان الكراهية كانت لغيره وقد وجد في غيره رواية الاصول ان الضيف اذا كان في بيته فانه لا يباين به لان الكراهية كانت لغيره
انه قال ان حديق ملكه وعمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطعام فقال صلى الله عليه وسلم فاما قول الاصل فيكم فاما قول الاصل فيكم فاما قول الاصل فيكم
ام سليم وروانا ولان الامامة ينبغي ان يكون بحال يمازها غيره ولا يشبهه على الدخول لبيته الا بانه فانه اعلم بعورات بيته وقهر رايته في بيته
ولو قام وسطهم وفي بيته الصفا وفي بيته حاز وقد اساء اما الجواز فانه لا يجوز متعلق بالاركان وقد وجد في غيره رواية الاصول ان الضيف اذا كان في بيته فانه لا يباين به لان الكراهية كانت لغيره
السنة المتواترة وجعل نفسه بحال لا يمكن الدخول الا بانه فانه اعلم بعورات بيته وقهر رايته في بيته ولان التقدير عليه ان يركب رايته
ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف انه يوسطها لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه صلى على علقمة والاسود وقام وسطها وقال
هكذا يصنع بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما روينا ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على بنو نعيم فقام ما خلفه وهو مذهب
على وابن عمر رضي الله عنهم واما حديث ابن مسعود رضي الله عنه فانه في رواية وهو قوله هكذا يصنع بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يرو في عامة الروايات فلم يثبت في الخبر والعمل وهو محمول على ضيق المكان كما قال ابي رهم النخعي وهو كان اعلم الناس باحوال عدا الله
ومذهبه وكونت الرواية في هذا الحالة اي هكذا يصنع بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ضيق المكان عكس
الاحاديث وان تعارضت وجعل المصير في المعقول الذي لا يجله يتقدم الامامة وهو ما ذكرناه انه يتقدم كذا يشبه حاله وهذا المعنى
موجود فيما نحن فيه غير ان ههنا لوقام الامامة وسطها لا يكره لورود الاثر وكون التاويل من باب الاجتهاد وان كان مع الامام رجل واحد
او صبي يفعل الصلاة يقف عن يمين الامامة لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ثبث عندنا لقي ميمونة لا اواف صلاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فانتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال فانتبه العيون وغابت الخجور وبقي الخلق في صومعة ثم قرأ آخر
عمر ان في خلق السموات والارض لاية ثم قام الى شئ معلق في الهواء فوضاها فوضع الصلاة فوضاها ووقفت عن يساره فاخذ
بازني وقدر رايته بذواتي وادري خلفه حتى قام مني عن يمينه فعدت الى مكاني فعدا في ثانيا وثالثا فلما فرغ قال يا مسمع اعلم
ان تثبت في الموضع الذي اوقفك فقلت انت رسول الله ولا ينبغي لاحد ان يساويك في الموقف فقال صلى الله عليه وسلم ولم الله فقلت
في الذين وعلمه التاويل فاعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم آية الى الجانب الايمن دليل على ان المختار هو الوقوف على يمين الامام
اذا كان معه رجل واحد وكذا روي عن حذيفة رضي الله عنه انه قام على يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تحوله واقامه
عن يمينه ثم اذا وقف عن يمينه لا يتأخر عن الامامة في ظاهر الرواية وعن محمد بن ابي حنيفة لا يكون اصابعه عند عقب الامامة وهو الذي
وقع عند القوام ولو كان المقيد اطول من الامامة وكان سجوده قدام الامامة بغيره لان العبرة بموضع الوقوف لا بموضع السجود
كما لو وقف في الصف ووقع سجوده امام الامامة لطلوه ولو وقف عن يساره جاز لان الجواز متعلق بالاركان لا بالترتيب
عباس وحذيفة رضي الله عنهم وقفا في الابداء عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جاز اذ وجابه ولكنه يكره لا ينفق
ترك المقام الفنا وله ولقد لول رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عباس وحذيفة ولو وقف خلفه جاز لما مر وهل يكره لم ينفق
محمد الكراهية نصا واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره لان الواقف خلفه احد الجانبين منه على يمينه فلو يتم امره فيه
عن السنة بخلاف الواقف على يساره وقال بعضهم يكره لانه يصير في معنى المنفرد خلف الصف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا صلاة لمن خلفه الصنف وادري درجات النبي هو الكراهية وانما الشك في هذا الاختلاف عن اشارة محمد فانه قال وان صلى خلفه
جازت صلاته وكذلك ان وقف عن يساره فهو من صف من صف جواب الاساءة الى آخر العقلين ذكرنا منهم من ربه اليها جميعا
وهو الصحيح لانه عطف احدها على الاخر بقوله وكذلك ثم انت الاساءة تنصرف اليها ولو كان مع الامامة امرأة اقامها خلفه
لان محاذاتها مقسدة وكذلك لو كان معه خنثى مشكلا لاحتمال انه امرأة ولو كان معه رجل وامرأة او رجل وخنثى اقام الرجل
عن يمينه والمرأة او الخنثى خلفه ولو كان معه رجلان وامرأة او خنثى اقام الرجلين خلفه في المدة او الخنثى خلفها ولو اجتمع الرجال
والصبيان والخنثى والصبيات المراهقات فارادوا ان يصطفوا للجماعة يقوم الرجال صفا على الامامة ثم الصبيان بعدهم ثم
الخنثى ثم الاناث ثم الصبيات المراهقات وكذلك الترتيب في الجائز اذا اجتمعت وفيها جناية الرجل والصبي والخنثى والامرأة والصبي
المراهقة وكذلك العقل في حقيرة واحدة عند الحاجة على ما ذكرنا ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وافضل مكان للمؤثر
اذا كان رجلا حيث يكون اقرب الى الامامة لقول النبي صلى الله عليه وسلم خير صفوف الرجال اولها وشرها آخرها وادناها في الصف
الى الامامة فمن يمينه اولي لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التسامح في الامور وادناها في الصف ترصوا وسوا بين منابهم
لقوله صلى الله عليه وسلم ترصوا والصفوا المناكب المناكب والله اعلم **فصل** واما بيان ما يستحب ان يفعله الامامة عقب

الفرائض من الصلاة فتقول اذا فرغ الامام من الصلاة فلا تجلو اما ان كانت صلاة لا تقبل بعدها سنة او كانت صلاة تقبل بعدها
سنة فان كانت صلاة لا يقبل بعدها سنة كالنحر والعصر فان شاء الامامة قام وان شاء فقد في مكانه يستقبل بالاداء لا يطرح بعدها
الصلاة فلا بد بأسرها للصلاة الا انه يكره الكس على هيفته مستقبل القبلة لما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان اذا فرغ من الصلاة لا يمشي في مكانه الا مقدرا ان يقول اللهم انت السكوت وسكوتك ساكنة يا ذا الجلال والاكرام قد روي
ان جلوس الامام في صلاة بعد الفرائض مستقبل القبلة بدعة لان مكته يومه الدخول في الصلاة فيقتدى به فيفسد اقتدائه
فكان المكث بغيرها فضلا واقتداء بغيره فلو يمشي ولكنه يستقبل القوم بوجهه ان شاء ان لم يكن بخلافه احد يصلي لما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من صلاة الفجر استقبل بوجهه اصحابه وقال هل واحد منكم روي ما كانه كان يطلب رؤيا
فيها بشرى بفتح مكة فان كان بخلافه احد يصلي لا يستقبل بوجهه القوم لان استقبال الصورة الصورة في الصلاة مكره لما روي ان عمر
رضي الله عنه راى رجلا يصلي في وجهه غير فعلها بالدرة وقال للمصلي استقبل الصورة وللرجل استقبل المصلي بوجهه فان شاء
انحراف لان بالانحراف يزول الاشتباه كما يزيل بالاستقبال ثم اختلف المشايخ في كيفية الانحراف قال بعضهم ينحرف الى يمين القبلة
بتركها باليمين وقال بعضهم ينحرف الى اليسار ليكون يساره الى الشمس وقال بعضهم هو غير ان شاء انحراف يمنة وان شاء انحراف يسرة
وهو الصحيح لان ما هو المقصود من الانحراف وهو زوال الاشتباه يحصل بالامرين جميعا وان كان صلاة بعدها سنة يكره له
المكث فاعاد وكراهية القوم مروية عن الصحابة رضي الله عنهم وروى عن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انها كانا اذا فرغنا من الصلاة
قاما كما كنا على الرصف ولان المكث بوجه اشتباه الامر على الدخول في الصلاة ولكن يقوم ويتحنى عند ذلك المكان ثم يتقبل لما روي
عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما ينحرف احدكم اذا فرغ من صلاته ان يتقدم لجنبه او يتأخر وعن ابن
عمر رضي الله عنهما انه كره لانه لا يتقبل في المكان الذي اقر فيه ولان ذلك يؤدي الى الاشتباه الامر على الدخول في الصلاة فيقتدى به
لا يشبهه او استكثار من شهوده على ما روي ان مكان المصلي يشهد له يوم القيمة واما المقدرون فبعض مشايخنا قالوا لا يجوز
عليهم في ترك الانتقال لانهم لا يشبهه على الدخول عند معانيه فرائض مكان الامامة وروى عن محمد بن ابي حنيفة قال لا يصح للمقدم
ايضا ان يقضوا الصفوف ويتفرقوا للزوال الاشتباه على الدخول المعاني الكلية في الصلاة البعيد عن الامامة ولما روي عن حديث
ابي هريرة رضي الله عنه **واما** الذي هو في الصلاة فروع هو اضلي ونوع هو عارض وتجب وجوبه بسبب **فصل**
اما الواجبات الاحدية في الصلاة فستة منها قراءة الفاتحة والسورة في صلاة ذات ركعتين وفي الاولى من ركعتين وفي الثانية
والثالثة حتى لو تركها او احدها فان كان حامدا كان مسيئا وان كان ساهيا لم يركب سجودا وهذا عندنا وقال الشافعي
قراءة الفاتحة على السنتين فرض حتى لو تركها او حرفا منها في ركعة لا يجوز صلاته وقال مالك قرأتها على السنتين فرض احتجا
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا صلاة الا بقراءة الكتاب وروى لا صلاة الا بقراءة الكتاب وسورة معها
او قال وشي معها ولان النبي صلى الله عليه وسلم واطب على قرأتها في كل صلاة قيل على الرضوية ولما روي في رواية ما يثبت
من القرآن امر بمطلق القراءة من غير تعيين فقيل في الفاتحة فرضا او تعيينها نسخ الاطلاق ونسخ الكتاب بالجزم المؤثر لا يجوز عند
الشافعي فكيف يجوز بغير الواحد فقيلنا الحديث في حق الوجوب عملا حتى يترك قرأتها دون الرضوية عملا بهما بالعدد الممكن كماله
ببطلان كونه لوجوب مرة عند معارضة الكتاب وبوطابة النبي صلى الله عليه وسلم على فعل لا تدل على فرضية فانه كان يوجب
على الواجبات والله اعلم ومنها الجهر بالقرأة فيما يجهر وهو الفجر والمغرب والعشاء في الاولين والخاصة فيما يخاف وهو الظهر
والعصر اذا كان اماما والجملة فيه انه لا يخلو اما ان يكون اماما او منفردا فان كان اماما يجب عليه مراعاة الجهر فيما يجهر وكذا في
صلاة من شرطها الجماعة للجمعة والعيدين والزاوجات ويجب عليه المخافة فيما يخاف واما ما كان كذلك لان القرأة ركن تحمله
الامامة عن القوم فلو جهر لئلا يمل القوم ويتفكروا في ذلك فيحصل ثمة القرأة وقادتها للقوم فيصير قراءة الامام قراءة لهم تعديرا
كانهم تروا ثم الجهر تنقوت في صلاة النهار لان الناس لا يلبس بحضرة الجماعة فيها عن خلل الكسب والسرقة والاختلاف في الارض
فكانت تلاوتهم متعلقة بذلك فيشغلهم ذلك عن حقيقة التأمل فلا يكون الجهر مقيدا بل يقع تسببا الى الاثم بترك التأمل وهذا
لا يجوز بخلافه فساد الليل لان الحضور اليها لا يكون عن خلل الشغل وخلل الجمعة والعيدين لانها تؤدى في الايامين مرة
على هيئة مخصوصة من الجمع العظيم وحضور السلطان وغير ذلك فيكون ذلك مصعنة على حضار القبلة والتأمل ولان القرأة
من اركان الصلاة والا وكان في الفرائض تؤدى على سبيل الشهادة دون الاخفاء وهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يجهري في الصلوات
كلها في ابتداء الامر لان قصد الكفايان لا يسمعو القرآن وكادوا يلغون فيه فخافت النبي صلى الله عليه وسلم بالقرأة في الظهر
والعصر لانهم كانوا مستعدين للادوية في هذين الوقتين ولهذا كان يجهر في الجمعة والعيدين لانه اقامها بالمدينة ومكان الكفايان
بالمدينة قوة الادوية ولان هذا العذر يقتضي هذه السنة كالركن في القواف ونحوه ولانه واطب على المخافة فيها في عمره فكانت
واجبة ولانه وصف صلاة النهار بالجماعة وهو التي لا تتبين ولا يتحقق هذا الوصف لها الا بترك الجهر فيها وكذا واطب على الجهر
فيما يجهر والمخافة فيما يخاف وذلك دليل الوجوب وعلى هذا عمل الامة ويحذف القرأة فيما سوى الاولين لان الجهر صفة القرأة
المفترضة والقرأة ليست بغير في الاخيرين لما بينا فيها تقدم وانما ثبت هذا فقوله اذ جهر الامامة مخافة وخاف فيما يجهر

١٨

بيان ما يفعله المقتدون بعد الفرائض

بيان ما يفعل المقتدون بعد الفرائض

بيان الواجبات الاصلية في صلاة
شهادة قراءة الفاتحة والسورة

الجهر فيما يجهر والمخافة فيما يخاف
واجب

الفرائض

فان كان عامداً يكون مسيئاً وان كان ساهياً فعليه سجود السهو لانه وجب عليه اسماع العزم فيها وجهاً واحداً فقرأ عنهم فيما يخاف
وترك الواجب عمداً بوجوب الاساءة وسهواً بوجوب السهو وان كان منفرداً فان كان صلوته خافت فيها بالقرأة خافت لاحتالة
وتحرروا بالاصل وذكر ابو يوسف قال لا ملأه ان زاد على ما سمع اذنه فقد أساء وذكر عصام بن يوسف في مختصره وابتهل بغير
الجهر والمخافة استدلالاً بعدم وجوب السهو عليه اذا جهر والصحيح رواية الاصل لقوله صلى الله عليه وسلم صلوته النهار عجماً من
غير فصل ولان الامام مع حاجته الى اسماع غيره بخافت فالمنفرد اولى ولو جهر فيها بالقرأة فان كان عامداً يكون مسيئاً كما ذكر الكرخي
في صلاته وان كان ساهياً لا سهو عليه نص عليه في باب السهو بخلاف الامام والفرق ان سجود السهو يجب لغير النقصان والنقصان
في صلوته الامام اكثر لان اسأته يبلغ لانه فعل شيئين مني عنهما أحدهما انه رفع صوته في غير موضع الرفع والثاني انه اسمع من امر
بالاخفاء عنه والمنفرد رفع صوته فقط فكان النقصان في صلاته اقل وما وجب الجهر الا على ما يجب الجهر الا في وان كان صلوته جهراً
فيها بالقرأة فهو بالخيار ان شاء جهراً وان شاء خافت وذكر الكرخي ان شاء جهراً فسمع غيره وان شاء خافت فسمع نفسه وان شاء اسر القرأة اما
في عامة الروايات فمفسراً انه بين خيار ان شاء جهراً وسمع غيره وان شاء خافت فسمع نفسه وان شاء اسر القرأة اما
ان كان له ان يجهر لان المنفرد امام نفسه ولوامان يجهر وله ان يخاف بخلاف الامام لان الامام يحتاج الى الجهر لاسماع غيره والمنفرد
يحتاج الى اسماع نفسه لا غير ذلك يحصل بالمخافة وذكر في رواية اني حفظت الكبيران الجهر افضل لان فيه تشبهاً بالجماعة والمنفرد
ان يجهر عن تحقيق الصلوة بجماعة لم يجز عن التشبه وكذا اذا اذن واقام كان افضل هذا في الفرائض واما في الطقوع فان كان
فالنهار بخافت وان كان في الليل فهو بالخيار ان شاء خافت وان شاء جهراً والجهر افضل لان النوافل تابع للفرائض والحكم في
الفرائض كذلك حتى لو كان بجماعة كما في التراويح يجز الجهر ولا يجز كافي الفرائض وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان
اذا صلى بالليل يسمعه من وراء الحجاب وقد روي انه عليه الصلوة والسلام قربا بغيره وهو يسمعه ويخفي القرأة وترجموه
بسمه ويجهر بالقرأة وترجموه بسمه وينقل من سورة الى سورة فلما سمعوا غدا والرسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال كل واحد منهم عن حاله فقال ابو بكر رضي الله عنه كنت اسمع من اناجي وقال عمر رضي الله عنه كنت اوقظ الوصيات
واظن الشيطان وقال بلول رضي الله عنه كنت استقبل من لستان الى لستان فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ابا بكر ان رفع
صوتك قليلاً وباعمر اخفض من صوتك قليلاً وبابلاذ اذا انصرفت بسورة فابتهل ثم المنفرد اذا خافت واسمع اذنه يجوز
بالخوف لوجود القرأة بيقين اذ السماع بدون القرأة لا يتصور واما اذا سمع الحروف بلسانه وادها على وجهها ولم يشبه اذنه
ولكن وقع له العلم بحركات اللسان ومخرج الحروف من مخارجها فهل يجوز صلاته اختلف فيه ذكر الكرخي انه يجوز وهو قول
ابن بكير البجلي المعروف بالاعشى وعن الشيخ الى القاسم الصفار والفقهاء ابي جعفر الهذلي والشيخ ابي بكر محمد بن الفضل
الغفاري انه لا يجوز ما لم يسمع نفسه وعن بشر بن عياث المديني انه قال ان كان بحال الوادي رجل يسمع اذنه في سمع
كفى والا فلو ومنهم من ذكر في المسئلة خلوا فابن ابي يوسف ومحمد فقال علي بن ابي يوسف يجوز وعلى قول محمد لا يجوز
وجه قول الكرخي ان القرأة فعل اللسان وذلك بتجصيل الحروف ونظماً على وجه مخصوص وقد وجد فاما اسأعه نفسه
فلا عبرة به لان السماع فعل الاذن وذن اللسان الآثران القرأة بجماعتها تتحقق من الاسم وان كان لا يسمع نفسه وجه قول بشر
قول الزبيري الثاني ان مطلق الا بقرأة ينصرف الى المتعارف وقد روي ما لم يسمع هو اذا كان سميعاً لم يعرف قرأة وجه قول بشر
ان الكلام في العرف اسم الحروف منظومة دالة على ما في ضمير المتكلم وذلك لا يكون الا بصوت مسموع وما قاله الكرخي قيس
واصح وذكر في كتاب الصلوة اشارة الى انه قال ان شاء قرأاً وفي نفسه وان شاء جهراً وسمع نفسه ولو لم يعمل قوله قرأاً
في نفسه على اقامة الحروف لا الى التكرار والاعادة الحالية عز الالف ولا عبرة بالرفع في الباب لان هذا امر بين وبينه
فلو يعترف فيه عرف الناس وعلى هذا الخلاف كل حكم يتعلق بالنطق من البيع والنكاح والطلاق والعتاق والابلاء واليمين والا
وغرها والله اعلم ومنها الطمانينة والقرار في الركوع والسجود وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف الطمانينة بمقدار
تسبيحة واحدة فرض وبه اخذ الشافعي حتى لو ترك الطمانينة جازت صلاته عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف والشافعي
لا يجوز ولم يذكر هذا الخلاف في ظاهرها الرواية واما ذكره المعلى في نوادره وعلى هذا الخلاف اذا ترك العزيمة التي بعد الركوع والقفدة
التي بين السجدين وروي الحسن بن ابي حنيفة فمن لم يقيم صلبه في الركوع ان كان الى القيام اقرب منه الى تمام الركوع لم يجز
وان كان الى تمام الركوع اقرب منه الى القيام اجزاء اقامة ثلاثين ركعة والمسئلة ان تعديل الاركان ليس بعرض عند
ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف والشافعي فرض احتجاً بجدينا الاعراب الذي دخل المسجد واخفا الصلوة فقال له النبي صلى الله عليه
وسلم قم فصل فانك لم تفصل فقام وصلى وفعل في المرة الثانية مثل ما فعل في المرة الاولى فقال له قم فصل فانك لم تفصل هكذا
ثلاث مرات فقال يا رسول الله لم استطع غير ذلك فعلمني فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا اردت الصلوة فظهر كالمركب
الله تعالى واستقبل القبلة وقبل الله اكبر وقرأ ما مكن من القرآن ثم اركع حتى يطعن كل عضو منك ثم ارفع رأسك حتى
تسبته قائماً فالاستدلال بالحديث من ثلثة اوجه أحدها انه امر بالاعادة والاعادة لا تجب الا عند فساد الصلوة ونسائها
بنوافل الركن والثاني انه نفى كون المؤدية صلوته بقوله فانك لم تفصل والثالث انه امر بالطمانينة ومطلق الامر للفرضية

بيان الجهر والمخافة في الطقوعات

لو خافت واسمع اذنيه جاز بالقرأة
الاخفاء فيما اذا خافت ولم يسمع
اذن

الطمانينة في الركوع والسجود الواجب
عندها وعند ابي يوسف والشافعي
فرض

بيان ان تعديل الاركان ليس بفرض
عندها وعند ابي يوسف والشافعي
فرض

وابخفنه ومحمد احتجاً بالنفي الفرضية بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وما لم يلقوا الركوع والسجود والركوع في
اللقية هو الاخفاء والميل يقال ركعت الخلة اذا مال الى اليمين والسجود هو النطال والخصر يقال سجدت الخلة اذا انطأ
وسجدت للثقة اذا وضعت جبينها على الارض خضعت رأسها للرعي فاذا انى باصل الاخفاء والوضع فقد امتثل لاسأته ما نطق
عليه الاسم فاما الطمانينة فذوام على اصل الفعل والامر بالفعل لا يقضي للدوام واما حديث الاعراب فهو من الاتحاد فاذ
يصلح ناسخ الكتاب ولكن يصلح مكمل فيجوز بالاعتدال على الوجوب ونفيه الصلوة على نفي الكمال ويمكن النقصان الفاضل
بوجوبه من وجبه وأمره بالاعادة على الوجوب جبراً للنقصان او على الزجر عن المعادة الى مثله كالامر بكبريان الامر عند نزول
تحررها بجبراً للفرق على الحديث حجة عليها فان النبي صلى الله عليه وسلم يمكن الاعراب من المصنوع في جميع المرات
ولم يأمره بالقطع ولو لم تكن تلك الصلوة جائزة لكان الاستغفار بها عناءاً اذا الصلوة لا يتم فاسد ها فتبين ان لا يمكن منه
ثم الطمانينة في الركوع واجبة عند ابي حنيفة ومحمد كما ذكر الكرخي حتى لو تركها ساهياً لم يضره سجود السهو وذكر ابو عبد الله
الكرخي انها سنة حتى لا يجب سجود السهو بتركها ساهياً وجميعاً على ان القوة التي بين الركوع والسجود والقفدة التي بين السجدين
سنة على قولها والصحيح ما ذكره الكرخي لان الطمانينة من باب كمال الركن والكمال الركن واجب كمال القرأة بالافاضة الا ترى
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يخجل من الصلوة انما يقضي عليها بالعدم اما لا فساد لها اصل بترك الركن او بانقائها
بترك الواحدة فترى من وجبه واما بترك السنة فلا يلحق بالعدم لانه لا يوجب عقاباً فاحتجاً بهذا كره تركها اشد
الكرهية حتى روي عن ابي حنيفة انه قال اخشيان لا يجوز صلاته والله اعلم ومنها القعدة الاولى للفصل بين الشفعين
حتى لو تركها عامداً كان مسيئاً ولو تركها ساهياً لم يضره سجود السهو لان النبي صلى الله عليه وسلم واطل عليها في جميع عمره وذا
يدل على الوجوب اقامه دليل عدم الفرضية وقد قام لها لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة فسبح به فلم يرجع
ولو كان فرضاً لرجع واكثر مشايخنا يعلقون اسم السنة عليها اما لان وجوبها عرف بالسنة فعلا وان السنة المؤكدة في معنى
الواجب لان الركنين اذ في ما يجوز من الصلوة فوجب القعدة فاصلة بينهما وبين ما يليها ومنها القعدة الثانية الاخيرة
وعند الشافعي فرض وجه قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم واطل عليها في جميع عمره وذا دليل الفرضية وروي عن عبد الله بن
مسعود انه قال كما تقول قل ان يفرض علينا التشهد السلام على الله السلام على جبريل وميكائيل فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم
الله عليه وسلم فقال قولوا التحات لله امر التشهد بقوله قولوا ونص على فرضه بقوله قل ان يفرض التشهد ولنا قول
النبي صلى الله عليه وسلم لم لا عرابي اذ رقت رأسك من آخر سجدة وقعدت قد التشهد فقد تمت صلاتك اثبت تمام الصلوة عند سجدة
القعدة ولو كان التشهد فرضاً لما ثبت التمام بدونه ولا لليس فرض كنه واجب لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم ومواظبة دليل
الوجوب فيما قام دليل عدم الفرضية وقد قام ههنا وهو ما ذكرنا فكان واجبا لا فرضاً والامر في الحديث يدل على الوجوب وذن القرأة
لانه خبر واحد فانه يصلح للوجوب ون الفرضية وقوله قل ان يفرضي قل ان يفرضي هذا التقدير المعروف في اللغة
التقدير والله اعلم ومنها مراعاة الترتيب فيما شرع مكرراً من الافعال في الصلوة وهو السجدة لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم
على مراعاة الترتيب فيه وقيام الدليل على عدم فرضيته على ما ذكرنا حق لو ترك السجدة الثانية من الركعة ثم تذكرها في آخر صلوته
سجد المتركة وسجد للسهو بترك الترتيب لان ترك الواجب لا يفسد ساهياً بوجوب سجود السهو والله الموفق واما الذي ثبت وجوبه
في الصلوة بعارض فروعاً أحدها سجود السهو والاخر سجدة التدويرة **فصل** اما سجود السهو فالكافة فيه ومواضع فيها
وجوبه وفي بيان سبب الوجوب وفي بيان ان المتركة من الافعال لا تفسد ساهياً بل يفسد ساهياً لا وفي بيان محل السجود وفي بيان قدر
سلام السهو وصفته وفي بيان عمله انه يبطل الترتيب ام لا وفي بيان من يجب عليه سجود السهو ومن لا يجب عليه اما الاول فقد ذكر
الكرخي ان سجود السهو واجب وكذا نفر محمد في الاصل على الوجوب وقال انا ساهى الا ما وجب على المؤمن ان يسجد وقال بعض اصحابنا انه
سنة وجه قوله ان القعود الى سجدة السهو لا يرفع التشهد حتى لو تكلم بعد ما يسجد للسهو قبل ان يقعد لا تفسد صلاته ولو كان
واجباً لرفع كسجدة التدويرة ولا تشرع في صلوته الطلوع كما هو مشروع في صلوته الفجر والغائب الطلوع كيف يجزى بالواجب والصحيح
انه واجب لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من شك في صلاته ولم يدرك ثلثاً صلى
اقرباً فليتي اقرب الى الصواب وليين عليه وليسجد سجدتين بعد السلام ومطلق الامر لوجوب العمل ومحمد بن ابي نعيم عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو سجدتان بعد السلام فيجب تحصيلهما بقدر ما للنبي صلى الله عليه وسلم في خبره وكذا النبي صلى الله
عليه وسلم والعبادة رضى الله عنهم واطلوا عليه والمواظبة دليل الوجوب ولا تشرع جبراً للنقصان المعادة فكان واجباً كما ذكرنا
في باب الحج وهذا لان العبادة بصفة الكمال واجب ولا يحصل بصفة الكمال الا بحسن النقصان فكان واجباً ضرورة اذا حصل
للواجب لانه الا ان العود الى سجود السهو لا يرفع التشهد لان السجود ليس بواجب بل المعنى انه وهو ان السجود وقع في محله
لان محله بعد القعدة فالعود اليه لا يكون وافقاً للقعدة الواقعة في محلها فاما سجدة التدويرة فمحلها قبل القعدة والعود اليها يرفع
القعدة كالعود الى سجدة الصلابة فهو الفرق واما قوله ان له مدخل في صلوته الطلوع فتقول اصل الصلوة وان كان نطوعاً
لكن لها اركان لا يقوم بدونها واجبات ينقص بنوافلها وتغيرها عن محلها فيحتاج الى الجبر مع ما ان النقل يصير واجباً عند

من واجبات الصلوة لقعدة الاولى

ومنها التسبحة الاخيرة

ومنها مراعاة الترتيب فيما شرع
مكرراً
واجبات الصلوة بسبب عارض
الكلام في سجود السهو

بيان وجوب سجود السهو

الاصولية

ما رتب وحبسكود السهو

[illegible]

بِسْمِ اللَّهِ
بَيَانُ الْاِخْتِلَافِ فِي تَرْكِ تَعْدِيلِ الْأَرْكَانِ
سَاهَا

لَوْ شِئْتُ فِي سُبُوحِ السَّمَوَاتِ وَتَحْتِهَا لَا يَسْجُدُ
لِهَذَا السَّبَّاحِ
حَكَاهُ مُحَمَّدٌ مَعَ الْكُتَاتِي

شرع في الظهرك ثم توهم انه في العصر
افتح فقرأ ثم شك في تكبيرة الاقناب

مطلب الشك في الصلوة فما يرجع الى البناء
والاستيقان

لم يصح عنه إلا أنه لم يترك في عمره قط. وعند الشافعي ما على الأقل أصح ما روى أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا شئت أحدكم في صلوة فلم يدرك ثلثا ناصلي أم أو عا فليغلب الشك وليكن على الأقل أم باليسار على الأقل من غير فصل ولأن فيما أخذنا باليقين من غير إبطال العمل فكان أولى ولما روى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا شئت أحدكم في صلوة أنه كرسلي فليستقبل الصلاة أم بالاستقبال وكذا روى عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمر بن العاص رضي الله عنهم أنهم قالوا هكذا وروى عنهم بالفاظ مختلفة ولأنه لو استقبلوا في الفرض كما يبيعون وكوئي على الأقل ما إذا كملوا لأنه ربما يودي زيادة على الفرض وإدخال الرقابة على الصلاة نقصان فيها وقد أورد في أقسام الصلاة بأن كان أدنى رعا ونحن أنه أدنى أو نافي على الأقل وأما في اليه ركة أخرى قبل أن يعقد وبه تبين أن الاستقبال ليس بباطل الصلاة لأن الأضداد ليوذي الأكلال أقساما وألا كان لا يحصل إلا بالاستقبال على ما روي في الحديث بمحمول على ما أورد في ذلك له مرارا ولم يقع تحريم على شيء دليل ما روينا هذا إذا كان ذلك أول ما شئت فان كان بعدهم له ذلك كثيرا تحريمي على ما وقع عليه التحريم في ظاهر الروايات وقد روي الحسن عن أبي حنيفة أنه يبيح على الأقل وهو قول الشافعي ما روي في المسئلة الأولى من غير فصل ولأن المصير إلى التحريم للضرورة ولا ضرورة لها لأنه يمكن أدنى اليقين بدونه بأن يبيح على الأقل فلا حاجة إلى التحريم ولما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا شئت أحدكم في صلوة فلم يدرك ثلثا ناصلي أم أو عا فليغير أقرب إلى الصواب وليكن عليه ولأنه قد روي عليه الوصول إلى ما أشبهه عليه بدليل من الأدلة والتحريم عند انقضاء الأدلة مشروعا كما في أم القبله ولا وجه للاستقبال لأنه عسوان يقع له ثانيا وكذا الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى ولا وجه لليسار على الأقل لأن ذلك لا يوصله إلى ما عليه لما في المسئلة المقدمة وما روي الشافعي بمحمول على ما إذا تحريم لم يقع تحريم على شيء وعندنا إذا تحريم لم يقع تحريم على شيء يبيح على الأقل وكيفية البناء على الأقل أنه إذا وقع الشك في الركعة والركعتين بجعلها ركعة واحدة وإن وقع الشك في الركعتين والثلاث جعلها ركعتين وإن وقع في الثلاث والأربع جعلها ثلاثا وأتم صلوة على ذلك وعليه أن يشهد بحالة في كل موضع فهو أنه آخر الصلاة لأن القعدة الأخيرة فرض ولا اشتغال بالنقل قبل كمال الفرض فمفسد له فلا بد من القعدة وأما الشك في أركان الحج ذكر المحصر أن ذلك إذا كان بكثرة تحريم أيضا كما في باب الصلاة وقطاهر الرواية يؤخذ باليقين ثم الفرقان الزيادة في باب الحج وتكرار الركز لا يفسد الحج فامكن الأخذ باليقين وأما الزيادة في باب الصلاة إذا كانت ركعة فانها تفسد الصلاة إذا وجدت قبل القعدة الأخيرة فكان العمل بالتحريم أحوط من البناء على الأقل وأما الإذكار فالأذكار التي تتعلق بالسجود بالسجود عن الأربعة القراءة والوقوف والشهادة وتكبيرت العيدين أما القراءة فإذا نزلت القراءة في الأولين قرأ في الآخرين وسجد للسهولان في الأولين على النقيض واجبة عند بعض شائخنا وأما الفرض في ركعتين منها غير ترك الواجب ساهيا بوجوب السهو وعند بعضهم هو فرض في الأولين عينا وتكون القراءة في الآخرين عند تركها في الأولين قسما عند الأولين فإذا نزلت في الأولين فقد عجز الفرض عن محل وأنه سهو فليزله بسجود السهو ولو سهر عن القاعة في الأولين أو في أحدها أو عن السورة فيها أو في أحدها فعليه السهولان قراءة القاعة على النقيض في الأولين واجبة عندنا وعند الشافعي فرض على ما بيننا فيما تقدم وكذا قراءة السورة على النقيض أو قراءة مقدار سورة قصيرة وهو ثلاث آيات واجبة عندنا فيسقط السجود بالسهو عنها ولو عجزه حصة القراءة سهواً بان جهر فيما يخاف أو خاف فيما يجهر فهذا على وجهين أما أن كان أمما أو منفردا فإن كان أمما سجد السهو عندنا وعند الشافعي لا سهو عليه وجه قوله أن الجهر والمخافة من جهة الركن وهو القراءة فتكون سنة كهيته كل ركن بخلاف الركن وهيه القعدة ولأن الجهر فيما يجهر والمخافة فيما يخاف واجبة على الإمام لما بيننا فيما تقدم ثم اختلفت الروايات عن استحسانا في مقدار ما يتعلق به التحريم من الجهر والمخافة وذكر في نوادر أبي سلمان وفصل بين الجهر والمخافة في المقدار فقال أن جهرا فيما يخاف فعليه السهو قل ذلك أو كثر وإن خاف فيما يجهر فإن كان في أكثر القاعة أو في ثلاث آيات من غير القاعة فعليه سجود السهو والأقل وروى ابن سماعه عن محمد التسوية بين الفضلين أنه إن تمكن التغير في ثلاث آيات أو أكثر فعليه سجود السهو والأقل وروى الحسن عن أبي حنيفة أن تمكن التغير في آية واحدة فعليه السجود وروى عن أبي يوسف أنه إذا جهز بجري ليجد وجه رواية أبي سلمان أن المخافة فيما يخاف الركن من الجهر فيما يجهر لا يري أن المنفرد يتغير فيما يجهر بين الجهر والمخافة ولا يخار له فيما يخاف فإذا جهز فيما يخاف فقد تمكن النقصان في الصلاة بنفس الجهر فيجب جبر بالسجود فأما بنفس المخافة فيما يجهر فلو تمكن النقصان ما لم يكن مقدار ثلاث آيات وأكثر وجه رواية ابن سماعه ما روي عن أبي حنيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم كان يسمعا الحيان الأية إلا يتين في القرو العسر وهذا جهز فيما يخاف فإذا ثبت فيه ثبت في المخافة فيما يجهر لانهما يستويان ثم لما ورد الحديث مقدرا بآية أو آيتين ولم يرد بزيادة من ذلك كانت الزيادة تركا للواجب فيوجب السهو وجه رواية الحسن ما عرفت من أصل أبي حنيفة أن فرض القراءة يتأدى بآية واحدة وإن كانت قصيرة فإذا عجزه القراءة في هذا القدر فليقل به السهو وعندنا لا يتأدى فرض القراءة إلا بآية طويلة أو ثلاث آيات قصار فالتمسك التغير في هذا القدر لا يجزئ السهو هذا إذا كان أمما فأما إذا كان منفردا فلو سهو عليه أمما إذا خاف فذا يجهز فلا شك فيه لأنه بخلاف الجهر والمخافة لما ذكرنا فيما تقدم أن الجهر على الإمام واجب تحصيله ثم إن القراءة في حق المقدى وهذا المعنى لا يوجد في المنفرد فلم يجز الجهر فلو تمكن النقصان في الصلاة بتركه وكذا إذا جهز فيما يخاف لأن المخافة في الأصل تأموا وجبت صيانة للقراءة عن الغالبه والوقوفها لأن صيانة القراءة عن ذلك واجبة وذلك في الصلاة الموداة على طريق الاستهارة وهي الصلاة بمجاعة فأما صلاة

باب الشك في اركان الحج

بما انكر زيادة في باب مصلوة

الاذكار التي تتعلق بها سجود المسهر

حكم فرسي عن الفاعلة

لو غتر صفر كراهة سهو

علم المسنون في حق عبد الله بن مسعود

اراد سورة فاحطاً وقرأ غيرها لا

لا سهو على فرا الجدم بين ولا شهيد
مربين ولا مرقاة القرآن في ركوعه وسجود
سهو^٢
ترك الفتوت سهوا وحيث المستحود

ترك الفتوت سهوا وحيث السجود

حكم سائر الأوزكار في الشتاء، ولتقوده
والنسيجات

لو سلم غلبه قله قبل عینہ لاسم علیہ
تسمی التکبیر فی ایام النشر لاسم علیہ
لو سہی مراراً بحزب محمدیان

المتروك ساهيا هل يقضى ام لا

ثم لم يذكرها الا في آخره

ذكر محمد بن فرعون في آخر الصلاة

مذکر سجده صلیبیه و هوراکم او سنا

لَوْ لَمْ يَسْجُدِ السَّجْدَةَ الْمَرْكُوزَةَ حِينَ تَذَكَّرَ
حَتَّى سَلَّمَ

المقدرة فكان يوجد فيها المغالبة فلم تكن الصلوة بالتحاشة واجبة فلم يترك الواجب فلو لم يترك سجدة التهوي ولو اراد ان يقرأ سورة فاتح
وقرأ غيرها لاسهوا عليه لانعدام سبب الوجوب وهو قصر زمن او اجاب وتركه الا لو ثبت في القراءة وهو عن عمدانه قال النبي صلى الله عليه
وترين في الاولين فعليه السهولة لانه اخر السورة بتركها للفاضة وتوفر الحمد ثم السجدة ثم الحمد لاسهوا عليه وصار كانه قرأ سورة طويلة
وتوفر الحمد في الاخرين مرتين لاسهوا عليه ولو شهد مرتين لاسهوا عليه ولو قرأ القرآن في ركعة او في سجدة او في قيامه لاسهوا عليه
عليه لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الثناء واما الفتوى فتركه سهواً بوجوب سجود السهولة واجب لما ذكر في موضعه وكذلك تكبيرات
العبدان اذا تركها او نقص منها لانهما واجبة وكذلك اذا زاد عليها او اقلها في غير موضعها لانه يحصل قصر في زمن او واجب وكذلك قراءة الشهادتين
اذا سهوا عنها في العدة الاخيرة ثم تذكرها قبل السجدة او بعد ما سلم ساهيا فراهها وسلم وسجد السهولة لانهما واجبة واما في الفقه الاول
فذلك استصحابا والقياس في هذه الوقوف والوقوف والتكبيرات العبدان سواء ولا سهوا عليه لان هذه الاذكار سنة فلا يمكن تركها كغيرها
في الصلاة فلا يوجبها السهو كما اذا ترك الثناء والقعود وجه الاستصحاب ان هذه الاذكار واجبة اما وجوب الفتوى وتكبيرات العبدان
فلما ذكر في موضعه واما وجوب الشهادتين في العدة الاولى فلما طاعة النبي صلى الله عليه وسلم على قرأته ومواظبة الصلاة حتى ياتيه عنهم عليها
واما سائر الاذكار من الثناء والقعود وتكبيرات الركوع والتسبيح والتسبيحها فلا يوجبها عند عامة العلماء وقالوا لا اذا سهوا عن ثلاث
تكبيرات فعليه السهو قياساً على تكبيرات العبدان وهذا القياس غير مديد لان تكبيرات العبدان واجبة لما ذكرنا من سببها السهو
تختلف تكبيرات الركوع والتسبيح فاتها من التسبيح ونقصا السنة لا يجبر سجود السهولة بسجود السهو واجب ولا يجبر جبر الشيء بما هو فوقه
بخلاف الواجب لان الشيء يجبر مثله وهذا لا يتعلق بالسهو بترك الواجب عند لان النقص المتمكن بترك الواجب عند فوق النقص المتمكن بترك
سهواً والشرع لما جعل السجود جازماً لما فات سهواً كان مثلاً للغات سهواً واذا كان مثلاً للغات سهواً كان اولى من عاقفات عند والشيء لا يجبر
بما هو دونه وهذا لا يجبر به النقص المتمكن بقوات الفرض ولو سلم عن سياره قبل سلامه عن عينية فلا سهوا عليه لان الترتيب في السجدة
من باب التسني فلا يتعلق به وجوب السهو وكوشى التكبير في ايام التشرع لاسهوا عليه لانه لم يترك واجباً من واجبات الصلاة وكوشى
في صلته مراراً لا يجبر عليه الا سجدة واحدة وعند بعضهم يلزمه لكل سهو سجدة واحدة لقوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدة واحدة بعد السجدة
ولان كل سهو واجباً فانهما فيسند عي جازماً ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سجدة واحدة تحريان لكل زيادة ونقصاً وروي
ان النبي صلى الله عليه وسلم ترك العدة الاولى وسجد لها سجدة واحدة وكان سهواً عن العدة وعن الشهادتين تركها وعن القيام حيث اتيه في
غير محله ثم لم يزد على سجدة واحدة فعمل ان السجدة كافيان ولان سجود السهو انما اخرج عن محل النقصان الى آخر الصلاة فلهذا يحتاج الى تكرار ولو وقع السهو
بعد ذلك والام يكن للثناء معنى والحديث محمول على جنس السهو الموجود في صلاة واحدة لانه عين السهو يدل ما ذكرنا **فصل**
واقابان ان المترك ساهياً هل يقضي له لا نقول وباقه التوفيق ان التترك الذي يتعلق به سجود السهو من الفرض والواجب لا يخلو
اما ان كان من الافعال او من الاذكار ومن اثنى القسمين كان واجباً يقضي ان امكن التذكرك بالعضاوان لم يمكن فان كان التترك من غير قصد
الصلاة وان كان واجباً لا يقصد ولكن تنقصه وتدخل في حد الكراهة وبان هذه الجملة اما لافعال فاذا ترك سجدة السهو لم يترك سجدة
من وقته في آخر الصلاة فضاها وتمت صلته عندنا وقال الشافعي يقضيها ويقضي ما بعدها وجه قوله ان ما صلى بعد التترك
حصل قبل اوانه فلا يبيد ان هذه عبارة شرعية بربته فلا تعتبر دون الترتيب كما لو قدم السجود على الركوع انه لا يبيد بالسجود لما قلنا
كذا هذا ولان الزكاة الثانية صادقة محلها لان محلها بعد الزكاة الاولى وقد وجدت الزكاة الاولى لان الزكاة تنقضي بسجدة واحدة وانما
الثانية تكرار الا ترى انه يطلق عليها اسم الصلاة حتى لو حلف لا يصلي فنقذ الزكاة بالسهوة بحيث فكان اذا اداء الزكاة الثانية معتبراً بعد
به فلا يلزمه الا قضاء التترك بخلاف ما اذا قدم السجود على الركوع لان السجود ما صادف محله لان محله بعد الركوع لنقذ الزكاة والزكاة بدلت
الركوع لا يتحقق فلم يقع معتد به فهو الفرق وعلى هذا الخلاف اذا ذكر سجدة من ركعتين في آخر الصلاة فضاها وتمت صلته عندنا
وبدا بالاولى منها ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاول ثم الثانية مرتبة على الاول في الاداء فكذلك في القضاء ولو كانت احداها سجدة تلاوة
تركها من الركعة الاولى والاخرى صلوية تركها من الثانية راي الترتيب ايضا فيبدأ بالتلاوة عند عامة العلماء وقالوا فيبدأ بالثانية
لانها اقوى ولان القضاء معتبر بالاداء وقد تقدم وجوب التلاوة اداء فيبدأ بقدهما في القضاء ولو تذكر سجدة صلوية وهو راى اوشا
خزها من ركوعه ورفع راسه من سجده وسجدها والافضل ان يعود الى الركعة هذه الاركان فيعيدها ليكون على الهيئة المسنونة وهي
الترتيب وان لم يبدأ بها عند اصحابنا التلاوة وعندنا لا يجزى لان الترتيب في افعال الصلاة فرض عندنا فالصحة هذه السجدة محلها نظر
ما روي من القيام والقراءة والركوع لذلك الترتيب وعندنا الترتيب في افعال الصلاة واجب ليس فرض وهذا يبدأ بالسجود بما ادركه من الاعمال
دون ما سبقه وان كان فرضاً فقد سقط بعد الترتيبان فوقع الركوع والسجود معتبراً لمعادفة محله وعن ابي يوسف ان عليه عادة الركوع
اذا خرها من الركوع بناء على اصله ان القومة التي بين الركوع والسجود فرض بخلاف ما اذا سبقه الحدث في ركوعه ان سجده ان يقرأ او يبعد
ما أحدث فيه لا محالة لان الجزاء الذي لا فاه الحدث من الركوع قد قصد فكان ينبغي ان يقصد كل الصلاة لانها لا تتجزأ لانا تركها العمل بهذه القياس
بالنقص والاجماع في حق جزاء البناء لعل به في حق الركوع الذي أحدث فيه ولو لم يسجدها حتى سلم فلا يخلو اما ان سلم وهو ذكرها اوشا عنها
فان سلم وهو ذكرها فقد تمت صلته وان كان ساهياً لا يقصد والاصل ان ساء العبد بوجوب الخروج عن الصلاة الاساءة من عليه السهو
وسلم السهولة لا يوجب الخروج عن الصلاة لان السكوت محل في الشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم وتخللها التسليم ولا تكل ولا تكلض الصلاة

الكتاب

الآن الشرح منه عن العمل حاله السهو مرفدة وضع الحجج لان الانساق لما سلم عن النسيان وفي حق من عليه السهو مرفدة التمكن من خروج السهو
 والاضروء في غير حاله السهو في حق من لا سهو عليه فوجب اعتباره بخلافه من قبله بركن من اركانها ولا وجود للنسيان في ركنه وان كان ساهيا لا يفسد
 صليته فسدت صلواته وعليه الاعادة لان سلام العمد فاطع للصلاة وقد بقي عليه بركن من اركانها ولا وجود للنسيان في ركنه وان كان ساهيا لا يفسد
 لانه لم يخل بالعدم مرفدة وضع الحجج على ما مر ثم ان سلم وهو في مكانه ولم يعرف وجهه عن القبلة ولم يتكلم بعبارة القضاء ما عليه ولو اتمى به رجل
 صح اقتداؤه وما اذا عاد الى السجدة يتابعه المقتضى فيها ولكن لا يقيد بهذه السجدة لانه لم يدرك الركوع ويتابعه في التشهد ومن التسليم وبعد
 التسليم يتابعه في سجود السهو فاذا سلم الاما نائيا لا يتابعه ولكنه يقيم الى القضاء ما سبقه وان لم يعد الاما نائيا في السجدة فسدت صلواته
 لانه قد بقي عليه ركن من اركان الصلاة وفسدت صلوة المقتضى بفساد الصلاة الاما بعد محقة اقتداؤه وقابل محقة اقتداؤه به انه لو كان
 اقتضى به بنية الطلوع في صلوة الظهر والعصر والعشاء فعليه قضاء أربع ركعات ان كان الاما نائيا وان كان مسافرا فعليه قضاء ركعتين واما
 اذا مر في وجهه عن القبلة فان كان في المسجد ولم يتكلم وكذلك الحجاب استحسانا والقائم ان لا يعود وهو رواية عن محمد وجهه القائل ان مرف
 الوجه عن القبلة يفسد الصلاة بمنزلة الكلو فكان مانعا من البناء وجه الاستحسان ان المسجد كله في حكم مكان واحد لانه مكان الصلاة
 الا ترى انه صح اقتداء من هو في المسجد بالاما وان كان بينهما فرجة واختلاف المكان يمنع محقة الاقتداء فكان نقاؤه فيه كفاه في مكان صلوة
 ومرف الوجه عن القبلة مفسد في غير حاله العذر والعزلة فاما في حاله العذر والعزلة فلا يخلو في الكلو لانه مضاد للصلاة فيفسد
 فيه الحال ان وان كان خرج من المسجد ثم نذر لا يعود وفسدت صلواته لان الخروج من مكان الصلاة مانع من البناء وقد بقي عليه ركن من
 اركان الصلاة فيلزمه الاستقبال واما اذا كان في الصحراء فان ذكر قبل ان يجاوز الصفوف خلفه او من قبل العين او اليسار وما الى
 قضاء ما عليه والافلا في ذلك الموضع يحكم اتصال الصفوف الحق بالمسجد ولهذا صح الاقتداء وان مشى امامه لم يذكر في الكتاب وقيل
 ان مشى قدرا الصفوف التي خلفه عادي ولا فلا وهو مروي عن ابى يوسف عابرا لاحد الجانبين بالاحر وقيل اذا جاوز موضع سجوده
 لا يعود وهو الاصح لان ذلك العذر في حكم جوده من المسجد فكان مانعا من البناء هذا اذا لم يكن بين يديه ستر فان كان يعود المأمرا
 لان داخل الستر في حكم المسجد واما تعلم هذا اذا سلم وعليه سجدة صليته فان سلم وعليه سجود تلاوة او قرأ الشهادتين الاخر فان سلم وهو
 واكلها سقط عنه لان سلامه سألوه فيخرج من الصلاة حتى لو اقتضى به رجل لا يبعث اقتداؤه ولو تخلف مفرقة لا تنقص طهارته
 ولو كان مسافرا فتوى الاقامة لا تنقل فريضة اربعا ولا تقصد صلواته لانه لم يبق عليه ركن من اركان الصلاة لكنها تنقص لذلك الواجب
 وان كان ساهيا عنها لا يسقط لان سلامه السهو لا يخرج عن الصلاة حتى يمنع الاقتداء به وينقص وضوءه بالقرينة وتحويله بنية الاقامة
 لو كان مسافرا اربعا ثم الامر في العود الى القضاء بالسجدة وقرأ الشهادتين على القليل الذي ذكرنا في الصليته غير ان ههنا لو تذكر بعد ما رجع
 عن المسجد وجاوز الصفوف لسقط عنه ولا تقصد صلواته لان الجواز متعلق بالاركان وقد وجدت الا انها تنقص لما بينا ثم العود الى
 العذر وكان وهي السجدة الصليية وسجدة التلاوة وقرأ الشهادتين برفع الشهادتين حتى يتكلم ويحققه او يحدث متعمدا فسدت صلواته بخلاف العذر
 الى سجدة السهو وقد مر الفرق ولو سلم وعليه سجدة صليته وسجدة السهو فان سلم وهو اذكر لها وللصلية خاصة فسدت صلواته لانه
 عمد وقد بقي عليه ركن من اركان الصلاة وان كان ساهيا عنها او اذكر السهو خاصة لا تقصد صلواته اما اذا كان ساهيا عنها فلو نسيك
 وكذا اذا كان ذاكر السهو لانه سلم من عليه السهو وعليه ان يعود فيسجد ولا للصلية وينتهد لان تشهد او تنقض بالعود اليها فتر
 يسلم ثم يسجد سجدة السهو ولو سلم وعليه سجود التلاوة والسهو فان كان ذاكر لها وللصلية خاصة سقطت عنه لانه سلم عمد
 فيخرج من الصلاة ولكن لا تقصد صلواته لما مر وان كان ساهيا عنها او اذكر السجدة في السهو خاصة لا تسقط عنه لانه سلم عمد
 او سلم من عليه السهو وعليه ان يسجد للتلاوة او لا ثم ينتهد لما مر ثم يسلم ويسجد سجدة السهو ولو سلم وعليه سجدة صليته وسجدة
 التلاوة فان كان ساهيا عنها يعود فيقضيهما الاول فالاول وان كان ذاكر لها وللصلية خاصة فسدت صلواته لانه سلم عمد
 وان كان ذاكر للتلاوة خاصة فكذلك في ظاهر الرواية وعلى هذا اذا كان عليه مع الصليية والتلاوة وسجدة السهو ان كان ساهيا
 عن الكل اذكر للسهو خاصة لا تقصد صلواته لانه سلم سهو فيعود ويقضي الاول فالاول فان كانت الصليية اول ابداءها وان كان
 التلاوة اول ابداءها عندنا خلو فالزفر على ما مر ثم ينتهد بعد ههنا ويسلم ثم يسجد سجدة السهو وان كان ذاكر للصليية خاصة
 صلواته لانه سلم عمد وان كان ذاكر للتلاوة ساهيا عن الصليية فكذلك في ظاهر الرواية ووجه اصحاب الاموال وعابى يوسف
 انه لا تقصد صلواته في الفصلين ووجهه ان سلامه في حق الركن سلام سهو واما بوجوب بناء الصلاة وتبصر المأخوذ على محمد في
 هذه المسئلة قرروا هذا الوجه فقالوا ان هذا سلامه في حق الركن وسلامه عمد في حق الواجب وسلامه السهو لا يخرج وسلامه السهو لا يخرج
 فوقع الشك والفرقة محبة فلو سئل بالشك محذوف ما اذا كان ذاكر للصليية عزه اكر للتلاوة لان هناك يخرج جانب الركن
 على جانب الواجب فيما قاله محمد بترجيح جانب الواجب هذا لا يجوز لان هذا الطعن فاسد لان جانب العمد يخرج وجانب الشك
 عنه لا يخرج ولا يمنع غيره عن الاخراج فلا يقع المقارض بين الواجب والركن واما يقع المقارض ان لو كان احد هاتين الجانبتين
 وههنا جانب الواجب وجب الاخراج وجانب الركن لا يوجب ولكن لا يمنع غيره عن الاخراج فاني يقع المقارض على ان كل سلامه في حق
 محض لانه جعل محذورا شرعا لقول النبي صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم ولانه من باب الكلو على ما مر لانه منع من الاخراج حال السهو
 وفقا للحجج كثره السهو وغلبة النسيان ولا يكسر سلامه من علم ان عليه الواجب لان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الواجب في حق من علم

سلام ذاکراً علی محمد و آله
صلوات

اذا سلم ولم يعرف وجهه ولم يتكلم
يعود الى قضاء ما عليه

أما إذا صرنا وجهه القبلية هو
في المسجد ولم يتكلم

خروج المسجد ثم تذكر ما عليه

سليم وعلمت بحجة تلاوة او غزاة
لوصفك فقهه

لوسلمو علیہ صلیبیہ و سلمو

لوسلم وعلیه تسبیح کلاه و کلاه

لو سلم وعلم بحجة كساد وده و صليبي

سليم و علي الصلوات و السلام و كتابه

سلم وعليه سهو والتكبير والتلبية

سلم وعليه سهو والتكبير والتلبية

بيان اذا كان المتروك ركوعا

وضع ولا نالوا حكمه بفساد صلواته حتى بالصلية بلزما القول بانه ما في سجدة البدو ايضا لبقاء الحرمة ولا يسئل اليه لا
سلم وهو ذكر البدو فكان سلمه عند حقته وقراءة الشهادتين في هذا الحكم كسجدة البدو لانها واجبة وكسجدة التكبيرة
السهو والتكبير والتلبية فان كان ركوعا وهو قايما التشريق لا يسقط عنه شيء من ذلك سواء كان ساهيا عن الكل او ذكرا للكل لان
موضع هذه الاشياء بعد السجدة فاذا اراد ان يركع بالسجدة بالتلبية لان سجدة السهو تختص بحركة الصلاة والتكبير
تؤتي به في حركة الصلاة لا في حركتها والتلبية لا تختص بواحدة منهما وتؤدى بالتلبية سقطت عنه السهو والتكبير وكذا اذا اراد
السجود قبل التكبير سقط عنه التكبير لان سجدة السهو تختص بحركة الصلاة والتكبير تختص بحركتها وقد بطل ذلك كله بالتلبية لانها
كله لكونها جوابا لخطاب ابراهيم عليه السلام قال الله تعالى واؤذن في الناس بالحج وتؤدى بالتكبير لا يسقط عنه السهو لانه كل
ركعة فلو بوجها قطع وعليه اعاد التكبير بعد السجدة لانه لم يقع موقعه ولا قصد صلواته في الأحوال كلها لا في بعضها
واركانها ولو سلم وعليه سجدة صليبة وسجدة البدو والتكبير والتلبية بان كان ركوعا في تأخير التشريق فان كان ذكرا
للصلية والبدو او للصلية دون البدو فسدت صلواته وكذا اذا كان ذكرا للبدو دون الصلابة على ظاهر الرواية لما مر
وان كان ساهيا عنها لا يخرج عن الصلاة وعليه ان يسجد لكل واحد منها الا في الاولين منها ثم يتشهد بعدها ويسلم ثم يسجد
سجدة السهو ثم يتشهد ثم يسلم ثم يكبر ثم يركع ثم يسجد ثم يسلم ثم يكبر ثم يركع ثم يسجد ثم يسلم ثم يكبر ثم يركع ثم يسجد
لما مر وعليه اعاد التكبير بعد السجدة لان محله خارج الصلاة وخارجها فان كان ركعة واحدة لم يقع موقعه فلا يلزم اعادته والله
واما اذا كان المتروك ركوعا فلو تصور فيه القضا وكذا اذا ترك سجدة من ركعة وبيان ذلك اذا افتتح الصلاة فقرأ وسجد
قبل ان يركع ثم قام الى الثانية فقرأ وركع وسجد فهو قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول لانه اذا لم يركع
لم يقصد بذلك السجدة لعدم مصادفة محله لان محله بعد الركوع فالجني السجود بالركعة واحدة لم يسجد فكان أداء هذا الركوع اداء
في محله فاذا انى بالسجدة بعد صا رمودا ركعة ثالثة وكذا اذا افتتح فقرأ وركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم
سجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا السجدة قضاء عن الاول لان ركوعه وقع معصية لمصادفة محله لان محله بعد القراءة
وقد وجدت لانه توقف على ان يتقيد بالسجدة فاذا قام وقرأ لم يقع قيامه وقرأته معتد به لانه لم يقع في محله فلما اذا سجد
صا رمودا محله لو وقع بعد ركوع معصية فيقصد ركوعه به وقد وجد انما السجدة بين الركوعين فتصلو مصليا ركعة وكذا
اذا قرأ وركع ثم رفع رأسه فقرأ وركع وسجد فاما يسجد ركعة واحدة لانه قد تركه ركوعا ووجد السجود فليتحقق باحداها ويلحق
الاخرين في باب الحديث جعل المعنى الركوع الاول وفي باب السهو من نوادر سليمان جعل المعنى الركوع الثاني حتى ان من ادرك
الركوع الثاني لا يصير مذكرا للركعة على رواية باب الحديث وعلى رواية هذا الباب يصير مذكرا للركعة والتعصيم رواية باب الحديث
لان ركوعه الاول صادف محله لمحصله بعد القراءة فوقع الثاني مذكرا فلو يقصد به فاذا سجد يتقيد به الركوع الاول فصار مصليا
ركعة وكذلك اذا قرأ ولم يركع وسجد ثم قام فقرأ وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ وركع وسجد فاما ما صلى ركعة واحدة لان سجدة
الاولى لم يصادف محله لمحصله قبل الركوع فلم يقع معتد به فاذا قرأ وركع وتوقف هذا الركوع على ان يتقيد بسجدة بعد فاذا سجد
بعد القراءة تقيد ذلك الركوع به فصار مصليا ركعة وكذلك ان ركع فالاولى ولم يسجد ثم ركع في الثانية ولم يسجد وسجد في الثالثة
ولم يركع فلو شك انه صلى ركعة واحدة لما مر غير ان هذا السجود يلحق بالركوع الاول اما بالثاني فليس فيه رواية على ما مر وعليه سجود
السهو في هذه المواضع لا وخاله الزيادة في الصلاة لان ادخال الزيادة في الصلاة نقص فيها ولا تقصد صلواته الا في رواية عن محمد
فانه يقول زياة السجدة الواحدة كزيادة الركعة بناء على صلته ان السجدة الواحدة قريبة وهو سجود الشكر وعنده ابي حنيفة وابو يوسف
السجدة الواحدة ليست بقربة الى سجدة البدو ثم ادخل الركوع الزائد والسجود الزائد لا يوجب فساد الركعة لانه من افعال الصلاة والصلاة
لا تقصد بوجدها فاعمالها بل بوجدها ما يصادف محله ما اذا زاد ركعة كاملة لانها فعل صلواته كما لو فاعقد فقلو فصار مستقلا
اليه فلو سجد في الركعة فساد الركعة فساد الطريق لا بطريق المصادفة بخلاف زيادة ما دون الركعة لانها ليست بفعل كامل
ليصير مستقلا اليه وهذا لان فساد الصلاة باحدا من افعالها او بالانقضاء لغيرها وقد تقدم الامر في جميعها والله اعلم
وتترك العقدة الاخيرة من فوات الاربع وقام الى الخامسة فان لم يقصد بها بالسجدة يعود الى العقدة لانه لما لم يقصد الخامسة بالسجدة
لم تكن ركعة فلم تكن فعل صلواته كاملة وما لم يكن بعد فهو غير ثابت على الاستفاد فكان قابلا للرفع ويكون رفعه في الحقيقة رفعاً مفعلاً
عن النبوت فيدفع لتمكن من الخروج عن الفرض وهو العقدة وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الخامسة ضيق به
فعاذ وان قيد الخامسة بالسجدة لا يعود وسجد فسد عندنا وعند الشافعي لا يقصد فسد ويعود بناء على ان الركعة الواحدة عند
محله النقص غير ان به حاجة الى النقص لبقاء فرض عليه وهو الخروج بلفظ السجدة وانما نقول وجد فعل كامل من افعال الصلاة وهو
انقضاء فعلها وخارجاً عن الفرض لان من ضرورية حصوله في النقل خروجه عن الفرض لبقائها فليس يمكن كونه فيها وقد حصل
في النقل فصار خارجاً عن الفرض ضرورة وتترك العقدة الاولى من فوات الاربع وقام الى الثالثة فان استتم قانما لا يعود لما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام من الثانية الى الثالثة ولم يقصد فسجد به فلم يعد ولكن سجد بهم فقاموا وما روي انهم فسجدوا به
فعاذ محمول على ما اذا لم يستتم قانما وكان الى العقدة اربعاً فوقف بين الحديثين ولان القيام من هيئة والعقدة الاولى واجبة فلو ترك

الفرض

الفرض كان الواجب وانما خرجوا عن الانتقال من الفرض الى سجدة البدو بالانقضاء المصلي لا الاقضاء بمن اطاع الله واطاع امر الله من
عصاه واستنكف عن سجدة واما اذا لم يستتم قانما فان كان الى الفقرة اربعاً فذلك الحجاب لوجود حد القيام وهو انقضاء النقص الاعلى
والنقص الاسفل جميعاً وما بقية من الانقضاء فليقل غير مبسر وان كان الى العقدة اربعاً فذلك الحجاب لوجود حد القيام وهو انقضاء النقص الاعلى
محمداً لله انه محل سجدة في السهو لا وقد اختلف المشايخ فيه فكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل النخعي يقول لا يسجد
السهو لانه اذا كان الى العقدة اربعاً كان كانه لم يقع وهذا يحجب عليه ان يقعد وقال غيره من مشايخنا انه يسجد لانه يقدر ما استغنى
بالقيام اخرجاً وجب وصله بما قبله من الركعة فلزمه سجود السهو والله اعلم **واما** اذا ترك القراءة في الاولين فساد
في الآخرين وذكر العبد وروى من اصحابنا ان هذا عند اداء وليس بقضاء لان الفرض هو القراءة في ركعتين غير ان فواتها في الآخرين كانت
مؤدباً لا قاضياً وقال غيره من اصحابنا انه يكون قاضياً وسأل لاصل يدل عليه فانه قال في المسألة اذا اذني بالمعنى في الشفع الثاني
بعد خروج الوقت انه لا يجوز وان لم يكن قراء الامام في الشفع الاول ولو كانت القراءة في الآخرين اذ لم يجز لانه يكون اقتداء بالمفسر
في حق القراءة ولكن لما كانت القراءة في الآخرين قضاء عن الاولين انقضى بالاوليين فقلت في الآخرين ان القراءة المفروضة فيصير حق القراءة
اقتداء بالمفسر في السجدة لانه فاسد وذكر في باب السهو من اهل الاصل ان الاما اذا كان لم يقرأ في الاولين فاضى به النساء في الآخرين وقرأ الاما
فيهما ثم قام المسبوق فساداً فانه فعلية القراءة وان ترك ذلك لم يفسد صلواته ولو كان فرض القراءة في ركعتين غير ان كان الاما مؤدباً
فرض القراءة في الآخرين وقد ادركهما المسبوق فحصل فرض القراءة مؤدباً في قراءة الاما فينبغي ان لا يجز عليه القراءة ومع هذا وجب علم ان
الاوليين محل اداء فرض القراءة عينا والقراءة في الآخرين قضاء عن الاولين فاذا قرأ الاما في الآخرين فقد قضى ما كانه من القراءة في الاولين
والفائت اذا قضى يلحق بمحل فقلت في الآخرين ان القراءة المفروضة ففدت على المستبوق فلو بد من تحصيلها لان الصلاة بل وقراءة غير جازية
وكذا لو كان قراء الاما في الاولين لان القراءة في الآخرين وان وجدت لم تكن فرضاً لا اقتداء بها في ركعتين تحسب ففدت فرض القراءة في المسبوق
فيجب عليه تحصيلها فيما يقضى وتتركها في الاولين من المزمع وفي صلاة الفريضة صلواته ولا يقصد القضاء بها وتترك الفاعلة
في الركعة الاولى ويؤدى بغيرها فاما قراءة بعض السورة فذكر بعد فقلنا بقاعة الكتاب ثم السورة لان الفاعلة سميت فاعلة لا فتاح القراءة
بها في الصلاة فاذا تذكر في محلها كان عليه مراعاة الترتيب كالسورة عن كبريات السجدة حتى استغنى بالقراءة ثم تذكر انه يعود الى التكبيرات
وبعدا بعدها كذا هذا وتترك الفاعلة في الاولين وقراءة السورة لم يقضيها في الآخرين في ظاهر الرواية وعن الحسن بن زياد انه يقضى
الفاعلة في الآخرين لان الفاعلة اوجب من السورة ثم السورة تعقني فلو ان تقضى الفاعلة اولى ولما ان الآخرين محل للفاعلة اداء فلو كان
محلهما قضاء بخلاف السورة ولانه لو قضاها في الآخرين يؤدى الى تكرار الفاعلة في ركعة واحدة وانه غير مشروع ولو قرأ الفاعلة في الاولين
لم يقرأ السورة فضاها في الآخرين وعن ابي يوسف انه لا يقضيها كالا يقضي الفاعلة لانها سنة فانت عن موضعها والعصم ظاهر الرواية
لما روي عن عمر بن الخطاب عنه انه ترك القراءة من صلاة المفريضة فضاها في الركعة الثالثة وجهر وروى عن عثمان بن عفان عنه انه ترك السورة
في الاولين من صلاة العشاء فضاها في الآخرين وجهر ولان الآخرين ليسا محله للسورة اداء فجاز ان يكونا محلهما قضاء ثم قال
في الكتاب وجهر ولم تذكرانه جهرهما او بالسورة خاصة وقصر الجني فقال اي بالسورة خاصة لان القضاء بعصمة الاداء ويجوز
بالسورة اداء فكذا قضاء فاما الفاعلة فهي محلها ومن سننها الا انها تقضي بها وعن ابي يوسف انه يخاف بها لانه يفتح القراءة
بالفاعلة والسورة بنى عليها ثم السنة في الفاعلة الفاعلة فكذا فيما بيني عليها والاصح انه يجز بها لان الجمع بين الجهر والخافعة في
ركعة واحدة غير مشروع وقد وجب عليه الجهر بالسورة فيجبر بالفاعلة ايضا وهكذا اذا تذكر بعد ما قيد الركعة بالسجدة فان تذكر
ترك قراءة الفاعلة او السورة في الركوع او بعد ما دفع رأسه منه يعود الى القراءة ويستقصد ركوعه بخلاف الفتوى والقول فيها تذكره في
صلوة الوتر وتترك التكبيرات العبد فقد ترك الركوع فضاها في الركوع بخلاف الفتوى اذا تذكر في الركوع حيث يسقط وتذكر الفرق
هناك ايضا وتترك قراءة الشهادتين في العقدة الاخيرة وقام ثم تذكر يعود ويشتد اذ لم يقصد الركعة بالسجدة لانه لو كان قراء الشهادتين
ثم تذكر يعود ليكون خروجه من الصلاة على الوجه المستوفى فيها اولى وكذا اذا لم يقع وتذكرها قبل السجدة او بعد ما سلم ساهيا ولو
سلم وهو اذا ركعها سقطت عنه وسقط سجد السهو ولما ترك قراءة الشهادتين في العقدة الاولى وقام الى الثالثة ثم تذكر فان
قاما لا يعود لان القيام من الركعة ترك الفرض بتفصيل الواجب وان لم يستتم قانما فان كان الى الفقرة اربعاً لا يعود ويسقط وان كان
الى العقدة اربعاً فذلك الحجاب في العقدة والله اعلم **فصل** في بيان محل سجود السهو ونحوه
كان السهو باذخال زيادة في الصلاة او نقصان فيها وعند الشافعي قبل السجدة بعد الشهادتين جميعاً وقال مالك ان كان يسجد بالنقصان
فقبل السجدة وان كان يسجد للزيادة فعله السهو اصح الشافعي بما روي عن عبد الله بن محسنة ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد للسهو قبل
السجدة وما روي انه سجد بعد السجدة اي بعد الشهادتين كما علمت السجدة على الشهادتين في قوله صلى الله عليه وسلم وفي كل ركعتين فسجد في الشهادتين
او يخرج ما روي بمعاذ المعنى اياه من وجهين احدهما ان السجدة انما يؤتى بها جبراً للنقصان المتمكن في الصلاة ولما يجز سجدة في موضع
الجبر لا في غير موضعها والبيان بالسجدة بعد السجدة تحصيل الجبر في محل النقصان والبيان بها قبل السجدة تحصيل الجبر في محل النقصان فكان
اولى والثاني ان جبر النقصان انما يتحقق حال قيام الاصل وبالسجدة القاطع بحركة الصلاة فيقول لا محل فلو تصور جبر النقصان بالسجود
لما اصح مالك بما روي المفري بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام في مشي صلواته فسجد للسهو قبل السجدة وكان سهواً في نقصان

بيان ترك الاذكار وترك القراءة في الاولين قضاها في الآخرين

تركها في الاولين في المغرب والفجر

ترك الفاعلة في الاولين في ركعة

ترك الفاعلة في الاولين في ركعة

يجب

لترك تكبيرات العبد وتذكرها في الركوع

ترك الشهادتين في الاخيرة وقام ثم تذكر

ترك الشهادتين في الركعة وقام ثم تذكر

بيان محل سجود السهو

لترك العقدة الاخيرة الى الخامسة

لترك العقدة الاولى من فوات الاربع وقام الى الثالثة

وعنه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر ثم سجد في السجدة بعد السجدة وكان سهوا في الزيادة ولا
السهو اذا كان نقصا فالحاجة الى الجواب فتوفي به في محل النقض على ما قال الشافعي فاما اذا كان زيادة فتفصيل التحريم قبل السلام
زيادة اخرى في الصلاة ولا يجب رفع شيء فيوتره ما بعد السجدة وكذا حديث ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو
سجدتان بعد السجدة من غير فصل بين الزيادة والنقصان وروى عمران بن حصين والمغيرة بن شعبة وسعد بن ارقم رضي الله عنهم ان النبي
صلى الله عليه وسلم سجد السجدة وكذا روى ابن مسعود وعائشة وابو هريرة رضي الله عنهم وروى نيار عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم
صلى الله عليه وسلم انه قال من شك في صلاته فلم يدركه ثلث ركعات فليقلل الى الصلوات وليبسط عليه ويسجد سجدة
بعد السلام ولا يصح السجود السجدة من محل النقصان بالاجماع وانما كان ذلك الذي يقتضي التأخير عن السلام وهو انه لو اداه هناك
ثم سجد فاني وثالثه واربعة يحتاج الى ادائه في كل محل وتكرار سجود السجدة في صلاة واحدة غير مشروع فاحمله وقت السجدة احراز
عن التكرار فينبغي ان يؤخر ايضا عن السجدة حتى لو سجد في السجدة لا يلزمه اخرى فيؤدى الى التكرار لان ادخال الزيادة في الصلاة يوجب
نقصا فيها فلما كان بالسجود قبل السجدة يؤدى الى ان يصير الجواب للنقصان موجبا زيادة نقص وهذا غير صواب واما الجواب عن تعليلهم
بالاحاديث فهو ان رواية الفعل مستأدنة بقولنا رواية القول من غير تعارض او يرجح ما ذكرنا بمعاينة من المعنى بان اوله
فيحمل ما روي ان عليا سجد بعد السجدة الاول ولا يحمل له سواء فكان محكما وما روي محتملا انه سجد قبل السجدة الاول
وتحمل ان سجد قبل السلام الثاني فكان متكلما فيصرف الى موافقة الحكم وهو انه سجد قبل السجدة الثاني لا قبل السجدة الاول
روا للحمل على الحكم وما ذكرنا من الفصل بين الزيادة والنقصان غير بعيد لانه سواء نقص وزاد كل ذلك كان نقصا
ولا نه لو سجد من اثنين احداها بالزيادة والاخرى بالنقصان ما اذا فعل وتكرار سجد في السجدة غير مشروع وقد روى ابن ابي يوسف
الزم مالك بن ندي الحنفية بهذا الفصل فقال انا لو نقصت ركعة من ركعات ما كان يوجب سجدة واحدة من ركعات
الجواب يحصل في محل الجواب انما لا يؤتى به في محل الجواب بالاجماع بل يؤخر عنه لمعنى وجوب التأخير عن السجدة واما قوله ان الجواب يحقق
الاحوال قيام اصل الصلاة فتعلم ان لم قلتم ان سلام من عليه السجود قاطع تحريم الصلاة وقد اختلف اصحابنا في ذلك فثبت
وزر لا يقطع التحريم اصله فيتحقق معنى الجواب عندنا في حنفية وابو يوسف لا يقطعها على تقدير العود الى السجود وان يقطعها ثم يعود
بالعود الى السجود فيتحقق معنى الجواب واذا عرف ان محله السنون بعد السجدة فاذا فرغ من السجدة الثاني يسلم ثم يكره العود الى السجود
ثم يرفع رأسه ويكبر ثم يشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وباقي الدعوات وهو اختيار الكرخي واختيار جماعة مشايخنا ما وجدنا
التكرار وذكر الطحاوي انه ياب بالدعاء قبل السلام وبعد وهو اختيار بعض مشايخنا واولا صحاح لان الدعاء انما شرع بعد الفراغ من
الافعال والاداء والموضوع في الصلاة ومن عليه السجود فبقي عليه بعد السجدة الاول من الافعال والاداء وهو سجود السجود والصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم فلم يتحقق الفراغ لذلك كان التأخير الى السجدة الثاني احول لكن ينبغي ان لا ياتي بدعوات تشبه كلام الناس
كيلا يفسد صلاته والله اعلم هذا الذي ذكرنا بيان محله السنون واما محل جواز سجود السجدة لاختصاص ما بعد السلام
حتى لو سجد قبل السجدة يجوز ولا بعيد لانه اداه بعد الفراغ من اركان الصلاة الا انه ترك سنة وهو الاداء بعد السجدة وترك السنة
لا يوجب سجود السجود لان الاداء بعد السجدة سنة ولو امرناه بالاداء كان تكرارا وانه بدعة وترك السنة اولى من فعل البدعة والله اعلم
فصل واما قدر سجد السجود وصفه فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم بسليمة واحدة تلقا وجهه وهو اختيار الامام الزاهد
في الاسكندرية علي بن محمد البرزوي وقال لو سلم تسليمين بطل التحريم لان التسليمة الثانية لمعنى الحق ومعنى الحق ساقط عن سلام السجود
فكان الاشتغال بالتسليمة الثانية عبثا خلوه عن الفائدة المطلوبة منه فكان قاطعا للتحريم وعائتهم على ان يسلم تسليمين من عبث
وعناياد لعل النبي صلى الله عليه وسلم عليه ولم لكل سهو سجدتان بعد السلام وذكر السجدة بالالف واللام فيصير في الجنب والى المعهود وهما التسليمة
واحدة اعلم **فصل** واما عمل سجد السجود هل يبطل التحريم اولا فقد اختلف فيه فقال محمد وزفر لا يقطع التحريم اصله
وعندنا في حنفية وابو يوسف لا يقطعها وان عاد الى سجد في السجود صح عوده اليها تبين انه لم يقطع وان لم يعد تبين انه قطع حتى لو سجد
بعد ما سلم قبل ان يعود الى سجد في السجود لا تنقض طهارته وعند محمد وزفر تنقض ومن شاذنا من قال لا توقف في انقطاع التحريم
بسجد السجود عندنا في حنفية وابو يوسف بل يقطع من غير توقف وانما التوقف عندهما في عود التحريم فاني ان عاد الى سجد في السجود يعود
والافلو وهذا سهل يخرج المسائل والاول وهو ان الوقف في بقا التحريم وبطلانها صح لان التحريم تحريم واحد فاذا بطلت
لا يعود الا بالعادة ولم توجد وجه قبل محمد وزفر ان الشرع ابطال عمل سلام من عليه سجدتا السجود في السجود فيهما في تحريم
الصلاة لانها شرعا الجواب للنقصان وانما يخرج ان لو جعلت في تحريم الصلاة ولهذا السقطان اذا وجد بعد العود قدر السجدة ما ينافي
التحريم ولا يمكن تحصيل ما في تحريم الصلاة الا بعد بطلان عمل هذا السجود فصار وجوده وعدمه في هذه الحالة بمنزلة ولو انعدم
حقيقة كانت التحريم باقية فكذلك اذا التحق بالعدم وجه قولنا في حنفية وابو يوسف ان السجدة جعل محلا في الشرع قال النبي صلى الله
عليه وسلم وتحليلها التسليم والتحليل ما يحصل به التحلل ولا نه خطاب للقوم فكان من كلام الناس وانما منافي للصلاة غير الشرع
ابطل عمله في هذه الحالة الحاجة المصلي الى جبر المقتضا ولا يجوز الا عند وجود الجواب في التحريم ليلحق الجواب بسبب بقا التحريم محل النقصان
فينجز النقصا فيبقينا التحريم مع وجود المنافي لها هذه الفرقة فان اشبهل بسجد في السجود صح اشتغاله بها تحققت الفرقة الى بقا

بيان الاختلاف في ان سجد على غير السجود
هل يقطع التحريم ام لا
صورة سجود السجود في محله السنون

بيان محل جواز سجود السجود

بيان قدر سلام السجود في حنفية

الاختلاف في ان سلام السجود يبطل
التحريم ام لا

التحريم فيصير وان لم يستعمل لم يتحقق الضرورة فعل السجدة في الاخراج عن الصلاة وابطال التحريم عمله وينبغي على هذا الاصل
ثلاث مسائل احدها اذا اقمته قبل العود الى السجود بعد السجدة تمت صلاته وسقط السجود بالاجماع ولا تنقض طهارته عندنا
حنفية وابو يوسف وهو قول زفر بناء على اصله في التحريم انها في كل موضع لا يوجب سجد الصلاة لا يوجب سجد الطهارة
كما اذا اقمته بعد ما قد قد السجدة الاخير قبل السلام وعند محمد تنقض طهارته المسئلة الثانية اذا سلم وعليه سجدتا السجود
فجا رجل واقدي به قبل ان يعود الى السجود فاقدأوه موقوف عندا في حنفية وابو يوسف فان عاد الى السجود صح والافلو وعند
محمد وزفر صح اقتداؤه به عاد او لم يعد وقال البشر لا يصح اقتداؤه به عاد او لم يعد فكانه جعل السلام قاطعا للتحريم جزما
المسئلة الثالثة المسألة اذا سلم على رأس الركعتين في ذوات الاربع وعليه سهو فتوى لا اقامة قبل ان يعود اليه لا ينقلب فرضه
اربعا ويسقط عنه السجود عندا في حنفية وابو يوسف وعند محمد وزفر ينقلب فرضه اربعا وعليه سجدتا السجود لكن يؤخرهما
في آخر الصلاة واجمعوا على انه لو عاد الى سجود السجود ثم اقتدى به رجل يصح اقتداؤه به الا عندنا بشر وكذلك لو قفقه في هذه
الحالة تنقض طهارته لا عندنا وزفر وكذلك لو نوى لا اقامة في هذه الحالة ينقلب فرضه اربعا ويؤخر السجود الى آخر الصلاة سواء نوى
الاقامة بعد ما سجد سجدة واحدة او سجدتين ثم لا يفرق في الحال في سجود السجود بين ما اذا سلم وهو ذكر له اوساه عنه ومن نيته
ان يسجد له اولا يسجد حتى لا يسقط عنه في الاحوال كلها لان محله بعد السجدة الا اذا فعل فعاد بمنعه من البناء بان تكلم او قفقه
او احدث مستغبرا او خرج من المسجد او صرف وجهه عن القبلة وهو ذكر له لانه فات محله وهو تحريم الصلاة فسقط ضرورة فوات
محله وكذا اذا طلعت الشمس بعد السجدة في صلاة الغداة اجرت في صلاة العصر يسقط عنه السجود لان السجدة جبر للنقص المتمكن
فيجوز جبر القضاء وقد وجبت كماله فلا يقضي بالناقص والله تعالى اعلم **فصل** واما بيان من يجب عليه سجود
السجود ومن لا يجب عليه فسجد السجود يجب على الاما وعلى المنفرد معصود التحقيق سببا لوجوبها وهو السجود فاما القدر
اذا سجد في صلاته فلا سهو عليه لانه لا يمكنه السجود لانه ان سجد قبل السجدة كان مخالفا للامام وان اخره الى ما بعد سلام الامام
يخرج من الصلاة بسجد الامام لانه سجد عي من لا سهو عليه فكان سهو فيما يرجع الى السجود ملغيا بالعدم بعد السجود وعليه يسقط
السجود عنه اصلا وكذلك اللوح وهو الذي لا صلاة له اذ اقامته بعضها بعد الشروع بسبب النور والحدث السابق بان قام
خلف الامام ثم انشأ وقد سبقه الامام بركعة او فرغ من ركعة او فرغ من صلاة او قد سبقه الامام شيئا من سجدة
او فرغ عنها فاشتغل بقضاء ما سبقه فهي سهو عليه لانه في حكم المصلي خلف الامام الا انما لا يقرأه عليه واما المسئلة
فان يقضي بسجدة السجود لا يفيها في غير ذلك من الركعات فيصير عليه القراءة واما القيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام الى تمام صلاته وسجد في ركعة
سجود السجود كوفي الاصل وقال انه يتابع الامام في سجود السجود واذا سجد فيها يتبعه سجود السجود ايضا وذكر الكرخي في مختصره
انه كاللوح في اتباع الامام في سجود السجود واذا سجد فيها يتبعه سجود السجود ايضا وذكر الكرخي في مختصره
فيما يؤدى به تلك التحريم كاللوح وكذا لا يقرأه كاللوح والقصص ما ذكره في الاصل انه ما اقتدى باسمه الا بقدر صلاة الامام
فاذا انقضت صلاة الامام منفردا فيها ورا ذلك وانما لا يقرأ فنهايته لان القراءة فرض في الاولين وقد فرأ الامام فيها فكان
قراءة له وسهوا الامام وجبا لسجود عليه وعلى المقتدي لان متابعة الامام واجبة قال النبي صلى الله عليه وسلم تابع امامك
على اقل حال وجدته ولا ان المقتدي تابع للامام والحكم في التسبب بوجوب السجود في الاصل فكان سهوا الامام سببا لوجوب السجود
عليه وعلى المقتدي ولهذا الوصف عن الامام بسبب من الاسباب بان تكلم او احدث مستغبرا او خرج من المسجد سقط عن المقتدي
وكذلك اللوح يسجد لسهوا الامام اذا سجد في حال نومه اللوح او ذهابه الى الوضوء لانه في حكم المصلي خلفه ولكن لا يتابع الامام
في سجود السجود وان انشأ في حال اشتغال الامام بسجود السجود واجبا اليه من الوضوء في هذه الحالة بل يبدا بنفسه ما فاته ثم يسجد
في آخر صلاته بخلاف السجود او القيم خلف المسافر حيث يتابع الامام في سجود السجود ثم يستعمل بالتمام والفرق ان اللوح
الترم متابعة الامام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الامام وانه اقتدى به في حق جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما ادى
الامام والامام ادى الاول فالاول وسجد لسهوه في آخر صلاته فكذلك هو فاما المسبوق فقد التزم بالاقتداء به متابعه بقدر ما
هو صلاة الامام وقد ادرك هذا القدر فيما بعد فيه ثم يفرغ وكذا المقيم المقتدي بالمسافر ولو سجد اللوح مع الامام لسهوه
وتابعه فيه لم يجزه لانه سجد قبل وانه في حقه فلم يقع مقتداؤه به فليد ان بعيدا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تنقض صلاته لانه
ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع الامام في سجود السجود تبين انه لم يكن على الامام سجدتا سجدة من سجدة المسبوق
وما زاد الا سجدتين لان من العتقا من قال لا تنقض صلاته على ما ذكره ثم الفرقان فساد الصلاة هناك لسر الزيادة في السجدة
بل لا قضاء في موضع كان عليه انفراد في ذلك الموضع ولم يوجد ههنا لان اللوح مقتدي بجميع ما يؤدى فلهذا لم تنقض صلاته
وكذلك المسبوق يسجد لسهوا الامام سواء كان سهو بعد الاقتداء به او قبله بان كان مسبوقا بركعة وقد سجد الامام فيها وعن ابيهم
التحريم ان لا يسجد لسهوه اصلا لان محل السجود بعد السلام وانه لا يتابعه في السجدة فلا يسجد المتابعة في السجود ولكن ان سجد
السجود يؤدى به تحريم الصلاة فكانت الصلاة فاقبست الصلاة بقبت التبعة فيما يؤدى من الافعال بخلاف التكبير
والثنية حتى لا يلحق المسبوق ولا يكبر مع الامام في ايام التشرية لان التكبير والثنية لا يؤدى بان تحريم الصلاة الا ترى ان

بيان من يجب عليه سجود السجود ولا يجب

اللاحق لا سهو عليه

القيم اذا اقتدى بالمسافر قام في
صلاة تامة

سجد اللوح مع الامام لسهوه وتابعه
لم يجزه

لا تحل قهره في تلك الحالة لا تنقض طهارته ولو اشدى به انسان لا يصح خلط سجدة في السجود بها ولو اشدى به انسان لا يصح خلط سجدة في السجود بها ولو اشدى به انسان لا يصح خلط سجدة في السجود بها
بدليل انما في الطهارة بالعمية وحده الا قد اشدى به في تلك الحالة فان قيل ينبغي ان لا يسجد المسبوق مع الامام لانه ربما يسجد
فيما يقضي فيلزمه السجود ايضا فيؤدي الى التكرار وانه غير مشروع ولا لانه لو تابعه في السجود يقع سجوده في وسط صلوة وذا
غير صواب فاجاب بان التكرار في صلاة واحدة غير مشروع وهما صلواتان حكما وان كانت التحريم واحدة لان المسبوق يتخير
كالمنفرد فيظهر المقيم اذا اشدى بالمسا فيسجد الامام يتابعه المقيم في السجود وان كان المقيم ربما يسجد في تمام صلوة وعلى
تقدير السجود يسجد في جميع الروايتين على ما مر لكن لما كان منفردا في ذلك كانا صلواتين حكما وان كانت التحريم واحدة كذا ههنا
ثم المسبوق انما يتابع في السجود دون التسليم لان التسليم يخرج عن الصلاة وقد بقي عليه اركان الصلاة فان سلم مع الامام
فان كان ذا كرا لما عليه من القضاء فسدت صلوة لانه سلامه عيب وان لم يكن ذا كرا له لا تقصد لانه سلامه هو فلو خرج عن
الصلاة وهمل بزمه سجود السجود لاجل سلامه ينظر ان سلم قبل تسليم الامام او سلم ما لا يلزمه لان سهوه سهو المقدي وسهوه
المقدي مطلق وان سلم بعد تسليم الامام لزمه لان سهوه سهو المنفرد فيقضي ما فاته ثم يسجد للسجود في آخر صلوة ولو سلم
الامام في صلاة اخبر سجدة للسجود وتابعه فيها الطائفة الثانية واما الطائفة الاولى فانما يسجدون بعد الفراغ من الصلاة لان
الطائفة الثانية بمنزلة المسبوقين اذ لم يذكر مع الامام اول الصلاة والطائفة الاولى بمنزلة اللاحقين لا وراكم اول
صلوة الامام ولو قام المسبوق في قضاء ما سبقه ولم يتابع الامام في السجود في آخر صلوة استحسننا والقياس ان يسقط
لانه منفرد فيما يقضي وصلوة المنفرد غير صلوة المقدي فصار ركن لزمه السجدة في صلوة فلم يسجد حتى خرج عنها ودخل في صلاة
اخرى لا يسجد في الثانية بل يسقط كذا هذا وحده الاستحسان التحريمية متخرفة فان المسبوق حينما يقضي على تلك التحريمية
يفعل الكل كأنها صلاة واحدة لا تخالف التحريمية وان كان الكل صلاة واحدة وقد تمكن فيها نقصان السجود الامام ولم يخرج ذلك
بالسجدة في وجوب جبره وتخرج الجواب عن وجه القياس انه منفرد في القضاء لا نأقول نعم في الافعال اما هو مقيد في التحريمية
الارتفاع لا يقع اقتداء غيره به فعمله كانه خلفا لامام في حق التحريم ولو سلم فيما يقضي ولم يسجد لسهوا لاما كفاه سجدة ثابت
لسهوه ولما عليه من قبل الامام لان تكرار السجود في صلاة واحدة غير مشروع ولو سجد لسهوا لاما سلم فيها يقضي فعله السجود
ان ذلك اذا سهو في صلواتين حكما فلم يكن تكرارا ولو ادرك الامام بعد ما سلم للسجود هذا لا يخلو من ثلاثة اوجه اما ان ادركه
قبل السجود او في حال السجود او بعد ما فرغ من السجود فان ادركه قبل السجود او في حال السجود يتابعه في السجود لانه بالامم المذموم
متابعة الامام فيتابعه فيه وليس عليه قضاء السجدة الاولى اذ ادركه في الثانية لان المسبوق لم يوجد منه السجود وانما يجزى عليه
السجود لسهوا لاما لكن النقص في تحريم الامام وحين دخل في صلاة الامام كان النقصان بقدر ما يرتفع بسجدة واحدة وهو قد
بسجدة واحدة فاجبر النقص فلا يجب عليه شيء آخر بخلافه اذا اشدى به قبل ان يسجد شيئا ثم لم يتابع امامه وقام وتر صلوة
حيث يسجد السجدة استحسننا لان هناك اشدى بالامام وتحريمه نافذة نقصانا لا يخرج الى سجدة ثلثين وبقي النقصان لاندما الجواب
فيما بقي به في آخر الصلاة لا تخالف التحريمية على ما مر وان ادركه بعد ما فرغ من السجود مع اقتدائه وليس عليه السجود بعد فراغه من
صلوة نفسه لما ذكرنا ان وجوب السجود على المسبوق بسبب سهوا لاما لكن النقص في تحريم الامام وحين دخل في صلاة الامام
كان النقصان بسبب السجدة ثلثين ولا يعقل وجوب الجواب من غير تقديره انه اعلم ومن سلم وعليه سهو فسبقة الحدث فهذا لا يخلو
اما ان كان منفردا او اماما فان كان منفردا فوضا وسجد في الحدث السابق لا يقطع التحريم ولا يمنع بناء بعض الصلاة على البعض
فان لا يمنع بناء سجدة في السجود ولو وان كان اماما استخلف لانه غير من سجدة في السجود فيقدم الحليفة للسجدة كالوحي عليه ركن
او التسليم ثم لا ينبغي ان يقدم المسبوق ولا المسبوق ان يقدم لان غير اقتدر على تمام صلاة الامام بل يقدم رجلا وادرك اول
صلوة الامام فيسلم بهم ويسجد سجدة في السجود ولكن مع هذا اذا قدمه ارتفع جاز لانه قادر على تمام الصلاة في الجملة ولا ينافي
بسجدة في السجود وان السجود بعد التسليم وهو عاجز عن التسليم لان عليه البناء فلو سلم فسدت صلوة لانه سلام عيب
وعليه ركن وحيد يتعدى عليه البناء فتأخر ويقدم مدركا ليسلم بهم ويسجد سجدة في السجود ويسجد هو معهم كالوكان الامام
هو الذي يسجد لسهوه ثم يقوم الى قضاء ما سبقه وحين فان لم يسجد مع خلفه سجدة في آخر صلوة استحسننا على ما ذكرنا في
حق الامام الا في فان لم يسجد المسبوق مدركا وكان الكل مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى لان تحريم المسبوق
انقضت للذوات على الافراد ثم اذا فرغوا لا يسجدون في القياس وفي الاستحسان يسجدون وقد بينا وجه القياس والاستحسان
ولو قام المسبوق في قضاء ما سبقه بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجدة السجود في السجود في الصلاة الامام ولا يعقد بما
قراء وركع والجملة في المسبوق اذا قام الى قضاء ما عليه قضائه انه لا يخلو اما ان قام اليه وقضاه قبل ان يقعد الامام قدر
الاستحسان او بعد ما قد قدر الاستحسان فان قام اليه وقضاه قبل ان يقعد الامام قدر الاستحسان لم يخرج لان الامام ما بقي عليه فرض
لم يفر المسبوق به عنه لانه اقر متابعه فيما قبله من الصلاة وهو قد بقي عليه فرض القعدة فلم يفره بقى مقدرا وقرأة المقدري
خلف الامام لا تعد قرأة من صلوة واما يقصد من قيامه وقرأته ما كان بعد ذلك فان كان مسبوقا ركعة او ركعتين فوجد بعد ما
قد الامام قدر الاستحسان قيامه وقرأته قدر ما تجوز به الصلاة جازت لانه لما قد الامام قدر الاستحسان فقد انقضت لقطع التبعية

المسبوق يتابع الامام في السجود دون التسليم

لو سلم الامام في صلاة الخوف

لو ادرك الامام بعد ما سلم السجود

سلم وعليه هو فسبقة الحدث

قام المسبوق بعد سلم الامام الى قضاء ما سبق به ثم تذكر الامام ان عليه

لا يقعد بها عا وجب عليه في صلوات

بالتقصاء اركان صلاة الامام فقد ادى بما فرض عليه من القيام والقراءة في اوانه فكان معتد به وان لم يوجد مقدار ذلك او وجد
القيام دون القراءة لا تجوز صلوة لا يقدم ما فرض عليه في اوانه وان كان مسبوقا بثلاث ركعات فان لم يركع حتى فرغ الامام
من التشهد ثم ركع وقراء في الركعتين بعد هذه الركعة جازت صلوة لان القيام فرض في كل ركعة وفرض القراءة في الركعتين
ولا يقعد قيامه ما لم يفرغ الامام من التشهد فاذا فرغ الامام من التشهد قبل ان يركع هو فقد وجد القيام وان قل في هذه الركعة
ووجدت القراءة في الركعتين بعد هذه الركعة فقد ادى بما فرض عليه فيجوز صلوة واذ كان ركع قبل فراغه من التشهد لم تجز
صلوة لانه لم يوجد قيام معتد به في هذه الركعة لان ذلك هو القيام بعد تشهد الامام ولم يوجد فلهذا افسدت صلوة
واما اذا قام المسبوق في قضاء ما عليه بعد ما فرغ الامام من التشهد قبل التسليم فقضاه اجزاء وهو مسمى اما الجواز فلو ان
قيامه بعد فراغ الامام من اركان الصلاة واما الاساءة فلذلك انتظار سلام الامام لان قيامه للقضاء بعد خروج الامام
من الصلاة فينبغي ان يترك القيام عن الصلاة ولو قام بعد سلام الامام ثم تذكر الامام يسجد في السجود فلهذا افسدت صلوة
اما ان كان المسبوق قد ركعت بالسجدة او لم يقعد فان لم يقعد ركعت بالسجدة وفرض ذلك ويسجد مع الامام لان ما في به ليس
يفعل كامل فكان محتمل للرخص وكان تركه التام معناه عن الشك حقيقة فعمل كان لم يوجد فيجوز ويتابع امامه لان متابعة
الامام في الواجبات واجبة وبطل ما في تركه من القيام والقراءة والركوع لما بينا فان لم يعد الى متابعة الامام ومعنى على قضائه جازت
صلوة لان عود الامام الى سجود السجود لا يرفع التشهد والباقي على الامام يسجد السجود وهو واجب والمتابعة في الواجب واجبة
وترك الواجب لا يوجب فساد الصلاة الا ترى لو ترك الامام لا تقصد صلوة فكذلك المسبوق ويسجد سجدة في السجود بعد الفراغ من
قضائه استحسننا وان كان المسبوق قد ركعت بالسجدة لا يعود الى متابعة الامام لان الافراد قد تم وليس على الامام ركن
ولو عاد فسدت صلوة لانه اشدى بغير بعد وجود الافراد وجوبه فقصت صلوة ولو ذكر الامام سجدة ثلثة فوجدها
فان كان المسبوق لم يقعد ركعت بالسجدة فقلبه ان يعود الى متابعة الامام لم يفسد معه للثبوت ويسجد للسجود ثم يسلم الامام
ويقوم المسبوق في قضاء ما عليه ولا يقعد بما في به من قبل لما مر ولو لم يعد فسدت صلوة لان عود الامام الى سجدة ثلثة
يرفع القعدة في حق الامام وهو بعد لم يصبر منفردا لان ما في به دون فعل صلاة فترفع القعدة في حقها ايضا واذا ارتفعت
في حقها لا يجوز له الافراد لان هذا اوان وجوب المتابعة والافراد في هذه الحالة مفسدة للصلاة وان كان قد ركعت
بالسجدة فان عاد الى متابعة الامام فسدت صلوة برواية واحدة وان لم يعد ومعنى عليها فقيه روايتان ذكر في الاصل
ان صلوة فاسدة وذكر في نوادر سليمان انه لا تقصد صلوة وجه رواية الاصل ان العود الى سجدة ثلثة يرفع
القعدة فتبين ان المسبوق انفرق قبل ان يقعد الامام والافراد في موضع يجب فيه الاقتداء ففسدت للصلاة وجه نوادرنا
سليمان ان ارتقا من القعدة في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق لان ذلك بالعود الى ثلثة والعود حصل بعد ما تم انفراده
عن الامام وخرج عن متابعته فلو يتعدى حكمه اليه الا ترى ان جميع الصلاة لو ارتفعت بعد انقطاع المتابعة لا يظهر في حق
المؤخر بان ارتد الامام بعد الفراغ من الصلاة والقيام بانته بطلت صلوة ولا تبطل صلاة القوم ففي حق القعدة اولى وكذا
لو صلى الظهر بقوم يوم الجمعة ثم راح الى الجمعة فادركها ارتفع ظهره ولم يظهر في حق القوم بخلاف ما اذا لم يقعد ركعت
بالسجدة لان هناك الافراد لم يتم على ما قد بينا فظهر من المسئلة مقيم اشدى بمسافر وقام الى تمام صلوة بعد ما تشهد الامام
قبل ان يسلم ثم نوى الامام الاقامة حتى يتحول فرضه اربعا فان لم يقعد ركعت بالسجدة فقلبه ان يعود الى متابعة الامام وان لم يعد
فسدت صلوة لان كان قد ركعت بالسجدة فان عاد فسدت صلوة وان لم يعد ومعنى عليها وان لم يقعد ركعت بالسجدة ولو ذكر الامام
ان عليه سجدة صليبة فان كان المسبوق لم يقعد ركعت بالسجدة لاشك ان عليه عليه العود وان لم يعد فسدت صلوة لما مر في سجدة
الثلثة وان كان قد ركعت بالسجدة ففسدت فاسدة عاد الى متابعة اولى في الروايات كلها لانه انقل من صلاة الامام وعلى
الامام ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد اكمال الركعة ولو انقل عليه ركن واحد وعجز عن متابعته ففسدت
صلواته فلهذا اولى رجل صلى الظهر خمسا ثم ذكر هذا لا يخلو اما ان قدر في الرابعة قدر التشهد ولم يقعد وكل وجه على وجهين
اما ان قدر الخامسة بسجدة او لم يقعد فان قدر التشهد وقام الى الخامسة فان لم يقعد بها بالسجدة حتى تذكر يعود الى القعدة
وتبطل ما سلم لما مر وان قعد بها بالسجدة لا يعود عندنا خلافا للشافعي على ما مر ثم عندنا ان كان ذلك في الظهر او في العشاء
فالاولى بنصف البهارة ركعة نصبر ان نغادر انما انقل بعد ما جاز وما دون الركعتين لا يكون صلاة تامة كما قال ابن مسعود
وانه ما اجرت ركعة قط وان كان في العصر لا يضيف البهارة ركعة اخرى بل يقطع لان التسليم بعد العصر غير مشروع وروى ههنا
عن حماد انه يضيف اليها اخرى لان التسليم بعد العصر انما يكون اذا شرع فيه قصدا واما اذا وقع فيه بغير قصد فلا يكون ولو لم
يها ركعة اخرى بل يقطعها الا قضاء عليه عندنا وعند من يقضي ركعتين وهي مسألة الشريعة في الصلاة للظنونة والظنونة المقنونة
لان الشريعة ههنا في الخامسة على ظن انها عليه ولو اضاف اليها اخرى في الظهر هل تجزى هاتان الركعتان عن السنة التي بعد الظهر
قال بعضهم تجزى لان السنة بعد الظهر ليست اركانان تؤتيان نغدا وقد وجد والتجميع انهما لا تجزى عنهما لان السنة
ان ينقل ركعتين تحريمية على حد لانباء على تحريمية غيرهما فلم توجد هيئة السنة فلا تنوب عنها وبه كان يقضي الشيخ ابو عبد الله

٨٥

قام المسبوق في القضاء بعد فراغ الامام من التشهد

بعد فراغ الامام قام قبل سلام الامام ثم تذكر الامام السجود

تذكر الامام سجدة ثلثة فوجدها

ذكر الامام سجدة صليبة

رجل صلى الظهر خمسا ثم ذكر

الرجاء

بالتقصاء

ثم اذا اضاف اليها ركة اخرى فعليه السهو استحسانا والقياس ان لا سهو عليه لان السهو ممكن في الفرض وقد اوى بعد هاهنا اخرى
وجبه الاستحسان انه انما يخفى النقل على تلك التسمية وقد تمكن فيها النقص بالسهو فيجب التجدد على ما ذكرنا في المسبوق ثم اختلف
اصحابنا ان هاتين التجددتين للنقص المتمكن في الفرض والنقص المتمكن في النقل فعندنا في يوسف للنقص المتمكن في النقل لدخوله في الصلاة
وحده السنة وعند محمد للنقص المتمكن في الفرض والاصل ان عندنا في يوسف انقطعت حرمة الفرض بالانقضاء في النقل فلو وجه الجواب
نقصان الفرض بعد الخروج عنه وانقطاع حرمة وعنده محمد التسمية باقية لانها اشتملت على اصل الصلاة ووصفها وبالاقتفاء
الى النقل انقطع الوصف لا غير فثبت التسمية الا ترى ان بناء النقل على حرمة الفرض جائز في حق الانقضاء حتى جاز انشاء المنقسل
بالفرض فكذلك بناء نقل نفسه على حرمة فرضه يكون جائزا والاصل في البناء هو البناء في احرام واحد وقادح هذا الاختلاف
انه لو جاء انما واقدى بهما تين الركعتين يصلي ركعتين عندنا في يوسف ولو افسد يلزمه قضاء ركعتين وان كان الاحرام كونه
لا قضاء عليه عند اصحابنا الثلاثة ومن هذا صحيح مشايخ بلح اقلنا الباقين بالصبيان في الطلوعات فقالوا يجوز ان تكون الصلاة
مضمونة في حق المقتدى وان لم تكن مضمونة في حق الامام استدلالا بهذه المسئلة ومشاينا بما ورد في التهرل يجوز ان لا يلبس
وعنده محمد يصلي سنا ولو افسد لا يجب عليه القضاء كالا يجب على الامام وذكر الشيخ ابو منصور المازندراني الامام وان يجعل التجدد
جبرا للنقص المتمكن في الاحرام وهو احرام واحد فيغير بها النقص المتمكن في الفرض والنقل جميعا واكبه ذهب ابو بكر بن ابي سعيد
هذا الذي ذكرنا اذا افسد في الرابعة قدر التشهد قاما اذا لم يقعد وقام الى الخامسة فان لم يقعد بها بالسجدة يعود لما مر وان قيد
فرضه وعند الشافعي لا يفسد ويعود الى القعدة ويخرج عن الفرض بلفظ السلام بعد ذلك وصلاؤه تامة بناء على اصله الذي ذكرنا
ان الركعة الكاملة في احتمال النقص وما دونها سواء فكان كالتوكل قبل ان يقعد الخامسة بالسجدة ودوى ان النبي صلى الله عليه
وسلم صلى الظهر خمسا ولم يقل انه كان قد في الرابعة ولا انه اعاد صلاؤه ولنا ما ذكرنا انه وحده فعل كامل من افعال الصلاة
وهو قد افسد نقلا فصا خارجا من الفرض ضرورة حصوله في النقل لا استحالة كونه فيها وقد بقي عليه فرض وهو القعدة الاخرى
والخروج من الصلاة مع بقاء فرض من فرائضها بوجوب فساد الصلاة واما الحديث فتاويله انه كان قد في الرابعة الا ترى ان الراوي
قال صلى الظهر والظهر اسم لجميع اركانها منها القعدة وهذا الظاهر انه قام الى الخامسة على تقدير ان هذه القعدة هي القعدة
الاولى لان هذا اقرب الى الصواب فيجعل فعله عليه وانه الموقوف ثم الفساد عندنا في يوسف بوضع رأسه بالسجدة وعند محمد برفع
رأسه عنها حتى لو سبقه الحديث في هذه السجدة لا تنفس صلاؤه عند محمد وعليه ان ينصرف ويصلي ويصلي ويصلي ويصلي ويصلي
وليسجد سجدة في السهو لان السجدة لا تقع مع الحديث فكانه لم يسجد وعندنا في يوسف فسد صلاؤه بنفس الوضع فلو يعود
الذي يفسد عندنا في حنيفة والى يوسف الفرضية لا اصل الصلاة حتى كان الاولى ان يضيف اليها ركة اخرى فتصير الستة فلو
يستقبل الظهر وعنده محمد يفسد اصل الصلاة بناء على ان الفرضية متى بطلت بطلت الحرمة عنده وعندنا لا يفسد وهذا الخلاف
غير مضمون عليه واما استخراج من مسئلة ذكرها في باب الجمعة وهي ان يصلي الجمعة اذا خرج وقتها وهو وقت الظهر قبل ان يركع
الجمعة ثم فقهه تنقص طهارته عندها وعنده لا تنقص وهذا يدل على انه بقي نقلا عندها خلافا له وكذا ترك القعدة في
كل شفع من الطلوع ففسد عنده وعندنا في يوسف غير مفسد وهذه مسئلة عظيمة لها شعب كثيرة اعرضنا عن ذكر جميع تفصيلها
ومجملها ومعاني الفصول وعللها احالة الى الجامع الصغير واما اوردنا هذه المسئلة بالذكر وان كان بعض فروعها دخل
في بعض ما ذكرنا من الاقسام لما ان لها فروعها اخر لا تناسل الفصل فذكرها قطع الفرع من الاصل فرائض الصلوات اراها
بفروعها في آخر الفصل تنبيها للفائدة والله الموفق للصواب **فصل** واما سجدة التلاوة فالكلام فيها يقع
في مواضع في بيان وجوبها وفي بيان كيفية الوجوب وفي بيان سبب الوجوب وفي بيان من يجب عليه ومن لا يجب ويتضمن بيان ترتيب
الوجوب وفي بيان جوازها وفي بيان محلها وفي بيان كيفية أدائها وفي بيان سنتها وفي بيان مواضعها من القرآن
اما الاول فقد قال اصحابنا انها واجبة وقال الشافعي انها مستحبة وليست بواجبة واجه محمد بن الاعرابي حين علمه
رسول الله صلى الله عليه وسلم الشرايع فقال هل علي غيرهن فقال لا الا ان ينقطع فلو كانت سجدة التلاوة واجبة لما احتمل تركها
البيان بعد السؤال وعن عمر رضي الله عنه انه نلى آية السجدة على المنبر وسجد ثم تلاها في الجمعة الثانية فنشرا الناس فقال
انها لم تكتب علينا الا ان نشاء ولنا ما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نزل آية السجدة
فسجدوا عزلا للشيطان يسخر ويقول امران اؤمر بالسجود فسجدوا له الجنة وامن بالسجود فلم يسجد في النار والاصل ان الحكم اذا حكم
عن غير الحكم امر ولم يعقبه بالنكير يدل ذلك على انه صواب فكان الحديث دليلا على كون ابن آدم مأمورا بالسجود وطلق الامر للوجوب
لان الله تعالى لم امر انما يترك السجود فقال واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون واما يستحبون الامر بترك الواجب ولان مواضع
السجدة في القرآن منقمة منها ما هو امر بالسجود والامر للوجوب كما في آية سورة العلم ومنها ما هو اخبار عن استحباب الكثرة عن سجود
فيجب علينا مخالفتهم بحصوله ومنها ما هو اخبار عن خشوع المطيعين فيجب علينا متابعتهم بقوله تعالى فيهم اقدروا وعن عثمان
وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم اجمعهم قالوا السجدة على من تلاها وعلى من سمعها وعلى من جلس لها على خلة
الفاطمهم وعلى كلمة الجواب واما حديث الاعرابي فغيره بيان الواجبات ابتداء لا ما يجب بسبب وجود من العبد لا ترى انه لم يذكر المندوب

فاما اذا لم يقعد في الرابعة وقام الى الخامسة

بيان الاختلاف فيما يجعل بفساد

الكلام في سجدة التلاوة

بيان وجوب سجدة التلاوة

مواضع سجدة القرآن منقمة التلاوة

وهو واجب واما قول عمر رضي الله عنه فنقول بوجوبها انها لم تكتب علينا بل واجبت والفرق بين الواجب والفرض على ما
في موضعه **فصل** واما بيان كيفية وجوبها فاما خارج الصلاة فانها يجب على سبيل التراخي دون الفور عند
عامة علماء اهل الاصول لان دليل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فيجب في خبر من الوقت غير عين ويتعلق ذلك
بتعيينه فعلى واما يقتضي عليه الوجوب في آخر عمر كما في سائر الواجبات الموسعة واما في الصلاة فانها يجب على
سبيل التصديق لقوام دليل التصديق وهو انها واجبت بما هو من افعال الصلاة وهو القراءة فالتحقق بافعال الصلاة
وصارت جزءا من اجزائها وهكذا يجب ادائها في الصلاة ولا يوجب حصولها في الصلاة نقصانا فيها وتحصيل ما لم
من الصلاة في الصلاة ان لم يوجب فسادهما بوجوب نقصانها واما التحقق بافعال الصلاة فيجب ادائها متيقنا كسائر
افعال الصلاة بخلاف خارج الصلاة لان هناك لا دليل على التصديق ولهذا قلنا اذا نلى آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى
طالت القراءة ثم ركب ونوى السجدة لم يجز وكذا ان نواها في السجدة الصليبية لانها صادرة من الدين بقضى ماله لا بما
عليه والركوع والسجود عليه فلا ينادى به الدين على ما يذكر ولهذا قلنا انه لا يجوز التيمم للتلاوة في الممر لان عدمه لا
في الممر لا يتحقق عادة والموازاة بالتيمم مع وجود الماء لا يكون الا خوفا لغوات الصلاة كما في صلاة الحنازة والعبد ولا خوف
ههنا لا فساد وقت معين لها خارج الصلاة فلم يتحقق التيمم طهارة والطهارة شرط لا رآه بالاجماع **فصل**
رأينا سبب وجوب السجدة فسيب وجوبها احداث بين التلاوة او السماع كل واحد منهما على حاله موجب يجب على التالى الامم
والسامع الذي لم ينل اما التلاوة فلا يشك وكذا السماع لما بينا ان الله تعالى الحق التامة بالكفاة لتزكهم السجود اذ اقر
عليهم القرآن بقوله فالهمز لا يؤمنون واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون وقال تعالى انما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا
بها خروا سجدا الاية من غير فصل في الايتين بين التالى والسماع ودوى ان كبر العتبة رضى الله عنهم السجدة على من سمعها
ولان حجة الله تعالى تكملة السماع كما تكملة التلاوة فيجب ان يخضع لحجة الله تعالى بالسماع كما يخضع بالقراءة ويسوى
الجواب في حقا التالى بين ما اذا قرأ آية السجدة بالعربية او بالفارسية حتى يلزمه السجود في الحالين واما في حق السماع
فان سمعها ممن يقرأ بالعربية يلزمه بالاجماع فهم اولم يفهم لان السبب قد وجد فثبت حكمه ولا يفتقر على العلم اعتبارا بسائر
الاسباب وان سمعها ممن يقرأ بالفارسية كذلك عندنا في حنيفة بناء على اصله في القراءة بالفارسية وعندنا ان كان
السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والا فلا وتواجمع سببا للوجوب وهما التلاوة والسماع بان تلى السجدة ثم سمعها
او سمعها ثم تلاها او تكررها حدها فنقول لاصل ان السجدة لا يتكرر وجوبها الا باحد امور ثلاثة اما باختلاف المجلس
او التلاوة او السماع حتى ان من تلى آية واحدة مرارا في مجلس واحد تكفيه سجدة واحدة والاصل فيه ما روى جابر بن عبد الله
الله عليه كان ينزل بالوحي فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عليه السك كان يسمع ويتلقى
ثم يقرأ على اصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة ودوى هذا في عبد الرحمن السلمي معلم الحسن والحسين رضي الله عنهم انه كان
يعلم الآية الواحدة مرارا وكان لا يزيد على سجدة واحدة والظاهر ان عليا رضي الله عنه كان عالما بذلك ولم ينكر عليه
ودوى عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه كان يكرأ آية السجدة حين كان يعلم الصبيان وكان لا يسجد الا مرة واحدة
ولان المجلس الواحد جامع للكلمات المتفرقة كما في الايجاب والقبول ولان في ايجاب السجدة في كل مرة ايقاعا في الحج تكون
المعلمين مبتلين يتكبروا لآية لعلم الصبيان والحج منفى بنقل الكتاب ولان السجدة متعلقة بالتلاوة والمرة الاولى هي
الحاصلة للتلاوة فاما التكرار فلم يكن في التلاوة بل في الحفظ او للتدبر والتأمل في ذلك وكل ذلك من عمل القلب ولا يتعلق
لوجوب السجدة به فمجلس الاجراء على العادة الذي هو من ضرورة ما هو فعل القلب او وسيلة اليه بافاله فالتحق بما هو من عمل
القلب وذلك ليس بسبب كذا علل الشيخ ابو منصور رحمه الله واما الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان ذكره او سمع
ذكره في مجلس مرارا فلم يذكر في الكتب وقد ذهب المتقدمون من اصحابنا الى انه تكفيه مرة واحدة قياسا على السجدة وقال بعض
المناظرين يصلي عليه في كل مرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحقوني بعد موتي فقيل كيف يحقونك يا رسول الله فقال ان اذكر
في موضع ولا يصلي على وبه تبين انه حق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحقوق العباد لا تتداخل وعلى هذا اختلفوا
في تشييت العاطس ان من عطس وحمل الله تعالى في مجلس واحد مرارا فقال بعضهم ينبغي للسماع ان يشييت في كل مرة لانه
حق العاطس والاصح انه اذا راو على التلاوة لا يشييته لما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال للعاطس في مجلسه بعد التلاوة
ثم فاستنثر فانك مكرور ثم لا فرق ههنا بين ما اذا تلى مرارا ثم سجد وبين ما اذا تلى وسجد ثم تلى بعد ذلك مرارا في مجلس اعد
حق لا يلزمه سجدة اخرى فرق بين هذا وبين ما اذا راها انه لا يجز الآمرة واحدة ولو زنا مرة ثم حدث زنا مرة اخرى
يجز ثانيا وكذا نالنا وادعا والفرق ان هناك تكرار السبب لمساواة كل فعل في المأثر والعجز وضاد الفرائض وكل معنى
مباركة الاول سببا الا انه لما اقيم عليه الحد جعل ذلك حكما لكل سبب فجعل بكاله حكما لهذا وحكما لذلك وجعل كان كل
سبب ليس معه غير في حق نفسه لم يحصل ما شرع له الحد وهو الزجر عن المعادة في المستقبل فاذا وجد الزنا بعد ذلك
انقضى سببا كالذي تقدم فلا بد من وجود حكم بخلافه فاما نحن فيه لان السبب هو التلاوة والمرة الاولى هي الحاصلة لحق

بيان كيفية وجوب سجدة التلاوة

بيان سبب وجوب سجدة التلاوة وهو التلاوة او السماع

لواجمع السببان

بيان صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم حين ذكر او سمع ذكره

بيان تشييت العاطس للحاد

الندوة على ما مر فلم يترك السبب وهذا المعنى لا يتبدل بتجديد السجدة بينهما وعدم التحول لمجهر الثانية تحت التأمل والمفظ
والحالين وكذا السامع لتلك الندوات المتكررة لا يلزمه إلا ما مر في الأولى لأن ما ورد في حقها جعل غير سبب بل تابعاً للتأمل
والتحفظ لأنه في حقه يفيد المعنيين جميعاً أعني الإعانة على الحفظ والتدبر بخلاف ما إذا سمع انسان آخر المرة الثانية والثالثة
أو الرابعة وذلك في حقه أو لا يسمع حيث يلزمه السجدة لأن ذلك في حقه سماع الندوة لأن كل مرة ندوة حقيقة الآيات
الحقيقية جعلت ساقطة في حق من تكررت في حقه فحق من لم يتكرر بقيت على حقيقتها وبخلاف ما إذا قرأ آية واحدة في
محال مختلفة لأن هناك التصور متعدد والجامع وهو المجلس غير ثابت وأخرج منتف ومضى الفكر والتدبر لا يلائم
في المجلس لأن حصيلته الحق الندوة لئلا يوافيها في ذلك المجلس وبخلاف ما إذا قرأ آيات متفرقة في مجلس واحد لئلا يوافيها
المعاني أيضاً أما التصور فظاهر وكذلك المعنى الجامع لأن المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة المجلس بمنزلة كل واحد واحد أكثر
لأنها بالعدد وهم وأخرى بآية دينار ولغيره بالحق في مجلس واحد لا يجعل المجلس الكل قرأاً واحداً وكذا أخرج منتف
وكذا الندوة الثانية لا تكون للندوة الأولى والله أعلم ولو تلاها في مكان وزمان غيره ثم انصرف إليه فاعادها ففعلها
أخرى لأنها عند اختلاف المجلس جعلت الحق الندوة فتجدد السبب وعن محمد بن هذا إذا بعد عن ذلك المكان فإن كان قريباً
منه لم يلزمه أخرى ويصير كأنه تلاها في مكانه لحدوثها في موضعها لا شري روى الله عنه أنه كان يعلم الناس بالبصرة فكان
يزحف إلى هذا تارة وإلى هذا تارة فيعلم آية السجدة ولا يسجد إلا مرة واحدة ولو تلاها في موضع ومعه رجل يسجد معها
ثم ذهب إلى غيره ثم انصرف إليه فاعادها والسمع على مكانه سجدة التالى لكل مرة لتجدد السبب في حقه وهو الندوة
عند اختلاف المجلس وأما السامع فليس عليه إلا سجدة واحدة لأن السبب في حقه سماع الندوة والثانية ما حصلت
عز الندوة في حقه لا عار المجلس وكذلك إذا كان التالى على مكانه ذلك والسمع يذهب ويحيى ويسمع تلك الآية يسجد
لكل مرة سجدة وليس على التالى إلا سجدة واحدة لتجدد السبب في حق السامع وعن التالى على ما مر ولو تلاها في مسجد جماعة
أو في المسجد الجامع هو في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه إلا سجدة واحدة لأن السجدة كله جعل بمنزلة مكان واحد
في حق الصلاة فحق السجدة أولى وكذلك حكم السامع وكذلك البيت والمحل والسفينة في حكم الندوة والسمع سواء كانت السفينة
واقفة أو جارية بخلاف الدابة على ما ذكر ولو تلاها وهو عيشى لزمه لكل مرة سجدة لتبدل المكان وكذلك لو كان يسجد في
بحر أو نهر عظيم لما قلنا فإن كان يسجد في موضع واحد لم يزد عليه سجدة واحدة ولو تلاها على بعض ثم انتقل
إلى بعض آخر اختلف المشايخ فيه وكذا في الندوة عند الكس وقالوا في تسدية الثوب أنه يتكرر الوجوب ولو قرأ
آية السجدة مراراً وهو يسجد على الدابة أن كان خارج الصلاة يسجد لكل مرة سجدة على حدة بخلاف ما إذا قرأها مراراً في
السفينة وهي تجري حيث تكفيه سجدة واحدة والفرق أن قوله الدابة جعلت كرجله حكماً لنفوذ تصرفه عليها في السجود
والوقوف فكان تبدل مكانها كسجل مكانه فحصلت القراءة في محال مختلفة فعملت بكل ندوة سجدة بخلاف السفينة
فإنها لم تجعل بمنزلة رجل الركب يخرجها عن قول تصرفه في السجود والوقف ولذا اختلف سيرة البها ودون ركبها
قال الله تعالى سمعنا وأطعنا في الضلوك وحين بهم برح طيبة وقال تعالى في قصة نوح وهي تجري بهم في موج كالجبال فلم
يجعل تبدل مكانها تبدل مكانه بل مكانه ما استقر هو فيه من السفينة من حيث الحقيقة والحكم وذلك لم يتبدل
فكانت الندوة متكررة في مكان واحد فلم يجب بها إلا سجدة واحدة كما في البيت وعلى هذا حكم السامع بأن سمعها في موضع متكرر
وهو يسجد على الدابة لتبدل مكان السامع هذا إذا كان خارج الصلاة وأما إذا كان في الصلاة فإن تلاها وهو يسجد على الدابة لم يزد عليه لأن كل مرة
واحدة لا يلزم إلا سجدة واحدة لا بداع لأن الشرح حينئذ يرد عليه ما يحكم بطلان الصلاة في كل مرة لا سيما اعتبار اختلاف المكان
في هذه الحالة ظهر الدابة لأمها مكان قوامها وهذا أولى من إسقاط اعتبار الأماكن المختلفة لأنه ليس بتغيير الحقيقة أو هو
أقل تغييراً لها وذلك بتغيير الحقيقة من جميع الوجوه والظاهر متحد فلا يلزمه إلا سجدة واحدة وصار ركب الدابة في هذه الحالة
ركباً السفينة بحقيقة أن الشرح حينئذ يرد عليه ما يحكم بطلان الصلاة في كل مرة لا سيما اعتبار اختلاف المكان
لا يتجدد وأما إذا كرر الندوة في ركعتين فالقياس أنه تكفيه سجدة واحدة وهو قول أبو يوسف الآخر وفيه استحسان يلزمه
لكل ندوة سجدة وهو قول أبو يوسف الأول وهو قول محمد رحمه الله وهذه من المسائل المتداولة التي رجع فيها أبو يوسف
عزلاً لا استحسان إلى القياس أحداهما هذه والثانية أن البرهن مبرهن المثل لا يكون رهنياً بالمتعة قياساً وهو قول أبو يوسف
الآخر وفيه استحسان يكون رهنياً بها وهو قول أبو يوسف الأول وهو قول محمد وثالثه أن العبد إذا جنى فيما دون الغنم
فاختار المولى الغنم ثم مات المولى عليه القياس أن غير المولى ثانياً وهو قول أبو يوسف الآخر وفيه استحسان لا يخبر وهو قول
أبو يوسف الأول وهو قول محمد وعلى هذا الخلاف إذا صلى على الأرض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولا خلاف فيما إذا قرأها في
ركعة واحدة وجه الاستحسان وهو قول محمد أن المكان ههنا وان أخذ حقيقة ومكان لكن مع هذا لا يمكن أن يجعل الثانية تكراراً
لأن لكل ركعة قراءة مستقلة فلو جعلنا الثانية تكراراً للندوة الأولى لخلت الثانية عن القراءة بالركعة الأولى لخلت الثانية عن القراءة وتبدلت
وحيث لم نقصد دلالتها لم تجعل مكررة بخلاف ما إذا كرر الندوة في ركعة واحدة لأن هناك يمكن جعل الندوة المتكررة متحدة

تلاها في مكان وزمان غيره ثم انصرف إليه فاعادها

تبدل المجلس التالى واتحد مجلس السامع

تلاها في مسجد جماعة أو في الجامع

لو تلاها وهو عيشى

لو قرأها مراراً وهو يسجد على الدابة

كرر الندوة في ركعتين وهي أحد المسائل التي رجع فيها أبو يوسف عزلاً لا استحسان إلى القياس

حكماً وجه القياس أن المكان متحد حقيقة ومكان فيوجب كون الثانية تكراراً للندوة الأولى كما في سائر المواضع وما ذكره محمد لا يستقيم
لأن القراءة لها مكان في جوار الصلاة ووجوب سجدة الندوة ونحن إنما نجعل القراءة ملحقمة بالاولوية حق وجوب السجدة لأن غير
من الأحكام ولو اقتصح الصلاة على الدابة بالآية فقرأ آية السجدة في الركعة الأولى يسجد بالآية ثم أعادها في الركعة الثانية
فعلى قول أبي يوسف الآخر لا يشك أنه لا يلزمه أخرى واختلف المشايخ على قوله الأول وهو قول محمد قال بعضهم يلزمه أخرى
وقال بعضهم تكفيه سجدة واحدة ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة وقد يكون حكماً بأن تلى آية السجدة ثم أكل أو نام مصطحباً
أو راضعاً صبيحاً أو أخذت في بيع أو شراء أو نكاح أو عمل يعرف أنه قطع لما كان قبل ذلك ثم أعادها فعليه سجدة أخرى لأن المجلس
يتبدل بهذه الأعمال الآتية ان يقوم بمجلسه لدرس العلم فيكون مجلسهم مجلس الدرس ثم يستغلون بالنكاح فيصير مجلسهم
مجلس النكاح ثم بالبيع فيصير مجلسهم مجلس البيع ثم بالاكل فيصير مجلسهم مجلس الاكل ثم بالقتال فيصير مجلسهم مجلس القتال فصار تبدل
المجلس بهذه الأعمال كسبيله بالذهاب والرجوع ولو نام قاعداً أو اكل لقة أو شرب شربة أو تكلم بكلمة أو عمل عمل يسيراً ثم أعادها
فليس عليه أخرى لأن هذا القدر لا يتبدل المجلس والقياس فيها سواء أنه لا يلزمه أخرى لا اتحاد المكان حقيقة إلا أنا استحساناً
إذا طال العمل اعتباراً بالخير إذا عملت عملاً كثيراً خرج الأمر من يدها فكان قطعاً للمجلس بخلاف ما إذا اكل لقة أو شرب شربة ولو قرأ
آية السجدة فاطال القراءة بعدها أو اطال الجلوس ثم أعادها ليس عليه سجدة أخرى لأن مجلسه لم يتبدل بقراءة القرآن وطول الجلوس
وكذلك لو اشغل بالسجود أو بالتهليل ثم أعادها لا يلزمه أخرى وأن قرأها وهو جالس ثم قام فقرأها وهو قائم أو أنه
في مكانه ذلك تكفيه سجدة واحدة لأن المجلس لم يتبدل حقيقة ومكاناً الحقيقة فلو أنه لم يبرح مكانه وأما الحكم فلو أن
الموجود قياماً وهو على قنبل كالأول لقة أو شرب شربة وبمثله لا يتبدل المجلس وهذا بخلاف ما إذا خيراً ما أتت فقامت من
مجلسها حيث خرج الأمر من يدها كما لو انتقلت إلى مجلس آخر لأن هناك خرج الأمر من يدها موجباً لأعراض عن قول التعليك إذا
التغير تعليق على ما يعرف في كتاب الطلوق ومن ملك شيئاً فأعرض عنه سبيل ذلك التعليك وهذا لأن الصار دليلاً لأعراض
لأن اختيارها لنفسها أو زوجها امر يحتاج فيه إلى الرأى والتدبير لتطرق ذلك أعود لها وانفع لها والقعود أجمع لذهن
واشد احضاراً للرأى فالصانع من هذه الحالة إلى ما يوجب تفرق الذهن وفوات الرأى دليل لأعراضاً ما ههنا فالحكم يختلف
باختلاف المجلس ونقده لا بالأعراض وعدمه والمجلس لم يتبدل فلم يعد مستقراً مستقراً وكذلك لو قرأها وهو قائم ففعلها
ثم أعادها تكفيه سجدة واحدة لما قلنا ولو قرأها في مكان ثم قام وركب الدابة على مكانه ثم أعادها قبل أن يسجد عليه سجدة
واحدة على الأرض ولو سارت الدابة ثم تلا بعد فعله سجدة ثانى وكذلك إذا قرأها ركباً ثم نزل قبل السجود وأعادها تكفيه
سجدة واحدة استحساناً وفي القياس عليه سجدة ثانى لتبدل مكانه بالنزول والركوب وجه الاستحسان أن النزول والركوب
عمل قليل فلا يوجب تبدل المجلس وأن كان ساراً ثم نزل فعليه سجدة ثانى لأن سير الدابة بمنزلة مشيه فتبدل به المجلس
وكذلك لو قرأها هاتماً قام في مكانه ذلك وركب ثم نزل قبل السير فاعادها لا يجب عليه إلا سجدة واحدة لما قلنا ولو قرأها
راكباً ثم نزل ثم ركب فاعادها وهو على مكانه فعله سجدة واحدة لما بينا والأصل أن النزول والركوب ليسا بمكانين ولو قرأ
آية السجدة خارج الصلاة ولم يسجد لها ثم اقتصح الصلاة وتلاها في غير ذلك المكان صارت إحدى التجديتين تابعة للآخرى
فتستتبع التي وجدت في الصلاة التي وجدت قبلها ويسقط اعتبار تلك الندوة ويجعل كأنه لم يتل إلا في الصلاة حتى أنه
لو سجد للندوة في الصلاة خرج عن عهد الوجوب وإذا لم يسجد لم يبق عليه شيء إلا المأثر وهذا على رواية الجامع الكبير وكتاب
الصلاة من الأصل وفي نوادر الصلاة التي رواها أبو سليمان لا تستتبع أحداها الأخرى بل كل واحد منها يستقل بنفسها
ولا يسقط اعتبار تلك الندوة الأولى وبقيت السجدة واجبة عليه سواء سجد للندوة في الصلاة أو لم يسجد وأما إذا تلاها
وسجد لها ثم اقتصح الصلاة وأعادها في ذلك المكان يسجد للندوة في الصلاة باقتفاء الروايتين أما على رواية النوادر فلهذا
الاستتباع وثبوت الاستقلال وأما على رواية الجامع والمبسوط فلكون الموجودة خارج الصلاة تابعة لموجودة في الصلاة
والتابع لا يستتبع المتبوع فلا يصير السجدة لتلك الندوة مانعة عن لزوم السجدة لهذه الندوة وجه رواية نوادر أبي سليمان
أن الآية تلي في مجلسين حكماً لأن الأولى وجدت في مجلس الندوة والثانية في مجلس الصلاة والمجلس يتبدل بالأفعال
فيه لما ذكرناه أنه قد يكون مجلس عقد ثم يصير مجلس مذكرة ثم يصير مجلس الاكل فاعتبر هذا التبدل في حق الإيجاب والقبول
في باب العقود وكل ما يتعلق باتحاد المجلس فكذلك هذا لأن العقد والحكمي يلحق بالعقد الحقيقي في المواضع أجمع فيعلق بكل ندوة
حكم ولا تستتبع أحداها الأخرى ولأن الثانية تقوت لا تلحقها بأخرى الصلاة لتعلقها بما هو من ركان الصلاة فلم يمكن أن
أن يجعل تابعة للندوة الأولى فالأولى أيضاً تقوت بالسبق فلا تصير تابعة لما بعدها إذا شئ لا يتبع ما بعده ولا يستتبع ما قبله
وجه رواية الجامع والمبسوط أن المجلس متحد حقيقة ومكاناً الحقيقة فظاهر وأما الحكم فلو أنه كان صار مجلس صلاة ولكن
في الصلاة ندوة مفروضة فكان مجلس الصلاة مجلس الندوة مفروضة فلم يوجد التبدل لأصحية ولا حكماً فلو أنه من شأن صفة
الاتحاد من حيث الحكم للندوة وتبين المتعددين حقيقة لوجود الموجب صفة الاتحاد وهو المجلس المتحد وكذا المقدور من أسباب
السجدة قابل للاتحاد حكماً كالسمع والندوة فإن كل واحد منهما على انفراد سبب فمن قرأ وسمع من نفسه لا يلزم له سجدة واحدة

افتتح على الدابة بالآية فقرأ آية السجدة في الركعة الأولى يسجد بالآية ثم أعادها في الركعة الثانية ففعلها

قراءة آية السجدة فاطال بعدها ثم أعادها

قراها جالساً ثم قام فقرأها

قراها ثم ركب الدابة فاعادها قبل السجدة

قراها ركباً ثم نزل ثم ركباً عانها قراها خارج الصلاة ثم دخل الصلاة فاعادها في غير ذلك المكان

ونوادر الصلاة التي رواها أبو سليمان لا تستتبع أحداها الأخرى بل كل واحد منها يستقل بنفسها

كرر الندوة في ركعتين وهي أحد المسائل التي رجع فيها أبو يوسف عزلاً لا استحسان إلى القياس

قراها في الصلاة فاعادها قبل ان
يلج في مكانه

نَدَوَهَا فِي صَلَاتِهِ ثُمَّ مَعَهَا فَرَجْنَتِي

سہ ماہ از جنوری ہو جلی تم تداہا

سمعا فرامام ثم دخل في صلواته

۷۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بیاض شریط جواز السخدة

تدوینا علی التواحد و هو مسافر

نادها على الدابة فتولت ثم ركبها
بالإيماء

له ما في وقت مكرم وسجد عافيه

بما فسد الصلوة فهو مفسد للصلوة

ماز بحل اد آئنها

منها فلو ان لم تقصد لعدم المضادة بنقص لا دخال ما ليس منها فيها لان الزائد الداخل فيها لا بد ان يقطع نظرها ويمنع وصل فعل
بفعل وذات ذلك الواجب فصار الموتى منها عنه وهذه وجبت خارج الصلاة على كل من كان قد سقط ما دام على وجه يكون
منها عنه واما ما تدل في الصلاة فقد صار رفعها من افعال الصلاة لكونه حكما لما هو من اركان الصلاة وهو القراءة وهذا
يجب اذ في الصلاة فلا يوجب نقصا فيها واداء ما هو من افعال الصلاة لكونه يتصور بدون التسمية فلا يجوز الاداء خارج الصلاة ولا
في صلاة اخرى لانه ليس من افعال هذه الصلاة لانه ليس بحكم قراءة هذه الصلاة فلا يتصور اداؤه فسقط اذ اعرف هذا الاصل
فبقول اذ اقرء الرجل آية التمجيد في الصلاة وهو امام او منفرد فلم يسجد بها حتى سلم وخرج من الصلاة سقطت عنه لما قلنا وكذلك
لو سجد في صلاة ثم لم يسجد في الصلاة لم يسجد بها في الصلاة لما قلنا وان سجد بها فيها كان مسجدا لما ذكرنا ولا يسقط عنه
التجديد ولكن لا تقصد جهلته في ظاهر الرواية وروى عن محمد انه يفسد لان هذه التسمية معتبرة في نفسها لانها واجبة
بسبب مقصود فكان ادخالها في الصلاة ونقضها ولما ان هذه زيادة من جنس ما هو مشروع في الصلاة وهو وقت الركعة
فلا يفسد الصلاة كالواجب سجدة زائدة بطوعا وعلى هذا الاصل يخرج ما اذا قرأ المقتدى آية التمجيد خلف الامام فسمعها الامام
والقوم فنقول اجمعوا على انه لا يجب على المقتدى ان يسجد بها في الصلاة وكذا على الامام والقوم لانه لو سجد بنفسه او اخاف
فقد انفرد عن امامه فصار بخلاف عليه ولو سجدوا جميعا تلاوته اذا جهر به لا تغلب السمع متوقفا على ان التالي يكون بمنزلة الامام
للسامعين وفي حق بقية المقتدى بغير صلاة هم با ما من من غير ان يكون احدها قائما مقام الآخر بل ذلك لا يجوز واما بعد
الفراغ فلا يسجدون ايضا في قول المصنف والجمهور وقال محمد بن يوسف ولا يسجدون في صلاة ثم لا يسجدون في الصلاة
بمسجد وبعد الفراغ لا يجامع ولو سمع من المقتدى من ليس في صلوة يسجد كذا ذكره نوادر الصلاة عقيب قول محمد وجبه قول محمد ان السب
تدقق وهو النذرة الصحيحة في حق الموقر وسامعها في حق الامام والقوم وهذا يجب على من سمع منه وهو ليس في صلاة هم الا انه لا يلزم
الاداء في الصلاة لان تلاوته ليست من افعال الصلاة لان قراءة المقتدى غير محسوبة من الصلاة فيجب عليهم الاداء خارج الصلاة كما اذا
سمعوا من ليس في صلواتهم ولا في حنيئة واي يوسف ان الوجوب بعد القدرة على الاداء وهم يجزئون عن ادائها لانه لا وجه الى الاداء
في الصلاة لما مر ولا وجه الى الاداء بعد الفراغ من الصلاة لان هذه التسمية من افعال هذه الصلاة لانها وجبت بسبب النذرة وتلاوة
المقتدى محسوبة من جهلته لان الصلاة مفقودة الى القراءة الا ان الامام يتجمل عنه هذه القراءة فاذا أدى بنفسه ما يتجمل عنه غيره وقع
موقفة فكانت القراءة محسوبة من هذه الصلاة فصار ما هو حكم هذه القراءة من افعال الصلاة فصارت التسمية من افعال هذه الصلاة
واذا صارت في حق التالي من افعال هذه الصلاة صارت في حق الكل من افعال هذه الصلاة لان معنى الصلاة على انها جعلت من اناس
مختلفين عند اتحاد التسمية في حق القراءة كالموجودة من شخص واحد لمحصل ثمرات القراءة بالسماح ولهذا جعلت القراءة الموجودة من الامام
كالقراءة الموجودة من الكل مخلوفاً غيرهما من الاركان وقصار هذه التسمية يقتضي ان الامام لو لم يقرأ كانت هذه القراءة قراءة للكل في حق
جواز الصلاة الا ان ذلك لم يكن لتلاوة بقية السمع متوقفاً والمتوقع تبعا فثبت في حق كونها من الصلاة مشتركة في حق الكل فصارت
التسمية من افعال الصلاة في حق الكل واذا صارت من افعال الصلاة لا يتصور اداؤها بلا تحريمة الصلاة فلا تؤدي بعد الصلاة
ومن سلك هذه الطريقة يقول يجب التجديد على من سمع هذه النذرة من المقتدى بمن لا يشاركه في الصلاة لانها ليست في حقيقة من
افعال الصلاة وبخلاف ما اذا سمع المصلي من ليس معه في الصلاة حيث يسجد خارج الصلاة لان التسمية وجبت عليه وليست
من افعال الصلاة لان تلك النذرة ليست من افعال الصلاة لعدم الشراكة بينه وبين التالمة الصلاة والوجوب عليه بسبب سماعه
والسمع ليس من افعال الصلاة واذا لم يكن من افعال الصلاة امكن اداؤها خارج الصلاة فتؤدى ومن اعجابنا من قال
ان هذه القراءة منهي عنها فلا يعلق بها حكم يؤمر به بخلاف قراءة الصبي والكافر حيث يوجب التجديد على من سمعها لانها ليسا
بمبنيين وبخلاف الجنيد والحائض لانها لم ينهيها عما يتعلق به وجوب التجديد لان ذلك القدر دون الآية وهما ليسا بمبنيين
عن تلاوة ما دون الآية اما المقتدى فهو منهي عن قراءة كلمة واحدة فكان منها ما يتعلق به وجوب التجديد فلم يجب
او نقول ان المقتدى يجوز عليه في حق القراءة بدليل نقضه لا ما عليه ونصرف المحذور لا ينفقد في حق الحكم من سلك
هاتين الطريقين يقول لا يجب التجديد على السامع الذي لا يشاركه في الصلاة ايضا ولهذا اختلف المشايخ في هذه المسئلة
لاختلاف الطرق والله اعلم **فصل** واما كيفية اداؤها فان كان تلاوة خارج الصلاة تؤدى على نيت سجدة
الصلاة وان كان على نية الصلاة فالاصل ان يؤد بها على هيئة السجدة ايضا كما روى عن ابي حنيفة لانه اذا سجد ثم قام وقرا
وركع حصلت له قربان ولو ركع يحصل له قربان واحدة ولا توجب سجدة لاداء الواجب بصورته ومعناه ولو ركع لاداء بمعناه
لا بصورته ولا شك ان الاول افضل ثم اذا سجد وقام يكمل له ان يركع كما رفع رأسه سواء كان آية التمجيد في وسط السورة
او عند ختمها او بقي بعد ذلك الى الختم قدر اثنين او ثلاث ايات لانه يصير بانها للركوع على السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فينظر
ان كان آية التمجيد في وسط السورة فينبغي ان يختم السورة ثم يركع وان كانت عند ختم السورة فينبغي ان يقرأ ايات
من سورة اخرى ثم يركع وان كان بقي منها الى الختم قدر اثنين او ثلاث كما في سائر ايت وسورة اذا السماء انشقت فينبغي ان يقرأ
بقية السورة ثم يركع ان شاء وان وصل اليها سورة اخرى فهو افضل لان الباقي من خاتمة السورة وكون ثلاث ايات فكان الاولى

ليس
قراءة التمجيد في الصلاة ولم يسجد
ثم سلم سقط

قراها المقتدى فسمعها امامه

سمعا المقتدى في صلواته

ان يقرأ ثلاث ايات كيد يصير بانها للركوع على السجود فلو لم يفعل ذلك ولكنه ركع كما رفع رأسه من السجدة اجزاء لم يحصل القراءة قبل
التجديد ولو لم يقصدها على هيئة التجديد ولكنه ركع بها ذكره في الاصل ان القياس ان الركوع والسجود سواء وقالا مستحسنا ينبغي
ان يسجد وقالوا بالقياس نأخذ وانما اخذوا صاحبنا رحمه الله بالقياس لان القارئ ما بين القياس والاستحسان ان ما ظهر من
المعاني فهو القياس وما خفي منها فهو الاستحسان ولا يخرج الخفي بخفاؤه ولا للظاهر لظهوره فيخرج الى المطلب الرجحان لما اقر بهما
من المعاني فمضى قويا خفي اخذوا به ومضى قويا ظاهرا اخذوا به وهما قوي دليل القياس على ما ذكرنا فخذوا به ثم ان مشايخنا
اختلفوا في محل القياس والاستحسان لا خلاف فيهم فيما يقوم مقام سجدة النذرة فقال عامة مشايخنا ان الركوع هو القارئ مقار
سجدة النذرة وتحل القياس والاستحسان هذا ان القياس ان يقوم مقامها وفي الاستحسان لا يقوم وقال بعضهم محل القياس
والاستحسان خارج الصلاة بان تلاوها في غير الصلاة وركع في القياس يجزئ وفي الاستحسان لا يجزئ وهذا ليس بدليل لا يخرج
ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربة فلو نبهت القربة وذكر الشيخ الامام الزاهد صدر الدين
ابو المعين رحمه الله وقال رأيت في فتاوى اهل بلخ بخط الشيخ ابي عبد الله الحديدي عن محمد بن مسلم انه قال السجدة الصليبية هي
التي يقوم مقام سجدة النذرة ولا الركوع فكان القياس على قوله ان يقوم الصليبية مقام النذرة وفي الاستحسان لا يقوم وجه
قوله ان التحقيق كون الجواز ثابتا بالقياس وعدم الجواز في الاستحسان يتصور الا على هذا فان القياس ان يجزئ لان الواجب التجديد
وقد عرفت وسقط ما وجب من التجديد بالتسمية ارضاها فكان قياسا وقالا مستحسنا لا يجزئ لان التجديد قائم مقام نفسها
فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقع عن نفسه وعن قضاء يوم آخر عليه فكذلك هذا ولا شك ان دليل القياس الظاهر
ودليل الاستحسان اخفى لان التسوية بين التسميتين من نوع واحد واقامة احدهما مقام الآخر ظاهرا والفرقة بينهما بمعنى من
المعاني اخفى لان التسوية باعتبار الذات والفرقة باعتبار المعاني والعلم بذات ما بين الظاهر من العلم بوصفه لمحصل العلم
بالذات بالحق وبالمعنى العقل عقليا لثاملا ولا شك ان ذلك اظهر فثبت ان التسمية تكون الجواز ثابتا بالقياس وعدم الجواز
بالاستحسان يمكن من هذا الوجه واما لو كان الكفو في قيام الركوع بمقام التجديد فالقياس ان الجواز وثالثا مستحسنا يجوز لان الركوع
مع التجديد مختلفا ذاتا فلو ثبت بينهما مساواة لثبت من حيث المعنى فكان عدم جواز اقامة احدهما مقام صاحبه من قبيل الذات
والعلم به ظاهر وجواز القياس من نوع المعنى والعلم به خفي فاذا كان قضية القياس ان لا يجزئ وقضية الاستحسان ان يجزئ وجواب
الكتاب على القلب من هذا فثبت ان الصحيح ما ذكرناه واما عامة مشايخنا يقولون لا يلز الركوع هو القارئ مقار سجدة النذرة كذا ذكر محمد
في الكتاب فانه قال في الكتاب قلت فان اراد ان يركع بالتسمية بعينها هل يجزئ ذلك قال ما في القياس فالركعة في ذلك والتسمية
سواء لان كل ذلك صلاة الا ترى الى قوله تعالى وتقرأها وتفسرها خاسا عذرا فالركعة والتسمية سواء في القياس واما في الاستحسان
فينبغي ان يسجد وبالقياس نأخذ هذا كله لفظ محمد فثبت ان محل القياس والاستحسان ما بيننا وما قاله محمد بن مسلم حلف الرواية وذكر
ابو يوسف في الاما واذا قرأ آية التمجيد في الصلاة ان شاء ركع بها وان شاء سجد لها بمعنى ان شاء اقام ركع مقامها وان شاء سجد
لها ذكره المفسر ابو يوسف في الاما وعن ابي حنيفة وجه القياس على ما ذكر محمد ان معنى التعظيم فيها ظاهر فكانا في حق حصول
التعظيم بها جنسا واحدا والحاجة الى التعظيم الله تعالى اما اقتداء بمن عظم الله تعالى واما مخالفة لمن استكبر عن تعظيم الله تعالى
فكان الظاهر هو الجواز وجه الاستحسان الواجب هو التعظيم بمحة مخصوصة وهي التجديد بدليل انه لو لم يركع على الفور خفي على
القارئ ثم نوى الركوع ان يقع عن السجدة لا يجزئ وكذا خارج الصلاة لوليت آية التمجيد وركع ولم يسجد لا يخرج عن الواجب
كذلكها ثم اخذوا بالقياس لقوة دليله وذلك لما روى عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما انهما كانا احازا
ان يركع عن السجود في الصلاة ولم يرو عن غيرهما جلا ذلك فكان ذلك بمنزلة الاجماع والمعنى ما بيننا الواجب هو التعظيم لله تعالى
عند قراءة آية التمجيد وقد وجد التعظيم وهذا لان المخفض لله تعالى والتعظيم له بالركوع ليسا بأدوية من المخفض والتعظيم له
بالسجود ولا حاجة ههنا الى السجود لعينه بل الحاجة الى التعظيم الله تعالى مخالفة لمن استكبر عن تعظيمه واقتداء بمن خضع له وانما
لربوبيته واعترف على نفسه بالعبودية وقد حصلت هذه المعاني بالركوع حسب حصولها بالسجود وهذا المعنى يقتضيه لو ركع
خارج الصلاة مكان السجود ان يكون جائزا غير انه لم يجز لان المكان ان الركوع ادوية من السجود ولكن لان الركوع لم يجعل عبادة يتقرب
بها الى الله تعالى اذا انفرد عن تحريم الصلاة والتجديد جعل عبادة بدون تحريم الصلاة ثبت ذلك شرعا غير موقوف على ما لم توجد
تحريم الصلاة لم يكن الركوع مما يتقرب به الى الله تعالى فلا يتأدى به التعظيم والمخفض لله اللذان وجبا بالتلاوة بخلاف السجدة
وبخلاف ما اذا ركع مكان السجدة الصليبية لان الواجب هناك عين السجدة مقصودا بنفسها فلا يقوم عمل من حيث العبادة مقامها
وساكن هذا ان الصلاة عبادة اشتملت على افعال مختلفة شكرا لما نعم الله تعالى عليه من الثقل في الاحوال المختلفة هذه الاعمال
النية والمفاضل السليمة والركوع لا يحصل شكر حالة السجدة فيتعلم ذلك بعين السجود لا بما يوازيه في كونه تعظيما لله تعالى
اما ههنا فبخلافه وبخلاف ما اذا لم يركع عقيب النذرة ولم يسجد حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى الوقوف عن السجدة حيث لم يجز
لانها يجب في الصلاة مضيقا لانها لوجوبها بما هو من افعال الصلاة التحق بافعال الصلاة ولهذا يجب اداؤها في الصلاة ولا يوجب
حصولها فيها بنفسها وتحصيل ما ليس من الصلاة ان لم يوجب فسادا يوجب نقصا نا ولهذا لا تؤدي بعد الفراغ من الصلاة

بيان كنهها بالركوع

بيان كيفية اداؤها

واوحي والثاني ان في سجدة صر عندنا سجدة النواوة وعند الشافعي سجدة الشكر وفائدة الاختلاف انه لو لم يها في الصلاة ليجد
 عندنا وعند لا يسجد بها واجتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قرأ آية السجدة في سجدة واحدة قال سجدها واد
 ثوبة ونحن نسجد لها شكراً وتروى عن ابي عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر
 سورة من فنزل وسجد وسجد الناس معه فلما كان في الجمعة الثانية قرأها فنشروا الناس للسجدة فنزل وسجد وسجد وسجد الناس
 معه وقال لم ارد ان اسجد لها فانها ثوبه حتى من لا يجيء وانما سجدت لاني رايتكم تشركوا في السجدة ولما حدث عثمان انه قرأ في
 الصلاة سورة صر وسجد وسجد الناس معه وكان ذلك بحجر من الصخرات رجاها من عندهم ولم ينكر عليه احد ولم يكن واجبة لما
 اذاعها في الصلاة وتروى عن رجل من السجدة قال يا رسول الله رايت كاهنك يقرأ في كتابك ما كان في كتابك من سورة من فنزل انتم في موضع
 السجدة سجدة النواوة والعلف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن احبها من النواوة والعلف فامرني بلسانك في سجدة وسجد
 مع اصحابه وما تلقوه الشافعي فهو رايانا فنقول نحن نسجد ذلك شكراً لما انعم الله تعالى على اورد بالعرفان والوعود
 بالرائي حسن المآب وهذا لا يسجد عندنا عقيب قوله واناب بل عقيب قوله ما ب وهن نية عظيمة في حقنا فانه تعلمنا
 في اقاله صغرتنا وغفرتنا خطايانا وزلاتنا فكانت سجدة نواوة لان سجدة النواوة ما كان سبب وجوبها النواوة وسبب
 وجوب هذه السجدة النواوة كناية فيها الاخبار عن هذه النعم على اورد عليه السجدة والاعانة في نيل مثله وكذا سجدة
 الرسول صلى الله عليه وسلم في الجمعة الاولى وترك الخطبة لاجلها يدل على انها سجدة نواوة وتركه في الجمعة الثانية لا يدل على انه
 ليس بسجدة نواوة بل كان يريد التاخير وهي عندنا لا تجب على الفور فكان يريد ان لا يسجد لها على الفور والله اعلم والثالث
 ان في المفضل عندنا ثلثة سجدة وعند مالك لا سجدة في المفضل واجتج بما روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 عليه وسلم لم يسجد في المفضل بعد ما هاجل المدينة ولما ما روي عن عبد الله بن عمرو عن العاصم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرأ في
 رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس عشرة سجدة ثلثة منها في المفضل وعن علي بن ابي حمزة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرأ في التوراة في القران
 اربعة اتم السجدة وخم السجدة والنجم واقرأ باسم ربك وعنه ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرأ في التوراة في القران
 وسلم قرأ سورة النجم بمكة فسجد وسجد الناس معه المسجود والمشركون الا شيكاً وضع كفاً من راب على جبهته وقال هذا
 يكفيني فلقينته قبل كافر وعنه ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرأ في التوراة في القران اربعة اتم السجدة وخم السجدة
 اصحابه ولانه امر بالسجدة في سورة النجم واقرأ باسم ربك والامر للوجوب وحديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا يسجد لها عقيب النواوة كما كان لا يسجد من قبل ويحمله على هذا يدل ما روي انتم في سجدة حم السجدة عندنا السجدة عند
 قوله وهم لا يسلمون وهو مذهب عبد الله بن عباس والابن جرير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرأ في التوراة في القران اربعة اتم السجدة وخم السجدة
 وهو مذهب علي بن ابي حمزة وعنه ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرأ في التوراة في القران اربعة اتم السجدة وخم السجدة
 السجدة عندنا ولنا ان السجدة مرة بالامر مرة بذكر استكبار الكفار فيجب علينا محالهم مرة عند ذكر خشوع المطيعين
 فيجب علينا ما بعدهم وهذا المعاني ثم عند قوله وهم لا يسلمون فكان السجدة عندنا اولى ولان فيما ذهب اليه اصحابنا
 اخذوا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة رضي الله عنهم فان السجدة لو وجبت عند قوله بقدره فالتاخير له قوله لا يسلمون
 لا يفر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسلمون لكانت السجدة الواحدة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجود سبب
 وجوبها في وجوب بقصاها في الصلاة ولم تود الثانية فيصير المصلح تاركها ما هو واجب في الصلاة فيصير النقص جزمها في الصلاة
 من وجهين ولا نقص فيما قلناه البتة وهذا هو اماره السجدة في الغرة والله الموفق **فصل** واما الذي هو
 عندنا من الصلاة فلفظ السلام عندنا وعند مالك والشافعي فرض والكلا في التسليم يقع في مواضع في بيان صفة
 انه فرض لا وفي بيان قدره وفي بيان كيفيته وفي بيان سنته وفي بيان حكمه **اما صفة** فاصابة لفظ السلام ليست
 بفرض عندنا ولكنها واجبة ومن المشايخ من اطلق اسم السنة وانها لا تنافي في الوجوب لما عرفت وعند مالك والشافعي فرض
 حتى لو تركها عامداً كان مسيئاً ولو تركها ساهياً لم يرد سجود السهو عندنا وعند مالك والشافعي فرض والكلا في التسليم يقع في مواضع في بيان صفة
 صلى الله عليه وسلم وتحليلها للتسليم يحكمه محله فدل ان التحليل بالتسليم على القين فلو تجمل بدونه ولان
 الصلاة عبادة لها تحريم وتحليل فيكون التحليل فيها ركناً قياساً على الطواف في الحج ولما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال لا ينسعد وجهي الله عنه حين عله الشهدا اقل هذا او قلت هذا فقد قضيت ما علي ان شئت ان تقوم
 فقم وان شئت ان تقعد فاقعد والاستدلال به من وجهين أحدهما انه جملة قاضيا ما عليه عند هذا القول والفعل
 وما للعلم فيما لا يعلم فيقتضيان يكون قاضيا جميع ما عليه وتكون التسليم فرضاً لم يكن قاضيا جميع ما عليه بدونه لان التسليم
 يقع عليه والثاني انه خير بين القيا والقعود من غير شرط لفظ التسليم ولو كان فرضاً ما خیر ولان ركناً الصلاة ما يتأدى
 به الصلاة والسلام يخرج عن الصلاة وتركها لانه كذا وخطاب لغيره فكان منافياً للصلاة فكيف يكون ركناً لها واما
 الحديث فليس فيه نفي التحليل بغير السجدة الا انه خص التسليم كونه واجباً والاعتبار بالطواف غير سديد لان الطواف ليس
 بمحلل انما المحلل هو الحلق الا انه توقف بالاحول على الطواف فاذا طاف حل بالحلق لا بالطواف والحلق ليس بركن فنزل السلام

نواوة هذه الآية

في الفصل ثلث سجدة عندنا

السجدة في خم عند قول لا يسلمون

بيان خروج عن الصلاة

بيان صفة التسليم

فقد تمت صلاتك

بيان قدر اسامه

في باب الصلاة منزلة الحلق في بانح وتجي على هذا ان السجدة ليس من الصلاة عندنا وعند الشافعي التسليمه الاولى من الصلاة
 والتسليم قولنا لا يسلمون **واما** الكلام في قدره فهو ان يسلم تسليتين احدهما عن يمينه والاخرى عن يساره عند عامة العلماء
 وقال بعضهم يسلم تسليمة واحدة تلقا وجهه وهو قول مالك وقيل هو قول الشافعي وقال بعضهم تسليمة واحدة عن يمينه
 وقال مالك في قول يسلم التسليتين ثم يسلم تسليمة ثالثة بنويها مرة السلام على الاما واجتج بما روي عن عائشة
 رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم تسليمة تلقا وجهه وتروى عن سهل بن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان النبي صلى الله
 عليه وسلم كان يسلم تسليمة عن يمينه ولان التسليم شرع للتحليل وانه يقع بالواحدة فلو معنى الثانية ولما ما روي عن النبي
 ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابني بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يسلمون
 تسليتين عن يمينهم وعن شمالهم وتروى عن علي بن ابي حمزة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم تسليتين
 او ثلثا او اربعة ولان احدي التسليتين للخروج عن الصلاة والثانية للتسوية بين القوم في الصفة واما الاحاديث فالاخذ
 بما روي ان اولي لان علياً وابن مسعود رضي الله عنهما كانا يسلمان تسليمة واحدة وكانا يقولان بقرينة صلى الله عليه وسلم كما قال
 ليليني منكم اولوا الاقدام والهي فكانا نعرف حال النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة رضي الله عنهما كانت تقوم في خيمته
 النساء وهو آخر الصفوف وسهل بن سعد كان من الصفوف فكان في آخرها في الصفوف فكانا يسلمان التسليمة الاولى لرفعه
 صلى الله عليه وسلم بها صوته ولا يسمعان الثانية لحففيه بها صوته وتولاهم التحليل بعمل بالاولى فذلك لك ولكن الثانية ليست
 للتحليل بل للتسوية بين القوم في التسليم عليهم والحقبة وبه يبين انه لا حاجة الى التسليمة الثالثة لانه لا يحصل بها التحليل
 ولا التسوية بين القوم في التسوية مرة السلام على الامام يحصل بالتسليتين اليه اشار ابو حنيفة حين سألته ابو يوسف هل يرد على
 الاما السلام من خلفه فيقول وعليك فقال لا يسلمهم مرة عليه ولان التسليمة الثالثة لو كانت ثابتة لعلها رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ولعلها الامة فلو كانا فعلوا التسليتين **واما** كيفية التسليم فحيثما نقول السجدة عليكم ورحمة الله
 وهذا قول العامة وقال مالك يقول السجدة عليكم ولا يزيد عليه والتصحيح قول العامة لما روي عن ابن مسعود وعمر وعنه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول هكذا **واما** سنن التسليم فقد كرها في بيان سنن هذه الصلوات **واما** حكمه فهو
 الخروج من الصلاة ثم الخروج يتعلق باحدى التسليتين عند عامة العلماء وتروى عن محمد بن ابي بكر قال التسليمة الاولى للخروج
 والصفة والثانية للصفة خاصة وقال بعضهم لا يخرج مالم توجد التسليتان جميعا وهو خالف جامع السلف ولان التسليم حكم
 الصلوات لانه خطاب لهم فكان منافياً للصلاة الا ترى انه لو وجد في وسط الصلاة يخرج عن الصلاة والله اعلم **فصل**
 واما الذي هو في حمة الصلاة بعد الخروج منها فالتسليم في ايام التشرية والكلا فيه يقع في مواضع في تفسيره وتفسيره وتفسيره
 وقته وتوحيلاً وانه وقته يجب عليه وقته انه هل يقضي بعد الغوات في الصلوات التي خلت في هذا القضا **اما** الاول فقد اختلفت
 الروايات عن الصحابة رضي الله عنهم في تفسير الكبير تروى انه اكبر الله اكبر الله الا الله والله اكبر الله اكبر الله الحمد وهو قول علي
 وابن مسعود رضي الله عنهما وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله الحمد وبه اخذ الشافعي
 وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول الله اكبر الله اكبر الله الا الله الحمد والقوم يحكي ويمت وهو على كل شيء قدير واما اخذنا بقول علي
 وابن مسعود رضي الله عنهما لانه المشهور والمتواتر من الامة ولانه اجمع لاشتماله على الكبير والتهليل والتحميد فكان اول
فصل واما بيان وجوبه فالصحيح انه واجب وقد ساء الكرخ سنة ثم فسر بالواجب فقال بكبر التشرية سنة ماضية
 نقلها اهل العلم واجمعوا على العمل بها واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرسنة او السيرة
 الحسنة وكل واجب هذا صفة وتدل الوجوب بقوله تعالى ذكر الله في ايام معدودات وقوله وتذكروا اسم الله في ايام معلوما
 قبل الايام المعدودات ايام التشرية والمعدودات ايام العشر وقبل كل واحد ايام التشرية وقبل الملعوبات يوم الخزي يومان بعد
 والمعدودات ايام التشرية لانه امر في الايام المعدودات بالذكر مطلقاً وذكر في الايام المعلوما الذكر على ما رويهم من جهة الانفا
 وهي الذناج واما يوم الخزي يومان بعد ومطلق الامر للوجوب وتروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما من
 ايام احب الى الله تعالى العمل فيها من هذه الايام فاكثروا فيها من التكبير والتهليل والتسبيح **فصل** واما وقت التكبير
 فقد اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في ابتداء وقت التكبير وانها انفق شيخو الصحابة بمحمد بن علي وعنه ابن مسعود وعنه
 رضي الله عنهم على البداية بصلاة الفجر من يوم عرفة وتباخذ علماً ونا في ظاهر الرواية واختلفوا في الختم قال ابن مسعود يختم عند
 العصر من يوم النحر يكبر ثم يقطع وذلك ثمان صلوات وبه اخذ ابو حنيفة رحمه الله وقال علي بن ابي حمزة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 ايام التشرية فيكبر ثلثة وعشرين صلاة وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه وبه اخذ ابو يوسف ومحمد بن ابي بكر
 يختم عند الظهر من ايام التشرية واما الشبان من الصحابة منهم ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم فقد انفقوا على البداية
 بالظهر من يوم النحر وتروى عن ابو يوسف انه اخذ به غير انما اختلفوا في الختم فقال ابن عباس رضي الله عنه يختم عند الظهر من ايام
 ايام التشرية وقال ابن عمر رضي الله عنه يختم عند الظهر من ايام التشرية وبه اخذ الشافعي **اما** الكلام في البداية فوجه رواية ابني
 يوسف قول الله تعالى فاذا قضيت مناسككم فاذا ذكر الله امر بالذكر عقيب تمام المناسك وقضاء المناسك انما يقع وقت الصلوة

بيان كيفية اسامه

بيان سنن وبيان حكمه

بيان ما في حمة الصلاة بعد الخروج منها
فمن تكبير التشرية
تفسير كبير التشرية

بيان وجوب تكبير التشرية

مع واذا في التاخير لا وقت

وقت تكبير التشرية

الكلام في بيان تكبير التشرية

الكلام في حكم تكبير الشروق

من يوم النحر فاقضى بحرم التكبير في الصلاة التي تليها وهي الظهر وجده ظاهر الرواية قوله تعالى وذكر اسم الله في أيام معلومات
وهي أيام العشر فكان ينبغي ان يكون التكبير في جميعها واجبا الا ان ما قبل يوم عرفه خص باجماع الصحابة ولا اجماع في يوم عرفه والى
فوجب التكبير فيها ما عدا يوم النحر ولان التكبير لتفطيم الرقة الذي شرع فيه المناسك واذا لم يعرفه اذ فيه مقام معظي
اركان الحج وهو الوقوف وهكذا قال مجاهد في الصلاة بالتكبير من صلاة الظهر يوم عرفه لان وقت الوقوف بعد الزوال ولا حجة
له في الامة لانها ساكنة عن الذكر قبل قضاء المناسك فلو يصح القول بها وانما الكفر في الختم فالتسليم في يوم النحر على صله من
الاخذ بقوله الاحداث من الصحابة مرضى الله عنهم لوقوفهم على المستقر من الشرايع وروى ما نسخ خصوصاً في موضع الاحتياط
لكن في دفع الصوت بالتكبير بدعة في موضع ثبت بالشرع واما يوسف ومحمد احمدا بقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودة
وهي ايام التشريق فكان التكبير فيها واجبا ولان التكبير شرع لتفطيم امر المناسك واما المناسك انما ينتهي بالزمن فيتم التكبير
في الاخر وقت الزمان لان الاخذ بالاكل من باب الاحتياط لان الصحابة مرضى الله عنهم اختلفوا في هذا ولان ياتي بما ليس عليه
الاولى ان يترك ما عليه بخلاف تكبيرات العيد حيث لم يأخذ هناك بالاكثر لان الاحتياط عند تعار من الالة وهذا
يترجح قول ابن مسعود لما يذكر في موضع والاحتياط بالراجح اولى وهذا لا رجحان بل استوت مذهب الصحابة مرضى الله عنهم
في النبوت وفي الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب الاحتياط وجه قول ابن حنيفة ان دفع الصوت بالتكبير بدعة
في الاصل لانه ذكر السنة في الاذكار والمحافظة لقوله تعالى دعوا ربكم هushed وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم
خير الدعاء المحفى وكذا هو اقرب الى الصريح والادب وابتعد عن الرأى فلو يترك هذا الاصل لا عند قيام الدليل المقتصر على المفسر
للتكبير من يوم عرفه الى صلاة العصر من يوم النحر وهو قوله تعالى وذكر اسم الله في ايام معلومات وهي عشر ذى الحجة
والعمل بالكتاب واجبا لا فيما خص بالاجماع وانفقد الاجماع فيما قبل يوم عرفه انه ليس بمرد ولا اجماع في يوم عرفه ويوم النحر
فوجب العمل بظاهر الكتاب عند وقوع الشك في الخصوص فاما فيما وراء العصر من يوم النحر فلا يخص الاحتياط في الصحابة
وزاد التكبير بين السنة والبدعة فوقع الشك في دليل المخصوص فلو يترك العمل يوم قوله تعالى دعوا ربكم هushed وخفية وبه
يتبين ان الاحتياط في التمسك بالآيات لان ترك السنة اولى مراتب البدعة واما قولهم ان امر المناسك انما ينتهي بالزمن
فنقول ان الحج الوقوف بعرفة وطواف الزيارة وانما يحصلون في هذين الوقتين فاما الزمان في أنواع الحج فيعتبر في التكبير وقت
الركن لا وقت التوابع واما الامة فقد اختلف اهل التأويل فيها قال بعضهم المراد من الامة الذكر على الاضاحى وقال بعضهم
المراد منها الذكر عند رمي الجمار دليله قوله تعالى في آخر الامة فمن فعله يومين فلو انهم عليه ومن تأخر فلو انهم عليه والتجديد
والثأر انما يقعان في رمي الجمار لا في التكبير **فصل** واما حمل آياته فذكر الصلاة وارتها وفودها من غير ان يتحمل
ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو سخن تهنئة او احدث مستحدا او تكلم عامدا او ساهيا او خرج من المسجد او جازا الصفوف
في الصفراء لا يكره لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب الصلاة فيرى لا يتاخر حرمة الصلاة وهذه العواض
تقطع حرمة الصلاة فقطع التكبير ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاز الصفوف في الصفراء او سبقه
الحدث يكره لان حرمة الصلاة باقية لبقا التحريمية التي جازى بها والاصل ان كل ما يقطع البناء يقطع التكبير وما لا يقطع
سبقه الحدث فان شاء ذهب فوضا ورجع تكبر وان شاء كبر من غير طهارة لانه لا يؤدى في تحريم الصلاة فلو بشرط الطهارة
قال الشيخ الامام الرأى هذا الشرح حمدا لله والاصح عندي انه يكره ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لما يقتضي الطهارة
فكان خروجهم مع عدم الحاجة قاطعا لغور الصلاة فلو يمكنه التكبير بعد ذلك فيكره الحال جزئيا ولو نسب الى الامام التكبير فليقو
ان يكره او لقد اتى به ابو يوسف ذكره الجامع الصغير قال يعقوب بن صالح بهم المذهب ففتح وسهوت ان يكره فكذا ابو حنيفة
وفرق بين هذا وبين سجد في السهو واسلم الامام وعليه سهو فليست سجد لسهو ليس بالقوم ان يسجد واحق لو قام وخرج من المسجد
او تكلم سقط عنه وعنهم والفرق ان سجود السهو من اجزاء الصلاة لانه فاق مقام الجزاء فانما من الصلاة والجار يكون
بمثل النقص وهذا يؤدى في تحريم الصلاة بالاجماع اما لانه لم يخرج اوله عاود شي من الصلاة لا يؤدى بعد انقطاع التحريمية
ولا تحريم بعد قيام الامام فلو ياتي به المقتدى فاما التكبير فليس من اجزاء الصلاة ليشترط له التحريمية ويوجب المتابعة لانه يؤتى
به بعد التحلل فلا يجب فيه متابعة الامام غير انه ان اتي به الامام يتبعه في ذلك لانه يؤتى به عقب الصلاة متصلا بها فينبى الى
اتباع من كان متبوعا في الصلاة فاذ لم يات به الامام اتي به القوم لا بعد المتابعة بانقطاع التحريمية كالسماع مع التالى
ان سجد التالى يسجد معه السماع وان لم يسجد التالى ياتي به السماع كذا ههنا ولهذا لا يتبع المقتدى رأى امامه حتى ان الامام
لو كان يرى داعيا ابن مسعود والمقتدى يرى داعيا على فصل صلاة بعد يوم النحر فلم يكره الامام اتباعا لرأيه يكره المقتدى اتباعا
لرأيه نفسه لانه ليس باتباع له لا نقطاع التحريمية التي بها صار تابعا له فكذا هذا وعلى هذا اذا كان محرمها وقد سجد في صلواته
سجدة ثم كبر ثم لبى لان سجود السهو يؤتى به في تحريم الصلاة لما ذكرنا ولهذا يسلم بعده ولو اقرى به الناس في سجود السهو صح
اقتداؤه فاما التكبير والتسبيح فكل واحد منهما يؤتى به بعد الفراغ من الصلاة ولهذا لا يسلم بعده ولا يصح اقتدا المقتدى به
في حال التكبير والتسبيح فيعذر السجدة ثم ياتي بالتكبير ثم بالتسبيح لان التكبير وان كان يؤتى به خارج الصلاة فهو من خصائص الصلاة

البدئين

محل أداء تكبير الشروق

من وجهه غير القبلة وسبقه

لو نسب الامام التكبير للقوم ذلك

لا يؤتى به

لا يؤتى به الا عقب الصلاة والتسبيح ليست من خصائص الصلاة بل يؤتى بها عند اختلاف الاحوال كما هبط واديا او صلا شرقا
او لغى ركبا وما كان من خصائص الشئ يجعل كانه منه فيجعل التكبير كانه من الصلاة وما لم يفرغ من الصلاة لم يوجد اختلاف
الحال فكذا ما لم يفرغ من التكبير يجعل كانه لم يقبل لالحال فلا ياتي بالتسبيح ولو سجد فداء بالتكبير قبل التسبيح لا يوجب ذلك
قطع صلواته وعليه سجدتا السهولان التكبير ليس من كلام الناس ولو لم ياتي ولا فقد انقطعت صلواته وسقطت عنه سجدة
والتكبير ان التسبيح لا يوجب في الوضوء جواب كلام الناس ولا يوجب في الوضوء جواب كلام الناس ولا يوجب في الوضوء جواب كلام الناس
سجدة السهولانها لم تشرع الا في التحريمية ولا تحريمية ويسقط التكبير ايضا لانه غير مشروع الا متصلا بالصلاة وقد زال الاتصال
وعلى هذا المسوق لا يكره مع الاما لما جاز ان التكبير مشروع بعد الفراغ من الصلاة والمسبوق بعد في جلود الصلاة فلو ياتي به
فصل واما بيان من يجب عليه التكبير فقد قال ابو حنيفة انه لا يجب الا على الرجال العاقلين المميزين الاخر من اجل الامة
المصلين المكتوبة بجماعة مستحبة فلو يجب على النشوان والصبيا والمجانين والمساكين والاهل القري ومن صلى النطق والفرص وحده
وقال ابو يوسف ومحمد يجب على كل من يؤدى مكتوبة على احدى طرف كان وفي مكان كان وهو قول ابراهيم النخعي قال في احد قوله
يجب على كل مصل فضا كانت الصلاة او فلو لان المواظ على اتباع الفرائض فاشترى في حق الفرائض يكون مشروعا في حقها بطريق البينة
ولنا ما روى عن علي ابن مسعود مرضى الله عنها انها كانا لا يكره ان يكره عقب الطوعات ولم يرو عن غيرها خلاف ذلك فحل الاجماع ولان
الجهل بالتكبير بدعة في موضع ثبت بالنقص وما ورد النص لا عقب المكتوبات ولان الجماعة شرط عند ابن حنيفة لما ذكرنا والاقول
لا يؤدى بجماعة وكذا لا يكره عقب الوتر عندنا اما عندنا في يوسف ومحمد فلو انه نفل واما عندنا في حنيفة فلو انه لا يؤدى بجماعة في هذه
الايام ولانه وان كان واجبا فليس بكتابة والجهل بالتكبير بدعة في موضع ثبت بالنقص وما ورد النص لا عقب المكتوبات وكذا
لا يكره عقب صلاة العيد لما قلنا لا يكره عقب الجماعة لانها فرضية كالظهر واما الكلام مع اصحابنا رحمهم الله فاما احتجاج بقوله تعالى
وذكر اسم الله في ايام معلومات وقوله واذكروا اسم الله في ايام معدودة من غير تقدير بمكان او حشر او حال ولانه من مواقع
الصلاة بدليل ان ما يوجب قطع الصلاة من الكلام ونحوه يوجب قطع التكبير فكل من صلى المكتوبة ينبغي ان يكره ولا في حنيفة قول
النبي صلى الله عليه وسلم لاجمة ولا تشرى في الايام معدودة ونحوه يوجب قطع التكبير فكل من صلى المكتوبة ينبغي ان يكره ولا في حنيفة قول
المراد من التشرى هو رفع الصوت بالتكبير هكذا قال النضر بن شميل وكان من ادبها بالغة فيجب صدقة ولا في التشرى في اللغة هو الاظها
والشرع وهو الظاهر يقال شرت الشمس اذا طلعت وظهرت حتى يوضع طلوعها وظهرها مشرقا لهذا والتكبير نفسه انها ذكرها الله تعالى
وهو الظاهر ما هو من شعار الاسلام فكان تشرقا ولا يجوز حمله على صلاة العيد لان ذلك مستفاد بقوله ولا تشرى ولا تشرى حديث على
رضي الله عنه ولا على القاء الحزم الاصاحي بالمشقة لان ذلك لا يتحقق بمكان ومن مكان فحين التكبير ما بالالتشريق ولان رفع الصوت
بالتكبير من شعار الاسلام واعلم الذين وما هذا سبيله لا يشرى في الايام معدودة ويشيع ونسب للالة المصالحا مع وهذا
انقص به الجمع والاعيان وهذا المعنى يقتضي ان لا ياتي به المنفرد والنشوان لان معنى الاستشهار يتحقق بالجماعة وروى الافراد وهذا لا يصح
المنفرد صلاة الجمعة والعيد وامر النشوان منى على الستة وروى الاستشهار واما الامة الثانية فقد ذكرنا اختلاف اهل التأويل فيها
واما الاولى فتجملها على خصوص المكان والجسد والحال عدا بالدليلين بعدد والامكان وما ذكرنا من معنى البينة مسلم عند وجه شرط العمر
والجماعة وغيرهما من الشرايط واما عند عدمها فلا نسلم البينة ولو اقرى المسافر بالمقيم وجب عليه التكبير لانه صار تابعا امامه
الاستشهار في غير زمانه او بعد ان يكره تحريم البينة وكذلك النساء اذا اقبلن برجل وجب عليهن على سبيل المتابعة فان صليهن بجماعة
وحدثن نكح عليهن لما قلنا واما المسافرون اذا صلو في المصالحا بجماعة فغيره وروايتان روى الحسن عن ابن حنيفة ان عليهم التكبير
والاصح انه لا تكبير عليهم لان السفر مفر من سقط التكبير ثم في غير الغرض لا فرق بين ان يصلوا في المصالحا او خارج المصالحا كذا في سقوط
التكبير ولان المصالحا شرط والمسافر ليس من اهل المصالحا فحين المصالحا حقه بالعدم **فصل** واما بيان حكم التكبير فيما
دخل الصلوات في هذا القضاء فنقول لا يخلو اما ان فاتته الصلاة في غير ايام التشريق فقصها في ايام التشريق او فاتته في هذه الايام
فقصها في غير هذه الايام او فاتته في هذه الايام فقصها في العام القابل في هذه الايام او فاتته في هذه الايام فقصها في هذه الايام
من هذه السنة فان فاتته في غير ايام التشريق فقصها في ايام التشريق لا يكره عقبها لان القضاء على حساب الآداء وقد فاتته بالتكبير
فيقتضيه كذلك وان فاتته في هذه الايام فقصها في غير هذه الايام لا يكره عقبها ايضا وان كان القضاء على حساب الآداء وقد فاتته
مع التكبير لان دفع الصوت بالتكبير بدعة في الاصل الا حيث ورد الشرع والشرع ما ورد به في وقت القضاء في غير هذه الايام فحين بدعة
وان فاتته في هذه الايام فقصها في العام القابل في هذه الايام لا يكره ايضا وروى عن ابي يوسف انه لا يمكن التفرقة بارادة ومما في العام القابل
لما بينا ان دفع الصوت بالتكبير بدعة في الاصل الا حيث ورد الشرع والشرع ما ورد به في وقت القضاء في غير هذه الايام فحين بدعة
صلوات هذه الايام ولم يرد الشرع بجعله وقتا لذلك فحين بدعة كاحية فان عذر فيها انه لا يمكن التفرقة بارادة ومما في العام القابل
وان عاود الوقت وكذا المجرى الجمار لما ذكرنا فكذا هذا وان فاتته في هذه الايام وقصها في هذه الايام من هذه السنة يكره لان التكبير
سنة الصلاة الفاتنة وقد ورد على القضاء تكون الوقت وقتا للتكبيرات الصلوات الشرعية فيها **فصل** واما سنها
فكثير بعضها صلاة بنفسه وبعضها من لواحق الصلاة اما الذي هو صلاة بنفسه فالتسني المعهودة التي يؤدى بعض اهل المكتوبة

بيان من يجب عليه تكبير الشروق
في هذه الايام

بيان حكم تكبير الشروق

بيان سنن صلاة

بيان السنن التي هي صلوات بنفسه

بازن اسفند التي من لواحق الصلاة
مقارنته سنة بالكبير سنة
التكليم بالنبي سنة

حذف کتکیر سنہ

رفع الیدین سنه

بيان اهل رفع اليدين

باز وقت الرفع

بيان كيفية الرفع

بیاض محل الزرع

فمن الشروع ان يحضر الامام
بالتكبير

منها مقارنته تكبير المقتدى لتكبير
الامام انا بكتر

منها ان يكبر الامام عند قول المودع
قد قامت

[illegible]

فنفوذ

[illegible]

سفر

五

بازگشتن التي يوتى بعد الاضطرار
وضع المائدة على الشمال

بیاض وقت الوضوء

بیان محل الوضع

انها قال السنة وضع البين على الشال تحت السرة فلم يقع تفسير لاية عنه واما كيفية الوضع فلم يذكر في ظاهر الرواية واختلف فيها
 قال بعضهم يضع كفة اليمنى على ظهر اليسرى وقال بعضهم على ذراعه اليسرى وقال بعضهم على المعصم وذكره النقاد واختلفوا
 بين ابي يوسف وعمر بن الخطاب على قول ابي يوسف يقبض يده اليمنى بسبع يده اليسرى وعند محمد يضع كذلك وعن الفقيه ابي جعفر
 انه قال قول ابي يوسف احب الى لان في القبر وضعا وزيادة وهو اختيارنا وما عجزنا ما رواه الترمذي فاخذ الصلي وسبع يده اليسرى
 بوسم كفة اليمنى ويخلق ايمانه وخضرة وبصره ويضع الوسطى والسجدة على معصمه ليصير جامعا بين الوضوء والاخذ وهذا
 لان الاخبار اختلفت ذكر في بعضها الوضع وفي بعضها الاخذ فكان الجمع بينهما محلا بالدلائل اجمع فكان اولى ثم يقول سبحانه
 اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك سواك كان امامنا او معتقدا او مفترقا هكذا ذكر في ظاهر الرواية وزاد
 عليه في كتاب الحج وحمل ثناؤك وتيسر لك في المشاهير ولا يقرأ في وجهته وحمل لا قبل التكبير ولا بعد وقول ابي حنيفة وعمر وهو
 قول ابي يوسف لا قبل ثم رجع وقال في الاملاء يقول مع التسبيح اتي وجهته وحمل الذي فطر السموات والارض خفيها وما انا من
 المشركين ان صلواتي وسلاماتي ومحبي على الله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين ولا يقول وانا اول المسلمين
 لانه كذب وهل يفسد صلواته اذا قال ذلك قال بعضهم يفسد لانه ادخل الكذب في الصلوة وقال بعضهم لا يفسد لانه من العزائم
 ثم عن ابي يوسف روايتان في رواية يقدم التسبيح عليه وفي رواية هو بالخيار ان شاء قدم وان شاء اخر وهو احدى قول الشافعي
 وفي قول يفتن بقوله وجهته وحمل لا بالتسبيح واحتج محمد بن ابي عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا افتتح
 الصلوة كبر وقال وجهته وحمل في آخره وقال سبحانه اللهم وبحمدك المآخر والشافعي زاد عليه ما رواه عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وهو قوله اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاعترف في مقعده من عندك وتب على انك انت
 التواب الرحيم وفي بعض الروايات اللهم انت الملك لا اله الا انت انت ربنا وانا عبدك وانا على عهدك ووعدك ما استطعت ابوء
 لك بنعمتك وابوء لك بذنبي فاغفر لي ذنوبي لا يغفر الذنوب الا انت واهدني لاسم لا اخلاق انه لا يهدي لاسمها الا انت وامر
 عني سيئها انه لا يغفر عني سيئها الا انت انا بك ولك وتباركت وتعالى استغفر لك وتوب اليك وجه ظاهر الرواية قوله تعالى
 وسبح بحمد ربك حين تقوم ذكر الجصاص عن الصحابة عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال قول الصلي عند الافتتاح سبحانه اللهم وبحمدك
 وروي هذا الذكر عمر وعلي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول عند الافتتاح ولا يجوز
 الزيادة على الكتاب والحج المشهود بالاتحاد ثم تأويل ذلك كله انه كان يقول ذلك في الطلوع والامرينها اوسع فاما في الغرض
 فلا يزداد على ما شرفه الاثر وكان في الابداء ثم نسخ بالاية واما ما رواه ابن عباس في رواية اخرى ثم لم يرو عن اصحابنا المتقدمين
 انه يأتي به قبل التكبير وقال بعضهم مشايخنا المشاهير ان لا يأتوا به قبل التكبير لاختصاص السنة ولهذا الفتوى العوام ثم يعقود
 بالله من الشيطان الرجيم في نفسه اذا كان اماما او مفترقا والكلام في العقود في مواضع في بيان صفة وقيل في بيان
 من يسن في حقها وفي بيان كيفية اما الاول فالعقود سنة في الصلوة عند عامة العلماء وعند مالك ليس بسنة والقصص
 قول العامة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم من غير فصل بين حال الصلوة وغيرها وروي
 ان ابا الدرداء قام لصلي فقال له النبي صلى الله عليه وسلم تعوذ بالله من شياطين الانس والجن وكذا لنا قولن صلوة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلوا تعوذ بعد الشاء قبل القراءة واما وقت العقود فاما الفراغ من التسبيح قبل القراءة
 عند عامة العلماء وقال اصحابنا الطواهير وقت ما بعد الفراغ من القراءة لظاهر قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من
 الشيطان الرجيم امر بالا سعادة بعد قراءة القرآن لان الغناء للتعبير ولتأني الذين نقلوا صلوة رسول الله عليه وسلم
 نقلوا تعوذ بعد الشاء قبل القراءة ولان العقود شرع صيانة للقرآن عن وساوس الشيطان ومعنى الصيانة انما يحتاج اليه
 قبل القراءة لا بعدها والارادة مضرة في الاية معناه اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله كذا قال اهل التفسير كما في قوله تعالى
 اذا قمتم الى الصلوة اي اذا اردتم القيام اليها واما من يسن في حقها العقود فهو الامام والمفرد دون المقتدي في قول ابي حنيفة
 ومحمد وعند ابي يوسف هو سنة في حقها ايضا ذكر الاختلاف في السير الكبير وحاصل الخلاف راجع الى ان العقود تتبع للشاء او تتبع
 للقراءة فعلى قولهما تتبع للقراءة لانه شرع لا فتاح القراءة صيانة لها عن وساوس الشيطان فكان كالشرط لها وشرط الشيء تتبع له
 وعلى قوله تتبع للشاء لانه شرع بعد الشاء وهو من جنسه وتبع الشيء كاسمه ما يتبعه ويفرق على هذا الاصل ثلاث مسائل
 احدها انه لا يعقود على المقتدي عند حاله لا قراءة عليه وعند يعقود لانه يأتي بالشاء فيأتي بما هو متبع له والثانية المسبوق
 اذا شرع في صلوة الامام وسبح لا يعقود للحال واما يعقود اذا قام الى قضاء ما سبقه عندها لان ذلك وقت للقراءة وعند
 يعقود بعد الفراغ من التسبيح لانه تتبع له والثالثة الامام في صلوة العبد يأتي بالعقود بعد التكبيرات عندها اذا كان يرى رأي
 ابن عباس وراي ابن مسعود رضي الله عنهما لان ذلك وقت القراءة وعند يأتي به بعد التسبيح قبل التكبيرات لكونه تعالى
 واما كيفية العقود فالمسحوق له ان يقول استعذ بالله من الشيطان الرجيم او عوذ بالله من الشيطان الرجيم لان اولى
 الالفاظ ما وافق كتاب الله تعالى وقد ورد هذا اللفظان في كتاب الله تعالى ولا ينبغي ان يزيد عليه ان الله هو السميع العليم
 لان هذه الزيادة من باب الشاء وما بعد العقود محل القراءة لا محل للشاء وينبغي ان لا يجهر بالعقود لان الجهر بالعقود لم يقل عن النبي

صلى الله عليه وسلم وعن علي بن مسعود رضي الله عنهما قال اربع يجنبهن الامم وذكر منها العقود ولان الاصل في الاذكار هو
 الاخفاء لقوله تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم فلو لم يكن الا هذه ثم يحق بسم الله الرحمن الرحيم وقال الشافعي
 يجهر به والكلام في التسمية في مواضع احدها انها من القرآن ام لا والثاني انها من الفاعلة ام لا والثالث انها من كل سورة
 ام لا وينبغي على كل فصل ما يتعلق به من الاحكام اما الاول فالقصص من مذهب اصحابنا انها من القرآن لان الامة اجمعت على ان ما كان
 بين الدفتين مكتوبا بقلم الوحي فهو من القرآن والتسمية كذلك وكذا روى المعلى عن محمد فقال قلت لمحمد التسمية آية من القرآن ام لا
 فقال ما بين الدفتين كله قرآن قلت فما بال لا يجهر بها فلم يجبني وكذا روى الجصاص عن محمد انه قال التسمية آية من القرآن انزل
 للفصل بين السور وللدلالة بها بتركها وليست بآية من كل واحدة منها وآلية اشار في كتاب الصلوة فانه قال ثم يفتح القراءة ويحني
 بسم الله الرحمن الرحيم وينبغي على هذا ان يقرأ في الصلوة يتأدى بها عند ابي حنيفة اذا قرأها على قصد القراءة دون الشاء عند بعض
 مشايخنا لانها آية من القرآن وكذا روى عن عبد الله بن المبارك ان من ترك بسم الله الرحمن الرحيم في القرآن فقد ترك مائة وثلاثين عشرين
 آية وقال بعضهم لا يتأدى لان في كونها آية تامة احتمال فانه روى عن ابي حنيفة انه قال ما انزل الله تعالى في القرآن بسم الله الرحمن الرحيم
 الا في سورة النمل وانها في النمل وحدها ليست بآية تامة وانما الاية قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فوقع الشك في كونها
 آية تامة فلا يجوز الصلوة بالشك وكذا يجزى على الجنب والحائض والغساة وانها على قصد القرآن اما على قياس رواية الكرخي فظاهر
 لان ما دون الاية يحرم عليهم وكذا على رواية الطحاوي لاحتمال انها آية تامة فيجهر قرائتها عليهم احتياطا واما الثاني والثالث ففسد
 اصحابنا ليست من الفاعلة ولا من كل سورة وقال الشافعي انها من الفاعلة قولا واحدا وكذا في كونها من كل سورة فقلان قال
 الكرخي لا اعر في هذه المسئلة بعينها عن مقدمي اصحابنا الاختلاف فنعنا لكن اهرهرا بالاخفاء ودليل على انها ليست من الفاعلة ان
 ان يجهر ببعض السورة دون البعض احتج الشافعي بما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول
 الحمد لله رب العالمين سبع ايات اخذهن بسم الله الرحمن الرحيم فقد عذ البسملة آية من الفاعلة دللنا منها من الفاعلة ولا نها كذا
 في المصاحف على رأس الفاعلة وكل سورة بقلم الوحي فكانت من الفاعلة ومن السورة ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول
 انه قال قسمت الصلوة بيني وبين عدي مضافين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدي عدي واذا قال الرحمن
 قال الله تعالى حمدي عدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى حمدي عدي واذا قال ياك نعبد وياك نستعين قال الله تعالى
 هذا بيني وبين عدي مضافين ولعدي مسائل ووجه الاستدلال به من وجهين احدهما انه بدأ بقوله الحمد لله لا بقوله بسم الله
 الرحمن الرحيم ولو كانت من الفاعلة لكانت البداية بها بالحمد والثاني انه نص على المناصفة ولو كانت التسمية من الفاعلة لم يفتقر
 المناصفة بل يكون ما لله تعالى كمالا لانه يكون في النصف الاول ايات ونصف ولان كون الاية من سورة كذا ومن موضع كذا لا
 الا بالنقل المتواتر من النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبت بالتواتر انها مكتوبة في المصاحف ولا توارث على كونها من السور ولهذا اختلف
 اهل العلم فيه فذهبوا قراء اهل الكوفة من الفاعلة ولم يذهبوا قراء اهل البصرة منها واذ دليل عدم التواتر ووقع الشك والشبهة
 في ذلك ولا يثبت كونها من السور مع الشك ولان كون التسمية من كل سورة مما احتج به الشافعي لا يوافقه في ذلك احد من سلفه
 وكذا دليله على بطلان المذهب والدليل عليه ما روى عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال سورة في القرآن ثلاثون
 آية شفعت لصابها حتى غفر له تبارك الذي بين الملك وقد تفق القراء وغيرهم انها ثلاثون آية سوى بسم الله الرحمن الرحيم ولو كانت
 منها كانت احدى وثلاثين آية وهو خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم وكذا انفق الاجماع من الفقهاء والقراء ان سورة الكوثر ثلاثون
 ايات وسورة الاخلاص اربع ايات ولو كانت التسمية منها كانت سورة الكوثر اربع ايات وسورة الاخلاص خمس ايات وهو خلاف الاجماع
 واما ما روى من الحديث ففيه اضطراب فان بعضهم شك في ذكر ابي هريرة في الاسناد ولان مداره على عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابى بلال
 عن سعيد المقبري عن ابي هريرة وذكر ابو بكر الحنفي وقال لقيت نوحا فحدثني به عن سعيد المقبري عن ابي هريرة ولم يرفعه والاختلاف في الاسناد
 والوقف والرفع يوجب ضعفا فيه ولانه في هذا الاحاد وخبر الواحد لا يوجب العلم وكون التسمية من الفاعلة لا يثبت الا بالنقل المتواتر
 مع انه عارضه ما هو اقوى منه واثبت واشهر وهو حديث القصة فلا يقبل في معارضته اما قوله انها كتبت في المصاحف بقلم الوحي
 على رأس السور فنعلم ان هذا يدل على كونها من القرآن لا على كونها من السور بجواز انها كتبت للفصل بين السور لا لانها منها فلا يثبت كونها
 من السور بالاحتمال وينبغي على هذا انه لا يجهر بالتسمية في الصلوة عندنا لانه لا يقر في الجهر بها وليست من الفاعلة حتى يجهر بها وروى
 الجهر بالفاعلة وعند مجهر بها في الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة كما يجهر بالفاعلة لكونها من الفاعلة ولان التسمية متى ترددت بين كونها
 من الفاعلة وبين ان لا تكون تردد الجهر بين السنة والبدعة لانها اذا لم تكن منها التحقت بالاذكار والجهر بالاذكار بدعة والفعل اذا تردد
 بين السنة والبدعة تغلب جهة البدعة لان الامتناع عن البدعة فرض ولا فرضية في تحصيل السنة او الواجب فكان الاخفاء بها اولى
 والدليل عليه ما روى عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس والسرير وغيرهم رضي الله
 عنهم انهم كانوا يخفون بالتسمية وكثير منهم قال الجهر بالتسمية اعراضية والنسب اليهم باطل لعلة الجهل عليهم بالشرائع وروى عن انس رضي
 الله قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا لا يجهرون بالتسمية ثم عندنا ان يجهر
 بالتسمية لكن يأتيها الاما لا فتاح القراءة بها تتركها كما يأتي بالعقود في الركعة الاولى بانها في الروايات وهل يأتيها في اول الفاعلة

منها وضع كبد بن علي الركنين
منها لتسوية الرأس بالعجز
منها سندان الركوع منها السوط

ادنى السبلح ان يقول ثلاثا
ستنت

الامام اذا سمع في الركوع حسن دخل
هذه ينظر ام لا

بما يرفع الرأس من الركوع وهو
الانتقال من الركوع الى السجود
بما يرفع ساقه الانتقال

الانفاد

73

بيان الخطاط للسمود
مستفاد ان يكتب مع الخطاط
منها وضع الركنين على الالف
قبل اللين

منها وضع الجبهة ثم لا تق
من سنن السجودان لسجود الأعضاء
السنة

وضع اليد في حذاء الأوتين في السجدة
توجيه الأصابع نحو القبلة في السجدة

منها الاعتناء على الراحتين
منها البدء الصبيح
منها الاعتناء في السجود

فانذرها
منها السجود ثلاثا وهو اونها
الخطا في القعدة بين السجدين
بيان مقدار الرفع بين السجدين

الخطا للثانية والنهوض منها
القيام

بيان كيفية القعدة

بيان كيفية التشهد وهو ذكر القعدة

من اعطاه الله ما استطاع ومنها ان يعتمد على راحتيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمر اذا سجدت فاعمل على ان
ومنها ان يدي صبيحة لقوله صلى الله عليه وسلم لا يركع حتى يركع راحتيه على راحتيه وهو وسط العبد لحيه وروي جابر عن
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد جافا عن يديه عن جنبه حتى يرى باطن يديه ومنها ان يعتمد على سجوده ولا يفرق بين
لاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اعتدلوا في السجود ولا يفرق بين راحتيه وراحتيه الكلب وقال مالك يفرق في النفل
دون الفريز وهو مجموع باروي من الحديث من غير فصل وهذا في الرجل فاما المرأة فينبغي ان تفرق راحتيها وتقف على راحتيها
كاستقبال الرجل وتلقب بطنها بطنها لان ذلك اسير لها ومنها ان يقول سجود سبحان ربنا لا اله الا هو ذلك اذا كان في ركن
ويكبر حتى يطمئن قاعدا والرفع فيركب السجدة الثانية فيركب راحتيه على راحتيه والظاهر في القعدة بين السجدين لا يعتمد
وليت يفرق في قول في حنفية ومحمد وكهانة او واجبه وعند ابو يوسف والشافعي مائة ركن على مائة ركن في الرفع بين السجدين فقد
روي الحسن عن ابي حنيفة فيمن رفع راسه من السجدة مقدار ما تراه بين يديه وبين الارض ان تجوز صلاته وروي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه
اذا رفع راسه مقدار ما يسمي به رافعا جاز وكذا قال محمد بن سنان انه اذا رفع راسه مقدار ما لا يشك على النظار ان يرفع راسه جاز
وهو الصحيح انه وجد الفصل بين الركعتين والانتقال وهذا هو المرفوض فاما الاعتدال في باب السنة والواجب على مائة السنة
فيه ان يكبر مع الرفع لامة ثم يخط للسجدة الثانية مكررا ويقول ويفعل فيها مثل ما فعل في الاولى ثم ينحني على سجود قديمه ولا
يقعد يعني اذا قام من الاولى الى الثانية ومن الثالثة الى الرابعة وقال الشافعي يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم واجتبه جابر بن عبد الله
الحويث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع راسه من السجدة الثانية استوى قاعدا واعتد بديه على الارض حاله القيام ولنا
ما روي ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من السجدة الثانية ينحني على سجود قديمه وروي عن عمر بن عبد الله
ابن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير عن النبي صلى الله عليه وسلم انهم كانوا ينحنيون على سجود قديمهم واما رواه الشافعي فيقول على حاله
حين كان يقول لا سجدة الا سجدة في الركوع والسجود فاني قد بدت اكره واستنثت فاختار ايسر الاربع ويقعد بديه على ركنه
لا على الارض ويرفع يديه قبل ركبته وعند الشافعي يعتد بديه على الارض ويرفع ركبته قبل بديه لما روي من حديث مالك بن الحويرث
ولنا ما روي عن علي بن ابي حمزة انه قال من السنة في الصلاة المكتوبة ان لا يعتمد بديه على الارض الا ان يكون شيخا كبيرا وبه بين النبي
صلى الله عليه وسلم انما فعل ذلك في حال العذر ثم يفعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الاولى ويقعد على راس الركعتين وقد بينا فيما
نقد في صفة القعدة الاولى وانها واجبة شرعت للفصل بين الشفعين وهما ذكر كيفية القعدة وذكر القعدة اما كيفية
فالسنة ان يفرش رجله اليسرى في القعدة بين جميعا ويقعد عليها وينصب اليمنى نصبا وقال الشافعي السنة في القعدة الاولى كذلك
فاما في الثانية فانه يقول وقال مالك يقول فيهما جميعا وتفسير التوراة ان يضع اليدين على الارض ويخرج رجله الى الجانب الايمن
ويجلس على ركنه الايسر اجتمع الشافعي ما روي عن ابي حمزة الساعدي انه قال ينما وصف صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا جلس
في الاولى ففرش رجله اليسرى وقعد عليها ونصب اليمنى نصبا واذا جلس في الثانية اماط رجله واخرجها من تحت وركب اليمنى ولنا ما روي
عن عاتكة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قعد فرش رجله اليسرى وقعد عليها ونصب اليمنى نصبا وروي عن النبي صلى الله عليه
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من السنة في الصلاة وحديثنا في محمد بن علي على حال الكبر والضعف وهذا في الرجل فاما المرأة فانيها
تقعد كاستقبال الرجل فجلس موزعة لان مراعاة من السجدة الاولى من اعادة سنة القعدة ويوجه اصابع رجله اليمنى نحو القبلة لما روي
ان يضع يده اليمنى على فخذه الايمن واليسرى على فخذه الايسر في حال القعدة وكذا روي عن محمد بن النوار وذكر الطحاوي انه يضع يديه على
ركبتيه والا قبل لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قعد وضع رفته اليمنى على فخذه الايمن وكذا اليسرى على فخذه الايسر
ولان في هذا توجيه اصابعه الى القبلة وقيل قاله الطحاوي فوجهها الى الارض والله اعلم واما ذكر القعدة فالتشهد والكسوة في التشهد
في مواضع في بيان كيفية التشهد وفي بيان قدر التشهد وفي بيان انه واجبا مستمرا وفي بيان ستة التشهد اما الاول فقد اختلفت
الصحابة رضي الله عنهم في كيفية واحسانا اخذوا بتشهد عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وهو ان يقول التحيات لله والصلوات
والطيبات السلام عليكم ايها النبي ورحمة الله وبركاته التسكع علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده
ورسوله والشافعي اخذ بتشهد ابن عباس رضي الله عنهما وهو ان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليكم ايها
النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله ومالك اخذ
بتشهد عمر رضي الله عنه وهو ان يقول التحيات لنا مائة الزايات المباركات الصلوات لله والباقي كتشهد ابن مسعود رضي الله عنه
ومن الناس من اختار تشهد ابي موسى الاشعري وهو ان يقول التحيات لله الطيبات والصلوات لله والباقي كتشهد ابن مسعود رضي الله عنه
وفي هذا حكاية فانه روي عن ابي حنيفة عن محمد بن جهم انه قال فقال ابو ابراهيم يوافقون فقال ابو ابراهيم يوافقون فقال ابو ابراهيم يوافقون
كبارك في لا ولا ثم وفي نسخة اصحابه فسأله عن سؤاله فقال ان هذا سألني عن التشهد ابو ابراهيم كتشهد عبد الله بن مسعود ام ابو ابراهيم
كتشهد ابي موسى الاشعري قلت ابو ابراهيم قال بآية الله فيك كما بارك في شجرة مباركة ريتونه لشرقية ولا غربية وانما اردت من هذا
العلم كمال فطنة ابي حنيفة ونفاذ بصيرة حيث كان يقف على الف بحرف فقه الله برحمته اجتمع الشافعي بان ابن عباس كان يثبتان
الصحابة فانما كان يختار ما استقر عليه الامر فاما ابن مسعود فهو من الشيوخ ينقل ما كان في الابتداء كما نقل عنه الطحاوي وغيره

ولان هذا

ولان هذا موافق لكتاب الله تعالى لا وفيه وصف التوبة بالبركة على ما قال الله تعالى تحية من عند الله مباركة طيبة وفيه ذكر السلام
مكررا كما في قوله تعالى سلام على نوح سلام على ابراهيم سلام على موسى وهرون سلام قولاً من ربهم فكان لاخذ به اولى اصح مالك
بان عمر رضي الله عنه علم الناس التشهد بهذه الصفة على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ما روي عن عبد الله بن مسعود
انه قال اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يدي وعلى التشهد كما كان يعلم السورة من القرآن وقال في التحيات لله والصلوات
والطيبات الى آخرها وقال زاذل هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك واخذ اليد عند التعليم لتأكيذا لا مروءة في عبد المعلم وكذا امر
بقوله قل وكذا علق تمام الصلاة بهذا التشهد من لربايت به لا يفرق صلاته بالتمام ولان هذا التشهد هو المستفيض في الامة الشافعي
في الصحابة فانه روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه علم الناس التشهد على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا وروي عن علي بن ابي حمزة
احد من الصحابة فكان احكاما وكذا روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كان يعلم الناس التشهد كما يعلم الصبيان
في الكتاب وذكر مثل تشهد ابن مسعود رضي الله عنه وكذا روي عن معاوية انه علم الناس التشهد على المنبر على نحو ما نقله ابن مسعود
وكذا الروي عن علي بن ابي حمزة عن النبي صلى الله عليه وسلم علم التشهد وذكر تشهد ابن مسعود وكذا الروي عن عاتكة رضي الله عنها
وقالت هذا تشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان تشهد ابن مسعود بالغ في الشاء لان الواو يوجب عطف بعض الكلام على البعض
فكان كل لفظ شاء على حدة وقيل ذكره ابن عباس اخرج الكوفي الصفة فيكون الكلام ما واحدا كما في اليقين فان قوله والله والرحمن
والرحيم ثلاثة ايمان وقوله والله الرحمن الرحيم بين واحدة وكذا الشاء في هذا التشهد مذكور بالا في الله وفي ذلك التشهد مذكور
على طريق التنكير ولا شأن الواو بالغ لان الله لا يستقر الجس مع ان هذا موافق لكتاب الله تعالى ايضا فان الله تعالى قال والتسكع علينا
اتباع الهدى والتسكع على يوم ولدنا وما ذكر الشافعي من الترجيح غير سديد لانه يؤدى الى القعدة في رواية الاعدان على رواية المهاجرين
واحد لا يقول به وما ذكر مالك ضعيف فان ابا بكر علم الناس التشهد على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو تشهد ابن مسعود
فكان لاخذ به اولى والله اعلم واما مقدار التشهد فمن قوله التحيات لله الى قوله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ويكره ان يزيد
التشهد حرفا او يبدى بحرف قبله لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأخذ علينا التشهد
بالواو والالف فهذا نص على انه لا يجوز الزيادة عليه وما نقل في اول التشهد باسم الله وبالله اوسم الله خيرا لاسماء وفي آخره ارسل
بالهدى ومن الحق لغيره على الدين كله ولو كره المشركون فشا لا يشترط فلا يقبل في معارضة المشهور وكذا لا يزيد على هذا المقدار
من الصلوات والدعوات في القعدة الاولى عندنا وعند مالك والشافعي يزيد عليه اللهم صل على محمد واجتبه يقول النبي صلى الله عليه
وفي كل ركعتين تشهد وسلم على المسلمين وعلى من تبعهم من عباد الله الصالحين ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان
لا يزيد في الركعتين الا ولين على التشهد وروى عنه ان يسبح التهوية في الشفع الاول ولا يزيد على التشهد ولان الزيادة على التشهد
مخالفة الاجماع فان الطحاوي قال من زاد على هذا فقد خالف الاجماع وهو كان علم الناس بهذا السلف وكفى بخالفه الاجماع فسادا
في المذهب ولان هذا دعاء وحمل الدعاء آخر الصلاة والمراد من الحديث سلام التشهد او تحمله على المطوعات لان كل شفع من التطوع صلاة
على حدة وتكرار على التشهد قوله اللهم صل على محمد ساهيا لا يلزمه سجود السهو عند ابي يوسف ومحمد وذكر في مال الحسن بن زياد
عن ابي حنيفة انه يلزمه والمسئلة قد مرت واما في القعدة الاخيرة فيدعو بعد التشهد ويسأل حاجته لقوله تعالى فاذا فرغت فانصب
جاء في التفسير المراد منه الدعاء فآخر الصلاة اي فأنصب للدعاء وقال صلى الله عليه وسلم لا من مسعود رضي الله عنه اذا قلت هذا
هذا فقد تمت صلاتك ثم اخبر من الدعوات ما شئت ولكن ينبغي ان يدعو بما لا يشبه كلام الناس حتى يكون خروجه من الصلاة
على وجه السنة وهو اصابة لفظ السلام وقصر اصحابنا فقالوا ما يشبهه كلام الناس هو ما لا يستحق سؤالا من غير الله تعالى لقوله
اعطني كذا ورجي امرأة وما لا يشبهه كلام الناس هو ما يستحق سؤالا من غير الله اعطيه ونحو ذلك ثم لم يذكر في الاصل
انه بقدر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الطحاوي في تحفه انه بعد التشهد يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو خاتمة
ويستغفر لنفسه ولوالديه ان كانا مؤمنين والمؤمنين والمؤمنات وهذا هو الصحيح ان يقدر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
على الدعاء ليكون اقرب الى الاجابة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا صلى احدكم فليبدأ بالحمد والشاء على الله تعالى ثم بالصلاة
على نبيه وآله الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ما هو المعروف والمداول على السنة الامة ولا يكره ان يقول فيها وارحم محمد عند
عامة مشايخنا ولغيرهم كرم هو ذلك ودعوا الله يومه بقصير منه في الطاعة ولهذا يقال عند ذكره رحمة الله والصحيح انه لا يكره
لان احدا وان جل قدره من العباد لا يستغنى عن رحمة الله تعالى وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يدخل الجنة احد الا
برحمة الله قبل ولا ان يارسل الله قال ولا انا الا ان يتعدى الله برحمته دل عليه انه جاز قوله اللهم صل على محمد والصلاة من الله
رحمة ثم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة ليست بغير عندنا بل هي سنة مستحبة وعند الشافعي فرض لا يجوز الصلاة
بدونها وهو قوله اللهم صل على محمد وله في فرضية الصلاة على الال قولان واجتبه بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
الفرصة وقال صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يصل على في صلاته ولنا ما روي عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتمام الصلاة عند القعود قد رتب التشهد من غير شرط الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
ولا حجة في الامة لان المراد منها التذلل بديل ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انها قال الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم

عن ثناء

بيان مقدار التشهد

بيان ذكر القعدة الاخيرة

الصلاة على النبي في كل صلاة
يعرض بل سنة مستحبة

سنة في الصلاة على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار بل يقتضي الفعل مرة واحدة وقد قال الكرخي من اصحابنا ان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فرض العر كالج و ليس في الآية تعيين حالة الصلاة واخذت بحول على اني الكمال لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وبه يقول **واما الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم** في غير حالة الصلاة فقد كان الكرخي يقول انها فرضية على كل مسلم بالغ في العبرة واحدة وقال الطحاوي كما ذكره او سمع اسمه يجب وجه قول الكرخي ما ذكرنا ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار فاذا احتل مرة في الصلاة او في غيرهما سقط الفرض عنه كما سقط فرض ما خرج بالفعل مرة واحدة وجه ما ذكره الطحاوي ان سبب وجوب الصلاة هو الذكر والثناء والحمد وتكرار سببها كما يتكرر وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من العبادات بتكرار سببها **واما بيان انه واجب ومنه** **واما التثنية** في العدة الاولى في واجب سبحانه وقال القاضي ابو جعفر الاسترشدي انه سنة وهذا اقرها الى القياس لان ذكر التثنية في رتبة من القعدة رتبة في العدة الاخيرة لما كانت فرضا كانت القراءة فيها واجبة فالقعدة الاولى لما كانت واجبة ببيان يكون القراءة فيها سنة لغيرها خطأ رتبة والفتحية انه واجب فان محمد اوجب سجود التوبة بركه ساهيا وآله لا يجبالا بركه الواجب على ما ذكرنا فيما تقدم وكذا في العدة الاخيرة عندنا حق تركه محذرا لا تفيد صلوة ولكن يكون مسيئا ولو تركه سهوا لم يلزمه سجود التوبة وعند الشافعي من حتى لا يجوز الصلاة بدونه وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم **واما سنة التثنية** في الاخلاص لما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال رابع يخفيها اماما وعد منها التثنية ولأنه من باب التثنية والاصل في التثنية والادعية هو الاخفاء **وهل يشير بالمسبحة** اذا انتهى الى قوله اشهد ان لا اله الا الله قال بعض مشايخنا لا يشير ان فيه ترك سنة اليد وهي الوضع وقال بعضهم لا يشير فان محمد ارحم الله قال في كتاب المسبحة ٥ قد شاعرا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يشير باصبعه ففعل ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم ونضع ما صنع وهو قول ابي حنيفة رح قولنا ثم كيف يشير قال اهل المدينة يعقد ثلاثة وخمسين ويشير بالمسبحة وذكر القفيع ابو جعفر الهندي في رجم الله انه بعد التحصير البصر ويخلق الوسطى مع الابهة ويشير بالسبابة وقال ان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا كان يفعل والله اعلم **واما الذي** يؤتي به عند الخروج من الصلاة وهو التسليم فالتسليم وقدره وكيفية وحكمه قد ذكرنا فيما تقدم **وهنا** نذكر سنن التسليم **منها** سيد بالتسليم عن العين لما روي من الاحاديث ولأن للعين قضاء على الشمال فكانت البداية به الاولى وتسليم اولاه عن يساره او سلم فاقربه روى الحسن عن ابي حنيفة انه اذا سلم عن يساره سلم عن يمينه ولا يعيد التسليم على يساره وتسليم لبقاء وجهه سلم بعد ذلك من يساره **ومنها** ان يبلغ في تحويل الوجه في التسليمتين فيسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر روى ابن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحول وجهه في التسليمة الاولى حتى يرى بياض خده الايمن وقال خذوا يسروا لا يكون ذلك الا عند شدة الالتفات **ومنها** ان يجهر بالتسليم ان كان اماما لان التسليم الخروج من الصلاة فلو بد من الاعلام منها لان يسلم بمقارنا التسليم الاما ان كان مقدما في رواية عن ابي حنيفة كافي التكبير وفي رواية يسلم بعد تسليمه وهو قول ابو يوسف هكذا قالوا في التكبير وقد عرفت ان ابي حنيفة على احدى الروايتين **ومنها** ان يؤتى بالتسليم لان خطاب من لا يؤتى خطابه لقوله التسليمة الثانية من على يساره منهم كذا ذكر في الاصل واخذ ذكر الحفظة في الجامع الصغير فمن مشايخنا من ظن ان في المسئلة روايتين رواية كتاب الصلاة بتقديم الحفظة في النية لان السلام خطاب فضاء بالنية الاقرب فالاقرب وهم الحفظة ثم الرجال ثم النساء وايضا الجامع الصغير يقدم الشرع في النية اسدلا لا بالتسليم في التثنية وهو قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قدم ذكر شرع على الملائكة اذ المراد بالصالحين الملائكة فكذا في السلام في آخر الصلاة ومنهم من قال ان ابا حنيفة كان يفضل الملائكة على البشر رجع وراى في فضيل البشر على الملائكة وهذا كله غير بعيد لان الكوكب معطوف بفضله على بعض حرف الواو وانها لا توجب الترتيب في النية من على القلب وهي تنظم جملة بلا ترتيب الا ترى ان من سلم على جماعة لا يمكن ان يرتب في النية تنفيذ الرجال على الصبيان اختلف المشايخ في كيفية نية الحفظة قال بعضهم يؤتى الكرام الكاتبين واحدا عن يمينه واحدا عن يساره والفتحية ان يؤتى نية عن يمينه وعن يساره ولا يؤتى عددا لان ذلك لا يعرف بطريق الاحاطة وكذا اختلفوا في كيفية نية الرجال والنساء بعضهم يؤتى من كان معه في الصلاة من المؤمنين والمؤمنات لا غير وكان الحاكم الشهيد يقول يؤتى جميع رجال العالم ونساء المؤمنين والمؤمنات والا فلا يصح لان التسليم خطاب وخطابا لثاني من لا يشي خطابه وليس يجز من خطابه من يشي خطابه صحيح وان كان مقفرا فعلى قول الاولين يؤتى الحفظة لا غير وعلى قول الحاكم يؤتى الحفظة وجميع البشر من اهل الايمان **واما** الذي يؤتى من يساره الاما ويؤتى الاما ايضا ان كان على عيين الاما يؤتى في يساره وان كان على يساره يؤتى في يمينه وان جذاؤه فعند ابي يوسف يؤتى في يمينه وهكذا ذكر في بعض نسخ الجامع الصغير لان لليمين فضلة على اليسار وروى الحسن في حنفية انه يؤتى في الجانبين جميعا وهكذا ذكر في بعض نسخ الجامع الصغير وهو قول محمد لان عيين الاما عن عيين المقدس **واما** عن يساره فكان له حظ في الجانبين فينوي في التسليمتين والله اعلم **فصل** **واما بيان ما يستحب فيها** يذكره فالاصل فيه انه ينبغي المصلح **ان يتخشع** في صلاته لان الله تعالى مدح المتخشعين في الصلاة ويكون منهم من يصبر الى موضع ربه لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث شاخصا يصبر الى السماء فلما ازل قوله تعالى قد اخلص المؤمنون الذين هم اذ هم خاشعون روى يصبر نحو مسجد اى موضع مسجد ولان هذا اقرب الى التقويم ثم اطلق محمد رحمه الله قوله ويكون منهم من يصبر

الصلوة على النبي في غير حال الصلاة

الشهد واحدا وسبعة الفقد
واجب استخفافا
والشهادة فيها ينوزل من ستة

الأخفاء في التشديد سنة

سائر الاشارة بالمستحقة

سأفيا موقى بهذا الزوج وهو التسليم

سَيَنْتَزِلُ التَّسْلِيمُ أَنْ يَدَّ أَعْرَاسُ الْهَيْبِ

المباغتة في عمى بل الوجه

نها الجهر بالسلا م

نها مقارنته بسلیم الامام

هائیکو

فلا في كفي من القطر

ما استمع في الصلوة وما لم

میتان خشع فی صلا تہ

[illegible]

75

لا يرفع رأسه ولا يخطئه

لا تَسْأَلْ عَنْ شَيْءٍ

لا يفرغ اصابعه ولا يشبك

الخشوع لا يجعل يدك على حاميها

لا تَقْلُحْصَا

الملك محمد بن عبد الله

لا يقى

لا يفرش ولا يبرقع

لا تخطوا ولا يقام

بکره ان بقطعی فاه

وان یکف نوس

وان يفتقر شعره

وكره الاعتماد

و تقبض العين

والزَّوْجُ وَالْبَرَاءُ وَالْإِسْقَاطُ

وعدای و تقبیله

نظام موضوع

بكره في الامام على كذا والقول اسفل

وروى عن ابي حنيفة انه كره في الغرض وخصه في الطوع وذكر في الجامع الصغير قول مجمع ابي حنيفة وجه قولهما ان العبد
يحتاج اليه لراحة السنة في قدر القراءة وعدد التسبيح خصوصا في صلاة التسبيح التي توارثها الامة ولا يحنف في العبد
باليد ترك سنة المذون لان مكروه ولا يترك من افعال الصلاة فالتحليل منه ان لم يقصد فلو اقل من ان يوجب الكراهة ولا يباحث الى
العبد باليد في الصلاة فانه يمكن ان يقصد خارج الصلاة مقدار ما يقراء في الصلاة ويعين ثم يقراء ذلك المقدار المعلن او يقصد
بقوله وكبره ان يكون الامام على كذا والقول اسفل منهم ولا يخلو اما ان كان الامام وجوز ان يكون بعض القوم معه وكل ذلك لا يخلو اما ان
كان في جملة الاختيار او في جملة العذر اما في جملة الاختيار فان كان الامام وحده على الدكان والقوم اسفل منه بكره
كان المكان وقدر قامة الرجل ودون ذلك في ظاهر الرواية وروى الطحاوي انه لا يكره ما لم يجرأ القامة لان في الارض هبوطا
وصعودا وقيل الارتفاع عفو والكثير ليس يعفو فعملنا الحد الفاصل ما لم يجرأ القامة وروى عن ابو سفيان اذا كان
الامة لا يكره والتصحح جواب ظاهر الرواية لما روى عن حذيفة بن اليمان عن ابي حنيفة قال لا يكره ان يجزئه سلمان
ومني الله عنه ثم قال ما الذي اصابه اهل العهد او سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقوم الامام على مكان الشتر
عليه اصحابه وفي رواية اما علمت ان اصحابك يكرهون فقالوا لا تذكرك حين يجذبت ولا شئت ان المكان الذي ينكح الجذبة عنده ما وروى
وكذا الدكان المذكور يقع على السجدة وهو ما دون القامة ولان كثير مخالفة بين الامام والقوم مع الصحة فقلنا يكره ان يجرأ
هذا فيمنع اهل الكتاب وان كان الامام اسفل من القوم وكبره في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن ابي حنيفة انه لا يكره
الموجب للكراهة الشبهة باهل الكتاب في صديهم ولا تشبه ههنا لان مكان امامهم لا يكون اسفل من مكان القوم وجواب ظاهر الرواية
انها الى الصواب لان كراهة كون المكان ارفع كان معلولا بعلمين الشبهة باهل الكتاب ووجود بعض المنسحق وهو اختلاف المكان وهما
وجدت احدى العليتين وهو وجود بعض مخالفة هذا اذا كان الامام وحده فان كان بعض القوم معه اختلف المشايخ فيه فمن اعتبر معنى
الشبهة قال لا يكره وهو قياسي رواية الطحاوي ولان معنى الشبهة لان اهل الكتاب لا يشتركون الامام في الكفاية ومن اعتبر وجود بعض
المنسحق قال لا يكره وهو قياسي ظاهر الرواية لوجود بعض مخالفة **واما** في جملة العذر وكذا في الجمع والاعاء فلا يكره كيف كان لعدم إمكان
الاعاءة ويكره لان يترتب على العمل بقوله النبي صلى الله عليه وسلم لو علم الماربان يدي المصلي ما عليه من الزد ولو وقف ولو اولى اربعين
ولم يوقت يوما او شهرا او سنة ولم يذكر في الكتاب قدر المردود واختلف المشايخ فيه قال بعضهم قدر موضع السجود وقال بعضهم مقدار
الصفتين وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار ولو صلى بمخشوع وقبلا وذاك لا يكره وهو الاعمى وينبغي للمصلي ان يذكر المار
يدفعه حتى لا يتركه يشغله عن صلاته لما روى عن ابي سعيد الخدري عن ابي حنيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقطع الصلاة مرو
شيئا فادروا ما استطعتم ولو لم يقطع صلاته سواء كان المار رجلا او امرأة لما ذكر في موضعها الا انه ينبغي ان يدفع بالتسبيح او بالتسليم
او لاخذ طرف ثوبه من غير شئ ومعالجة شدة حتى لا تقصد صلاته ومن الناس من قال ان لم يقف باشارة جاز دفعه بالقبال حديث
ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي فاراد ان يمر بين يديه فاشار اليه فلم يقف فلما اراه في صدره ضرب يده
على استه تجاه اليه بشكوا باسعد فقال لم ضربت ابي فقال ما ضربت بك فاعزيت شيئا قال لم تسمي ابي شيئا فقال لا ف
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يصلي احدكم فاراد ما كان يمر بين يديه فليدفعه فان ايقظ الله فانه شيطان ولنا
قول النبي صلى الله عليه وسلم ان في الصلاة لشغل يعني افعال الصلاة والقبال ليس من افعال الصلاة فلا يجوز الاشتغال به وحديث ابي
سعيد كان في وقت كان العمل في الصلاة مباحا ومن اشاع من قال ان الذكر وخصه ولا يفضل ان لا يدركه لانه ليس من افعال الصلاة
وكذا روى الشيخ في مذهبنا عن ابي حنيفة ان الافضل ان يترك الذكر والامر بالذكر في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسود من زواله
هذا اذا لم يكن بينهما حال كالاسطوانة ونحوها فاما اذا كان بينهما حال فلا بأس بالمرور فيما وراء الخائل ثم المستحب ان يصلي في الصحراء
ان يصلي بين يديه عودا او يضع شيئا او ناه طول ذراع كبل يحتاج الى الدرع لقوله النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم في الصحراء
فليخذ بين يديه ستره وروى ان العنزة كانت محل جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم للركبة في الصحراء بين يديه فيصلي اليها حتى
قال عود بن ابي حنيفة عن ابيه رايته رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبطحاء في قبة حمراء من ادم فاخرج بدلا العنزة وخرج رسول الله
صلى الله عليه وسلم فصلى اليها والناس يرمون من وراءها واما قدر اذناه بذراع طول دون اعتبار العرض وقيل ينبغي ان يكون
في غلظ اصبع لقول ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه جازى من السترة السهم ولان الغرض منه المنع من المردود وما دون ذلك لا يندون للناظر
من بعيد فلا يتبع ويتدور من السترة لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى في ستره فليدن منها فان لم يجد ستره هل يخط بين يديه
حكى ابو عبيدة عن محمد انه قال لا يخط بين يديه فان الخط وتركه سواء لانه لا يندون للناظر من بعيد فلا يتبع فلو حصل المقصود
الناس من قال يخط بين يديه خطأ اما طولاً شبه ظن السترة او عرضاً شبه المحراب لقوله عليه الصلاة والسلام اذا صلى احدكم في
الصحراء فليخذ بين يديه ستره فان لم يجد فليخط بين يديه خطأ ولكن الحديث غريب وروى فيما نرى به المولى فلا يأخذ به ولا بأس
بقيل العنزة والحق في الصلاة لانه يشغل القلب وذلك اعظم من قتله وقال النبي صلى الله عليه وسلم اقتلو الاسودين ولو كنتم
في الصلاة وصالحا الحية والعقرب وهذا ترخيص باجادة وان كانت صبيغة صبيغة الامر لان قتلها ليس من افعال الصلاة حتى لا يخالجها

بكره المروءين يدي المصلي
للمصلي ان يذره المار

المصلي في الصحراء ينصب عودا بين يديه

بكره مقدار العود طولاً وغلظاً

ان لم يجد ستره هل يخط خطأ

لا بأس بقتل العقرب والحية في الصلاة

كثرة في قتلها بفساد صلاته على ما ذكره بكره لما روى عن ابي حنيفة في الركوع والسجود لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تادروا
بالركوع والسجود فان قد بدت وتكون سبقة نظران لم يشاركه الا في الركوع الذي سبقه اصلاً لا تجزئه ذلك حتى لو لم يركع
وسلم نفسه صلاته لان لا يفتدأ عبارة عن المشاركة والمتابعة ولم يوجد في الركوع وان شاذ في ذلك الركوع اجزاء عند اختلاف
لغرض وجه قوله ان لا يفتدأ وقع باطلاً والباقي بناء عليه فاخذ حكمه ولنا ان القدر الذي وقع فيه المشاركة ركع تام فيكون
وانعدام المشاركة فيما قبله لا يضر لانه ملحق بالركع وكبره ان يرفع رأسه من الركوع والسجود قبل الامام لقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل
الامام ليؤقر به فلا تختلفوا عليه وكبره ان يقرأ في غير حال الصلوة لانه صلى الله عليه وسلم لم يقرأ في الركوع والسجود وقلا اما الركوع
فقطو اية الرب جل جلاله واما السجود فاكثرت اذنه من الدعاء فانه من ان يستجاب له وكبره التفتت في الصلاة لانه ليس من افعال
الصلاة ولا مذكورة فيه بخلاف التفتت فان فيه ضرورة وهل يقصد الصلاة بالفتح فان لم يكن مسموحاً لا تقصد وان كان مسموحاً لا تقصد
في قول ابي حنيفة ومحمد وذكر المسئلة في بيان ما يقصد الصلاة وكبره لما روى عن ابي حنيفة ان ركع ودن الصف وان خاف الفت لما روى
عن ابي بكر انه دخل المسجد فوجد النبي صلى الله عليه وسلم في الركوع فذكر ما دخل المسجد ودن كما حق التحق بالصفوف فافزع النبي صلى الله
عليه وسلم من صلاته قال له زادك الله حرصاً ولا تفتدأ لانه لا يخلو عن احدى الركعتين اما ان يشتمل بالصفوف فتحتاج الى الشئ في الصلاة فانه
فعل مناف للصلاة في الاصل حتى قال مشايخنا ان شئ من خطوة خطوة لا تقصد صلاته وان شئ من خطوتين خطوتين تقصد وتعد بعضهما لا تقصد
كيف ما كان لان المسجد في حكم مكان واحد لكن لا قبل من الكراهة واما ان يتم الصلاة في الموضع الذي ركع فيكون محلها خلف الصفوف ومن
وانه مكروه لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ثم الصلاة من غير خلف الصف فانما يكره
اذا وجد جهة في الصف فاما ان لم يجد فلا يكره لان حال حال العذر وانها ليست مثابة الا ترى انها لو كانت امة يجب عليها ان تقوم خلف الصف
لان محاذاتها الرجل يقصد صلاة الرجل فوجب لا يفراد بالضرورة وينبغي ان ينظر من يدخل المسجد ليصطف معه خلف الصف
فان لم يدخل احد وخاف فوبت الركعة جذب من الصف الى نفسه من يرف منه علماً وحسن الخلق لكيلا يقصص عليه فان لم يجد يقف حينئذ
خلف الصف حداً الامام قال محمد رحمه الله ويؤمر من ادرك القوم ركوعاً ان يافى وعليه السكينة والوقار ولا يجعل في الصلاة حتى يصلي الى
الصف فاذا ركع مع الامام صلى بالسكينة والوقار وما فانه تقضى واصله قول النبي صلى الله عليه وسلم ان اتممت الصلاة فاقوها وانتم تسنون
ولا تأتوها وانتم تسعون عليكم بالسكينة والوقار ما ركنتم فصلوا وما فاكم فاضوا وكبره المصلي المكتوبة ان يعتمد على شئ الا من عذر
لان الاعتماد على القيام وترك القيام في الفريضة لا يجوز لا من عذر فكان الاختلاف في مكروهها الا من عذر ولو فضل جازت صلاته لوجود
اصل القيام وهل يكره ذلك لمصلي الطوع لم يذكره في الاصل واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا بأس به لان تركه القضا في الطوع جاز من
غير عذر فالأختلاف به اولى وقال بعضهم يكره لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يركع في المسجد فقال لمن هذا فقالوا
تصلي بالليل فاذا اعتكف فقال صلى الله عليه وسلم لم يصلي فانه بالليل فاذا اعتكف فليتم وان في الاعتقاد بعض التعميم والتجسيم لا ينبغي
لمصلي ان يفعل شيئاً من ذلك من غير عذر ويكره السد في الصلاة واختلف في تفسيره ذكره الكرخان سد الثوب هو ان يجعل ثوبه على
او على كعفه ويرسل طرفه من جوانبه اذ لم يكن عليه سراويل وروى عن الاسود وارهيم الغني انها قال السدل يكره سواء كان عليه قميص
او لم يكن وروى المصلي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يكره السدل على التعمير على الارز وقال لانه يصنع اهل الكتاب فان كان السدل بدق
السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع والسجود وان كان مع الارز فكراهته لاجل الشبهة باهل الكتاب وقال مالك
لا بأس به كيفما كان وقال الشافعي ان كان من الخيا يكره والا فلا والتصحيح مذهبنا لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن السدل
من غير فصل ويكره لبسه الصماء واختلف في تفسيره ذكر الكرخي هو ان يجمع طرف ثوبه ويحجم تحت احدى يديه على احدى كفيه اذ لم يكن
عليه سراويل وانما يكره لانه لا يامن انكشاف العورة ومحمد رحمه الله فضل بين الاضطباع ولبسه الصماء فقال انما تكون الصماء اذ لم يكن
عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرف ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه ليس اهل الكبر وذكر بعض اهل السنة
ان لبسه الصماء ان يلفا الثوب على جميع بدنه من العنق الى الركبتين وانه مكروه لان فيه ترك سنة البدن لا بأس ان يجعل في ثوب واحد
موشحاً به او في ثوب واحد والجملة فيه ان اللبس في الصلاة ثلاثة انواع ليس مستحب وليس جائز من غير كراهة وليس مكروه ثم المستحب
فهو ان يصلي في ثوبه الثوب يقيص وازوراء او عمامة كذا ذكره الفقيه ابو جعفر الهذلي وفيه غريب الرواية عن اصحابنا وقال محمد بن
ان المستحب للرجل ان يصلي في ثوبين ازار ودرء لانه لا يسهل ستر العورة والزينة جميعاً واما اللبس الجازي بذكر كراهة فهو ان يصلي
في ثوب واحد متوشحاً به او ثوبين واحد لانه حصل به ستر العورة واصل الزينة الا انه لم يتم الزينة واصله ما روى عن علي بن ابي طالب
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الصلاة في ثوب واحد فقال او كلكم يجد ثوبين اشاد الى الجواز وبه على الحكمة وهو ان كل واحد
لا يجد ثوبين هذا اذا كان الثوب صغيراً لا يصعب ما تحته فان كان رقيقاً يصعب ما تحته لا يجوز ان يعودته مكشوفة من حيث المعنى
قال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله الكاسيات العاديات ثم لم يذكر في ظاهر الرواية ان القميص الواحد اذا كان محلول الجيب والزرقة
هل يجوز الصلاة فيه وذكر ابن شجاع فيمن صلى محلول الارزاد وليس عليه ازار انه ان كان بحيث لو نظر عورة نفسه من زينة لم يجرأ
وان كان بحيث لو نظر لم ير عورته جازت وروى عن محمد بن جعفر رواية الاصول ان كان محلولاً لو نظر اليه غيره يقع بصره على عورته من غير
تكلف فسدت صلاته وان كان محلولاً لو نظر اليه غيره لا يقع بصره على عورته الا بتكلف فسدت صلاته فانه شرط ستر العورة

سواء لانه الامام في الركوع والسجود

بكره رفع اليدين في السجود بل رما
بكره ان لا يرفع اليدين في السجود
بكره التفتت في الصلاة

بكره ان يركع دون الصف وان خاف الفت

لم يجد جهة في الصف لا يكره التفتت خلفه

بكره الاعتماد على شئ في المكتوبة بغير عذر

الاختلاف في اعتقاد المنقطع

بكره السدل في الصلاة وفي تفسيره

بكره لبسه الصماء وفي تفسيره

المستحب ان يصلي في ثوبين ثواب

بكره الجواز في ثوب واحد بل وكذا

حكم القميص اذا كان محلول الجيب

بكره

بيان اللبس المذكور في الصلاة

بيان اللبس المستحب للامة في الصلاة

بيان لبس الامة في الصلاة

لا ياتى من رب الجبهة بعد الفراغ
ومكمن قبل الفراغ

بيان ما يفيد الصلاة

منها الحدث العمد

الكلام في البناء بيا اصل البناء

شرايط جواز البناء منها الحدث السابق

اذا كان به دخل فقصه وفي كسبه ففتح

اذا تكلم في الصلاة عاردا او ناسيا او غلاما
فيها على غير الصلاة

في حق غيره لا في حق نفسه ومنه ان الطهارة ان كان الرجل خفيف الهيئة لم يجز صلاته لانه يقع بصره على عورته وانظر من غير تكلف
فيكون مكشوف العورة في حق نفسه وسر العورة عن نفسه وعن غيره شرط الجواز وان كان ذلك القصة جاز لانه لا يقع بصره على عورته الا
تكلف فلا يكون مكشوف العورة واما اللبس المذكور في حق غيره فيكون مكشوف العورة عن غيره من غير تكلف وان كان ذلك القصة جاز لانه لا يقع بصره على عورته الا
ان يغطي الرجل عورته بغير تكلف لانه لا يقع بصره على عورته من غير تكلف وان كان ذلك القصة جاز لانه لا يقع بصره على عورته الا
عند كل مسجد وروى عن رجل سأل ابن عمر عن الصلاة في ثوب واحد فقال رأت لو ادرت لك في حاجة اكن متطوعا في ثوب واحد فقال لا فقال
الله احب اليك من ذلك وروى الحسن عن ابن حنيفة ان الصلاة في ثوب واحد فعلها اهل الجاهلية في ثوب واحد فقالوا لا يجوز ذلك لان الله تعالى في قوله
من اخفوا كرامهم هذا الذي ذكرنا في حق الرجل فانما المرأة والمسح لها ثوب واحد في ثوب واحد فقالوا لا يجوز ذلك لان الله تعالى في قوله
فوب واحد متوشجة به يجزيها اذا سترت به راسها وساير جسدها سوى الوجه والكفين وان كان ثوب واحد متوشجة به راسها وساير جسدها سوى الوجه والكفين
مكتوبا فان كان ثوب واحد جاز وان كان ثوب واحد لا يجوز وسند كذا في هذا المعنى ان شاء الله تعالى وهذا في حق المرأة فانما الامة اذا صليت
مكتوبة الراس بجزل راسها ليس بعورة ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب بعد ما فرغ من صلاته قبل ان يمسح بطنه بل لا بأس بان يمسح بطنه
الصلاة في هذه الحالة لا يكره فلو كان لا يكره ادخل على رجل اولي واما قبل الفراغ من الصلاة فلو كان لا يكره ادخل على رجل اولي واما قبل الفراغ من الصلاة فلو كان لا يكره
فان مسح جبهته قبل ان يفرغ قال لا يكره من شأنا من فرغ من هذه النكظة في الكراهة وجعل كراهة ما لا يكره في قوله اكره
وكذا ذكره فانما في حنيفة وفي اخيه في حنيفة وابن ابي ليلى وروى عن ابن عمر عن عمار بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم كان يمسح العرق عن جبهته في الصلاة واما في حنيفة في الصلاة واما في حنيفة في الصلاة واما في حنيفة في الصلاة واما في حنيفة في الصلاة
فكانه قال هل يمسح فقال لا نعم لانه لم يمسح الكبد وقال اكرهه وهو رواية هشام في نوادره عن محمد انه يكره فعل هذا يحتاج
الى الفرق بين المسح قبل الفراغ من الصلاة والمسح بعد الفراغ منها قبل السلام والفرق ان المسح قبل الفراغ لا يفيد لانه يحتاج الى ان
يسجد ثانيا فيلحق من التراب بجبهته ثانيا والمسح بعد الفراغ من الصلاة لا يفيد لانه لا يحتاج الى ان يسجد ثانيا فيلحق من التراب بجبهته ثانيا
في وقت لا يباح فيه الخروج عن الصلاة كسائر الاعمال بخلاف المسح بعد الفراغ من الصلاة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال اربع من الجواهر عد منها مسح الجبهة في الصلاة ومنه من روي فقال جواب محمد اذا كان تركه لا يذوقه وجواب ابن حنيفة
مثله في هذه الحالة والحدث محمول على هذه الحالة او على المسح باليدين وجواب ابن حنيفة في هذا اذا كان ترك المسح يذوقه ويشغل قلبه
عزاء الصلاة ويحدث ساعدا في هذه الحالة ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يمسح العرق عن جبهته لان الترك كان يذوقه ويشغل
قلبه وقد بينا ما يستحب لادمان يفعله بعد الفراغ من الصلاة وما يكره له في فضل الامامة والله الموفق **فصل**
واما بيان ما يفيد ما يفيد لها الفروع منها الحدث العمد قبل تمام اركانها بخلاف حق ما يقع البناء عليه واختلف في الحدث
السابق وهو الذي سبقه من غير قصد وهو ما يخرج من يده من قول واعظ اوجع او عاف اودم سا من خرج اودم من يده من غير قصد
قال اصحابنا لا تفيد الصلاة فيجوز البناء استسكانا وقال الشافعي يفيدها فلا يجوز البناء قياسا والكلام في البناء في مواضع
في بيان اصل البناء انه جائز اوله وفي بيان شرايط جوازه لو كان جائزا وفي بيان محل البناء وكيفيته **اما الاول** فالقياس بان لا يجوز البناء
وفي الاستسكان جائز وجه القياس ان التسمية لا تتبع الحدث كالاتبع مع الحدث لغوا اهلية اداء الصلاة في المالحين بقواست
الطهارة فيها اذا اشئ كاللا ينعقد من غير اهل لا يتبع عدم الاهلية فلا تبقى التسمية لانها شرعت لاداء الافعال ولهذا لا يتبع مع الحدث
الحدث ولو كان مرفعا الوجه عن القبلة والحدث من الصلاة ساق وبقاء الشيء مع ما ينافيه محال وجه الاستسكان النقص والاجماع والفتوى
اما النقص فمروي عن عاتكة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قأ او عرف في صلاة انصرف ونوى ان يصلي على صلاة
سالم يتكلم وكذا روي ابن عباس ورواه غيره عن النبي صلى الله عليه وسلم واما اجماع الصحابة فان الخلفاء الراشدين والعبادلة
الثلاثة وابن مالك ولسان الفارسي رضى الله عنهم قالوا مثل مذهبا وروى ابن ابي بكر الصديق رضى الله عنه سبعة المحدثين
في الصلاة فوضوا وحي وعمر رضى الله عنه سبعة المحدثين فوضوا وحي على صلاته وعلى كان يمسح خلف عنان فرجع فأنصرف فوضوا
وحي على صلاته فنبت البناء من الصحابة رضى الله عنهم قولوا وفادوا والقياس يترك بالنقص والاجماع والله اعلم **فصل**
واما شرايط الجواز فمنها الحدث السابق فلو يجوز البناء في الحدث العمد لا يجوز البناء ثبت معدولا به عن القياس بالنقص والاجماع
فكل ما كان في معنى المنصوص بالجمع عليه يلحق به والا فلا والحدث العمد ليس في معنى الحدث السابق لوجهين أحدهما ان الحدث
السابق ما يتعلق به الانسان فلو جعل ما نفا من البناء لا ياتي الى الحج ولا يخرج في الحدث العمد لانه لا يكثر وجوده والثاني ان الانسان يحتاج
الى البناء في الجمع والاعباد لاحراز الفضيلة المتعاقبة بهما وكذا يحتاج الى احراز فضيلة الصلاة خلفا افضل القوم فهو مضمون ما كان
بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلو لم يجر البناء وما فرغ الا من الصلاة قبل فراغه من الوضوء لقات عليه فضيلة الجمعة والعبادة
وفضيلة الصلاة خلفا لا تفعل على وجه لا يمكنه الداء في الفاشع نظره بجواز البناء صيانة هذه الفضيلة عليه عن الفوت وهو
مستحق للنظر لخصوص الحدث من غير قصد واختياره بخلاف الحدث العمد لان سعة الحدث في الصلاة جاز فلا يستحق النظر وعلى
خرج ما اذا كان به دخل فقصه حتى يسأل او كان في موضع ركبة فانفتح من عماده على ركبته في سجوده لا يجوز له البناء لان
هذا بمنزلة الحدث العمد وكذا اذا تكلم في الصلاة عاردا او ناسيا او غلاما او عمل فيها ما ليس من اعمال الصلاة وهو كسرها لا يجوز له البناء

لان كل ذلك نادى في الصلاة فلم يكن في معنى المنصوص بالجمع عليه وكذا اذا جاز في الصلاة او جاز في الصلاة ثم افان لا يبنى وان كان
ذلك في معنى الحدث السابق لانه لا يصنع له فيها لاق اعراضها في الصلاة نادى فلم يكن في معنى ما يرد فيه النقص والاجماع وكذا لو
استغنى البول على بدن المصلي او ثوبه اكثر من قدر الدرهم من موضع فانتقل فغسله لا يبنى على صلاته في ظاهر الرواية وروى
عن ابن يوسف في غير رواية الاصول انه يبنى وجه هذه الرواية ان القياس وصحت اليه بدنه من غير قصد فكان في معنى الحدث
السابق ولان هذا بعض ما ورد فيه الخبر لانه لو عرف فاصاب بدنه او ثوبه نجاسة فانه يوضئه ويفعل تلك النجاسة وبهها لا يبنى
الا على غسل النجاسة لا غير فاعراضها فلا يبنى بها اول وجه ظاهر الرواية ان هذا النوع محال لا يقبل وجوده فلم يكن في معنى
مورد النقص والاجماع ولان له بذم من غسل النجاسة عن الثوب في الجملة ما يكون عليه ثوبان فيلحق ما تجس من ساعته ويعمل في الآخر
بخلاف الوضوء فانه امر لا يذم فعله وروى عن المصلي اكثر من قدر الدرهم من موضع فان كان عليه ثوبان التي العسر
من ساعته ومضى على صلاته استسكانا والقياس بان يستقبل لوجه شئ من الصلاة مع النجاسة لكننا نقول ان هذا محال لا يمكن التفرغ
عنه فيجعل عفوا وان اوى ركبا او سكنت بقدر ما يمكن من اداء ركن يستقبل قياسا واستسكانا وان لم يكن عليه الا ثوب واحد
فانصرف وغسله لا يبنى في ظاهر الرواية ولو اصابته بذقة فتجسده او رماه انسان فخرشتمه او مس رجل فرجه فادماه او عصره
فانقلت منه الريح او حدث اخر لا يجوز البناء في قول ابن حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يبنى واجب بارويان عن رضى الله عنه لما
طعن في المراسل استخلف عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه وتوفيت صلاته لغسلت صلاة القوم ولم يستخلف ولان هذا امر
حصل بغير قصد فكان كالحديث السابق ولان الشايع لم يوجد منه الا فتح باب الدرهم فبعد ذلك خرج الدرهم فغسله لا يستعمل احد
فاشبهه الرعاف وجه قولهما ان هذا الحديث حصل بصنع من العباد بخلاف ما حدث السماوي وكذا هذا النوع من الحدث في الصلاة
تأيد وقوعه لان الراي مني عن الراي لا يقصد غالبا والاصابة خطأ نادرا لانه يخرج عن الرعا من العباد فلم يكن في معنى مورد النقص
والاجماع فيعمل فيه بالقياس المحض لا يترى من يخرج عن القيام بسبب المرض جاز له اداء الصلاة قاعدا ولو عجز عن القيام بفعل الشرطين
بان قيده انسان لم يجز له الصلاة الاولى وندرة الثاني كذا هذا واما قوله هذا فتح باب الدرهم فغسله لم يكن من فتح باب المايح حتى سأل
المايح جعله لك مضيا فالماض الفاعل لا يذم الا بخياره والسائل في صلاته ولهذا يجيب ضمان الدهن على شاق الزقا فاسأل الدهن والله اعلم
ولو سقط المذرم من السقف من غير شئ احد على المصلي او سقط الثمن من الشئ على المصلي او اصابه حشيش المسجد فادماه اختلف المشايخ
فيه منهم من جوزه له البناء بالاجماع لا ينقطع ذلك عن فعل العباد ومنهم من جعل المسئلة على الاختلاف فوقع ذلك في هذه القبلة
واما حديث عمر رضى الله عنه فقد قيل الاستسكان في فتح الصلاة فاستخلفه ليفتح الصلاة الا ترى انه روى انه لما طعن قال لا يبنى
الكلم من المصلي بالناس ثم قال بقدر ما عباد الرحمن ومعلوم ان هذا كذا يمنع البناء على الصلاة والله اعلم ومنها حقيقة الحديث لا يجرى الحدث
ولا ما جعل حدثا حكما حتى لو علم انه لم يسبقه الحدث لكنه خاف ان يبدده فانصرف قبل ان يسبقه ثم سبقه لا يجوز له البناء في ظاهر
الرواية وروى عن ابن يوسف انه يجوز وجه قوله انه يخرج عن المعنى فساد كالموسبقه الحدث ثم انصرف وجه ظاهر الرواية انه مرف
وجهه عن القبلة من غير عذر فلم يكن في معنى مورد النقص والاجماع فيبقى على اصل القياس وكذا اذا جاز في الصلاة او اعني عليه او ناه
مضطجعا لا يجوز البناء لان هذه العوارض يندرج وقوعها فلم يكن في معنى مورد النقص والاجماع وكذا المستقيم اذا وجد الماء في خلده
صلاته وصاحبها خرج السائل اذا خرج وقت صلاته والماسح على الخفا نقصت مدة مسحه ونحو ذلك لا يجوز له البناء لان هذه المواضع
يظهر ان الشروع في الصلاة لم يصح على ما ذكرنا ولانه ليس في معنى الحدث السابق في كثرة الوقوع فتعذر الاحاق وكذا الواحد من
هذه الاشياء بعد ما قد قدر التفتد الاخر بوجوب فساد الصلاة ويمتنع البناء عند ابن حنيفة خلاف ما لها على ما ذكرنا في المسائل التي
عشرية ومنها الحدث الصغير حتى لا يجوز البناء في الحدث الكبير وهو الجناية بان نام في الصلاة فاحتمل او نظرا لمرأته بشهوة او تفكر
فانزل ولان الوضوء على يسير والاعتسال على كثير فتعذر الاحاق في موضع الغفو ولان الاعتسال لا يمكن الا بكشف العورة وذلك
من مواضع الصلاة وهذا استسكانا والقياس بان يجوز يريده القياس على الاستسكان الاول ومنها ان لا يفعل بعد الحدث فلو ناسيا
الصلاة لولا ان كان حدثا لاما لا يبنى منها منه او كان من ضرورات ما لا يذم منه او نواهيه وتماثه وبيان ذلك او سبقه الحديث في
تكلم او حدث متعذرا او فقهه او اكل او شربا ونحو ذلك لا يجوز له البناء لان هذه الاعمال منافية للصلاة فلا يصلح له يسقط اعتبارها
الا لضرورة ولا ضرورة لان البناء منها يذم وكذا اذا جاز او اعني عليه او احب لانه لا يكثر وقوعه فكان البناء منه يذم وكذا لو اوى
وكذا من اركان الصلاة مع الحدث او مكث بقدر ما يمكن من اداء ركن لانه عمل كثر ليس من اعمال الصلاة وله منه يذم وكذا الواسطي من
البر وهو لا يحتاج اليه ولو مشى الى الوضوء فاعترف بالماء من لانا واستسقي من البر وهو محتاج اليه فوضا جاز له البناء لان
امر لا يذم للبناء منه والمشى والاعتراف والاستسكان عند الحاجة من ضرورات الوضوء ولو استسقي فان كان مكشوف العورة بطل البناء
لان كشف العورة مناف للصلاة وللبناء منه يذم في الجملة وان استسقي تحت ثيابه بحيث لا تكشف عورته جاز له البناء لان الاستسقاء
على هذا الوجه من سنن الوضوء فكان من تيمانه ولو توشا ثوبا نادرا ذكر في ظاهر الرواية ما يدل على الجواز فانه قال اذا سبعة
يوضا وحي من غير فصل وحي عن الفاسم الصفا رانه لا يجوز وجهه ان الفرض يسقط بالاعتسالة فكانت الزيادة او خال
عمل لا حاجة اليه في الصلاة فيوجب فساد الصلاة وجه ظاهر الرواية ان الزيادة من باب اكال الوضوء وبه حاجة الى اقامة الصلاة

اذا جاز في الصلاة او اعني عليه
لو استسقي البول على بدن المصلي

لل
لد

لو اصابته بذقة او روى غير شئ

لو سقط المذرم من السقف او حشيش المسجد على المصلي فادماه

من شرط جواز البناء حقيقة جده
لا وجهه

منها في الحدث صغير وفي الكبير
الصلاة
منها ان لا يفعل بعد الحدث ما ينافي

منافضة

نوضا ثوبا نادرا ذكر في ظاهر الرواية

على وصف الكمال وذلك بحسب تصور على وجه الكمال فيتم هذا الزيادة كما جعل الامل وهذا جوابي كمالا لا غير فان عند ان المنة
الاولى الى الغرض الثانية والثالثة نقل واما عند ان يكون لا سكا فالتفاوت كلها فري لان الثانية والثالثة لما اعتقنا بالاولى صار
الكل واحدا فيفسر الكل فربما كمالا اذا اتموا والقراءة او الركوع او السجود وكل هذا اذا استوعب السجود وتضمنوا واستنشقوا في سائر
سائر الوضوء ما زله النسيان ذلك من باب كمال الوضوء فكان من قواعد فضيل كمال العمل والاصل وكذا اتمعت الصلاة بالوضوء ثم سبقه
الحديث فلم يجد ماء يتيم ويحي لان ابتداء الصلاة باليتم جائز فالبناء اولى فان يتم ثم وجد الماء فان وجد بعد ما عاد الى مقامه
استقبل الصلاة وان وجد في الطريق قبل ان يقوم مقامه فالقيام يستقبل وقيل القيام قول في حقيقته وفي الاستسكان
يقضون ويحي وجه القيام انه متمم وجد الماء في صلاته ففسد صلاته كما اذا عاد الى مكانه ثم وجد الماء وهذا لان قد رما حتى
مستتمما حصل نقاد غير محتاج اليه فلا يعني وجه الاستسكان انه لم يرد شيئا من الصلاة مع الحدث ولم يدخل ففقد في الصلاة هو
مضاد لما فلا يفيدها وما مشى كل ذلك كان محتاجا اليه لتفصيل التفصيل فلا يوجب فساد الصلاة بخلاف ما اذا عاد الى مكانه
ثم وجد لانه اذا عاد الى مكانه وجد ماء جز من اجزاء صلاته وان قل مع التيمم وظهور بوجوه الماء انه كان محدثا من وقت الحدث
السابق وان التيمم ما كان طهارة فبين ان ادى شيئا من الصلاة مع الحدث ففسد صلاته ثم ما ذكرنا من جواز البناء لا يختلف
بين ما اذا كان الحدث في وسط الصلاة او في آخرها حتى لو سبقه الحدث بعد ما فقد قدر الشبهة الاخرى بوضوءا وبني عندنا لانه
محتاج الى الخروج بلفظ التمسك التي هي واجبة او ستة عندنا فلا بد من الطهارة وكذا لا يختلف الجواب في جواز البناء بين ما
اذا صرف وجهه عن القبلة على علم بالحدث او على ظن به بعد ان كان في المسجد وظهر الرواية حتى انه لو صرف وجهه عن القبلة على ظن
انه احدث ثم علم انه لم يحدث وهو في المسجد رجع وبني وان علم بعد الخروج من المسجد لا يبي ودعى عن جواز البناء لا يبي في الجواب
جميعا وجهه انه صرف وجهه عن القبلة من غير عذر ففسد صلاته كما اذا علم خارج المسجد وكذا اذا انصرف على ظن انه على غير
وضوء او على ظن ان على بدنه نجاسة او كان مستتمما حتى لم يزل يظن انه ماء فانصرف فانه لا يبي سواء كان في المسجد او خارج
المسجد وجه ظاهر الرواية ان حكم المكان لم يتبدل مادام في المسجد ولا انصرف لم يكن على قصد الخروج عن الصلاة وعرف الرخص
بل لا صواب صلاته الا ترى انه لو تحقق ما توقعه وضوءا وبني صلاته فسقط حكم هذا الانصراف فانه لم ينصرف بخلاف ما اذا خرج
من المسجد ثم علم ان حكم المكان قد تبدل وبخلاف تلك الصلاة لان هناك الانصراف ليس لا صلاح الصلاة بل قصد الخروج عن
الصلاة وعزم الرخص الا ترى انه لو تحقق ما توقعه لا يمكنه البناء فاشبه الكثرة والحدث العهد والتمسك وعلى هذا اذا سلم على راس
الركعتين في ذوات الاربع ساهيا على ظن انه اتم الصلاة ثم تذكر فحكه وحكم الذي ظن انه احدث سواء على التفصيل والاختلاف
الذي ذكرنا وذكر في السجود انه اذا صلى العشاء فظن بعد ركعتين انها تروحية فسلم او صلى الظهر وهو ظن انه يصلي الجمعة
او ظن انه مسافر فسلم على راس الركعتين انه يستقبل العشاء والظهر وقد مر الفرق هذا اذا كان يصلي في المسجد فاما اذا كان
يصلي في الصحراء فان كان يصلي جماعة يعطى لما انتهى اليه الصفوف حكم المسجدان شئ بمئة او ايسر او خلفا وان مشى امامه وليس
بين يديه بناء ولا ستر فقد ذكرنا الخلاف المشايخ والصحيح هو التقدير بوضع السجود وان كان بين يديه بناء او ستر فانه
يعطى ما لم يجاوزه لان السترة تجعل لما دونها حكم المسجد حتى لا يباح المرد داخل السترة ويباح خارجها وان كان يصلي وحده
فمن سجدة قد روى عن سجدة من الجواب لا روى الا اذا مشى امامه وبين يديه ستره فيعطى لدخول السترة حكم المسجد المستحب
لمن سبقه الحدث ان يتكلم ويؤتى ويستقبل الصلاة يخرج عن عمدة الفريين بيقين والله الموفق **فصل** اما الكلام في محل
البناء وكيفية فقوله بانه التوقيف الصلي لا يخلو اما ان كان منفردا او مقفيا او اماما فان كان منفردا فانصرف وتوضأ فبالحال
ان شأتم صلاته في التوضؤ الذي يوضأ فيه وان شأ عاد الى الموضع الذي اتم الصلاة فيه لانه اذا اتم الصلاة حيث هو فقد سلمت
صلاته عن المشي اكنه صلى صلاة واحدة في مكانين وان عاد الى مصلوه فقد ادى جميع الصلاة في مكان واحد لكن مع زيادة شئ
فاستوى الوجهان فيجوز وقال بعض مشايخنا يصلي في الموضع الذي توضأ من غير خيار ولو ادى المسجد ففسد صلاته لانه يحمل زيادة
فعل وهو المشي من غير حاجة وعامة مشايخنا قالوا لا تقصد صلاته لان المشي الى الماء والعود الى مكان الصلاة المحق بالعدم
شرعا في الجملة وان كان مقفيا فانصرف وتوضأ فان لم يفرغ امامه من الصلاة فعليه ان يعود لانه في حكم المقتدي بعد وكولم يعد
واتم بقية صلاته في بيته لا يجوز لانه ان صلى مقفيا امامه لا يصح لانعدام شرط الاقضاء وهو اتحاد البقعة اذا كان بيته
قريبا من المسجد بحيث يصح الاقضاء وان صلى منفردا في بيته فسدت صلاته لان الانفراد في حال وجوب الاقضاء يفسد صلاته لان
بين الصلاتين نقار وقد ترك ما كان عليه وهو الصلاة مقفيا وما ادى وهو الصلاة منفردا لم يوجد له ابتداء تحريمه وهو
بعض الصلاة لانه صار منقلا عما كان فيه الى هذا فيبطل ذلك وما حصل فيه بعض الصلاة فلا يخرج عن كل الصلاة باءا وهذا
القدر ثم اذا عاد ينبغي ان يستقبل ولا يقصا ما سبقه في حال نشأه بالوضوء لانه لا يحل ان كان خلفا لاما فيقوم مقدار
قيام الاما من غير قراءة ومقدار ركوعه وسجوده ولا يضره ان زاد ونقص وتكون ابع امامه او لا ثم استقبل بقصا ما سبق به
بعد تسليم الاما جازت صلاته عند علمنا الثلاثة خلافا لفرقنا على ان الترتيب في افعال الصلاة الواحدة ليس بشرط عندنا
وعند شرط وان كان قد فرغ امامه من الصلاة بخير لما ذكرنا في المنفرد وتوضأ ودفزع الاما من صلاته ولم يفقد في الثانية

اتقوا الصلاة بالوضوء فسبقوا
فلم يجد ماء
فلم يجد

من فوجده عن القبلة على ظن انه احدث
ثم علم انه لم يحدث

اذا سلم في ذوات الاربع على راس الركعتين
على ظن انها تروحية ثم تذكر

الكلام في محل البناء وكيفية

لا يقدر

لا يقدر هذا المقتدي في الثانية وروى عن زرارة انه يقدر ذكر المسئلة في التواضع وجه قول زرارة ان الفقرة الاولى واجبة في الصلاة
ولا يجوز ترك الواجب الا لامر بغيره كما اذا كان خلف الاما فترك الاما الفقرة وقام بتركها المقتدي موافقة للواما فيها هو على ما هو وهو
الصلاة لكونه فرضا ولم يوجد هذا المعنى في الوضوء لان موافقة الاما بعد فراغه لا يتحقق فيجب عليه اتيان الفقرة ولنا ان الاخر خلف
الاشيا قد روي حتى يسجد لهما الاما ولا يسجد لهما نفسه ولا يقرأ في الصلاة لانه خلف الاما ولو كان خلفه حقيقة ترك الفقرة
متابعة للواما فكذا اذا كان خلفه فقد روي والله اعلم وان كان اماما يستخلف ثم يؤتى ويحيى صلاته والامر في موضع البناء
وكيفية على نحو ما ذكرنا في المقتدي لانه لا يستخلف في الصلاة الى الثاني وما هو كواحد من المقتدين به **فصل**
ثم الكلام في الاستخلاف في مواضع احدها في جواز الاستخلاف في الجملة والثاني في شرائط جوازه والثالث في بيان حكم الاستخلاف
اما الاول فقد اختلف العلماء فيه قال علي بن ابي حمزة ولا يجوز ويصلي القوم وحدا بالامام وجه قوله انه لا يجوز
لواما اذا هو في نفسه بمنزلة المنفرد فلا يملك النقل الى غيره وكذا القوم لا يملكون وانما ثبت الامامة لا بقوى من منهم بل باقتدارهم
ولم يوجد الاقضاء بالثاني لان الاقضاء بالنكية وهي معدومة في حق الثاني بخلاف الامامة الكبرى لانها عبارة عن اتيان بقية
له شرعا بالقوى والبينة كما ثبت للوكل والفاضي فيقول التملك والفرق ولنا ما روي ابو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا صلى احدكم ركعة فقرأ او عرف في صلاته فليضع يده على رقبته وليقدم من لم يسبق شئ من صلاته ولنفس
وليؤتى وليبين على صلاته ما لم يتكلم وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ارابا بكر صلى الله عنه ان يصلي بالناس وحده
في نفسه خفة فخرج يهادي بين اثنين وقد اتمعت الركعة الصلوة فلما سمع حسن رسول الله صلى الله عليه وسلم تأخر ونقدم النبي صلى الله
عليه وسلم واقتنع القراءة من الموضع الذي انتهى اليه ابو بكر رضي الله عنه وانما خرج لكونه عن المضي لكونه المضي من باب التقدم على
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فصار هذا اصولا في حق كل امرئ عجز
عنا لا تمام ان يتأخر ويستخلف وعن عمر رضي الله عنه انه سبقه الحدث فتأخر وقدم برمله وعن عثمان مثله ولان بهم حاجة الى ان
صلواتهم بالامام وقد اقرن الاما ذلك فان عجز عن الوقوف بما اقرن بنفسه يستعين بمن يقدر عليه نظر لهم كيلا يبطل عليهم الصلاة
بالمنازعة واما قوله الاما لا ولاية له فليس كذلك بل له ولاية السبوعية في هذه الصلاة وان لا تصح صلاتهم الا بناء على صلاته
وان يقرأ فقصرت آرائهم فاذا عجز عن الامامة بنفسه ملك النقل الى غيره فاشبه الامامة الكبرى على ان هذا باب للمنازعة باب
التفويض والتكليف في الثاني بخلاف الاول في بقية صلاته كالواحد بخلاف الميت فيما بقي من اماله والملافة لا تقتضي له الولاية والامر من شرطها
الحجز وانما التقدير من الاما للتمكين كيلا يبطل بالمنازعة حتى انه لو سبق خلفه الرجل واحد يصير اماما وان لم يعينه ولا فوض اليه
وكذا التقدير من القوم للتمكين دون القوم فصار كالامامة الكبرى فان السبوعية للتمكين لا لغيره لان الامام ملك امور
لا يملكها الرعية وهي اقامة عدو الله تعالى فكذا هذا فان لم يستخلف الاما واستخلف القوم وجاز ما دام الاما في المسجد لان الاما
لو استخلف كان سعيه للقوم نظر لهم كيلا يبطل عليهم الصلاة فاذا فعلوا بانفسهم جاز كما في الامامة الكبرى لو لم يستخلف الامام
غير ومات واجتمع اهل الرأي والشورى ونصوا من يصلح للوامامة جاز لان الاول لو فعل فعلهم فجاز لهم ان يفعلوا بانفسهم
لما جازهم في ذلك كذا هذا ولو تقدم واحد من القوم من غير استخلاف الاما وقدر القوم والامام في المسجد جاز ايضا لان به حاجة الى
صيانة صلاته ولا يلزم لها عند احتياج الاما عن الاستخلاف والقوم عن التقدير الا ذلك ولان القوم لما استقوا به فقد رضوا بقيامه
مقام الاول ليجعل كانهم قد توفوا ولو قدم الامام والقوم رجلين فان وصل احداهما الى موضع الامامة قبل الاخر فبين هو للوامامة
وجازت صلاته وصلاة من اخذ به وفسدت صلاة الثاني وصلاة من اخذ به لان الاول لما تقدم بتقدير من له ولاية التقدير
قام مقام الامام الاول وصار اماما للكل كالا ولخضا والامام الثاني من اخذ به من غير ما دام امامهم ففسدت صلاتهم
لما مر من الفقرة وان وصلا معا فان اقدم القوم باحدا فبين هو للوامامة وان اقدموا بها بعضهم بهذا فبينهم بذلك فان استوفوا
الطاقتان فسدت صلاتهم جميعا لان الاما لا يخلو اما ان يقال لم يصح استخلاف كل واحد من الفريقين لكان التقارب من بطلت امامتهما
وفسدت صلاة الكل يخرج الاما الاول عن المسجد من غير خليفة للقوم ولا اتم الصلاة منفردين في حال وجوب الاقضاء واما ان يقال
صح تقدير كل واحد منهما لعدم ترجيح الفريق الاخر عليهم فيجعل في حق كل فريق كان ليس منهم غيرهم فحينئذ يصير اماما لكل طائفة اماما لكل
كما مر اكن الطائفتين عند التقارب وعدم الاستعانة حينئذ يجب على امام كل طائفة ومن تابعه الاقضاء بالآخر فان لم يقدر في
منفردين وان وجوب الاقضاء وان اقدموا وادوا وصلاة واحد في حالة واحدة بامامين وذلك عالم برؤية الشرع فلم يجوز لو كانت الطائفتان
على التقارب فان اخذ جماعة القوم باحدا الامامين الرجل والرجلان اقتدى بالثاني فصلاة من اقتدى به الجماعة صحيحة وصلاة
الاخر من اقتدى به فاسدة لانها لما وصلا معا وقد تقرر ان يكونا امامين لا بد من الترجيح والتمسك بواحد واعتبار
اما التقدير بقول النبي صلى الله عليه وسلم في الله مع الجماعة وقوله كد الجماعة خير من صفوة الفرقة واما
الا اعتبار فلو الاستدلال بالامامة الكبرى حتى قال عمر رضي الله عنه في الشورى ان اتفقوا على شئ وخالقهم واحد فاقبلوه وان اختلفوا
بكل ما رجعوا عن احد الفريقين اكثر عددا من الاخر اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ففسدت صلاة الفريقين جميعا والله اعلم
الاما الشريفي فقال ان كل واحد منهما جاز تام يتم به نصيب الجماعة فيكون الاقل ساءا وبالاكثر حكا كالمدينين يقيم احد محاشا حديث

لا يقدر

بيان الاستخلاف

الكلام في جواز الاستخلاف

التوكيد

عجل

جاز استخلاف القوم اذا لم يستخلف الاما

لو قدم كوما او القوم وطلبت تقنين
وصلى موضع الامام او لا

ان وصلا معا تقنين مقتدي لقوله
اقتدى باحدا من بعض ولكن بعض
ففيه تفضيل

اقتدى بكل امرئ بما عجز عن خلاف

والأشهر وقال بعضهم جازت صلاة الأكثرين وبقية الفساد في الأخير كما في الواحد والثنى وعليه اعتد الشيخ الإمام صدر الدين
ابن العيين رحمه الله وأسند أبو نعيم محمد بن محمد أنه قال إذا قدم القوم أو الإمام رجلين فأمر كل واحد منهما طائفة جازت صلاة
أكثر الطائفتين فهذا يدل على أن كل طائفة لو كانت جماعة يتخرج أيضا بالكثرة لأن اسم الطائفة في اللغة يقع على الواحد والآخرين
والثلاثة وما زاد على ذلك قال الله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اختلفتا في الصلاة فليصلن كما كانا إذا خلاهما تحت
هذه الآية وقال تعالى ثم أمرنا عليهما من بعد الفم أنه نفاهاً فليصلن طائفة منكم وطائفة قد أتتهن أنفسهن ولا تشك أن كل فريق كان
جماعة كثيرة وكذا ذكر محمد رحمه الله في السير الكبير أن أمير عسكر في دار الحرب قال من جاء منكم بشيء فله طائفة منه فجاء رجل برؤس
فأمر الإمام بفعله من ذلك على قدر ما يرى حتى أنه لو أعطاه نصف ما أتى به أو أكثر من النصف بأن كانت الرؤس عشرة فرأى الإمام
أن يعطى تسعة من ذلك لهذا الرجل كان له ذلك فبين أن اسم الطائفة يقع على الجماعة فتخرج بالكثرة لما مر هذا إذا كان خلف
الإمام الذي سبقه للحدث أثنان أو أكثر فإما إذا كان خلفه رجل واحد صار إماماً أو إمامة أو لم يبق قائم في مكان الإمام أو لم يبق
قدمه الإمام أو لم يبق قدمه لأن عدم تعيين واحد من القوم للإمامة مالم يقدر أو يتقدم حتى بقيت الإمامة للوحد كان يحكم القارض وغيره
يتخرج البعض على البعض وههنا لا تعارض في تعيين هو حاجته إلى بقائه صلواته على الصحة وصلاحه حتى لا يؤول الإمامة إلى غيره
على نفسه لا تقصد صلاة هذا الثاني والثاني لو أقصد صلواته على نفسه فسدت صلاة الأول لأن الأول صار في حكم المقتدى بالثاني
وفساد صلاة المقتدى لا يؤثر في فساد صلاة الإمام ولا فساد صلاة الإمام أثر في فساد صلاة المقتدى ودخل في صلاة الثاني لأن الإمامة
تتوكل الله على ما ذكرنا في روي في حيفته أنه إذا أحدث الإمام ولم يكن معه إلا رجل واحد فوجد الماء في المسجد فوضأه قال ثم صلواته
مقتداً بالثاني لأنه متعين للإمامة فينصب نفسه إماماً فيتحول الإمامة إليه وأن كان معه جماعة فتوضأه في المسجد عاد إلى مكان الإمام
وضأه لم لأن الإمامة لا تتحول منه إلى غيره في هذه الحالة إلا بالاختلاف ولم يوجد فأن جاء رجل واحد في هذا الثاني ثم أحدث الثاني
صار للثالث إماماً لبقية ذلك فان أحدث الثالث وخبر قبل رجوعهما أو خرج أحدهما فسدت صلاة الأول والثاني لأن الثالث
لما صار إماماً صار الأول والثاني مقتدين به وإذا خرج هو لم تقصد صلواته على الرواية الصحيحة لأنه في حق نفسه منفرد في
صلاة الأول والثاني لأن إماماً ما خرج عن المسجد فتحقق ثبوت المكان فسدت الصلاة لغت شرطه وهو اتحاد البقعة وأن كان ثبوت
المكان من حرج أو حال بقاءه في المسجد لأن ذلك سقط اعتباراً شرطاً لما جاءه المقتدى في صلاته على ما ذكرنا وههنا إباحة تكون
ذلك في هذا النذر وتخرج أحدهما فدخل المسجد ثم خرج الثالث جازت صلاتهم لأن الرابع صار إماماً لهم لبقية ذلك وتخرج الأول
والثاني فإن قدم أحدهما صار هو الإمام وإن لم يقدم حتى خرج الثالث من المسجد فسدت صلاتهما لأن أحدهما لم يصبر إماماً للآخرين
وعدم الترجيح ففي الثالث إماماً فأخرج من المسجد فسدت الصلاة شرطه لا فساداً وهو اتحاد البقعة فسدت صلاتهما والله الموفق
فصل في شرائط جواز الاستخلاف فيها أن كل ما هو شرط جواز البناء فهو شرط جواز الاستخلاف حتى لا يجوز مع الحدث
العهد والكلام والعقبة وسائر من يقع الصلوة كالإيجاز البناء مع هذه الأشياء لأن الاستخلاف يكون للعارف ولا يقيم للصلاة
مع هذه الأشياء بل تقصد ولو صار الإمام عن القراءة فاستخلف حاز عتدي حيفته وعندي يوسف ومحمد لا يجوز ويقصد صلاتهم
وجه قولهم أن جواز الاستخلاف حكم ثبت على خلاف العيار بالنقص وأنه ورد في الحديث السابق الذي هو غالب الراجح والمحرف في القراءة
ليس نظيره فالنقل الواردة لا يكون وأرداهما وصار كالجوز والاعفاء والاحتك في الصلاة أنه يمنع الاستخلاف كذا هذا والذي
حيفته أن يجوز أن لا استخلاف ههنا بالنقص الحاشي لا بالاستدلال على الحدث وهو حديث في كبري عن أبيه عنه أنه كان يصلي بالثاني
جماعة ما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه فوجد صلى الله عليه وسلم حقة تحضر المسجد فلما احتج الصدوق رضي الله عنه
رسول الله صلى الله عليه وسلم حقه في القراءة فأنكره وتقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأتم الصلاة ولو لم يكن جازراً لما فعل ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم وما جازله يكون جازراً لأنه هو الأصل لكونه قدوة ومنها أن يكون الاستخلاف قبل خروج الإمام من المسجد
حتى أنه لو خرج عن المسجد قبل أن يقدم هو أو يقدم القوم انشأنا أو يتقدم أحد بنفسه ففسدت صلاة القوم فاسد لأنه اختلف
مكان الإمام والقوم فبطل الاقتداء لغت شرطه وهو اتحاد البقعة وهذا لأن غيره إذا لم يتقدم بقى هو إماماً في نفسه كالكان لأنه
أما يخرج عن الإمامة لقيام غيره مقامه وانتقال الإمامة إليه ولم يوجد والمكان قد اختلف حقيقة وحكمًا أما الحقيقة فلو تشكل
وأما الحكم فلأن كل من كان خارج المسجد إذا اقتدى بمن يصلي في المسجد وليس الصفوف متصلة لا يجوز بخلاف ما إذا كان بعد ذلك
المسجد لأن المسجد كله بمنزلة بقعة واحدة حكماً وهذا حكم يجوز الاقتداء في المسجد وإن لم يتصل الصفوف لذلك فسدت صلاتهم
بخلاف المقتدى إذا سبقه الحدث وحج من المسجد حيث لم يقصد صلاته وأن فات شرط صحة الاقتداء وهو اتحاد المكان فإن هناك
ضرورة لأن صيانة صلاته لن تحصل إلا بهذا الطريق بخلاف ما إذا كان الإمام هو الذي سبقه الحدث فإن صيانة صلاة القوم ممكنة
بأن يستخلف الإمام أو يقدم القوم رجلاً أو يتقدم واحد منهم فإلزم يفعلوا فقد شرطوا ما سألوا في صيانة صلاتهم فنقص عليهم
فأما المقتدى فليس شيء منها في وسعة فبقيت صلاته صحيحة لتمكن من إتمامه وأما حال الصلاة الإمام فلم يذكر في الأصل وذكر
الطحاوي أن صلواته تقصد أيضاً لأن تركه استخلافه لما أترقى فساد صلاة القوم فلو نثر في فساد صلاته أولى وذكر أبو عصمة
أن صلواته لا تقصد وهو الصحيح لأنه بمنزلة المنفرد في حق نفسه والمنفرد الذي سبقه الحدث فذهب ليوضحاً ببقاء صلواته صحيحة كذا هذا

إذا كان خلف الإمام واحد تعين
للا مائة

شرائط جواز الاستخلاف كلها
شرط جواز البناء شرط جواز الاستخلاف

مثل ذلك الشرط كون الاستخلاف قبل
خروج الإمام من المسجد

ولو كان خارج المسجد صفوف متصلة يخرج الإمام من المسجد ولم يجاوز الصفوف فسدت صلاة القوم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد
لا تقصد حتى لا يستخلف الإمام رجلاً من الصفوف الخارجية لا يقع عندهما وعند بعض وجه قول محمد أن مواضع الصفوف لها حكم المسجد
الارتقاء لم يبق في الصلاة جازاً استخلافه مالم يجاوز الصفوف ويجعل الكل مكاناً واحداً ولهم أن البقعة مختلفة حقيقة ومكاناً واحداً
الأنه أعطى لها حكم الاتحاد إذا كانت الصفوف متصلة بالمسجد في حق الخارج عن المسجد خاصة لضرورة الحاجة إلى الأول فلا يظهر الاتحاد
في حق غيره إلا أن الإمام لو كثر يوم الجمعة وحسن في المسجد وكثر القوم يتكبر خارج المسجد فتعقد الجمعة وأما حكم اختلاف
البقعة في حق المستخلف لم يصح الاستخلاف هذا إذا كان يصلي في المسجد فإن كان يصلي في الصلاة فجاءه الصفوف هو كالحرج
من المسجد مشى على مئذنة أو على سارية أو خلفه وأن مشى أمامه وليس بين يديه ستره فإن جاوز مقدار الصفوف التي خلفه أعطى
له حكم الحرج عن بعضهم وهكذا روي عن أبي يوسف وعند بعضهم إذا جاز موضع سجوده وإن كان بين يديه ستره يعمل لأجل ستره
حكم المسجد ومنها أن يكون المقدّم صالحاً للخلافة حتى لا يستخلف محدثاً أو جانياً فسدت صلاته وصلاة القوم كذا ذكر في الصلاة
في باب الحدث لأن الحدث لا يصلح خليفة فكان اشتغاله باستخلافه من لا يصلح خليفة عما كثر ليس من أعمال الصلاة وكان أعزها
عن الصلاة فتقصد صلاته وتقصد صلاة القوم فساداً وبطلان ولأن الإمام لما استخلفه فقد اقتضى به متى صار هو مقدماً بآية
صار القوم أيضاً مقتدين به والاقتداء بالحب والمحدث لا يقع فتقصد صلاة الإمام والقوم جميعاً وهذا عندنا لأن حدث الإمام إذا
تبين القوم بعد الفراغ من الصلاة فصلواتهم فاسد عندنا فكذلك في حالة الاستخلاف وعندنا في جملته إذا اقتدى به مع العلم
بكونه محدثاً لا يقع الاقتداء وأما يعلم به ثم علموا بعد الفراغ فصلواتهم تامة فكذلك في حال الاستخلاف وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم
وذكر القدر في شرحه مختصراً كذا ما يدل على أن استخلاف المحدث صحيح حتى لا تقصد صلاته فإنه قال إذا قدم الإمام رجلاً أو
على ضرره ولم يقم مقامه يؤخر الناس حتى يتم غير صحيح الاستخلاف ولو لم يكن أهلاً للخلافة لما صح استخلافه غيره ونقص
صلاة الإمام باستخلافه من لا يصلح للخلافة فتقصد صلاة القوم وحيداً لا يصح استخلافه فالتقدم غيره وجهه أن التقدم من
أهل الإمامة في الجملة وأما التقدير لمكان الحدث فصار أمراً بمنزلة الأمر الأول أصح وكذلك لو قدم صلياً فسدت صلاته وصلاة
القوم لأن الصلي لا يصلح خليفة للإمام في العرض كما لا يصلح أصلاً في الإمامة في الغرض وهذا على أصلنا أيضاً فإنه لا يجوز اقتداء بالي
بالصلي في المكتوبة عندنا خلافاً للشافعي بناءً على أن اقتداء المقتدى بالمستقل لا يقع عندنا وعند بعض وقد مرّت المسئلة وكذلك
أن تقدم الإمام المحدث امرأة فسدت صلاتهم جميعاً من الرجال والنساء والأما والعقد وقال زرارة في الصلاة المقدرة والنساء حائزاً وأما تقصد
الرجال وجه قوله أن المرأة تصلح لإمامة النساء في الجملة أن لا تصلح لإمامة الرجال كما في الابتداء ولأن المرأة لا تصلح لإمامة الرجال
قال صلى الله عليه وسلم آخرهم من حيث آخرهم الله فصاروا باستخلافه أيها ما عرفت عن الصلاة فتقصد صلاته وصلاة القوم بغير
صلواته لأن الإمامة لم تتحول إلى غيره وكذلك لو قدم في الصلاة أو العارضي أو المومي وقال زرارة إن الإمام إذا أقرأ في الأولين فاستخلف في
الأخيرين أملاً لا تقصد صلاتهم لا سواء حال العارضي والأخيرة في الأخيرين لتأخير من القراءة في الأولين والصحيح أنه تقصد صلاتهم
لأن استخلاف من لا يصلح إماماً له على كثر من ليس من أعمال الصلاة فتقصد صلاته وصلاتهم بغير صلاته وكذلك أن استخلفه
بعد ما قد قدر التشهد عند أبي حنيفة وهي من المسائل التي عشرين وبعض مشايخنا قالوا لا تقصد بالإجماع لو جرد الصنع منه
ههنا وهو الاستخلاف إلا أن يأخذ به أبي حنيفة في هذه المسائل على هذا الأصل غير سديد لما ذكرنا في كتاب الطهارة في باب التيمم
والأصل في ما لا استخلاف في كل من يصح اقتداء الإمام به يصلح خليفة له والأصل أن الإمام متمم فحدث وقد مر متوضياً
جاز لأن اقتداء التيمم بالمؤتمى صحيح بخلاف ولو قدمه ثم وجد الإمام الأول الماء فسدت صلاته وحده لأن الإمامة تتحول
منه إلى الثاني فصار هو كواحد من القوم فتقصد صلاته لا يتبدل في صلاة القوم وإن كان الإمام الأول متوضياً والخليفة متمم
فوجد الخليفة الماء فسدت صلاته وصلاة الأول والقوم جميعاً لأن الإمامة تتحول إليه وجاز الأول كواحد من المقتدين به
وفساد صلاة الإمام بتقديرك صلاة القوم ولو قدم مسبقاً حاز الأول للإمام المحدث أن يستخلف مدركاً لا مسبقاً
لأنه أقر على إتمام الصلاة وقد قال عليه الصلاة والسلام من قلدت امرأة عملاً وفي رعيته من هو أولى منه فقد خان الله ورسوله
وجامعة المؤمنين ومع هذا لو قدم المسبق حاز ولكن ينبغي أن لا يتقدم لأنه عاجز عن القيام بجميع ما يقضي من الأفعال ولو تقدم
مع هذا جاز لأنه أهل للإمامة وهو قادر على أداء الأركان وهي المقصودة من الصلاة فإذا صح استخلافه يتم الصلاة من الوجه الذي
وصل إليه الإمام لأنه قادر مقامه فإذا انتهى إلى السلام يستخلف هذا الثاني رجلاً أو ذكراً أو امرأة لا يصلح لهم لأنه عاجز عن التلاوة
لقاء ركعة عليه فصار بسبب العجز عن إتمام الصلاة كالذي سبقه الحدث فتبطل له ولاية استخلاف غيره فيقدم مدركاً ليس له
ويقدم هو القضاء ما سبق به والإمام الأول صار مقتدياً بالإمام الثاني لأن الثاني صار إماماً فخرج الأول من الإمامة ضرورة
أن الصلاة الواحدة لا يكون لها إمامان فإذا لم يبق إماماً وقد بقي هو في الصلاة التي كانت مشتركة بينهم صار مقتدياً بأمره
فإن توضأ الأول وصلى في بيته ما بقي من صلاته فإن كان قبل فراغ الإمام الثاني من صلاة الأول فسدت صلاته وإن كان بعد
فراغه فصلواته تامة على ما مر ولو تعد الثاني في الرابعة وقد التزم ثم فسخ فمعه انقضى وضوءه وصلواته لأن الجواز الذي
لا قوة الحقيقة من صلاته قد فسد وقد بقي عليه أركان ومن باشر المفسد قبل أداء جميع الأركان تقصد صلاته وصلاة المقتدين

منها الشيخان المستخلف صالحاً
للخلافة

تأذنه لو قدم صلياً فسدت

لو قدم امرأة فسدت

قدم الأبي والعارضي والمومي

أحدث الإمام المتمم وقدم متوضياً

كان خليفة متمم في جملته

تقديم المسبق جاز

الذين ليسوا بمسبوقين تأمة لأن جزءاً من صلواتهم وان قصد بقضاء صلاة الامام لكن لم يبق عليهم شيء من الاصل واصلوا بهم بدون هذا
جزء جازية تحكم بحواجزها واما المسبوقون فبصلواتهم فاسد لان هذا الخبر من صلواتهم قد قصد عليهم اركان لم يبق بعد كافي حق
الامام الثاني فاما الامام الاول فان كان قد فرغ من صلواته خلف الامام الثاني مع القوم فصلواته تأمة كغيره من المدركين وان كان
في جبهه لم يدخل مع الامام الثاني في الصلاة فبغيره روايتان ذكرته رواية ابي سلمان ان صلواته فاسدة وذكر في رواية ابي جعفر
ان صلواته لا تقصد وجهه رواية ابي سلمان في غير صلاة الامام كغيره من المقتدي في انشاء الصلاة الا ترى ان صلواته المسبوقين فاسدة
ولو بقصد المقتدي في هذه الحالة بنفسه لفسدت صلواته لبقاء الاركان عليه فكذلك هذا وجه رواية ابي جعفر لان صلواته الامام
والمسبوقين انما يقصد لان الجزء الذي لا فيه العزيمة وافسدت من وصلاتهم ثم اذا قصد الجزء ففسدت الصلاة فاما هذا
الجزء في حق الامام الاول وهو مدرك اول الصلاة فمن آخر صلواته لانه باق ما يذكره اولاً ثم باق ما يذكره مع الامام والاولا في بابه وحده
فلو كان قد قصد صلواته كالمدرسين في بابه واصل ما تركه وادرك الامام وصل بغيره الصلاة وقدم الامام ثم بقصد
الامام الثاني لا تقصد صلاة الامام الاول كذلك هذا ولو كان خلف الامام المحدث كلهم مسبوقين نظر ان بقاء على الامام شيء من الصلاة فانه
يستقل واحد منهم لان المسبوق يصل خلفه لما جئنا فيتم صلاة الامام ثم يقوم الى قضاء ما سبقه من غير تسليم لبقاء بعض
اركان الصلاة عليه وكذا القوم يقومون من غير تسليم ويعلمون وحداناً وان لم يبق على الامام شيء من صلواته قاموا من غير تسليم
واغترصوا صلواتهم وحداناً لوجوب انفراد عليهم في هذه الحالة ولو صلى الامام ركعة ثم احدث فاستخلف رجله نام عن هذه الركعة وقد ادرك
اولها او كان ذهب ليؤمها جاز لكن لا ينبغي للامام ان يقدمه ولا لذلك الرجل ان يتقدمه وان قد مر بيننا في تأخره ويقدر هو غيره
لان غير اذ قد على تمام صلاة الامام وانتهى الى البداية بما فاته فان لم يفعل وتقدم جاز لانه قادر على الاتمام في الجلة واذ
تقدم ينبغي ان يشير اليهم بان ينظروا ليعلموا ما فاته وقت نومه او ذهابه للوضوء ثم يصلي بهم بقية الصلاة لانه مدرك فبني
ان يصلي الاول فالاول فان لم يفعل هكذا وكذا اتهم صلاة الامام ثم قد مر مدركا وسلم بهم ثم قام فقصى ما فاته اجزاء عندنا خلافتا
لغير وجه قوله انه ما مودر بالبداية بالركعة الاولى فاذ لم يفعل فقد ترك الترتيب لما مودر به فيقصد صلواته كالمسبوق اذ ابدى أيضاً
ما فاته قبل ان يتابع الامام فيما ادرك معه ولنا انه باق في جميع اركان الصلاة الا انه ترك الترتيب في افعالها والترتيب فاضال الصلاة
واجب وليس يفر من ان الترتيب لو شئت فقل فانه كان فيه زيادة على الاركان والغريب في هذا وجازي في الشئ ولا يثبت نسخ ما ثبت بدليل
مقطوع به الا بدليل مثله ولا بدليل لمن جعل الترتيب في صلواته ليل اقرض سائر الاركان والدليل عليه انه لو ترك سجدة من الركعة
الاولى في آخر صلواته لم يقصد صلواته ولو كان الترتيب في افعال الصلاة واحدة فبغيره لفسدت وكذا المسبوق اذا ادرك الامام في السجود
يتابعه فيه فذل ان مراعاة الترتيب في صلاة واحدة ليست بغيره فتركها لا يوجب فساد الصلاة بخلاف المسبوق لان الفساد هناك
ليس لترك الترتيب بل للعلل بالمشروع او لانه نفراد عند وجوب لا قضاء ولم يوجد ههنا وكذلك لو صلى بهم ركعة ثم ذكر ركعة الثانية
فالا فضل ان يوحى اليهم لينظروا حق بعض تلك الركعة ثم يصلي بهم بقية صلواته كافي لا ابتداء للامر وان لم يفعل وتأخر جازي تذكر
ذلك وقد مر جلوسهم ليعلموا انهم في صلواتهم لم يفعلوا ثم صلوات الامام وهو اذكر لركعة ثم تأخر وقد مر
يسلم بهم جازي ايضا لما ذكرنا والله اعلم ولو كان الامام المحدث مسافراً وخلفه مقيمون ومسافرون فقد مر فيما جاز ولا افضل ان لا
يقموا ولو قد مر فامسحت له ان لا يتقدموا لان غير اذ قد على تمام صلاة الامام فانه لا يقدر على التسليم بعد القعود على اركان الركعتين
غير انه ان تقدم مع هذا جاز لانه قادر على تمام اركان صلاة الامام بالكلية وانما يعجز عن الخروج وهو ليس بركن فاذ اتهم صلاة
الامام وقد قدر الشاهد تأخر هو وقد مر مسافراً لانه عاجز عن الخروج فيستخلف مسافراً حتى يسلم بهم فاذا سلم قام وهو ببقية
المقيمين واتم صلواتهم وحداناً كالمدرسين الا ان احدث على ما ذكرنا قبل هذا ولو مضى الامام الثاني في صلواته مع القوم حتى
انما يصلي صلاة الاقامة فان كان قد قصد في الثانية قدر الشاهد فصلواته وصلاة المسافرين تأمة اما صلاة الامام فانه لما قد قدر
الشاهد فقد تم ما التزم بالاقامة لان تحريمه انقضت على ان يؤدى ركعتين مع الامام وركعتين على سبيل الانفراد وقد فعل
لانه منفرد في حق نفسه لا يتعلق صلواته بصلاة غيره واما المسافرون فلو انهم انقلوا الى النقل بعد اكمال الفريضة الا يجمع جواز
الصلاة واما صلاة المقيمين ففاسدة لانهم لما قدروا قدر الشاهد فقد انقضت مدة اقتداءهم لانهم التزموا بالاقامة به ان
يسلموا الاولين مقتدين به والاخرين على سبيل الانفراد فاذا اقتدوا فيها فقد اقتدوا في حال وجوب الانفراد وبقيتها متفاد
على ما ذكرنا قبل لا قضاء خرجوا عما كانوا دخلوا فيه وهو الفريضة ففسدت صلواتهم المفروضة وما دخلوا فيه ودخلوا بدون التحريم
ولا شروع بدون التحريم وان لم يقصد قدر الشاهد ففسدت صلواته وصلوات القوم كلهم لان العدة صارت فرضاً في حق الامام
الثاني لكونه خليفة الاول فاذا ترك العدة فقد ترك ما هو فرض ففسدت صلواته وفسدت صلاة المسافرين لتركهم العدة
المفروضة ايضاً ولفساد صلاة الامام وفسدت صلاة المقيمين بفساد صلاة الامام بترك العدة المفروضة ولو كان مسافراً
ام قوماً مسافرين ومقيمين فصلى بهم ركعة وسجدة ثم احدث فقد مر جلوسه في صلواته ساعته وهو مسافر جاز لما مر
ولا ينبغي له ان يقدمه ولا هذا الرجل ان يتقدم لما راى أيضاً ان غير المسبوق قادر على تمام صلاة الامام ولو قدم مع هذا
لما يتناه ويني ان باق بالسجدة الثانية ويتم صلاة الامام فان سهر عن الثانية وصلى ركعة وسجدة ثم احدث فقد مر جلوساً

ما ذكره

لو كان خلف الامام المحدث مسبوقون

صلى الامام ركعتين احدث فاستخلف من
نام عن هذه الركعة

مسافر خلفه مقيمون ومسافرون
مقيماً

مسافر صلى ركعتين بالمسافر فبطلت الركعتان
ثم استخلف مسافراً ساعته

ساعتين سجدة الاولى والثانية والامام الاول يتبعه في السجدة الاولى ولا يتبعه في الثانية الا ان يذكره يوماً بقضى الامام الثاني
لا يتبعه في الاولى ويتبعه في الثانية واذ قد قدر الشاهد قدم من ادرك اول الصلاة ليسلم ثم يقوم هو فيقف ركعتين ان كان مسافراً
وان كان ادرك اول الصلاة اتبعه كل ما في السجدة الاولى ويتبعها الامام ومن بعده في السجدة الثانية والاصل في هذا المدرك لا يتابع
الامام بل باق بالاول فالاول والمسبوق يتابع من امامه فيما ادرك ثم بعد فرائضه يقوم الى قضاء ما سبق واصل اركان الامام الثاني
والثالث يقومان مقام الاول ويتأمن صلواته اذ اعترف هذا الاصل فيقول الامام الاول لما سبقه الحدث وقدم هذا الثاني ينبغي
له ان باق بالسجدة الثانية ويتم صلاة الامام الاول لانه قائم مقام الاول والاول لولم يسبقه الحدث لسجد هذه السجدة فكذلك
الثاني ولو انه سهر عن هذه السجدة وصلى الركعة الثانية فليست سجدة سبقه الحدث فقدم رجله جازاً ساعته وقد
هذا الثالث ينبغي لهذا الامام الثالث ان يسجد السجدة الثانية اولاً لان هذا الثالث قائم مقام الاول والاول كان باق بالاول
فالاول فكذلك هذا فاذا سجد الثالث السجدة الاولى وكان جاز الامام الاول والثاني فان الاول يتابعه في السجدة الاولى
لانه صار مقتدياً به وانتهت صلواته الى هذه السجدة فباقيها وكذا القوم يتابعونه فيها لانهم قد صلوا تلك الركعة ايضاً
وانما بقي عليهم منها تلك السجدة واما الامام الثاني فلو يتابعه في السجدة الاولى في ظاهر الرواية وذكر في نوادر الصلاة لا في سائر
انه يتابعه فيها ووجهه ان الثالث قائم مقام الاول ولو كان الاول باق في هذه السجدة كان يتابعه الثاني بان ادرك الامام الثاني
وان كانت السجدة غير محسوبة من صلواته بل يتبعه الامام فكذلك هذا اذا سجدها الامام الثالث باق في الثانية بطريق المتابعة
وجه ظاهر الرواية ان السجدة الاولى غير محسوبة من صلوات الامام الثالث فلو يجب على الثاني متابعة فيها بل في حقها بقية سجدة واحدة
والامام اذا كان باق في سجدة واحدة لا يتابعه المقتدي فيها بخلاف ما لو ادرك الامام الاول في السجدة حيث يتابعه فيها لانها محسوبة
من صلواته الامام فيجب عليه متابعتها واما في السجدة الثانية فلو يتابعه الامام الاول لانه مدرك باق بالاول فالاول اذا كان
صلى الركعة الثانية وسجد سجدة وانتهى الى هذه ويتابعه الامام الثاني فيها لانه مدرك هذه الركعة وانتهى الى هذه السجدة
فيتابعه فيها وان لم تكن محسوبة للامام الثالث لانها محسوبة للامام الثاني وكذا القوم يتابعونه فيها لانهم قد صلوا هذه الركعة
ايضاً وانتهى الى هذه السجدة ثم اذا سجد الامام الثالث السجدة الثانية وتقدم قد قد الشاهد يقدم مدركا ليسلم بهم لغيره عند ذلك
بنفسه ويسجد الامام الرابع ليسلم بغيره بها بالنقل المتكبر في هذه الصلاة بتأخير السجدة الاولى عن محلها الاصل ويسجدون
معه ثم يقوم الثالث فيقفى ركعتين بقرأة ثم يقوم الثاني فيقفى الركعة التي سبق بها بقرأة ويتم المقيمون صلواتهم واما اذا
كانوا كلهم مدركين والمسئلة بحالها فان الامام الاول يتابع الامام الثالث في السجدة الاولى لان صلوات الامام الاول انتهت الى
هذه السجدة فيتابعه فيها بحالة وكذا الامام الثاني لانه ادرك الركعة الاولى وهذه السجدة منها فقد فاته فلهذا باق بقية
واما في السجدة الثانية فلو يتابعه الاول لانه مدرك فيقفى الاول فالاول وهو ما في هذه الركعة الثانية فينبغي له ان باق بها
اولاً ثم باق في هذه السجدة في آخر الركعة الثانية اذا انتهى اليها ويتابعه الامام الثاني لان صلواته انتهت الى هذه السجدة فانه
صلى الركعة الثانية وترك هذه السجدة فباقيها والله تعالى اعلم هذا اذا كان الامام مسافراً فاما اذا كان الامام مقيماً والصلوات
لمزونات اربع فصلى الائمة الاربعة كل واحد منهم ركعة وسجدة ثم احدث الرابع وقدم خامساً فان كانت الائمة الاربع مقيمين
فان كان كل واحد بعد الاول جازاً ساعته فاحدث الرابع وقدم رجله جازاً ساعته وقضاء الائمة وجازاً ينبغي ان يسجد الامام
الحاصل السجدة الاربع فيسجد الاولى فيتابعه فيها القوم والامام الاول لان صلواتهم انتهت اليها ولا يتابعه فيها الامام الثاني
والثالث والرابع في ظاهر الرواية لانها غير محسوبة من صلوات الامام الخامس فلو يجب عليهم متابعتها فيها وتذكر رواية النوادر
ليسجدونها معاً بطريق المتابعة على ما ذكرنا ثم يسجد الثانية ويتابعه فيها القوم والامام الثاني لانه صلى تلك الركعة وانتهى
الى هذه ولا يتابعه فيها الامام الاول لانه يصلي الاول فالاول وهو ما صلى تلك الركعة بعد حتى لو كان صلواتها وانتهى الى السجدة
الثانية ثم يسجد الامام يتابعه وكذا لا يتابعه الثالث والرابع في ظاهر الرواية الا على رواية النوادر وعلى رواية النوادر على ما ذكرنا
ثم يسجد الثالث ويتابعه فيها القوم والامام الثالث فقط والحاصل ان كل امام يتابعه في سجدة ركعة التي صلواتها لانه انتهى
اليها ولا يتابعه في سجدة الركعة التي هي بعد الركعة التي ادركها لانه في حق تلك الركعة مدرك فيقفى الاول فالاول اذا انتهت
صلواته اليها وهل يتابعه في سجدة الركعة التي فاته في ظاهر الرواية لا وعلى رواية النوادر نعم ثم يشهد ويتأخر فيقدم
سادساً ليسلم بهم لغيره عن التسليم ويسجد سجدة في السجود ثم يقوم الخامس فيقفى اربع ركعات لانه مسبوق فيها بقراء
في الاولين وفي الاخرين هو بالخيار على ما عرف واما الامام الاول فيقفى ثلاث ركعات بقرأة لانه مدرك والامام
الثاني فيقفى ركعتين بقرأة ايضا لانه لاحق فيها ثم يصلي ركعة بقرأة لانه مسبوق فيها والامام الثالث فيقفى الركعة او لا
بقرأة لانه لاحق فيها ثم يقفى ركعتين بقرأة لانه مسبوق فيها والامام الرابع يقفى ثلاث ركعات بقرأة في ركعتين منها وفي
الثالثة بالخيار لانه مسبوق فيها هذا اذا كانت الائمة الاربعة مسبوقين فاما اذا كانوا مدركين فصلى كل واحد منهم
ركعة وسجدة ثم احدث الرابع وقدم خامساً رجاء الائمة الاربعة فانه ينبغي الخامس ان يسجد بالسجدة الاولى ويتابعه فيها
الائمة والقوم لانهم صلوا هذه الركعة وانتهى الى هذه السجدة ثم يسجد الثانية ويتابعه فيها الثاني والثالث والرابع والقوم فكذلك

كان الامام مقيماً وصلاة فزوات احدث
فصلى الائمة الاربع كل امام ركعة وسجدة
فاحدث الرابع واستخلف رجاء
ساعته

اما اذا كان الاعلى اذ قد مر
في هذه المسئلة

بيان حكم الاستخلاف



من فسدت الصلاة الكلام عدداً أو سهواً

ولا يتابعه الأول لأنه يصلي الأول فالأول وهو ما أدى تلك الركعة بعد الأذان محل فصل الركعة الثانية وأدرك الأما في الصلاة الثانية فحينئذ يتابعه فيها ثم يسجد الثالثة ويتابعه فيها الثالث والرابع والقوم لما بناه ولا يتابعه الأول والثاني لأنهما يصليان الركعة الثالثة بعد ثم يسجد الرابعة ويتابعه فيها الرابع والقوم لأنهم صلوا هذه الركعة وانتهت صلواتهم لهذه الركعة ولا يتابعه الأول والثاني والثالث لأنهم ما صلوا هذه الركعة به بعد ثم يقومون الإمام الأول فيقف في ركعتين ركعتين والإمام الثالث الركعة الرابعة بغير قراءة لأنهم مدركون أول الصلاة ثم يسلم للآخر ويسجد للسهو والقوم معه لما مر وكل ما مر فرغ من إتمام صلواته وأدركه تابعه في سجود السهو ومن لم يدركه آخر سجود السهو إلى آخر الصلاة على ما ذكرنا في هذا والله أعلم

فصل وأما بيان حكم الاستخلاف في سجدة الإمام الثالث في إماماً وخروج الأول عن إمامة وصيرورته في حكم المندعي بالثاني ثم انما يصير الثاني إماماً ويخرج الأول عن إمامة باحدا من إماماً بقيام الثاني فيقام الأول فيصلي صلواته أو يخرج الأول من المسجد حتى لو استخلف رجلاً وهو في المسجد بعد ولم يبق الخليفة مقامه فهو على إمامته حتى لو جاز رجل فاقضى به مع اقتداؤه ولو اضداد الأول صلواته فسدت صلواتهم جميعاً لأن الأول كان إماماً فافا يخرج عن إمامته بانقضاءها إلى غير ضرورة أن الصلاة الواحدة لا يجتمع عليها إمامان أو يخرجوه عن المسجد لفوت شرط صحة الإفتاء وهو اتحاد البقعة فاذ لم يقدم غيره ولم يخرج هذين المسجد لم ينتقل البقعة منتهى ففي إماماً في نفسه كما كان وتولنا بنوي صلاة الإمام حتى لو استخلف رجلاً جاء ساعته قبل أن يقضى به ففقد ركعتان بنوي الإفتاء بالأما وان يصلي بصلواته صح استخلافه وجاز صلواتهم وقال بشر لا يصح الاستخلاف بناءً على أن الإفتاء بالأما المحدث عنه غير صحيح ابتداءً لأن بناء الإفتاء به بعد الحدث أمر عرف بالضرورة والقياس والإفتاء ليس في معنى البقاء الآتي أن حدث الإمام يمنع الشرع في الصلاة ابتداءً ولا يمنع البقاء فيها فيصنع الإفتاء به أيضاً ابتداءً ولأنه لما كثر ونوى الدخول في صلاة الأول والأول بعد في المسجد وحرمة صلواته باقية صح الإفتاء وبقي الإمام الأول بعد صحة الإفتاء على الاستخلاف بأن صار الثاني بعد إفتاء به به خليفة الأول بالأما استخلاف السابق فصار مستخلفاً من كان مقدماً به فيجوز أن كان مسبوقاً لما مر وأن كثر ونوى أن يصلي بهم صلاة مستقبلة ولم ينو الإفتاء بالأما لم يصح استخلافه لأنه لما نوى صلاة مستقبلة لم يصح مقدماً بالأما الإمام الأول فحينئذ الإمام الأول استخلف من ليس بمقدّم به فلم يصح الاستخلاف وهذا لأن الاستخلاف أمر جرح شرعاً بخلافه فالتصريح بما مر من أنه لا يورده التصريح بالضرورة وفي استخلاف من هو مقدّم به فيبقى غير ذلك على أصل القياس وصلاة هذا الثاني صحيحة لأنه لا تقتضي منفرداً بها وصلاة المنفرد جائزة وصلاة القوم فاسد لأنه لما لم يصح استخلاف الثاني بقي الإمام الأول إماماً لهم وقدر خرج من المسجد ففسدت صلواتهم ولا لهم لما صلوا خلف الثاني صلواتهم خلف من ليس بإمام لهم وتركوا الصلاة خلف من هو إمامهم وكذا الأمر من فساد الصلاة ولا لهم كما لو أمضوا بالأول فلا يمكنهم إتمامها بمقتضى الثاني لأن الصلاة الواحدة لا تؤدى بأما من بخلاف خليفة الإمام الأول لأنه قام مقام الأول فكان هو بعينه فكان الإماماً واحداً معنى وإن كان منتهى ضرورة وهذا الثاني ليس بخليفة للأما الأول لأنه لم يقدره قط فكان هذا أدى صلاة واحدة بأما من صورة ومعنى وهذا لا يجوز وأما صلاة الأول فلم يقر لها في الكتاب واختلفت شأنا فيها قال بعضهم تفسد لأنه لما استخلفه أفتى به ولا إفتاء بمن ليس معه في الصلاة بوجوب فساد الصلاة وقال بعضهم لا تفسد لأنه خرج من المسجد من غير استخلاف والأول أصح وذكر في العميون لو أن إماماً أحدث وقدم رجلاً من آخر الصفوف ثم خرج من المسجد فان نوى الثاني أن يكون إماماً من ساعته جازت صلواتهم وصار الأول كواحد من القوم وإن نوى أن يكون إماماً إذا قام مقام الأول فسدت صلواتهم إذا خرج الأول قبل أن يصل الثاني في مقامه ولو قام الثاني بمقام الأول قبل خروجه من المسجد جازت صلواتهم ومنها أي من فسادت الصلاة الكلام عدداً أو سهواً وقال الثاني في كلام النسخي لا يفسد الصلاة إذا كان قليلاً وله في الكثير قولان وأصح ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلوات في العشاء أما الظهر وأما العصر فسلم على رأس الركعتين فخرج سرعان القوم فقام رجل يقال له ذواليدن فقال يا رسول الله أقضت الصلاة أم شديت فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال والذي بعثك بالحق لقد كان بعض ذلك ثم أجعل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال صلى الله عليه وسلم أصدق فيما يقوله ذواليدن فقال نعم صدق ذواليدن صليت ركعتين فقام وصلى الباقي وسجد سجدة في السهو بعد السلام فالتبى صلى الله عليه وسلم تكلم ناسياً فان عند أنه كان في الصلاة وذواليدن تكلم ناسياً فانه زعم أن الصلاة قد قصرت ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستقبل الصلاة ولم يأمر ذواليدن ولا أبابكر ولا عمر بالاستقبال وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولا يكلم الناسي بمثله سلو الناسي وذلك لا يوجب فساد الصلاة وإن كان كلاماً لأنه خطاب بالآدميين ولهذا يخرج عن الصلاة كذا هذا ولنا ما روينا من حديث البناء وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولين علي صلواته ما لم يتكلم جرح البناء إلى غاية التكلم فيقفى انتهائهم الجواز بالتكلم وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال خرجنا إلى الحبشة وبعضنا يسلم على بعض في صلواته فلما قدمنا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسلمت عليه فلم يرد علي فاخذني ما قدر وما حدث فلما سلم قال يا ابن أعمى أفتدعي أن الله تعالى يحدث من أمره ما يشاء وإن ما أحدث أن لا يتكلم في الصلاة وروى عن معاوية بن عبد الحكم السلمي أنه قال صليت

حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ففعلت بعض القوم فقلت يرحم الله فيها في بعض القوم بأبصارهم فقلت وأحل إماماً ما لم أركم تنظرون إلى شئ أفروا بهم على أخذهم ففعلت أنهم يسكتون فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم وعافوا الله ما رأت علياً الحسن ثانياً منه ما نهى في ولا جرحي ولكن قال أن صلواته لا يصلح فيها شئ من كلام الناس أنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وما لا يصلح في الصلاة فيما شرته مفسدة للصلاة كالأكل والشرب ونحو ذلك وهذا القول كذا من مفسداً ولو كان النسيان فيه عذر لا سوى قليله وكثيره كالأكل في باب الصور وحديث ذواليدن يحول على الحالة التي كان يباح فيها التكلم في الصلاة وهي ابتداء الصلاة بدليل أن ذواليدن وأبا بكر وعمر تكلموا في الصلاة عامدين ولم يأمرهم بالاستقبال مع أن الكلام العدم مفسد للصلاة بالإجماع والرفع المذكور في الحديث يحول على رفع الألف والعقاب ونحن نقول به والاعتبار بسلام الناسي غير سديد فان الصلاة تبقى مع سلام العبد في الجملة وهو قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والنسيان دون العهد فإذن يبقى مع النسيان في كل الأحوال وبقية أن الصلاة بنفسه غير مضادة للصلاة لما فيه من معنى الإله إذا قصد به الخروج في أو أن الخروج جعل سبباً للخروج شرعاً فإذا كان ناسياً وبقي عليه شئ من الصلاة لم يكن السلام موجوداً في أو أنه فلم يجعل سبباً للخروج بخلاف الكلام فإنه مضاد للصلاة ولأن النسيان في أفعال الركعات يوجب وجوده فلو جرحنا جرحه عن الصلاة يورده إلى الجرح فاما الكلام فلا يوجب وجوده ناسياً فلو جعلنا عليه قاطعاً لا يورده إلى الجرح فبطل الاعتبار والله أعلم والتفخي المسموع مفسد للصلاة عند أبي حنيفة ومحمد وحمله الكلام فيه أن التفخي على بنين مسموع وغير مسموع وغير المسموع منه لا يفسد الصلاة بالإجماع لأنه ليس بكلام مسموع وهو الصوت المنظور المسموع ولا كل كثير لأنه لا يكره للأمر أن يدخل ما ليس من أفعال الصلاة في الصلاة من غير ضرورة مكره وأن كان قليلاً فاما المسموع منه فإنه يفسد الصلاة في قول أبي حنيفة ومحمد سواء أراد به التأنيف أو لم يرد وكان أبو يوسف يقول أقل أن أراد به التأنيف بأن قال في أو أنه على وجه الكراهة للشئ وتعيين تفسد وإن لم يرد به التأنيف لا تفسد ثم رجع وقال لا يفسد إذا رده التأنيف ولم يرد وجه قوله الأول أنه إذا أراد به التأنيف كان من كلام الناس دلالة على الضمير فيفسد وإذا لم يرد به التأنيف لم يكن من كلام الناس لعدم دلالة على الضمير فلا يفسد كالنسخ وجه قوله الأخيار أنه ليس من كلام الناس في الوضع فلا يصح من كلامهم بالقصد والارادة ولأن أحد الطرفين ههنا من الزوائد التي يجمعها قولك اليوم تنساه وأخرى الزائد ملحق بالعدم يبقى عرف واحد وأنه ليس بكلام حتى لو كانت ثلاثة أحرف أصلية أو زائدة أو كانت أحرفين أصليتين بوجوب فساد الصلاة ولا يوجبها ويحذف الكلام في العرف اسم الحروف المنظومة المسموعة وأدنى ما يحصل به النظام الحروف حرفان وقد وجد في التأنيف وليس من شرط كون الحروف المنظومة كلاماً في العرف أن يكون مفهومة المعنى فان الكلام العرفي نوعان ممل وسنقل ولما لو تكلم بالمملات فسدت صلواته مع ما ان التأنيف مفهوم المعنى لأنه وضع في اللغة للتعبير على طريق الاستعفاف حتى حرم استعمال هذا اللفظ في حق الأيوبيين أخبرنا بها بقوله تعالى ولا تقل لها فاق وهذا النص من أقوى الحجج لها لأن الله تعالى سمى التأنيف قولاً فدل أنه كلام والدليل على أن التفخي كلام ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا كلام يقال له رباح حينئذ وهو تفخي التراب من موضع سجدة وصلاة لا تفخي فان التفخي كلام وفي رواية إمامنا علي بن أبي حمزة في صلواته فقد تكلم وهذا نص في الباب وأما التفخي عن عذر فانه لا يفسد الصلاة بخلاف وأما من غير عذر فقد اختلف المشايخ فيه على قولها قال بعضهم يفسد لوجود الحرفين من حروف الجاهل وقال بعضهم لا يفسد لأن التفخي ليس من الصفات لا يفسد لأن ذلك سمى أداء الزكوة وهو القراءة على وصف الكمال وروى إمام الهدى الشيخ أبو منصور المازندراني عن أبي بكر الجرجاني صاحب أبي سليمان الجرجاني رحمه الله أنه إذا قال أخ فسدت صلواته لأن له هجاءاً وتسبيحاً فهو كما التفخي المسموع وبه تبين أن ما ذكره أبو يوسف من المعنى غير سديد لما ذكرنا أن الله تعالى سماه قولاً وما ذكرنا أن الحروف المنظومة المسموعة كافية للفساد وإن لم يكن لها معنى مفهوم كما لو تكلم بمحمل كثر حروفه وأما قوله أن أحد الطرفين من حروف الزوائد نعم هو من جنس الحروف الزوائد لكنه من هذه الكلمة ليس زائداً والحاقها هو من جنس الحروف الزوائد من كلمة ليس فيها زائد بازاء الكمال وكذا قوله بامتناع التعبير بالقصد والارادة غير صحيح بدليل أن من قال لا يبعث الله من يموت وأراد به قراءة القرآن ثبات عليه ولو أراد به أنكار البعث يكفر فدل أن ما ليس من كلام الناس في الوضع يجوز أن يصير من كلامهم بالقصد والارادة ولو أن في صلواته أو يكفر بارتفع بأكراهه فان كان ذلك من ذكر الجنة أو النار ولا يفسد صلواته وإن كان من رجع أو بفسادها لأن الاثنين أو البكاء من ذكر الجنة أو النار يكون خوف عذاب الله واليم عقابه ورجاء ثوابه فيكون عبادة خالصة ولهذا مدح الله تعالى خليله صلوات الله عليه فقال إن إبراهيم لأواه حليم وقال في موضع آخر خليم أواه منيب لأنه كانت كثير التواضع في الصلاة وكان يحرف رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يزكراً من المرحل في الصلاة وإذا كان كذلك فالصوت المنبعث عن مثل هذا الاثنين لا يكون من كلام الناس فلا يكون مفسداً ولأن التواضع والبكاء من ذكر الجنة أو النار يكون عتبة التصريح بمسئلة الجنة أو النعوز من النار وذلك غير مفسد كذا هذا وإذا كان ذلك من رجع أو مصيبة كان من كلام الناس وكلام الناس مفسد وروى عن أبي يوسف أنه إذا قال آه لا تفسد صلواته وإن كان من رجع أو مصيبة وإذا قال آه لا تفسد لأن الأول ليس من قبيل الكلام بل هو شبهة التفخي والتفخي والثاني من قبيل الكلام والجواب ما ذكرنا ونوع من رجل فقال له رجل في الصلاة يرحم الله فسدت صلواته لأن تشبهاً لما روينا من حديث معاوية بن الحكم السلمي أنه قال

١٢

التفخي المسموع مفسد للصلاة

لو تكلم بالمملات فسدت صلواته

التفخي عن عذر لا يفسد

لو أن في صلواته أو يكفر بارتفع بأكراهه

عطف على تشبيهه

خلف

الفساد فاما المسوق فقد فسد جاز من صلواته وفسدت التسمية المقارنة لذلك الجز فبعد ذلك لا يعود الا بالتحديد ولم
تلم يتصور حصول ما بقي من الاركان في حق المسوق ففسد صلواته بخلاف الكلام لانه ليس بمضاد لهلية اداء الصلاة بل هو
مضاد للصلاة نفسها وجود الضد لا يفسد الضد الاخر بل يمنع من الوجود فان افعال الصلاة كانت توجد على التحدو والتكرر
فاذا انعدم فعل يعقبه غيره من جنسه فاذا تعقبه ما هو مضاد للصلاة لا يتصور حصوله من جنسها مقارنا للضد بل على العدم
على ما هو الاصل عندنا في المضادات وانتهت افعال الصلاة فلم تحدد التسمية لان تحددتها كان لتحديد افعالها وقد انتهت
فانتهت هي ايضا وما فسدت وبانتهائها تحريمه الايام لا تنتهي تحريمه المسوق كالموسم فان تحريمه الاما منتهية وتحريمه المسوق
غير منتهية لما ذكرنا فلهذا فسد صلواته المسوقين بخلاف ما نحن فيه واما اللوحون فانه ينظر ان ادركوا الامام في صلواتهم صلوا
معه فسادهم تامة وان لم يدركوا ففسد روايتان في رواية ابي سليمان ففسد وفي رواية ابي حنيفة لا يفسد هذا اذا كان
العاصم في هذه الحالة فعل المصلي فاما اذا لم يكن فعله كالمتعمد او وجد ما بعد ما قد قدرنا لنشهد لاحيرا وبعد ما سلم وعليه
سجدة الشهو وعاد الى التحدو فسدت صلواته عند ابي حنيفة ويلزمه الاستقبال وعند ابي يوسف ومحمد صلواته تامة وهذا
من المسائل الاثني عشرية وقد ذكرنا انها في كتاب الطهارة وفي فصل المتعمد ان يمسك بعض صلواته ثم يعلم سورة فقرأ
فيما بقي صلواته فاسدة مثل الاخرين يزول خسرته في خلال الصلاة وكذلك لو كان قاريا في الاستدعاء فمضى بعض صلواته فقرأ
ثم نسي القراءة فسادت صلواته وهذا قول ابي حنيفة وقال زفر لا يفسد في الوجهين جميعا وقال ابو يوسف ومحمد
تفسد في الاول ولا تفسد في الثاني استحيانا وجه قول زفر ان فرض القراءة في القراءة في الركعتين فقط لا يفسد في الركعتين بقية
القراءة في الاولين ثم قرأ في الاخرين اخرا فان كان قاريا في الاستدعاء فقد أدى فرض القراءة في الاولين فمضى عنها بعد ذلك لا يفسد
كالركعة مع القدرة واذا تعلم وقراء في الاخرين فقد أدى فرض القراءة فلا يفسد عن غيرها في الاستدعاء كما لا يفسد لركعتها وجه قولنا
انه لو استقبل الصلاة في الاول لحصل الاداء على الوجه الاكمل فامر بالاستقبال ولو استقبلها في الثاني لادى كل الصلاة بقراءة
فكان البناء اولى بكون مؤديا لبعض بقراءة ولا في حنيفة وجه الله ان القراءة ركن فلو تسقط الشرط الغرض عنها في كل الصلاة
فاذا قدر على القراءة في بعضها فانه الشرط فظن ان المؤدي لم يقع صلواته ولا في تحريمه الا في كل صلاة فلو تسقطت لافعال
صلواته لا غيرها فاذا قدر صار بقراءة من اركان صلواته فلا يصح ادائها بغيره كما اداء سائر الاركان والصلوات لا توجد بدو
اركانها ففسدت ولان الاساس الضعيف لا يحتمل بناء القوي عليه والصلوات بقراءة اقوى فلا يجوز بناؤها على الضعيف كالاعتبار
اذا وجد الثوب في خلال صلواته والمتعمد اذا وجد الماء واذا كان قاريا في الاستدعاء فقد عقد تحريمه لاداء كل الصلاة بقراءة وقد
عزلوا قاريا بما التزمه فيلزمه الاستقبال ولو اذ قد لا يقرأ بعد ما صلى ركعة فلما فرغ الامام قام الا في تمام صلواته
فصلواته فاسدة في القياس وقيل هو قول ابي حنيفة وفي الاستحسان يجوز وهو قولهما وجه القياس ان الاستدعاء بالبناء
القرن اداء هذه الصلاة بقراءة وقد عجز عن ذلك حين قام للقبض لانه منفرد فيما يقضي فلا يكون قراءة الامام قراءة له ففسدت
وجه الاستحسان انه انما التزم القراءة ضمنا للوقدء وهو مقيد فيما بقي على الامام لا فيما سبقه به ولانه لو سعى كان مؤديا
بعض الصلاة بقراءة ولو استقبل كان مؤديا بجميعها بغير قراءة ولا شك ان الاول اولى ومنها انكشاف العورة في خلال الصلاة
اذا كان كثير لان استئثارها من شرائط الجواز فكان انكشافها في الصلاة مفسدا الا انه سقط اعتبار هذا الشرط في القليل
عندنا خلوها للشا في الضرورة كما في قليل الحاجة لعدم امكان التحرز عنه على ما بينا فيما تقدم وكذا الحرة اذا سقط قضاها
في خلال الصلاة فرغته وغطت رأسها بقليل قبل ان تؤدي ركعا من اركان الصلاة او قبل ان يمكثها ذلك العذر لا يفسد
صلواتها لان المرأة قد تبلى بذلك فلا يمكنها التحرز عنه فاما اذا بقيت كذلك حتى أدت ركعا او مكثت ذلك العذر او غطت
من ساعتيها لكن بقليل ففسدت صلواتها لانعدام الضرورة وكذلك الاما اذا اعتقت في خلال صلواتها وهي مكشوفة الرأس
فاخذت قناعا فبقي على ما ذكرنا في الحرة وكذلك المدة والمكانة وام الولد لان رؤس هؤلاء ليست بعورة على ما بين في كتابنا
الاستحسان فاذا اعتقن القناع الحال لان خطابا للستر بوجه الحال لا ان تبين ان عليها الستر من الاستدعاء لان رأسها
انما مبررة بالتحرز وهو مقصور على الحال فكذلك صبرهدة الرأس بعورة بخلاف العاريا اذا وجد كسوة في خلال الصلاة
حيث يفسد صلواته لان عورته ما صارت بعورة للحال بل كانت عند الشروع في الصلاة الا ان الستر كان سقط بعد العذر
فاذا زال تبين ان الوجوب كان تابعا من ذلك الوقت وعلى هذا اذا كان الرجل يصلي في ازار واحد وسقط عنه في خلال الصلاة
وهذا كله مذهب علمائنا الثلاثة رحمهم الله وهو جواب الاستحسان والقياس ان يفسد صلواته في جميع ذلك وهو قول زفر
والشافعي لان ستر العورة فرض بالنسبة والاستئثار بغيره بالانكشاف وان قلنا لا انما استحسن الجواز وجعلنا ما لا يمكن التحرز
عنه عفوا ففعلنا الحجج وكذلك اذا حضرت الصلاة وهو عريان لا يجد ثوبا جازت صلواته لكان الضرورة ولو كان معه ثوب
يخسر فقد ذكرنا تفصيل الجواب فيه انه ان كان ريع منه طاهر لا يجوز له ان يصلي به بل يجب عليه ان يصلي في ثوب آخر
بل خلاف وان كان كله نجسا فقد ذكرنا الاختلاف فيه بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد رحمهم الله في كيفية اداء الصلاة
فيما تقدم ومنها محاذاة الرجل المرأة في صلاة مطلقة يشتركان فيها عندنا استحيانا والقياس ان لا يكون المحاذاة

ان يصلي معن يملأ ثم تعلم سورة
فقرأها

اقتدى الامي بالقاري بعد ما صلى ركعة

انكشاف العورة في خلال الصلاة
من المفسدات

محاذاة المرأة في الصلاة مشتركة
من المفسدات

ربة اخذ الشا فحرق لوقامت امرأة خلف الاما ونوت صلواته وقد نوى الاما امامة النساء ثم حاذته فسدت صلواته عندنا
وعنده لا يفسد وجه القياس ان الفساد لا يتولد اما ان يكون نجسا مستها ولا اشتغال قلب الرجل بها والوقوع في الشهوة ولا
لادول للمرأة لا يكون احسن من الكلب والحذير وبما حاذتها بما غير فسد ولا في هذا المعنى يوجد في المحاذاة في صلاة لا يشترط
فيها والمحاذاة فيها غير مفسدة بالاجماع ولا سبيل في الثاني لهذا ايضا ولان المرأة تشترك الرجل في هذا المعنى فينبغي ان
يفسد صلواتها ايضا ولا يفسد بالاجماع والدليل عليه ان المحاذاة في صلاة الجنابة وسجدة التوبة غير مفسدة كذا في سائر
الصلوات وجه الاستحسان ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اخرون من حيث اخرهن الله عقبي قوله غير صفوف
الرجال ولها وشرا آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشراؤها ولها والاستدلال بالحديث من وجهين أحدهما انه لما امر بالناحية
صار التاخير فيها من فرائض الصلاة فيصير بترك التاخيرها كافر فاضا من فرائضها ففسدت والثاني ان الامر بالتاخير امر بالقدر
عليها ضرورة فاذا لم يؤخر لم يتقدم فقد قام مكانا ليس بمقام له ففسد صلواته كما اذا تقدم على الامام والمحدث ودون
صلواته مطلقا مشتركة فيبقى غيرهما على اصل القياس واما لا يفسد صلواتها لان خطابا لتاخير يتناول الرجل ويملك تأخيرها
من غير ان يتأخر هي بنفسها ويتقدم عليها فلم يكن التأخير فرضا عليها فتركه لا يكون مفسدا وتيسر الجواب بين محاذاة البالية
وبين محاذاة المراهقة التي تعقل الصلاة في حق فساد صلوات الرجل استحسانا والقياس ان لا يفسد محاذاة غير البالية لان صلواته
تخلق واعتبادا لا حقيقة صلوات وجه الاستحسان انها ما مودة بالصلوة مضروبة عليها كما نطق به الحديث فحصلت المشاركة
في اصل الصلاة والمشاركة في اصل الصلاة تنفي الفساد اذا وجدت المحاذاة واذا عرف ان المحاذاة مفسدة ففعلوا اذا قامت
في الصف امرأة فسدت صلوات رجل عن يمينها ورجل عن يسارها ورجل خلفها بخلافها لان الواحدة محاذية هؤلاء الثلاثة ولا
تفسد صلوات غيرهم لان هؤلاء صاوا واحا لثلاث بنيتها وبين اغيارهم بمنزلة اسطوانة او كارة من الشيا فلم تحقق المحاذاة
ولو كانت اثنتين او ثلثا فالمرءى عن محاذات المراتين نفسان صلواته اربعة نفر من على يمينها ومن على يسارها ومن خلفها بخلافها
والثلاث منهم يفسدون صلواته من على يمينهم ومن على يسارهم وثلاثة ثلثة خلفهم من على يسارهم ومن خلفهم من على يسارهم
في رواية قال الثلثان نفسان صلواته اربعة نفر من على يمينها ومن على يسارها واثنتان من خلفها بخلافها والثلاث يفسدون صلواته
خمس نفر من كان على يمينهم ومن كان على ثلثهم وثلاثة خلفهم بخلافهم وفي رواية الثلثان نفسان صلواته ورجل عن يمينها
ويسارها وصلواته رجلين ورجل عن يمينها ورجل عن يسارها ورجل عن يمينها ورجل عن يسارها ورجل عن يمينها ورجل عن يسارها
ثلاثة ثلثة خلفهم من على يسارهم ومن على يسارهم وثلاثة ثلثة خلفهم من على يسارهم ومن خلفهم من على يسارهم
الرواية الاولى لا يفسد فساد الصلاة ليس لكان الحيولة لان الحيولة انما تقع بالصف التام من النساء بالحديث والرواية
وانما ثبت الفساد بالمحاذاة ولم توجد المحاذاة الا بهذا العذر ووجه الرواية الثانية انه ان لم يكن حكم الثلاث بديل
ان الامام يقدم الاثني ويصطفان خلفه كالثلثة ثم حكم الثلاث هذا فكذلك الحكم الاثني وجه المروي عن محمد بن المراتين
لا محاذيات الا اربعة نفر فلو نفسان صلواته غيرهم وفي الصف التام القياس هكذا ان يفسد صلواته صف واحد خلفه لا غير
لانعدام محاذاتهم لمن وراء هذا الصف الواحد الا انما استحسنوا حكمنا بفساد صلواته الصفوف اجمع بحديث عمر موقوفا
ومروى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان بينه وبين الامام نهرا وطريقا وصف من النساء فلا صلوات له
يجعل صفين حائلين كالنهر والطريق ففي حق الصف الذي يليهن من خلفهن وجد ترك التاخير منهم والحيولة بينهم وبين الامام
بين وفي الصفوف الاخر وجدت الحيولة لا غير وكل واحد من المصنفين بانفراد علة كاملة للفساد ثم الثلثان ليستا بجمع
حقيقة فلو لم يجمع بالصف من النساء التي هي اسم جمع فانعدمت الحيولة فيعقل الفساد بالمحاذاة لا غير والمحاذاة لم توجد
الا بهذا العذر فاما الثلاث منهم فجمع حقيقة فالحق بصف كامل في حق من مر من حائلت بينه وبين الامام ففسدت
صلواته ثلاثة ثلثة الى اخر الصفوف وفسدت صلواته واحد عن يمينه وواحد عن يسارها لان هناك الفساد بالمحاذاة لا
بالحيولة ولم توجد المحاذاة الا بهذا العذر واطه اعلم ولو وقفت بمحاذاة الامام فانتمت به وقد نوى الامام امامتها ففسدت
صلوات الامام والعوم كلهم اما صلوات الاما فلو وجد المحاذاة في صلاة مطلقة مشتركة واما صلوات العوم فلفساد صلوات
الامام وكان محمد بن مقاتل الرازي يقول لا يصح اقتداؤها لان المحاذاة فارت شرعها في الصلاة ولوطرات كانت مفسدة
فاذا اقرنت منفعت من جهة اقتدائها به وهذا غير سديد لان المحاذاة انما تؤثر في فساد صلاة مشتركة ولا تقع الشركة الا بعد
شروعها في صلاة الامام فلم يكن المفسد مقارنا للشرع فلا يمنع من الشرع وان كانت بمحاذاة الامام لا تأخره لم يفسد
صلوات الامام لانعدام المشاركة وكذا اذا قام امام الامام فانتمت به لان اقتدائها لم يصح فلم يقع الشركة وكذا اذا قام
بجنبه ونوت فرضا اخر بان كان الامام في الظهور ونوت هي العصر فانتمت به ثم حاذته لا يفسد على الامام صلواته وهذا
رواية بابا الحديث لانها لم تضر شريعة في الصلاة اصله فلم يحقق المشاركة فاما على رواية بابا لان لا يفسد صلوات الامام
لانما صارت شريعة في اصل الصلاة فوجدت المحاذاة في صلاة مشتركة ففسدت صلواته وفسدت صلواتها ايضا وفسدت
الامام عليها قضاء الطلوع لحصول الفساد بعد صحة شروعها كما اذا كان الامام في الظهور وقد نوى امامتها فانتمت به ونوى

قيام امرأة واحدة في الصف يفسد
ثلاث رجال

لو كانت امرأتين او ثلثا لم يفسد
وفي سائر الصفوف في اختلاف

الصف كقام النساء يفسد لونه
الصفوف التي خلفه

امرأة محاذة الامام وقد نوى امامتها
وانتمت بها

كانت محاذة الامام وقد نوى امامتها
ففسدت

المطوع ثم قامت بحسنه فقد صلاته وصالواتها وعليها قطع كذا هذا وقد مرت المسئلة من قبل وبعين شايخ
قالوا الجواب ما ذكر في باب الاذان وتأويل ما ذكر في باب ما حدث ان الرجل لم يقرأ ما منها في صلاة العصر ففعل في الاذان به
بنية العصر بمنزلة ما لم يقرأ ما منها فلماذا لا يصير شارة في صلاته فطوعاً ولو قام رجل وامرأة يقضيان ما سبقهما الامام
لم تقصد صلاته وان ادركا اول الصلاة وكانا نائما واحداً فصدت صلاته لان المسبوقين فيما يقضيان كل واحد منهما
في حكم المنفرد الا ان المرأة فرض على المسبوق ولو سهر يلزمه سجود التسوية فلو لم يشتركا في صلاة فادركت الحاذة مفقود
صلاته فاما المذكران فهما كأنهما خلفا لا مامر بعد بدليل سقوط القراءة عنها وانعدام وجوب سجود في السهو عند وجوب
السهو كأنهما خلفا لا مامر حقيقة فحققت المشاركة فوجدت الحاذة في صلاة مشتركة فتوجب تسوية صلاته وادركت علم
ومرو المرأة والحمار والكلب بين يدي المصلّي لا يقطع الصلاة عند عامة العلماء وقال صاحب الطواهر يقطع احتجوا بما روي
عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقطع الصلاة مروي المرأة والحمار والكلب وفي بعض الروايات
والكلب لا سود فليل لا يذرم بالاسود من غير فقال اشكل على ما اشكل عليكم فسالتم رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن ذلك فقال الكلب لا سود شيطان ولنا ما روي عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لا يقطع الصلاة مروي شئ فادروا ما استطعتم واما الحديث الذي روي وفقد ردة عايشة رضي الله عنها فانيها قالت
لروعة يا عروة ما تقول اهل العراق قال يقولون يقطع الصلاة مروي المرأة والحمار والكلب فقالت يا اهل العراق والمناقش والشقاق
يشماق فريتمونا بالكلاب المحرمان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل وانانا ثمة بين يديه معترضة كاعتراض الحذارة
في تدور وفي المرأة نفس خاس وكذا في الحمار والكلب روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي في بيتهم سلمة
رضي الله عنها فاراد انها عمران تمر بين يديه فاشار اليه ان وقف فوقف ثم اذنت زينب بنتها ان تمر بين يديه فاشار اليها
ان تقف فلم تقف فلما فرغ من صلاته قال انهن اغلب وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ذرت رسول الله صلى الله
عليه وسلم مع ابي الفضل على حمار في بادية ففرلنا فوجدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي فصلينا معه والحمار يربح
بين يديه وفي بعض الروايات والكلب والحمار يمران بين يديه وتودع المار بالسبيح والاشارة او اخذ طرفا من ثوبه من
غير مشي ولا علاج لا تقصد صلاته لقوله صلى الله عليه وسلم وادروا ما استطعتم وقوله اذ انابت احدكم نائبة في صلاته
فليسبح فان التسبيح للرجال والصفيق للنساء وذكر في كتاب الصلاة اذ امرت الجارية بين يدي المصلّي فقال سبحان الله
واوي يدي لبعبر فها لم يقطع صلاته واحتمل ان لا يفعل منهم من قال معناه ان لا يجتمع بين التسبيح والاشارة باليد لا
بأحدهما كناية ومنهم من قال ان لا يفعل شيئاً من ذلك وتأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم انه كان في وقت كان العمل في الصلاة
مباحاً ومنه الموت في الصلاة والجنون والاعماق فيها اما الموت فظاهراً لا ينعجز عن المعنى فيها واما الجنون والاعماق فظاهراً
ينقضان العمل والبناء لما يتبين فيما تقدم ان اعتراضهما في الصلاة فادروا ليحققان بمورد الضر والاجماع في جواز البناء
وهو الحديث السابق وسواء كان مفزعة او مقتديا او اما حتى يستقبل القوم صلاتهم عندنا وعند الشافعي يقوم
القوم فيصلون وحدنا كما اذا احدث الامام ومنها العمل الكثير الذي ليس من اعمال الصلاة في الصلاة من غير ضرورة
فاما القليل فغير مفيد واختلف في الحد الفاصل بين القليل والكثير قال بعضهم الكثير ما يحتاج فيه الى استعمال اليدين
والقليل ما لا يحتاج فيه الى ذلك حق قالوا اذا زرع قميصه في الصلاة فصدت صلاته واذا حل ازراره لا تقصد وقال
بعضهم كل عمل لو نظر الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلاة فهو كثير وكل عمل لو نظر اليه ناظر بما يشبهه عليه انه
في الصلاة فهو قليل وهذا اصح وعلى هذا الاصل يخرج ما اذا قلنا في صلاته في غير حالة الخوف انه يقصد صلاته لا انه عمل كثير
ليس من اعمال الصلاة لما يتبين وكذا اذا اخذ قوساً ورمى بها فصدت صلاته لان اخذ القوس وتقويق السهم عليه ومنه حتى
يرمي عمل كثير لا يرتاح له يحتاج فيه الى استعمال اليدين وكذا الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلاة وبعين اهل الادب
عابوا على محمد رحمه الله هذا اللفظ وهو قوله ربيها فقالوا الرمي بالقوس لها من يد وانما يقال فالرمي بالسهم ربي
عنها لا ربي بها والجواب عن هذا ان غرض محمد رحمه الله كان تعليم العامة وقد وجد وهذا اللفظ معروفاً في لسانهم فاستعمله
ليكون اقرب اليهم ففهم لذلك ذكره والله اعلم وكذا الواو هن اوسرر رأسه او حملت امرأة صبيها وادغمته لوجود هذا العمل
الكثير على العبادتين فاما العمل الصبي بدون الارضاع فلا يوجب فساد الصلاة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لم كان يصلي في بيته
وقد حمل امه بنت ابي العاص على عاتقه فكان اذا سجد وضعها واذا قام رفعها ثم هذا الصنيع لم يكره منه صلى الله عليه وسلم
لانه كان محتاجاً الى ذلك لعدم من يحفظها او لبيان الشرح بالفعل ان هذا غير موجب فساد الصلاة ومثل هذا ايضا في زماننا
لا يكره لو احدثنا لو فعل ذلك عند الحاجة اما بدون الحاجة فمكروه ولو سلم في فيه شئ لم يسكه ان كان لا ينيغه من الصلاة
ولكن يغل بها كدرهم او دينار او لؤلؤة لا تقصد صلاته لانه لا يفوت شئ من الركن ولكن يكره لانه يوجب الاخلال بالركن
حتى لو كان لا يخل به لا يكره وان كان ينيغه من القراءة فصدت صلاته لانه يفوت الركن وان كان في فيه شئ لا يجوز صلاته
لانه اكل وكذا ان كان في فيه شئ يسكه جازت صلاته غير انه ان كان ينيغه عن الاحتياز بالركن فالركوع والاعتقاد على

قام رجل وامرأة تحاذيان في قضاء ما سبقهما الامام

بيان مروي المرأة والحمار والكلب بين يدي المصلّي

رفع المار بالسبيح والاشارة والا يوجب لا يفسد

الموت والجنون والاعماق في الصلاة من المفسدات

ومنها العمل الكثير غير اعمال الصلاة الاختلاف في حد الكثير العمل

قال في صلاته غير حال الخوف اخذ قوساً ورمى بها

حمل الصبي بدون الارضاع لا يفسد

صلى في فيه شئ لم يسكه

لو كان ما فيه يسكه يفسد

الراحتين عند السجود يكره المني عن تحصيل السنة والا فلا ولورى طاراً لا يحل لا تقصد صلاته لانه عمل قليل ويكره لانه ليس من
اعمال الصلاة ولو اكل أو شرب في الصلاة فصدت صلاته لوجوب العمل الكثير وسواء كان عامداً او سهواً فرق بين الصلاة والنعوى
حيث كان الاكل والشرب في النعوى ناسياً غير مقصداً واما الفرقان القياس ان لا يفصل بين باب النعوى وبين العمل الكثير فاما
وجود هذا النعوى في الحالين وهو ترك الكف الا انما عرفنا ذلك بالنقص والصلاة ليست في معناه لان الصلاة لا يتركها الا ما يتلى به
في حالة النعوى فلو حكمنا بالفساد لورى الى الحج بخلاف الصلاة لان الاكل والشرب في الصلاة ساهياً فادركت الحاذة مفقود
فلم يكن في معنى مروي النقص في فعلها بالقياس المحض وهو انه عمل كثير ليس من اعمال الصلاة الا ترى انه لو نظر الناظر اليه لا
انه في غير الصلاة ولو وضع العلك في الصلاة فصدت صلاته كذا ذكر محمد رحمه الله لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير
الصلاة وبهذا يتبين ان الصنيع من التعبد هو العارة الثانية حيث حكمنا بفساد الصلاة من غير الحاجة الى استعمال اليدين
فضلا من استعمال اليدين ولو بقي بين اسنانه شئ فابتلعه ان كان دون الحصة لم يفسد لان ذلك القدر في حكم التسبيح لرفعة لقلته
ولا انه لا يمكن التحرز عنه لانه يبقى بين اسنان عارة فلو جعل مفسداً لوقع الناس في الحج وهذا لا يفسد النعوى واما
كان قد رخصه فضاها فصدت صلاته ولو قلنا قل من ملئ فيه فدخل خوفه وهو لا يملكه لا تقصد صلاته لان ذلك
بمنزلة رقيقه ولهذا لا ينقض وضوءه وكذا المنهجد بالليل قد يتلى به خضوصاً في ليا في رمضان عند استنائه الطعام عند
النقص فلو جعل مفسداً لا يفسد الصلاة لا يفسد ما لقوله صلى الله عليه وسلم واخذ طرفا من ثوبه من
ولو كنتم في الصلاة وروى عن عمار بن الدغ رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاته فوضع عليه نعله وغمر حتى قتلته فلما فرغ
من صلاته قال لعن الله عماراً لا يتلى نبياً ولا غير وبه يتبين انه لا يكره ايضا لانه عليه الصلاة والسلام كان يفعل
المكروه خضوصاً في الصلاة ولا انه يحتاج اليه لدفع الذي كان موضع الضرورة هذا اذا امكنه قتل الحية بضرية واحدة كما فعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغزاة فاما اذا احتاج الى معالجة وضربا فصدت صلاته كما اذا قلنا في صلاته لا انه عمل كثير ليس
من اعمال الصلاة وذكر الشيخ الامام الزاهد السرخسي ان الاطهر ان لا تقصد صلاته لان هذا عمل رخصه للمصلي فاشبهه بشئ
بعد الحدث والاستقاء من اللبن والقوى هذا الذي ذكرنا من العمل الكثير الذي ليس من اعمال الصلاة اذا علمها المصلي في الصلاة
من غير ضرورة فاما في حالة الضرورة فانه لا يفسد الصلاة كما في حالة الخوف **فصل** والكلام في صلاة الخوف
في مواضع في بيان شرعيتها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي بيان قدرها وفي بيان كيفيةها وفي بيان شرط جوازها
اما الاول فتصلاة الخوف مشروعة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي قولنا في حنفية ومحمد وهو قول ابو يوسف والاول
وقال الحسن بن زياد لا يجوز وهو قول ابو يوسف الاخر واحتمل بقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقم لهم الصلاة فليقم طائفة
منهم ملك الابه جود صلاة الخوف بشرط كون الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم فاذا خرج من الدنيا تقدمت الشريعة ولا يجوز
حال حيوته ثبت مع المنا في لما فيها من افعال كثيرة ليست من الصلاة وهي الذهاب والجي ولا بقاء الشئ مع ما ينافيه الا ان الشئ
اسقط اعتبار المنا في حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم الحاجة التامة الى استدراك فضيلة الصلاة خلفه وهذا المعنى يعدم
في زماننا فوجب اعتبار المنا في فضلي كل طائفة بامام على حدة ولا في حنفية ومحمد اجماع الصحابة رضي الله عنهم على جوازها فانه
روي عن علي رضي الله عنه انه صلى صلاة الخوف وروي عن ابي موسى الاشعري انه صلى صلاة الخوف باصحابه وتسعينين العام
كان يحارب الجوس بطبرستان ومعه جماعة من الصحابة منهم الحسن وحذيفة وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم فقال
انكم شهد صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حذيفة انا فقارهم وصلى بهم صلاة الخوف على نحو ما نقوله فانفقد اجماع
الصحابة على الجواز وبه يتبين ان ما ذكرنا من المعنى غير سديد بخروجه على معارضة الاجماع مع ان ذلك ترك الواجب وهو ترك
الشيء في الصلاة لاحراز الفضيلة وهذا لا يجوز على الحاجة الى استدراك الفضيلة فامة لان كل طائفة محتاجة الى الصلاة
خلفا فضيلتهم والاحراز فضيلة تكثير الجماعة ولان الاصل في الشرع ان يكون عامداً في الاوقات كلها الا اذا قام دليل التعصير
والاحراز الفضيلة لا يصلح محضاً لما يتبين واما الابه فليس فيها انه اذا لم يكن الرسول فيهم لا يجوز فكان تعليقاً بالمسكوت
فانه غير صحيح **فصل** واما مقدارها فيصلح الامام بهم ركعتين ان كان مسافراً او كانت الصلاة ذات ركعتين
كالنحر وان كانوا قدامين والصلاة من ذوات الاربعة او الثلوث صلى بهم اربعاً او ثلثاً ولا ينقص عدد الركعات بسبب
الخوف عندنا وهو قول عامة الصحابة وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول صلاة المقيم اربع ركعات وصلاة المسافر ركعتان
وصلاة الخوف ركعة واحدة وبه أخذ بعض العلماء واخرج ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف في غزوة ذات
بكل طائفة ركعة فكانت له ركعتان وكل طائفة ركعة واحدة ولنا ما روي ان مسعود وغيره من الصحابة رضي الله عنهم صلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم على نحو ما قلنا وهكذا فعل الصحابة بعد فيكون اجماعاً منهم واما نقل عن ابن عباس رضي الله
انها ركعة مع الامام وعندنا يصلي مع الامام كل طائفة ركعة واحدة اذا كانوا مسافرين وهو تأويل الحديث والله اعلم
فصل واما كيفيةها فقد اختلف العلماء فيها اختلاف فاحشاً لا اختلاف لاخبار في الباب قال علماءنا يجعل الامام
الناس طائفتين طائفة بازاء العدو ويفتح الصلاة بطائفة فيصلح بهم ركعة ان كان مسافراً او كانت الصلاة صلاة النحر

في صلاة الخوف

٩٢

لوضع علك في الصلاة

بقي بين اسنانه شئ فابتلع

قلنا قل من ملئ فيه

قتل الحية والعقرب في الصلاة

الكلام في صلاة الخوف

بيان شرط وعبد صلاة الخوف

بيان مقدار صلاة الخوف

بيان كيفية صلاة الخوف

وركتين ان كان مقيما والصلوة من ذوات الاربع وينصرفون الوجه العدو ثم تأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلاة
فينصرفون الوجه العدو ونعقد الطائفة الاولى فيصنعون بقية صلواتهم بغير قراءة وينصرفون الوجه العدو ثم تقوم
الطائفة الثانية فيصنعون بقية صلواتهم بقراءة **وقال مالك** يجعل لنا سريطين طائفة بازاء العدو ويفتح الصلاة
بطائفة فيصلي بهم ركعة ثم يقوم الامام ويكث قائما فتتم هذه الطائفة صلواتهم ويسلمون وينصرفون الوجه العدو
ثم تأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم الركعة الثانية ويسلم الامام ولا يسلمون بل يقومون فيصنعون صلواتهم وهو قول الشافعي
الا انه يقول لا يسلم الامام حتى تتم الطائفة الثانية صلواتهم ثم يسلم الامام ويسلمون معه وروى ابو هريرة رضي
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى بالطائفة الاولى ركعة انتظرهم حتى اتوا صلواتهم وذهبوا الوجه العدو وجاءت
الطائفة الاخرى فبدأوا بالركعة الاولى والنبي صلى الله عليه وسلم ينتظرهم حتى صلى بهم الركعة الثانية ولم يأخذ احد
من العلماء وروى شاذان ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بكل طائفة ركعتين فكانت له اربع ركعات ولكل طائفة
ركعتين **أصح** الشافعي ما روى سهل بن اخشمة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف على نحو ما قاله ولما
ما روى ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف على نحو ما قلنا وروينا عن
خديجة انه اقام صلاة الخوف بطبرستان بجاعة من الصحابة على نحو ما قلنا ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا وبه بين
ان الاخذ بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى ولا تروا به عن هؤلاء لم تقارن الرواية عن سهل مع
فان بعضهم روى عنه مثل مذهبنا ايضا فكان الاخذ بروايتهم اولى مع ان فيما رواه الشافعي ما يدل على كونه منسوخا
لان فيه ان الطائفة الثانية يصنعون ما سبقوا به قبل فراغ الامام ثم يسلمون معه وهذا كان في ابتداء الاسلام ان السجدة
بدأت بقتل ما فانه ثم يتابع الامام ثم تسبح وهكذا يأخذ احد من العلماء برواية ابي هريرة وما روى في الشاذ غير
مقبول لان في حق الطائفة الثانية يكون اقتداء المفسر بالمتقل وذا لا يصح عندنا الا ان يكون مأذونا وبه انه كان
مقما فيصلي بكل طائفة ركعتين وقضت كل طائفة ركعتين وهو المذهب عندنا انه صلى بكل طائفة شطر الصلاة والله اعلم
هذا اذا لم يكن العدو بازاء القبلة فان كان بازاء القبلة فالأفضل عندنا ان يجعل لنا سريطين فيصلي بكل طائفة شطر الصلاة
على النحو الذي ذكرنا وان صلى بهم حلة جاز وهو ان يجعل لنا سريطين ويفتح الصلاة بهم جميعا فاذا ركع الامام ركع الكل معه
واذا ركع رأسه من الركوع رفعوا جميعا واذا سجد الامام سجد معه الصفا الاول والصفا الثاني قياما يحرسونهم فاذا ركعوا
رؤسهم سجد الصفا الثاني والصفا الاول فتقوم يحرسونهم فاذا ركعوا رؤسهم سجد الامام السجدة الثانية وسجد معه الصفا
الاول والصفا الثاني فتقوم يحرسونهم فاذا ركعوا رؤسهم سجد الصفا الثاني والصفا الاول قياما يحرسونهم فاذا ركعوا
رؤسهم تأخر الصفا الاول وتقدم الصفا الثاني فيصلي بهم الركعة الثانية بهذه الصفة ايضا فاذا قعد وسلم سلّموا
وعند الشافعي وان ابي لبلى لا يجوز الا بهذه الصفة **وأصح** ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى صلاة الخوف
هكذا الصفا عند استقبال العدو والقبلة ولانه ليس في الصلاة بهذه الصفة ذهابا وبجي واستدبار القبلة وانها فعلا
منافة للصلاة في الاصل فيجب اعتبارها ما امكن ونحن نقول كل ذلك جائزا والفضل ان يصلي على نحو ما يصلي لو كانت
العدو مستدبر القبلة لانه موافق لما هال آية قال الله تعالى فليقم طائفة منهم معك وقال ولتأت طائفة اخرى
لم يصلوا فليصلوا معك ام يجعل لنا سريطين لان الوجه ابلغ لان الطائفة الثانية لم يكنوا شيئا وكانوا
في الصلاة في الركعة الاولى فكانوا اقدر على الحراسة ولان فيما قاله مخالفة كل صفا امامهم في سجدة ومخالفة الامام منهية
لا يجوز بحال من الاحوال بخلافه فاشد بالقبلة فان ذلك جائز بحال فان من سبقه المحدث يستدبر القبلة ونسب
عندنا وعند الشافعي المنطوق على الدابة يصلي ايما توجهت للدابة والله اعلم **ثم** لا شك ان الطائفة الاولى لا يقرأون
في الركعة الثانية لانهم ادركوا اول الصلاة وحجزوا عن الاعام بمعنى من المعاني فصارت لنا ثم ومن سبقه المحدث فذهب
ونواها وجاء ولا شك ايضا ان الطائفة الثانية يقرأون لانهم مسوقون فيصنعون بقراءة هذا الذي ذكرنا في ذوات الاربع
او ذوات ركعتين **واما في المغرب** فيصلي بالطائفة الاولى ركعتين وبالثانية الركعة الثالثة وقال سفيان الثوري فيصلي
بالطائفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين وقال الشافعي هو بالخيار وجه قول سفيان ان فرض القراءة في الركعتين الاولىين
فينبغي ان يكون لكل طائفة في ذلك خطأ وذلك فيما قلنا والشافعي يقول مراعاة التنصيف غير ممكن فان شاء صلى هؤلاء
ركعتين وان شاء باولئك ولنا ان التنصيف واجب وقد قدره هنا فكان بقوت التنصيف على الطائفة الثانية اولى لانه
لا يفتون قصدا بل حكما لا يفتاء حق الطائفة الاولى لانه يجب على الامام ان يصلي بهم ركعة ونصف التحقيق المعادلة في القيمة
وشرع في الركعة الثانية قضاء لحقهم الا انها لا تخفى فيجب عليه اتمامها فاما لو صلى بالطائفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين
فقد قوت التنصيف على الطائفة الاولى فيصير لا حكما لا يفتاء حقهم لانه لم يشتمل بعد بايضا حقهم للثانية ومعلوم ان تقوى
لحق مكادون تقوية قصدا لذلك كان الامر على ما وصفنا والله اعلم **ثم** الطائفة الاولى يقضي الركعة الثالثة بغير قراءة
لانهم لاحقون والطائفة الثانية يصلون الركعتين الاولىين بغير قراءة ويقعدون بينهما وبعد ذلك كما يفعله المسبوق بركتين في المغرب

اذا كان العدو بازاء القبلة كيف يصلي

بيان صلاة الخوف في المغرب

والله اعلم بالصواب **فصل** واما شرائط الجواز **فمنها** ان لا يقابل في صلوة فان قابل فسدت صلوة عندنا وقال
مالك لا تقصد وهو قول الشافعي في القدر **وأصح** بقوله تعالى وليأخذوا اسلحتهم باح اخذ السدح فيباح القتال
ولان اخذ السدح لا يكون الا للقتال به ولانه سقط اعتبار المشي في الصلاة فسقط اعتبار القتال ولنا ان النبي صلى الله
عليه وسلم شغل يوم الحندق عن اربع صلوات فقضاها من الليل وقال شغلونا عن صلاة الوسطى ماء الله فزوره
ويطونهم نار فلو جاز الصلاة مع القتال لما اخرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان ادخال عمل كثير ليس من الصلاة
في الصلاة مفسد في الاصل فلا يتردد هذا الاصل الا في مورد الضرر والضرورة في المشي لا في القتال مع ان مورد الضرر يفتا
الصلاة مع المشي لا الاداء والاداء فوق البقاء فاني يصح الاستدلال بخلافه فاخذ السدح لانه عمل قليل ولان الضرر والمجاذم
معه والله اعلم **ومنها** ان يصرف ماشيا ولا يركب عند انصرافه الوجه العدو ولو ركبت فسدت صلوة عندنا سواء كان
انصرافه من القبلة الى العدو او من العدو الى القبلة لان الركوب عمل كثير وهو مالا يحتاج اليه بخلاف المشي فانه امر لا بد منه حتى
يصفقوا بازاء العدو وكذا اخذ السدح امر لا بد منه لارهاب العدو والاستعداد للقتال ولا تهم لو غفلوا عن صلواتهم ببلوغ
علمهم على ما نطق به الكتاب والاصل ان الايمان بعمل كثير ليس من اعمال الصلاة فيها لاجل الضرورة فيحقق محل الضرورة
ولو كان الخوف شذولا لا يمكنهم النزول عنه وانهم صلوا ركبا بالايام لقوله تعالى فان خفتهم فزجلا او ركبا فانهم ان قدروا
على استقبال القبلة يلزمهم الاستقبال والا فلا بخلاف الطلوع اذا صلوا على الدابة حيث لا يلزمه الاستقبال وان قدروا
لان حالة الغرض اضيق لانه يجوز الايام في الطلوع مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك في الغرض ويصلون وحدا
ولا يصلون جماعة ركبا في ظاهر الرواية وقد روي عن محمد رحمه الله انه جاز لهم في الخوف ان يصلوا ركبا بالجماعة وقال
استحسن ذلك لنا لافاضلة الصلاة بالجماعة وقد جوزنا لهم ما هو اعظم من ذلك وهو الذهاب والرجوع لاجل فضيلة
الجماعة وجه ظاهر الرواية ان بينهم وبين الامام طريفا فيمنع ذلك صحة الاقتداء على ما بينا فيما تقدم الا ان يكون الرجل مع الامام
على دابة واحدة فيصير اقتداؤه به لعدم المانع والا اعتبار بالمشي غير سديد لان ذلك امر لا بد منه فسقط اعتبار الضرورة
ولا ضرورة ههنا ولو صلى ركبا والدابة سائرة فان كان مطلوبا فلو داس به لان الشرف الدابة في الحقيقة وانما يضاف
اليه من حيث المعنى لتيسير فاذا جاء العدو انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما اذا صلى ماشيا او ساجدا حيث لا يبعد لان ذلك
فعلة حقيقة فلا يتحمل الا اذا كان في معنى مورد الضرر وليس ذلك في معناه على ما مر وان كان الركاب طالبا فلو يجوز لانه لا يخو
في حقه فيمكنه النزول وكذلك الركب اذا لم يقدر على الركوع والسجود يركب ما لمكان العدو كالمريض والله اعلم **ومنها**
ان يكون في حال معاناة العدو حتى لو صلى صلاة الخوف ولم يعانها العدو وحاز للامام ولم يجز للمؤمن اذا صلوا بصفة الذهاب
والرجوع وكذا لو افساد ظنوه عدوا فاذا هو اهل لا يجوز عندنا وعند الشافعي يجوز صلاة الكل وجه قوله ان صلاة
الخوف شرعت عند الخوف وقد صلوا عند الخوف فيجزيهم ولنا ان شرط الجواز الخوف من العدو وقال الله تعالى ان خفتهم ان يفتنكم
الذين كفروا ولم يوجد الشرط الا ان صلاة الامام مقضية بالجواز لا بتمام الذهاب والرجوع منه بخلاف القوم فلا يتحمل ذلك
الا لضرورة الخوف من العدو ولم يتحقق **ثم** الخوف من سبع يعاينونه كخوف من العدو لان الجواز بحكم العدو وقد تحقق والله اعلم
فصل واما حكم هذه الصلوات اذا فسدت اوقات عن اوقات او فسدت اوقات عن اوقات من هذه الصلوات على الجماعة او
عن محله الاصل ثم نذكر في آخر تلك الصلاة اما اذا فسدت سجدة عادية ما دام الوقت باقيا لانه اذا فسدت السجدة بالعدم
ففي وجوب الاداء في الذمة فيجب تعويضها بالاداء واما اذا فادت صلاة منها عن وقتها بان نام عنها او نسيها فقد ذكرها بعد
خروج الوقت واشتمل عليها حتى خرج الوقت يجب عليه قضاؤها **والكلام** في القضاء يقع في مواضع في بيان اصل وجوب
القضاء بعد خروج الوقت وفي بيان شرائط الوجوب وفي بيان كيفية القضاء **اما الاول**
فالل دليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها واستغنى فان ذلك وقتها وفي
بعض الروايات لا وقت لها الا ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم ما ادركم قضوا ما فانكم فافضوا ولان الامر في العلم
الوقت انها اذا فادت عن وقتها يقضى اذا استجمع شرائط وجوب القضاء وامكن قضاؤها لان وجوبها في الوقت لمعان هي
قائمة بعد خروج الوقت وهو خدمة الرب تعالى وتغليظه وقضاء حق العبودية وشكر النعمة وتكفير الزلل والخطايا التي
يجري على يد العبد بين الوقتين وامكن قضاؤها لان من جنسها مشروعا خارج الوقت من حيث الاصل حقا له فيقضى به
ما عليه والله اعلم **واما شرائط الوجوب** **فمنها** اهلية الوجوب لا الايجاب على غير اهل التكليف ليس في الوضوء ومنها فوات
الصلاة عن وقتها لان قضاء الفاتية ولا فوات محال **ومنها** ان يكون من جنسها مشروعا له في وقت القضاء اذا قضاء صرف
ماله الى ما عليه لان ما عليه يقع عن نفسه فلا يقع عن غيره **ومنها** ان لا يكون في القضاء حرج اذ الحرج مدفوع شرعا فاما
وجوب الاداء في الوقت فليس من شرائط الوجوب لان القضاء يجب استدراكا للصلوة الفائتة وهو الثواب وفوات هذه الصلوة
لا تقتضي على الوجوب فادى يكون وجوبا لاداء شرطا لوجوب القضاء على ما عرف في الخلافات **واذا** عرف هذا فقول لا قضاء
على الصبي والمجنون في زمان الصبي والمجنون لعدم اهلية الوجوب ولا على الكافر لانه ليس من اهل وجوب العبادة اذ الكفار

بيان شرائط الجواز من صلاة الخوف
منها ان يقابل في الصلاة

80

منها ان يصرف ماشيا ولا يركب

الخوف
جواز صلواتهم ركبا عند شدة

لو صلى ركبا والدابة سائرة

من شرائط الجواز في حال معاناة
العدو

بيان حكم هذه الصلوات اذا فسدت

بيان القضاء والكلام فيه

بيان اصل وجوب القضاء

شرائط وجوب القضاء

ومنها فواتها عن وقتها وان لا حرج

لا قضاء على الصبي والمجنون وكذا

غير عاقلين بشرع هي عبادات عندنا ولا يجب عليهم بعد البلوغ والافاقة والاسلام ايضا لان في الايجاب عليهم حرجا لان مدة
التي هي مبدية وانما انما استحكم وهو الطول منه قل ما ينزل والاسلام من الكافر المقلد لانه ما وجداده نادر فكان في
الايجاب عليهم حرج **واما** الغني عليه فان الغني عليه يوما وليلة او اقل يجب عليه القضاء لان عدم الحج وان زاد على يوم وليلة
لا قضاء عليه لانه يخرج في القضاء لدخول العادة في تعدد التكرار وكذا المريض العاجز عن الايام اذا فاتته صلواته ان كان
اقل من يوم وليلة او يوما وليلة فبني وان كان اكثر لا قضاء عليه لما قلنا في الغني عليه **و** من المشايخ من قال في المريض انه يصلي
وان امتد عطل لان المريض لا يخرج عن فهم الخطاب بخلاف الاعمال والتقصير انه لا فرق بينهما لان سقوط القضاء عن الغني عليه
ليس لعدم فهم الخطاب بل لانه لا قضاء على الجاهل والقضاء وان كانا فخرهما من الخطاب بل لكان الحج وقد وجد في المريض
وروي عن محمد بن الجعوني الصغير بمنزلة الاعمال وروى هذه المسألة على ان سابقة الوجوب للاداء ليست بشرط لوجوب القضاء على
هذا يخرج الصلوات العاشرة في ايام التشريق اذا قضاها في غيرها ايام التشريق انه يقضيها بل لا تكبير لان وقت القضاء صلوة مشروعة
من جنس الفاشة وليس فيه تكبير مشروعة من جنسه وهو الذي يجره **واما** سائر اجواز القضاء فجميع ما ذكرناه من شرط اجواز
الاداء فهو شرط جواز القضاء الا الوقت فانه ليس للقضاء وقت معين بل جميع الاوقات ووقت له الاثنية وقت طلوع الشمس
ووقت الزوال ووقت الغروب فانه لا يجزئ الصلاة في هذه الاوقات لما مر ان من شأن القضاء ان يكون مثل الفاشة والصلوة
في هذه الاوقات تقع ناقصة والواجب في ذمته كامل فلا ينوب لنا قصر عنه وهذا عندنا **واما** عند الشافعي فبعض الفاضل
في هذه الاوقات جائز كما قال اجواز اداء الفجر مع طلوع الشمس وكما يجوز اداء عصر يومه عند مغيب الشمس بخلاف
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها لا وقت له غير من فضل
بين وقت ووقت والدليل عليه انه يجوز عصر يومه اداء وكذا قضاء ولما عومر النبي عن الصلاة في هذه الاوقات بصيغة
وبمعناه على ما ذكر في صلاة الطلوع ان شاء الله تعالى وما رواه عام في الاوقات كلها وما روي في الاوقات الثلاثة
فخصصها عن عموم الاوقات مع ما ان عند الفقهاء من الحرجة على الحل اعتبار طالع الصلاة بخلاف عصر يومه فان
الاستثناء بعصر يومه ثبت في الروايات كلها يجوزناها ولا نألو لم يجوز لامرنا بالقوت ونقوت الصلاة عن وقتها كبره
وهي مصيبة من جميع الوجوه ولو جازنا الاداء كان الاداء طاعة من وجبه من حيث يحصل اصل الصلاة وان كان مصيبة من
حيث التشبه بعبد الشمس لان هذا الذي ولان الصلاة يتحقق وجوبها باخر الوقت وفي عصر يومه يتحقق الوجوب
في هذا الوقت الا ان كان كافر الواسم في هذا الوقت وصحبنا احتمل بلزومه هذه الصلاة والصلوة منهي عنها في هذا الوقت
وقد وجبت عليه ناقصة واداءها كواجب بخلاف ما اطلعت فيها الشمس لان الوجوب يتحقق باخر وقتها ولا يفي في آخر
وقت الفجر وانما يتوجه النهي بعد خروج وقتها فقد وجبت عليه الصلاة كاملة فلو شاربنا لناقصة فهو الفرق والله اعلم
واما بيان كيفية قضاء هذه الصلوات فالاصل ان كل صلاة ثبت وجوبها في الوقت وفاته عزوتها انه يعتبر في كيفية
قضاءها وقت الوجوب ويقضي على الصفة التي فاتت عزوتها لان قضاها بعد سابقة الوجوب والقوت يكون تسليم مثل الواجب
الفات فلا بد وان يكون على صفة الفات ليكون مثله الاعذر وهو ضرورة لان اصل الاداء يسقط بعد وفاته فلا بد من وصفه
لعدا اولي ولان كل صلاة فاتت عن وقتها بغير تقدر وجوب الاداء بعد زمان من الوجوب ثم زال العذر يعتبر في قضاءها
الحال وهي حال القضاء لا وقت الوجوب لان الوجوب لم يثبت فيقضي على الصفة التي هو عليها الحال لان الفات ليس باصل
بل اقيم مقام الاصل خلفا عنه للضرورة وقد تدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل فراجعي صفة الاصل لا صفة
الفات لكن فاشة صلوات باليتيم انه يقضيها بطهارة الماء اذا كان قادرا على الماء وعلى هذا يخرج المسافر اذا كان
عليه فوات الاقامة انه يقضيها اربعاً لثلاثا وجبت في الوقت كذلك وفاته كذلك فراجعي وقت الوجوب لا وقت القضاء
وكذا المقيم اذا كان عليه فوات السفر يقضيها ركعتين لثلاثا فاته بعد وجوبها كذلك **فاما** المريض اذا قصرت فوات
الصحة قضاها على حسب ما يقدر عليه لعجزه عن القضاء على حسب الفوات واصل الاداء يسقط عنه بالعجز فلا بد من تسقط
وصفه اولى والتقصير اذا كان عليه فوات المرض يقضيها على اعتبار حال الصحة لا على اعتبار حال الفوات حتى لو قضاها
كما فات لا يجزئ فان فاتته الصلاة بالايام فقضاها بالايام لم يجز لان الايام ليس بصلوة حقيقة لان عدم اركان الصلاة
فيه وانما اقيم مقام الصلاة خلفا عنها للضرورة العجز على تقدير الاداء بالايام فاذا لم يؤد بالايام لم يقيم مقامها فبني
الاصل واجبا عليه فيؤديه كما وجب والله اعلم **واما** اذا فاتت شي من صلوة من هذه الصلوات عن الجماعة وادرك الباقي
كالمسبوق وهو الذي لم يدرك اول صلوة الامام او الاخير وهو الذي ادرك اول صلوة الامام ثم نام خلفه وسبقه
الحديث حتى صلى الامام بصلوة ثم انبه او رجع من الوضوء فكيف يقضي ما سبق به **اما** المسبوق فانه يجب عليه
ان يتابع الامام فيما ادركه ولا يتابعه في التسليم فاذا سلم الامام يقوم هو الى قضاء ما سبق به لقول النبي صلى الله عليه
وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولو بدا بما سبق به تقصد صلوة لانه انفرق في موضع وجب عليه الاتداء
لوجوب متابعة الامام فيما ادركه بالبقول والافعال عند وجوب الاداء مفسد للصلوة ولان ذلك حديث مشهور بحديث

بيان شرائط جواز قضاء الفوات

بيان كيفية قضاها

المسافر يقضي فوات الاقامة اربعاً

المريض يقضي فوات الصحة على حسب ما يقدر عليه

فات شيء من الجماعة وادرك الباقي

بيان ما يأتي بالمسبوق من قضا

مادة رضى الله عنه حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يكن سنة حسنة فاستنوا بها امر بالاستنابة بسنة محمد
وجوب متابعة الامام فيما ادركه عقبه لا وادركه قبله فصل فصارنا متابعين لما كان قبله **واما** اللوح فانه باق بما سبق به
الامام ثم يتابعه لانه في الحكم كانه خلف الامام لا التزامه متابعة الامام واجبا بصلوة مع الامام فصارت كانه خلف الامام
ولهذا لا قراءة عليه ولا سهو عليه كما لو كان خلف الامام حقيقة بخلاف المسبوق فانه مفقود لانه ما التزم متابعة الامام
الا في ذلك ما ادركه الاثرية بقراءه ويسجد له وهو بخلاف اللوح ولو لم يستقل بما سبق به الامام ولكنه تابع الامام
بقية صلوة لانه لا تقصد صلوة عند اصحابنا الثلاثة وعند من يقصد بناء على ان الترتيب في افعال الصلوة واحدة ليس بشرط
عند اصحابنا الثلاثة بخلاف الزفر وقد مررت المسئلة ثم ما ادركه المسبوق مع الامام هو اول صلوة او آخر صلوة وكذا
ما يقضيه اختلف فيها قال ابو حنيفة وابو يوسف ما ادركه مع الامام آخر صلوة حكما وان كان اول صلوة حقيقته
وما يقضيه اول صلوة حكما وان كان آخر صلوة حقيقته وقال بشر بن عياض المرسي وابطو طاهر الداراني ما يصلي
مع الامام اول صلوة حكما كما هو اول صلوة حقيقته وما يقضي آخر صلوة حكما كما هو آخر صلوة حقيقته وهو قول
الشافعي وهو اختيار القاضي الامام صهره والاسود والبرزوي والمسئلة مختلفة بين الصحابة روي عن علي بن ابي ربيعة
مثل قولنا في حنيفة وابو يوسف وعن ابن مسعود رضى الله عنه مثل قولهم وذكر الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري
وقال وجدت في غير رواية الاصول عن محمد بن عيسى قال ما ادرك المسبوق مع الامام اول صلوة حقيقته وحكما وما يقضي آخر
صلوة حقيقته وحكما قالوا كذلك الا في حق ما يتجمل الامام عنه وهو القراءة فانه يعتبر آخر صلوة وقادح الاختلاف يظهر
حق القوت والاستفتاح فعلى قولنا ذلك باق بالاستفتاح عقيب كبره الافتتاح لا فيما يقضي لان ذلك اول صلوة حقيقته
وحكما وكذا عند محمد لان هذا مما لا يتجمل عنه الامام فكانت الركعة المدركة مع الامام اول صلوة في حق الاستفتاح فيا فيه
هناك **واما** القوت فيا فيه ثانيا في آخر ما يقضي في قولهم لانه آخر صلوة وما اتى به مع الامام في بطريق التبعة وان كان
غير محله فلا بد وان ياتي بعد ذلك في محله وعلى قول محمد بن عيسى ثانيا في آخر ما يقضي كما هو قولنا لان الامام لا يتجمل القوت عنه روي عنه ثانيا
به ثانيا في القوت غير ياتي في رواية محمد بن الامام كسبه بالقرأة وعلى هذه الرواية لا يشكك ان ياتي به ثانيا لا يجعل المدركة مع الامام في حق القوت
وفي رواية عنه لا يتجمل الامام القوت ومع هذا قال لا ياتي به المسبوق ثانيا لانه اتى به مرة مع الامام ولو اتى به في غير محله
فلو ياتي به ثانيا لانه لا بد من تكرار القوت وهو غير مشروع في صلوة واحدة بخلاف التشهد حيث ياتي به اذا قضى ركعة
وان كان اتى به مرة مع الامام في غير محله لانه وان ادركه التكرار في التكرار في التشهد مشروع في صلوة واحدة **واما**
على قولنا في حنيفة وابو يوسف لا ياتي بالاستفتاح فيما ادركه مع الامام بل فيما يقضي لان اول صلوة حكما هذا وهو ما
لذلك ولا ياتي بالقوت فيما يقضي لانه في حق ما يتجمل الامام في محله لان ذلك آخر صلوة حكما ما يقضي اول صلوة او لها فطره
الاختلاف بين اصحابنا في الاستفتاح والقوت وهذا ذكره القدر وغيره من شيوخنا في اختلافنا في هذا الظاهر في حق الاستفتاح اجمع الخالفون لا يجادلون
بما روي في رواية رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا اطلق لفظة الاتمام
على اداء ما سبق به واتمام الشيء يكون باخره فدل ان الذي يقضي آخر صلوة والدليل عليه وجوب العقدة على من سبق
بركعتين من المغرب اذا قضى ركعة ولو كان ما يقضي اول صلوة لما وجبت العقدة عقب الركعة الواحدة لانهما يجب على
رأس الركعتين لا عقب ركعة واحدة وكذا اذا قضى الركعة الثانية تقترض عليه العقدة والعقدة لا تقترض عقب الركعة
وكذا لو كان ما ادركه مع الامام آخر صلوة كان ما قضي مع الامام في محله فيكون فرضا له كالدوام فلو تقترض عليه ثانيا
فيما يقضي كما لا ياتي بالقوت عندكم ثانيا لحصول ما ادركه مع الامام في محله ولا يلزمنا اذا سبق بركعتين من المغرب حيث
يقضيها مع قراءة الفاتحة والسورة جميعا ولو كان يقضي آخر صلوة حقيقته وحكما لكان لا يجب عليه القراءة في الثانية مع
الركعتين اللتين يقضيها لانهما لانه لا تجب القراءة في الثالثة لانا نقول ان الامام وان كان لم يقرأ في الثالثة فلا بد
للمسبوق من القراءة قضاء عما لا ياتي كما في حق الامام اذ لم يقرأ في الاولى يقضي في الثالثة وان كان قراءه فقرأه التي وجدت
في الثالثة ليست بفرصة وقراءة الامام انما تنوب عن قراءة المقدس التي هي فرض على المقدس اذا كانت فرضا في حق الامام والقراءة
في الثالثة ليست بفرض في حق الامام فلو تنوب عن المقدس فيجب عليه القراءة في الثالثة لهذا لانها اول صلوة وجه قول
محمد ان المؤدى مع الامام اول الصلاة حقيقة وما يقضي آخرها حقيقة وكل حقيقة يجب تقريرها الا اذا قار الدليل على
الغير وما ادركه في حق الامام آخر صلوة فيصير آخر صلوة المقدس بحكم التبعة الا ان التبعة تظهر في حق ما يتجمل
الامام عن المقدس لا في حق ما لا يتجمل فلم يظهر فيه حكم التبعة فاقدم الدليل المعتبر في حقيقة على وجوب اعتبارها
وتقريرها وجه قولنا في حنيفة وابو يوسف ما روي ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما ادركتم فصلوا
وما فاتكم فاقضوا والقضاء اسم لما يؤدى من الفات والفتاة اول الصلاة فكان ما يؤديه المسبوق قضاء لما فات
وهو اول الصلاة والمعنى في المسئلة ان المدرك لما كان آخر صلوة الامام يجب ان يكون آخر صلوة المقدس ولو كان اول
صلوة لقات الاتفاق بين الفرضين وانما مانع صحة الاداء لان المقدس تابع للامام فيصير في الاتفاق وان يكون للشافعي

بيان ما يفعله الحق
في جميع صلواته واجتماعه الصلوة

ما لا بد من الاتقان والالتفات على اتمام الاتقان بين اول الصلاة وآخرها انما يختلفان في حكم القراءة فان القراءة لا تكون
في الاوليين الا فرضا وتوجد في الآخرين غير فرض وكذا يجب في الاوليين قراءة الفاتحة والسورة ولا يجب في الآخرين وكذا الشف
الاول مشروعي على الاصاله والشفع الثاني مشروعي زيادة على الاول فان الصلاة فرضت في الاصل ركعتين فارتفعت في الشف
ورفعت في الحضر على ما روي في الخبرين في ان لا يصح الا قضاء ومع هذا صح قول علي بن شاذان في ثبوت الموافقة وذلك في حق الامام
آخر الصلاة فكذلك في حق المقتدى ولا حجة لهم في الحديث لان تمام الشئ لا يكون باخره لا محالة فان هذا العام ما اذا لم يركع
معها الى غير ذلك لا يختص بالاول ولا آخر فان من كتب آخر الكتاب او لا ثم كتب اوله يصير جميعا بالاول لا بالآخر وكذا قراءة الكتاب
بان قراءه او لا نصفه الاخير ثم الاول **واما** وجوب بقعة بعد قضاء احدى الاوليين من الركعتين اللتين سبقهما فقوله القيا
ان يقضى الركعتين ثم بقعة الا اذا استحسن وتركا القياس بالانزاه وهو ما روي عن جندب بن مسروق ان ابتلى به فاضل جند
ركعتين وقعد وصلى مسروق ركعة ثم قعد ثم صلى ركعة اخرى فسا لا ان مسعود رضي الله عنه عن ذلك فقال كلوا ما اصاب
ولو كنت انا لصنعت كما صنع مسروق وانما حكم بتبويبها لما ان ذلك من باب الحسن والاحسن كما في قوله تعالى في قصه داود
وسليمان ففهمنا ما سليمان وكذا اتينا كما وعلمنا فلو يروى في تبويب كل سجدة او يحل على المصوب في نفس الاحتياط
لا فاما ادعى اليه اجتهاده على ما روي عن ابن حنيفة انه قال كل سجدة مصيب والحق عند الله تعالى واحد والاول اصح ثم
الغرض عنه ان المدرك مع الامام اول صلوة حقيقة وفعلها وكذا جعلنا آخر صلوة حكم للبيعة وبعد انقطاع سجدة الامام
زالت البيعة فصارت الحقيقة معتبرة فكانت هذه الركعة ثالثة هذه المسبوق والقعدة بعد الركعة الثانية في المغرب
واجبة ان لم تكن فرضا فينبغي ان يقعد وكذا القعدة بعد قضاء الركعتين افترضت لهما من حيث الحقيقة وحدت عقبت
الركعة الاخيرة وصارت الحقيقة واجبة الاعتبار وقولهم انها وقعت في محلها فلو يروى بها ثانيا قلنا هي وان وقعت في آخر
الصلوة في حق المقتدى كما وقعت في حق الامام غير انها ما وقعت فرضا في حق المسبوق لان فرضيتها ما كانت لوقوعها في آخر
الصلوة بل حصول الفصل بها حتى ان المقطوع اذا قام الى الثالثة انقلب قعدة واجبة عندنا ولم يفرضا لانعدام الفصل فكذلك
هذه القعدة عندنا جعلت نغلا في حق المسبوق وبعد الفراغ كما سبق جأ، او ان الفصل افترضت القعدة **واما** حكم القراءة
في هذه المسئلة فتقول اذا ادرك مع الامام ركعة من المغرب ثم قام الى القضاء يقضي ركعتين ويقراء في كل ركعة بقا فحة الكتاب
وسورة وتوترك القراءة في احدها فسدت صلوة اما عندنا فلو انه يقضي اول صلوة وكذا عند محمد في حق القراءة والقراءة
في الاوليين فرض فرضهما بوجوب فساد الصلاة واما على قول المخالفين فقلنا اخرى على ما ذكرنا وكذا اذا ادرك مع الامام
ركعتين منها قضى ركعة بقراءة وتوادر ركعة مع الامام في ذوات الاربع فقام الى القضاء يقضي ركعة ويقراء فيها
بقا فحة الكتاب وسورة ويتشهد ثم يقوم يقضي ركعة اخرى يقراء فيها بقا فحة الكتاب وسورة وتوترك القراءة في احدها
نفسه صلوة لما قلنا وفي الثالثة هو بالخيار والقراءة افضل على ما عرف وتوادر ركعتين منها قضى ركعتين يقراء فيها
بقا فحة الكتاب وسورة وتوترك القراءة في احدها فسدت صلوة لما ذكرنا ويسوي الجواب بين ما اذا قرأ الامام في الاوليين
وبين ما اذا ترك القراءة فيها وقراء في الآخرين قضاه عن الاوليين وادركه المسبوق فيها لما ذكرنا فيما تقدم من قراءة الامام
في الآخرين بل يمتنع الاوليين فيقولوا اخرين عن القراءة فكانت لم يقرأ فيها والله اعلم **واما اذا فات** شئ عن سجدة ثم ذكره
في آخر الصلاة بان ترك سجدة من سجرات صلوة ساهيا ثم تذكر بعد ما قد قدر التشهد قضاء سواء كان المترك سجدة واحدة
او اكثر وسواء علم انه من اية ركعة تركه او لم يعلم لكن الكلام في كيفية القضاء وما يتعلق به وهو من المسائل المعروفة بالسجدة
فصل في مسائل السجرات تدور على اصول منها اذا فاتت السجدة الاخيرة عن محلها وقصبت الخفت
بمحلها على ما هو الاصل في القضاء ومنها ان القعدة اذا تردت بين الجواز والفساد فالحكم بالفساد والى ان كان الجواز
والفساد وجه واحد لان الوجوب كان ثابتا بيقين فلو سقط بالشك ولان الاحتياط فيما قلنا لان اعادة ما ليس عليه اولى
من ترك ما عليه ومنها ان السجدة الموداة في وقتها لا تحتاج الى النية والتوضاير بمحل القضاء لا بد لها من النية لانها اذا
اذيت في محلها تناولتها اية اصل الصلاة فانها تخطئ تناول كل فعل في محلها المقتضى له شرعا فاما ما وجد في غير محلها فلم
تناوله النية الحاصلة لاصل الصلاة ومنها ان الفعل متى دار بين السنة والبدعة كان الترك اولى لان ترك البدعة واجب
وتحصيل الواجب وحيث تحصيل السنة ومتى دار بين البدعة والفرضية كان التحصيل اولى لان ترك البدعة واجب والفرض
اهم من الواجب ولان ترك الفرض بوجوب فساد الصلاة وتحصيل البدعة لا يفسدها فكان تحصيل الفرض اولى ومنها ان المترك
متى دار بين سجدة وركعة ياقى بالسجدة ثم يتشهد ثم ياقى بالركعة ثم يتشهد ثم يسلم وياقى بالسجدة في السهو وانما يبدأ
بالسجدة لان المترك ان كان سجدة فقد تمت صلوة فيتشهد وان كان المترك ركعة لا يفرضه تحصيل زيادة السجدة
وانما لا يبدأ بالركعة لان المترك ان كان هو الركعة جازت صلوة ولو كان هو السجدة فاذا ادى بالركعة فقد زاد ركعة
كاملة في خلل صلوة قبل تمام الصلاة فان فقدت الركعة تطوعا فصار منقلا من الفرض الى النفل قبل تمام الفرض فيفسد فرضه
واذا سجدة قبل ان المترك لو كان سجدة تمت صلوة وافترضت القعدة ولو صلى ركعة قبل التشهد نفسه صلوة لانه ليس

بيان حكم قراءة زواجر ركعتين
المغرب ثم قام الى القضاء

بيان حكم ما فات من سجدة

الكلام في السجرات الفائتة
فيها اصول عشرة

منقول

منقول من الفرض الى النفل قبل تمام الفرض ولو كان المترك هو الركعة لا يفرضه تحصيل السجدة والقعدة وقد اوردت بين الفرض
والبدعة فكان التحصيل اولى ومنها ان زيادة ما دون الركعة قبل اكمال الفرضية لا يوجب فساد الفرضية بان زاد ركعة او سجدة
او قداما او قعودا او على رواية عن محمد بن زياد السجدة الواحدة مفسدة وزيادة الركعة الكاملة قبل اكمال الفرضية مفسدة
وذلك بان بقية الركعة بالسجدة لما من الفقد ومنها ان الركعة في افعال سجدة واحدة لا يكون ركعة ولا ركعة لا تفسد الصلاة
عدا كان او سهوا عدا احصا بنا الثلثة لما ذكرنا فانما تقدم ومنها ان القعدة الاولى في ذوات الاربع والثلث من المكوبات
ليست بفرضية والقعدة الاخيرة فرضية لما روي عنها ومنها ان سلام السهو لا يفسد الصلاة وان سجد في السهو يجب تأخير ركعتي
عن سجدة ونودي بعد السلام عندنا وقد مر هذا ايضا ومنها انه ينظر في خروج هذه المسئلة الى الموديات من السجرات والى المترك
فيخرج على الاقل لانه اسهل وعندنا استواءهما بخلاف الامم والله اعلم **واذا عرفت** الاصول فقوله وبالله التوفيق ان المترك
سجد من هذه الصلوات فالمتروك منه امان ان كان صلاة الفجر واما ان كان صلاة الظهر والعصر والعشاء واما ان كان صلاة
المغرب والمصلي لا يخلو اما ان يكون زاد على ركعات هذه الصلوات او لم يزد فان كان المترك منه صلاة الغداة ولم يزد على ركعاتها
فترك منها سجدة ثم تذكرها قبل ان يسلم او بعد ما سلم قبل ان يتكلم بسجدها سواء علم انه تركها من الركعة الاولى او من الثانية
او لم يعلم لانها فاتت عن محلها ولم تفسد الصلاة بقواها فلا بد من قضائها لانها ركن ولو لم يقض حتى خرج عن الصلاة
فسدت صلوة كالقراءة في الاوليين اذا فاتت عنها يقضي في الآخرين لانها ركن ولو لم يقض فسدت صلوة فلا بد من القضاء
وان فاتت عن محلها الاصل لو لم يركعها في الركعة كذا هذا ونوى القضاء عند تحصيل هذه السجدة لانها ان كانت من الركعة
الاولي يحتاج الى النية لدخولها تحت القضاء وان كانت من الركعة الثانية لا يحتاج لان نية اصل الصلاة تناولته فسد الاشتبا
ثاني بالنسبة احصاها وقيل بنوي ما عليه من السجدة في هذه الصلاة وكذلك كل سجدة متروكة لتركها بسجدها في هذا الكتاب
ويتشهد عقبت السجدة لان العودة الى السجدة الفرضية برفع التشهد لانه تبين انه وقع في غير محلها فلا بد من التشهد ولو تركه
لا تجوز صلوة لان القعدة الاخيرة فرضية فيشهد ويسلم ثم يسجد للسهو ثم يتشهد ثم يسلم لما مر وان ترك منها سجدة بين قاعد
انه تركها من ركعتين او من الركعة الثانية فانه يسجد بها ويتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو ويتشهد ويسلم لانه اذا تركها من ركعتين
فقد تقيد كل ركعة بسجدة وتوقف تمامها على سجدة فيسجد سجدة تين على وجه القضاء فيتم صلوة واذا تركها من الركعة الثانية
فتمتها بسجدة تين على وجه الاداء لوجودها في محلها وان علم انه تركها من الركعة الاولى صلى ركعة واحدة لانه لما ركع ولم يسجد
حتى رفع رأسه وقراء وركع وسجد سجدة تين صار مصليا ركعة واحدة لان الركوع وقع مكررا فلا بد وان بلغوا احدى الان ما وجد
من السجدة تين عقب الركعة الثانية يلحقان باحد الركوعين لهما بلحقان بالاول او بالآخر ينظر في ذلك ان كان الركوع الاول قبل
القراءة يلحقان بالركوع الثاني ويلغو الاول لانه وقع قبل اوانه بعد القراءة ولم يوجد فلا يعتد به والركوع الثاني
وقع في اوانه فكان معتبرا حتى ان زاد الركوع الثاني كان مدركا للركعة كلها وتوادر الركعة الاول لا يكون مدركا للركعة
وان كان الركوع الاول بعد القراءة والثاني كذلك فذلك الجواب في رواية باب السهو وفي رواية باب الحدث المستهوا والاول
ونعم السجدة تان اليه ويلغو الثاني ومن ادرك الركوع الثاني دون الاول لم يكن مدركا لتلك الركعة وان لم يكن يعلم سجدة
سجدة تين ثم صلى ركعة كاملة لانه ان كان احدى السجدة تين من الاولى والاخرى من الثانية فان صلوة تتم بسجدة تين لان كل ركعة
تقيدت بالسجدة ثلثي كل ركعة سجدة تين سجدة تين على وجه القضاء لقواها عن محلها وان كان تركها من الركعة الاخيرة فليس عليه الا السجدة تان
ايضا لانه اذا سجدة تين فقد حصل السجدة تان على وجه الاداء لوجودها في محلها بعد عقيب هذه الركعة فحكم بخلافه ولا ركعة عليه هذه الركعة تان
توكلها الركعة الاولى على ركعة تين ما وجد من السجدة تين عقب الركعة الثانية يلحقان بالركوع الاول ان كان الركوع الاول بعد القراءة على رواية
باب الحدث وحصل القضاء والركوع مكررا فلم يكن بها غير فصل الى ركعة واحدة والوجه عليه قضاء ركعة وعلى رواية باب السهو تشهد السجدة تان
الثاني لغيرها منه فعلم على ما مر ويرتفع الركوع الاول والقيا قبله ويلغو فعل الركعة تان في هذه الحالة يلزم ركعة تين على ما سبق
بسجدة تان وفي حاله ركعة فيجمع بين الكل ويبدأ بالسجدة لانه لا بد من السجدة تان فيتم صلوة بها وبالشهد بعد ما قال الركعة بعد الفرض لا يفرض
وان كان المترك ركعة فزيادة السجدة تين وقعدة لا يضرا ايضا ولو بدأ بالركعة قبل السجدة تين نفسه صلوة لان المترك
ان كان ركعة فقد تمت صلوة بها وان كان سجدة تين فزيادة الركعة قبل اكمال الفرض يفسد الفرض لما مر ويخفى بنوي السجدة
القضاء وان كان ذلك متروكا احتياط وتوترك ثلاث سجرات فان وقع تحريمه على شئ يعمل به وان لم يقع تحريمه على شئ
ليسجد سجدة ويصلي ركعة لان الموداة في محل فغير ذلك فقول لا يتعد بسجدة واحدة لا ركعة واحدة فعليه سجدة واحدة
تكملة لتلك الركعة ولا يتشهد ههنا لان تحصيل ركعة لا يتوهم تمام الصلاة ليتشهد بل عليه ان يصلي ركعة اخرى ثم يتشهد
ويسلم ويسجد للسهو لانه ينبغي ان ينوي بالسجدة قضاء المتركه ليجاز انما انى يسجد بعد الركوع الاول كما دالم بوجهه سجدة
القضاء يتقيد بها الركعة الثانية فاذا قام بعد هذا صلى ركعة كان متقلا بها قبل اكمال الفرضية فنفسه سجدة وان نوى
القضاء التحقت بمحلها وانقص الركوع المودى بعدها لان ما دون الركعة بمحل النقص فلم يبق نوى بها القضاء ولم يذكر محمد
انه لو ترك اربع سجرات ماذا يفعل وقيل انه يسجد سجدة تين ثم يقوم فيصلي ركعة من غير تشهد بين السجدة تين والركعة لانه

88
41

تفصيل الصلاة التي لا منه سجدة

ان كان المترك منه صلوة الفجر

ان كان المترك ركعة

ترك ثلاث سجرات

وَأَنْ تَكُونَ مِنَ الظَّاهِرِينَ

تراک نالوٹ سجدات
منزلتوں

ترك اربع سجدهات

تلا خمس مجلدات

تو کہ ست سجدات

في الحقيقة قام وركعتين فيسجد سجدتين ليلتحق بأحد الركوعين على خلاف الروايتين ويلغو الركوع الآخر وقيامه وحصل
له ركعة فبعد ذلك أداها ركعة تمت صلاته والله أعلم **وإن ترك** من الظهر أو من العصر أو العشاء سجدة فليسجد سجدة ويشهد
على ما ذكرنا في الفجر **ولو ترك** سجدتين يسجد سجدتين ويصلي ركعة وعليه سجدة السهو لأنه إن تركها من ركعتين انتهى ما كانا
نقله سجدتان **وكذا لو تركها من الركعة الأخيرة** **وإن تركها من إحدى الثلوث** الأولى فعليه ركعة لأن قياماً وركوعاً أو
على خلاف الروايتين فإذا كان يجب في حال الركعة وفي حالين سجدتان يجمع بين الكل احتياطاً وإذا سجد سجدتين فعليه
لحران أنه آخر صلاته والعقد الأخير فرض ونوى بالسجدتين ما عليه لحران تركها من اثنتين قبل الأخيرة أو من ركعة
قبلها وإذا بالسجدتين احتياطاً لما بينا **ولو ترك** ثلوث سجدات يسجد ثلوث سجدات **ومن الحائز** أنه ترك سجدة من إحدى الثلوث
ثلوث سجدات من الثلوث الأولى فبعد كل ركعة بسجدة فعليه ثلوث سجدات **ومن الحائز** أنه ترك سجدة من إحدى الثلوث
الأولى وسجدتين من الرابعة فبقيت الرابعة لسجدتين ويلتحق بسجدة بحملها **ومن الحائز** أنه ترك سجدتين من ركعة من الثلوث
الأولى وسجدة من ركعة فليغو قياماً وركوعاً على اختلاف الروايتين فعليه سجدة لينضم إلى تلك الركعة التي سجد فيها
سجدة وركعة فعليه ثلوث سجدات في حالين وركوع في حال يجمع بين الكل ويقدم السجدات على الركعة لما بينا ونوى
بالسجدات الثلوث ما عليه لما مر وبين السجدات والركعة يجلس لما مر **فإن ترك** أربع سجدات يسجد أربع سجدات
ركعتين لأنه لو ترك أربع سجدات من أربع ركعات فعليه أربع سجدات **ولو ترك** سجدتين من ركعتين من الثلوث الأولى
وسجدتين من الرابعة فعليه أربع سجدات **ولو ترك** الأربع كلها من الركعتين من الثلوث الأولى وسجدتين من ركعة منها
وسجدتين من الرابعة فقد لغا قياماً وركوعاً فكان الواجب عليه ركعتان **وإن ترك** سجدتين من ركعة من إحدى الثلوث
الأولى وسجدتين من ركعتين من الثلوث فعليه ركعة وسجدتان يجمع بين الكل احتياطاً فليسجد أربع سجدات ويصلي
ركعتين ويقدم السجدات على الركعتين لأن تقديمها لا يضر وتعد الركعتين بفسد الفرض على بعض الوجوه لما بينا
والصلوة إذا ضلعت من روجه تحكم بفسادها احتياطاً لما مر ونوى في ثلوث سجدات ما عليه لأن اثنتين فيها قضاء لا محالة
والرابعة ليست بعضها لا محالة لأنها أمان كانت زائدة أو من الرابعة فلا ينوي فيها والثالثة محتملة تحتمل أنها من الرابعة
وتحتمل أنها من إحدى الثلوث الأولى ينوي احتياطاً وإذا سجد أربع سجدات يشهد لاحتمال أن ذلك آخر صلاته والعقد الأخير
فرضية ثم يقوم ويصلي ركعة ثم يشهد لأن من الحائز أن عليه ركعة وسجدتين فكون ما بعد الركعة آخر صلاته فلا
من العقد فيقدم ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى ويقعد ويسلم ثم يسجد سجدتين السهو ويقعد ويسلم **وإن ترك** خمس
يسجد ثلوث سجدات ويصلي ركعتين وهما بعين الروي لأنه أقل هذا رجل يسجد ثلوث سجدات فإن سجدها في ثلوث ركعات
تعد ثلوث ركعات فعليه ثلث سجدات أو ركعة ولو سجد سجدتين في ركعة وسجدة في ركعة فليس عليه ركعة وسجدتين فبالسجدتين سجدتين
يجمع بين الكل احتياطاً ليسجد ثلث سجدات ويصلي ركعتين ويقعد ويجزى على الركعتين لما مر وإذا سجد ثلث سجدات هل يقعد قبل الصلاة الركعتين عند عامة
مشايخنا لا يقعد لأنه لو كان سجد ثلوث سجدات في ثلوث ركعات فإذا سجد ثلوث سجدات فقد الحقت بكل ركعة سجدة فبقيت الثلوث
والعقد على رأس الثالثة بدعة **ولو كان** سجد سجدتين في ركعة وسجدة في ركعة فإذا سجد ثلوث سجدات فقد تمت له ركعتان
وسجدتان الآن السجدتين لغنا والعقد على رأس الركعتين عند بعض مشايخنا سنة فذا ردت العقد بين السنة وبين البدعة
فكان ترك البدعة أولى وعند بعض مشايخنا وإن كانت واجبة لكن ترك البدعة فرض وهو أهم من الواجب فكان ترك البدعة
أولى وعند بعض مشايخنا يقعد بعد السجدات الثلوث لأن العقد لما دبر بين الواجب وترك البدعة كان يحصل الواجب
مستحباً فقالوا يقعد ههنا فقد مستحب لا مستحبة لأن الواجب ملحق بالفرض في حق العمل ثم بعد ذلك يصلي ركعة
ويقعد لأن هذه رابعة من روجه بأن كان أدنى السجدات الثلوث في ثلوث ركعات فإذا سجد ثلوث سجدات تمت له ثلوث
ركعات وإذا صلى ركعة فهذا رابعة والعقد بعد هذا فرض وهي ثالثة من روجه بأن أدنى السجدتين من ركعة وسجدة من
ركعة فإذا سجد ثلوث سجدات الحقت سجدة بالركعة التي سجد فيها سجدة وتمت له ركعتان فكانت هذه ثالثة والعقد بعد
بدعة وذا ردت بين الفرض والبدعة فغلبا فرض لأن ترك البدعة وإن كان فرضاً واسبقوا من هذا الوجه لكن ترجحت
جمعة الفرض لما سئل ترك الفرض من ضرر وجوب القضاء ثم بعد التشهد يقوم ويصلي ركعة أخرى ثم يشهد ويسلم ويسجد
سجدتين السهو ثم يشهد ويسلم **ولو ترك** ست سجدات يسجد سجدتين ويصلي ثلوث ركعات لأنه ما سجد إلا سجدتين
وإن سجدها في ركعة فعليه ثلوث ركعات وإن سجدها في ركعتين فعليه سجدتان لتتم الركعتان وركعتان أخرا وإن
يجمع بين الكل احتياطاً ويقدم السجدتين لما قلنا وبعد السجدتين هل يجلس أم لا فعلى ما ذكرنا من اختلاف المشايخ لأن
العقد دائرة أنها بعد ركعة أم بعد ركعتين لأنه إن كان سجد السجدتين في ركعة كانت العقد بعد ركعة وإن كان سجد
في ركعتين كانت العقد بعد ركعتين وبعد ركعة بدعة وبعدها عند بعضهم سنة وعند بعضهم واجبة **وكذا** هذا
الاختلاف فيما إذا صلى بعد السجدتين ركعة واحدة يكون الركعة وأثره بين كونها ثانية وبين كونها ثالثة لأنه إن كان
سجد السجدتين في ركعة كانت هذه الركعة ثانية وإن كان سجدها في ركعتين كانت هذه الركعة ثالثة وإذا صلى ركعة

احمدی

حتى يخلص بالافتقار لكونها أربعة بين كونها رابعة وبين كونها ثالثة فانهم **و** لو ترك سبع سجدة بسجدة وصلى ثلاث
 ركعات لانه ما سجدة الا واحدة فلم تقبل الا ركعة فعليه سجدة لئتم هذه الركعة وثلاث ركعات لئتم الاربع **و** لو ترك ثمان
 سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 الباقى على اختلاف الروايتين فيصير سجدة واحدة فيكون عليه ثلاث ركعات لئتم الاربع **و** لو ترك من المغرب سجدة بسجدة بسجدة
 لما ترك سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 والركعة تكون مقطوعة فلا بد من القعود **و** ان ترك ثلاث سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 من ثلاث ركعات فاذا سجدها فقد تمت صلوة فيتشهد وان ترك سجدة من احدى الاوليين وسجدة من الثالثة فعليه ثلاث
 سجدة وان ترك سجدة من احدى الاوليين فعليه سجدة وركعة فيصير بين الكل **و** لو ترك اربع سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 ركعتين والعبارة في هذا الموضع لانه اقل هذا رجل سجدة بسجدة بسجدة فان سجدها في ركعة فقد صلى ركعة فيصلي ركعتين
 اخرتين وان سجدها في ركعتين فقد يقيد بكل سجدة ركعة فعليه سجدة ان لتمام يصلي ركعة في حال ركعتين وفي حال
 سجدة وان وركعة فيصير بين الكل احتياطا وسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 لا يقيد على ما مروى بين الركعتين يخلص لا محالة لحيوانها ثالثة **و** لو ترك خمس سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 ان يوى هذه السجدة عن الركعة التي بعدها بالسجدة لانه لو لم يوى قد كان قبل الركعة الاولى بالسجدة لانه لو لم يوى قد كان
 قبل الركعة الاولى بالسجدة لا لتحقق هذه السجدة بالركوع الثالث والثالث على اختلاف الروايتين فيقيد له ركعتان متوقفا
 على سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 هذه السجدة عن الركعة التي تقيد تلك السجدة تمت به فيعد ذلك يصلي ركعتين ويقعد بين الركعتين لان هذه ثابته
 بيقين فلم يكن في القعدة شبهة البدعة **و** لو ترك ست سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 للتحقق بالركوع منها على اختلاف الروايتين فيتم ركعة ثم يصلي ركعة ويقعد لانعدام شبهة البدعة ثم اخرى ويقعد فرض
هذا اذا كان لم يزد على عدد ركعات صلواته فاما اذا زاد ان صلى العدة ثلاث ركعات فان ترك منها سجدة فسدت صلواته
 وكذلك اذا ترك سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 يحكم بفسادها احتياطا وان من انقل من الفرض الى النفل وقد انقل بالسجدة قبل تمام الفرض بان بقي عليه القعدة الاخير
 او بقي عليه سجدة فسدت صلواته لما مر ان من ضرورة دخوله في النفل خرج من الفرض وقد بقي عليه ركن فيفسد فرضه كال
 اشغل بعمل آخر قبل تمام الفرض **و** اصل آخرانه اذا زاد على ركعات الفرض ركعة يضم الركعة الزائدة الى الركعات الاصلية وينتقل
 الى عدددها ثم ينظر الى سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 وسجدة الظهر المريد عشرًا وسجدة المغرب ثمانية ثم ينظر ان كان المتركة اقل من النصف والنصف يحكم بفسادها
 لان من الخزانة اقل من كل ركعة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 تلك السجدة فسدت صلواته وان كان المتركة اكثر من النصف يعلم بقبيل ان المفروض مع الزائد لم يقيد الكل فان الفرض مع
 لم يقيد بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 ثم في كل موضع لم يفسد تكون الموديات اقل لا محالة فينظر الى الموديات في ذلك الفرض ثم يتم الفرض على ما بينا **و** اذا عرف
 الاصول فيقول اذا صلى العدة ثلاث ركعات وترك منها سجدة فسدت صلواته لانه ان تركها من الاولى او من الثانية فسدت
 لانه لما قبل الثالثة بالسجدة فقد افقدت فغلا فصار خارجا من الفرض ضرورة دخوله في النفل خرج من الفرض وقد بقي
 منه سجدة فيفسد فرضه كالوصل الى الفجر ركعتين وترك منها بسجدة فلم يسجد بها حتى قام وذهب ولو تركها من الثالثة
 فسدت قدرت بين الجواز والفساد فيحكم بالفساد فان ترك سجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
 صلواته لتقدير كل واحد من ركعتي الفرض بسجدة ثم دخل في النفل قبل الفراغ من الفرض وكذا ان ترك سجدة من الاوليين
 وسجدة من الثالثة لان ترك سجدة من الاوليين يكفي لفساد الفرض لما قلنا وان تركها من الثالثة لا يفسد فرضه لانه قد
 ركعتين كل ركعة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة
اولى **و** ذكر محمد في الاصل في هذه المسئلة قولين اما احدهما فيفسد صلواته واقول لا يفسد صلواته واذا
 الوجهين اي يحتمل الجواز والفساد على ما بينا فيحكم بالفساد **و** من المشايخ من حقق القولين فقال في قول يفسد لما قلنا
 وفي قول لا يفسد لانه يحمل على ان السجدة بين المتركة من الثالثة تحريا للجواز وهذا غير مدلل لانه لو كان كذلك لو ترك
 ان يكون فيما اذا ترك سجدة واحدة قولان في قول لا يفسد لانه يحمل على انه تركها من الثالثة تحريا للجواز وكذلك لو ترك
 ثلاث سجدة فسدت لما قلنا **و** لو ترك اربع سجدة لا يفسد لان المتركة اكثر من النصف فهذا الوجه لما قلنا
 سواء سجدها في ركعتين او في ركعة واحدة فلم يصير ذلك خارجا من الفرض الى النفل لان الزائد على الركعتين اقل من
 فلم يصير منتقلا الى النفل بعد فلا يفسد فرضه وعليه ان يسجد بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة بسجدة

ترک جمع سجده است
ترک ثمان سجده است

ترك المغرب سجدة

ترانه ثلاث سجدات

ترك اربع محلات

ترك خمس مائة

عَلَيْهِ سَلَامٌ

بيان ما اذا راعى على عدد الركعات

صلى العدة ثلاثاً وسجدة

الحجاز
الجزء الثالث من دار السيف

والفتى

تركها في الثالثة

ترك اربع سجدهات

لا نه قد اتى بسجدة تين فان كان اتى بها في ركعتين فعليه سجدة تان لا غير وان كان اتى بها في ركعة واحدة فعليه ركعة كاملة
 فيجمع بين الكل احتياطاً وسجدة تين اولاً وثانية ثم يقوم ويصلي ركعة لما ذكرنا فيما تقدم وصار هذا كما اذا صلى
 الغداة ركعتين وترك منها سجدة تين وجوابه ما ذكرنا كذا هذا وكذلك لو ترك خمس سجدة تان لا يفصل لانه لا يفصل بين الركعتين
 ما صلى الا ركعة واحدة فيسجد سجدة اخرى لستم الركعة ثم يصلي ركعة اخرى كما اذا صلى الغداة ركعتين وترك منها
 ثلاث سجدة والجواب فيه ما ذكرنا فكذلك هذا وكذلك لو ترك ست سجدة تان لا نه لم يسجد شيئاً وانما ركع ثلاث ركعات
 فياتي بسجدة تين حتى يصير ركعة كاملة ثم يصلي ركعة اخرى كما اذا صلى الظهر ركعتين وترك منها اربع سجدة وعلى هذا اذا
 صلى الظهر او العصر او العشاء خمساً وترك منها سجدة فسدت صلاته ليجوز ان تركها من احد الاربع الاول فيصير شرعية
 في الطلوع خاتمة من العزم وعليه سجدة من الغرضية فصار كما لو صلى الظهر اربعاً وترك منها سجدة ثم قام وذهب
 ولو ترك منها سجدة تين فذلك ليجوز ان تركها من الاربع الاول وكذلك ان ترك ثلثة او اربعاً او خمساً لا احتمال ان ترك
 من كل ركعة سجدة فترك ثلثة او اربعاً او خمساً او سبعاً او ثلثة او اربعاً او خمساً او سبعاً او ثلثة او اربعاً او خمساً او سبعاً
 سجدة لا يفسد لان المتركة ههنا اكثر لانه ما يسجد الا اربع سجدة فيسجد اربع سجدة اخرى ثم يقوم ويصلي ركعتين ويكون
 كما اذا صلى اربع ركعات وترك منها اربع سجدة والجواب والمعنى فيه ما ذكرنا هناك كذا ههنا وكذلك لو ترك منها سبعاً او ثمانية
 او تسعاً او عشرةً فالجواب فيه كالجواب فيما اذا صلى اربعاً وترك ثلثة او اربعاً او خمساً او سبعاً او ثمانية او تسعاً او عشرةً
 ولا المعنى وقدم ذلك كله وكذلك لو صلى المغرب اربع ركعات وترك منها سجدة او سجدة تين او ثلثة او اربعاً او خمساً او سبعاً او ثمانية
 الظهور والعلم والعشاء اذا صلى ركعة واحدة وترك منها خمساً او ثمانية او تسعاً او عشرةً او سبعاً او ثمانية او تسعاً او عشرةً
 الى المؤذي ويكفي حكمه ما اذا صلى المغرب ثلثة او اربعاً او خمساً او سبعاً او ثمانية او تسعاً او عشرةً او سبعاً او ثمانية او تسعاً او عشرةً
 فيصير له كل سجدة او اها سجدة ثم يتم صلاته على نحو ما ذكرنا هناك كذا ههنا ولو ترك رجل خلف الامام ثم قام فصلى
 امامه اربع ركعات فترك من كل ركعة سجدة ثم احدث فقدم النافذ بعد ما انتهى فانه ليس له ان يتبعوه فيصلي
 ركعة وسجدة ثم يسجد فينبغيه القوم في السجدة الثانية وكذا يصلي الثانية والثالثة والرابعة والامام مسيئاً بتقدمه
 التام وينبغي له ان يقدم من اول ركعة صلاته وكذا لو ترك سجدة واحدة فقدمه فذلك مستأفراً
 كان او مقبلاً لا ينبغي للامام ان يقدمه ولا له ان يقدمه لانه لا يفيد على تمام الصلاة على الوجه لانه ان اشتغل ببعضها
 السجدة كما وصلى الامام الاول لصار من تكاملها لا نه مدرك والمدرك باق بالاول فالاول وان استأفراً بالاول
 فالاول ففقد الحاقه القوم الى الصلاة فانه يحتاج الى ان يشير للامام بيقوع في كل ركعة مع سجدة فاذا سجد السجدة الثانية
 يتابعونه لانهم صلوا الركعات فليس لهم ان يصلوا ثانياً فيما كان قد تقدم يؤدي الى احداً من مكروهين لا ينبغي للامام ان
 ان يقدمه ولا ان يقدمه وهو ان تقدم مع هذا واشتغل بالمتركة او لا فتابعه القوم حاز لكونه خليفة الامام الاول
 ثم وان كانت هذه السجدة لا تحسب من صلاته لا يصير اقتداء المفترض بالمترك او لا فتابعه القوم حاز لكونه خليفة الامام الاول
 الافعال قافر مقام الاول وجعل كانه قد خالفه في نظيره ما ذكرنا فيما تقدم ان اماماً لو رفع رأسه من الركوع فسبقه
 الحدث فقدم رجلاً جاء ساعته فقدم انه يتم صلاته الامام فيسجد سجدة تين ثم يقوم الى الركعة الثانية فان كانت
 السجدة تان غير محسوبيتين في حقه فان الواجب عليه ان يعقب الركعة التي سبقها بسجدة تين مع ذلك جاز امامته لان
 السجدة تين فرضان على الامام الاول وهو قافر مقامه وكوبداً بالاول فالاول يصلي ركعة ويشير الى القوم لئلا يتبعوه
 لانهم صلوا هذه الركعة بسجدة فاذا سجد السجدة الثانية يتابعه القوم لانهم لم يسجدوا هذه السجدة هكذا في الركعات كلها
 واذا فعل هكذا جازت صلاته وصلاة القوم عند بعضنا نحن وعند بعضهم نفس صلاته الكل وانما وقع الاختلاف
 بينهم لان محمد قال في الكتاب بعد ما حكى جواب اخيه حنيفة انه يصلي الاول فالاول والقوم لا يتابعونه في كل ركعة
 فاذا انتهى الى السجدة تابعوه وحكي محمد هذا ثم قال قلت اما نقصد عليه قال فلما ذلت لان الامام مرة يصير اماماً للقوم
 وغير امام فهذا اتيه ولو كان هذا ركعة استحسن ركعة ذكر محمد سؤاله ولم يذكر جواباً في حنيفة فمن مشايخنا من جعل
 حكاية هذا السؤال مع ترك الجواب اخباراً عن الرجوع وقال نقصد صلاته واعتمد على ما احتج به محمد ونقرر ان الاختلاف
 ينبغي ان لا يجوز ان المؤخر يصير اماماً وبين كونه مؤتماً بقاءاً وبين كونه اماماً مستوعباً منافاة والصلاة في نفسها لا تجزئ
 حكماً من كان في بعض تابعاً لا يجوز ان يصير مستوعباً في شيء منها لان صيرورته تابعاً في شيء بمنزلة صيرورته تابعاً في كل
 لصورة عدم التجزئ وكذا صيرورته مستوعباً في بعض يصير بمنزلة صيرورته مستوعباً في الكل لعدم التجزئ فاذا كان في
 بعضها حيناً تابعاً في بعضها مستوعباً كانه في الكل تابع وفي الكل مستوعب حكماً لعدم التجزئ حكماً وانما لا يجوز ان لا يجوز ان
 الاختلاف بالنقص فيسجد في الجواز بقدر ما ورد فيه النص والنقص ما ورد فيما يصير اماماً مرة ثم يصير مؤتماً وهذا في كل
 ركعة يؤديها مؤتمراً واذا انتهى الى السجدة المتركة من كل ركعة يصير اماماً متى على اصل ما يقتضيه الدلائل وقول
 محمد استحسن هذا في ركعة واحدة ان ذلك ان الامام لو ترك سجدة لا غير من ركعة فاستخلف هذا التام واستدرك الاول

فالاول وانما يصير مؤتماً مرة يصير بلوغه تلك السجدة فاذا سجدها سجدوا معه ثم بعده يصير مؤتماً مرة يصير بلوغه تلك السجدة
 لانه يصير اماماً مرة ومؤتماً مرتين الا انما استحسننا وقتنا انه يجوز ان مثل هذا في الجملة جائز فان الامام اذا سجد السجدة
 فقدم مسبقاً يجوز وقت لا يستخلف كان مؤتماً وبعد الاستخلاف له تمام صلاة الامام كان اماماً ثم اذا تأخر
 وقدم غير حق سلم وقام الى قضاء ما سبق عاد مؤتماً من وجهه بدليل انه لو اتى به غير لم يجز انما في مسئلتنا فيصير اماماً
 ومؤتماً مرة الا ان اكثر مشايخنا جوزوا وقالوا لا يفسد صلاته ولا يجعل هذا رجوعاً الى حنيفة مع عدم النص على الرجوع
 ويحتمل انه اجاب ابو حنيفة ومحمد لم يذكر الجواب ووجه ذلك ان جواز الاستخلاف ان ثبت فيها لكنه معقول المعقول وهو
 الحاجة الى اصلاح الصلاة على ما بينا فيما تقدم والحاجة ههنا مستحقة فيجوز وقوله ان بين كون الشخص الواحد تابعاً
 ومتبعاً منافاة قلنا في شيء واحد مسلم فاما في شيئين فلو والصلاة افعال مستفارة حقيقة فجاز ان يكون الشخص تابعاً
 في بعضها ومتبعاً في بعض وبه تبين ان الصلاة مستحقة لانه افعال مستفارة في حق الجواز والفساد وهذا
 لان المتبعين مجرد حقيقة فارفعه كون بخلاف الحقيقة فلو ثبت الا بالشرع وفي حق الجواز والفساد قام الدليل بخلاف
 الحقيقة فغيرها فلم يتق مستعينة مختزلة في حقها فاما في حق السجدة والسجدة في غير ان الحاجة انفعاد الاجماع وفي
 اوان الحاجة لا اجماع والحقيقة تبدل بقدر الدليل الموجب للتبدل والتغير لا دليل في هذه الحالة بل ورد الشرع بقرينة
 هذه الحقيقة حيث جرد الاستخلاف فعمل ان الاستخلاف عند الحاجة جائز وكون الانسان مرة تابعاً مرة متبعاً غير
 مانع وينظر الى الحاجة الى ورود الشرع في كل حال من احوال الحاجة الاترى ان في الركعة الواحدة التي استحسن محمد رجوع
 لم يرد الشرع الخاص وما استدلل به من مسئلة المسبوق لم يرد الشرع الخاص فيه وانما جاز ما ذكرنا من اعتبار الحقيقة في
 موضع لم يرد الشرع بتغييرها ومن جعل ورود الشرع بالجواز لذي الحاجة وورد في محل تحقق الحاجة الاترى ان الشرع
 لم يرد بصلاة واحدة بالامة الخمسة ومع ذلك جاز عند الحاجة وكذا الواحد اذا اتم فسبق الامام الحدث تعين هذا
 الواحد للامامة فاذا جاز الاول صار مقدياً به ثم لو سبق الثاني حدث تعين الاول للامامة ثم اجماع هذا الثاني وسبق
 الاول حدث تعين الثاني للامامة هكذا امراراً لكن لما تحقق الحاجة جاز جعل الثاني والاول بالاستخلاف وادرك في كل
 محل تحقق الحاجة به فكذلك هذا والله اعلم **فصل** واما صلاة الجمعة فالكلام فيها يقع في مواضع في
 بيان فرضيتها وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان شرائطها وفي بيان ذريها وفي بيان ما يفسدها وفي بيان حكمها اذا فسد
 او خرج وقتها وفي بيان ما يستحب في يوم الجمعة وما يكره فيه **اما الاول** فالجمعة فرض لا يسع تركها ويكره ما عداها والدليل
 على فرضية الجمعة الكتاب والسنة واتماع الامة **اما** الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قريتم للصلاة فريضة الجمعة
 فاسمعوا له وانصتوا لعلكم تفلحون وقيل هو صلاة الجمعة وقيل هي صلاة الجمعة لان السجدة الخطية انما يجب لاجل الصلاة بدليل
 ان من سقطت عنه الصلاة لم يجب عليه السجدة الخطية فكان فرض السجدة الخطية فرضاً الى الصلاة ولان ذكر السجدة يتناول الصلاة
 ويتناول الخطية من حيث ان كل واحد منهما ذكر الله تعالى واما السنة فالحدث المشهور وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه
 انه قال ان الله فرض عليكم الجمعة في مقامى هذا في يومى هذا في شهرى هذا في سنتى هذه لمن تركها في حياى او بعد ما
 استغفرا فابها وجودا عليها ونها وبالحق والله امام عادل وحاكماً فلو جمع الله شمله ولا يبارك له في مرة الا لا صلاة له
 الا لا زكاة له الا لا حج له الا لا صوم له الا ان يتوب من تاب تاب الله عليه وروى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه
 صلى الله عليه وسلم انه قال من ترك ثلث جمعتها وانا طبع على قلبه ومثل هذا الوعيد لا يلحق الا بترك الفرض عليه اجماع
 الامة **فصل** واما كيفية فرضيتها فقد اختلف فيها قال ابو حنيفة وابو يوسف ان فرض الوقت هو الظاهر
 في حق المدور وغير المدور لكن غير المدور وهو التعيم المقيم الحر ما عدا ما ساقطه باء الجمعة حتماً والمعدوم ما عدا
 باسقاطه على سبيل الرخصة حتى لو ادى الجمعة سقط عنه الجمعة الظاهر وتقع الجمعة فرضاً فان ترك الرخصة يعود الى
 الى العزيمة ويكون الفرض هو الظاهر لا غير وعن محمد قولان في قول قال فرض الوقت هو الجمعة ومن عليه ان يسقطه بالظهور
 وفي قول قال الفرض احدى غيرهن ويتعين ذلك بتعيينه فعاد قائماً فعل تبين انه هو الفرض وقال زفر في وقت هو الجمعة
 والظاهر يدل عليها وهذا كله قول اصحابنا وقالوا لاشاقى الجمعة ظهر قاصر وعندنا هي صلاة مبتدأه غير صلاة الظهر وقابله
 الاختلاف في الظاهر في بناء الظاهر على تحريم الجمعة بان يخرج وقت الظهر وهو في صلاة الجمعة فنحن اصحابنا بسقط الظاهر وعنده
 يتما ظهوراً **اما** الكلام مع الشافعية فانه احتج بما روي عن عمر وعائشة رضي الله عنهما انها قالوا انما فرضت الجمعة لاجل الخطية
 وان الوقت سبب لوجوب الظاهر والوقت متى جعل سبباً لوجوب صلاة كان سبباً لوجوبها في كل يوم كسائر اوقات الصلاة
 ثم اذا وجد سبب لغيره بقصر كما بقصر بعد السفر وههنا وجد سبب لغيره وهو الخطية ومشقة قطع المسافة الى الجامع
 وكذا ان الجمعة مع الظاهر صلاتان متفارتان لانها مختلفتان شروطاً لما ذكرنا اختصاص الجمعة بشرائط ليست للظواهر والعرض
 الواحد لا تختلف شروطها بالقرينة فكانتا غيرين فلا يصح بناء احدهما على الاخر كبناء العصر على الظهر بعد فريضة وقت الظهر
 واما حديث عمر وعائشة رضي الله عنهما ففيه بيان علة القصر اما ليس فيه ان المعصوم ظهر وما ذكر من المعنى غير سديد

فالاول وانما يصير مؤتماً مرة يصير بلوغه تلك السجدة فاذا سجدها سجدوا معه ثم بعده يصير مؤتماً مرة يصير بلوغه تلك السجدة
 لانه يصير اماماً مرة ومؤتماً مرتين الا انما استحسننا وقتنا انه يجوز ان مثل هذا في الجملة جائز فان الامام اذا سجد السجدة
 فقدم مسبقاً يجوز وقت لا يستخلف كان مؤتماً وبعد الاستخلاف له تمام صلاة الامام كان اماماً ثم اذا تأخر
 وقدم غير حق سلم وقام الى قضاء ما سبق عاد مؤتماً من وجهه بدليل انه لو اتى به غير لم يجز انما في مسئلتنا فيصير اماماً
 ومؤتماً مرة الا ان اكثر مشايخنا جوزوا وقالوا لا يفسد صلاته ولا يجعل هذا رجوعاً الى حنيفة مع عدم النص على الرجوع
 ويحتمل انه اجاب ابو حنيفة ومحمد لم يذكر الجواب ووجه ذلك ان جواز الاستخلاف ان ثبت فيها لكنه معقول المعقول وهو
 الحاجة الى اصلاح الصلاة على ما بينا فيما تقدم والحاجة ههنا مستحقة فيجوز وقوله ان بين كون الشخص الواحد تابعاً
 ومتبعاً منافاة قلنا في شيء واحد مسلم فاما في شيئين فلو والصلاة افعال مستفارة حقيقة فجاز ان يكون الشخص تابعاً
 في بعضها ومتبعاً في بعض وبه تبين ان الصلاة مستحقة لانه افعال مستفارة في حق الجواز والفساد وهذا
 لان المتبعين مجرد حقيقة فارفعه كون بخلاف الحقيقة فلو ثبت الا بالشرع وفي حق الجواز والفساد قام الدليل بخلاف
 الحقيقة فغيرها فلم يتق مستعينة مختزلة في حقها فاما في حق السجدة والسجدة في غير ان الحاجة انفعاد الاجماع وفي
 اوان الحاجة لا اجماع والحقيقة تبدل بقدر الدليل الموجب للتبدل والتغير لا دليل في هذه الحالة بل ورد الشرع بقرينة
 هذه الحقيقة حيث جرد الاستخلاف فعمل ان الاستخلاف عند الحاجة جائز وكون الانسان مرة تابعاً مرة متبعاً غير
 مانع وينظر الى الحاجة الى ورود الشرع في كل حال من احوال الحاجة الاترى ان في الركعة الواحدة التي استحسن محمد رجوع
 لم يرد الشرع الخاص وما استدلل به من مسئلة المسبوق لم يرد الشرع الخاص فيه وانما جاز ما ذكرنا من اعتبار الحقيقة في
 موضع لم يرد الشرع بتغييرها ومن جعل ورود الشرع بالجواز لذي الحاجة وورد في محل تحقق الحاجة الاترى ان الشرع
 لم يرد بصلاة واحدة بالامة الخمسة ومع ذلك جاز عند الحاجة وكذا الواحد اذا اتم فسبق الامام الحدث تعين هذا
 الواحد للامامة فاذا جاز الاول صار مقدياً به ثم لو سبق الثاني حدث تعين الاول للامامة ثم اجماع هذا الثاني وسبق
 الاول حدث تعين الثاني للامامة هكذا امراراً لكن لما تحقق الحاجة جاز جعل الثاني والاول بالاستخلاف وادرك في كل
 محل تحقق الحاجة به فكذلك هذا والله اعلم **فصل** واما صلاة الجمعة فالكلام فيها يقع في مواضع في
 بيان فرضيتها وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان شرائطها وفي بيان ذريها وفي بيان ما يفسدها وفي بيان حكمها اذا فسد
 او خرج وقتها وفي بيان ما يستحب في يوم الجمعة وما يكره فيه **اما الاول** فالجمعة فرض لا يسع تركها ويكره ما عداها والدليل
 على فرضية الجمعة الكتاب والسنة واتماع الامة **اما** الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قريتم للصلاة فريضة الجمعة
 فاسمعوا له وانصتوا لعلكم تفلحون وقيل هو صلاة الجمعة وقيل هي صلاة الجمعة لان السجدة الخطية انما يجب لاجل الصلاة بدليل
 ان من سقطت عنه الصلاة لم يجب عليه السجدة الخطية فكان فرض السجدة الخطية فرضاً الى الصلاة ولان ذكر السجدة يتناول الصلاة
 ويتناول الخطية من حيث ان كل واحد منهما ذكر الله تعالى واما السنة فالحدث المشهور وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه
 انه قال ان الله فرض عليكم الجمعة في مقامى هذا في يومى هذا في شهرى هذا في سنتى هذه لمن تركها في حياى او بعد ما
 استغفرا فابها وجودا عليها ونها وبالحق والله امام عادل وحاكماً فلو جمع الله شمله ولا يبارك له في مرة الا لا صلاة له
 الا لا زكاة له الا لا حج له الا لا صوم له الا ان يتوب من تاب تاب الله عليه وروى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه
 صلى الله عليه وسلم انه قال من ترك ثلث جمعتها وانا طبع على قلبه ومثل هذا الوعيد لا يلحق الا بترك الفرض عليه اجماع
 الامة **فصل** واما كيفية فرضيتها فقد اختلف فيها قال ابو حنيفة وابو يوسف ان فرض الوقت هو الظاهر
 في حق المدور وغير المدور لكن غير المدور وهو التعيم المقيم الحر ما عدا ما ساقطه باء الجمعة حتماً والمعدوم ما عدا
 باسقاطه على سبيل الرخصة حتى لو ادى الجمعة سقط عنه الجمعة الظاهر وتقع الجمعة فرضاً فان ترك الرخصة يعود الى
 الى العزيمة ويكون الفرض هو الظاهر لا غير وعن محمد قولان في قول قال فرض الوقت هو الجمعة ومن عليه ان يسقطه بالظهور
 وفي قول قال الفرض احدى غيرهن ويتعين ذلك بتعيينه فعاد قائماً فعل تبين انه هو الفرض وقال زفر في وقت هو الجمعة
 والظاهر يدل عليها وهذا كله قول اصحابنا وقالوا لاشاقى الجمعة ظهر قاصر وعندنا هي صلاة مبتدأه غير صلاة الظهر وقابله
 الاختلاف في الظاهر في بناء الظاهر على تحريم الجمعة بان يخرج وقت الظهر وهو في صلاة الجمعة فنحن اصحابنا بسقط الظاهر وعنده
 يتما ظهوراً **اما** الكلام مع الشافعية فانه احتج بما روي عن عمر وعائشة رضي الله عنهما انها قالوا انما فرضت الجمعة لاجل الخطية
 وان الوقت سبب لوجوب الظاهر والوقت متى جعل سبباً لوجوب صلاة كان سبباً لوجوبها في كل يوم كسائر اوقات الصلاة
 ثم اذا وجد سبب لغيره بقصر كما بقصر بعد السفر وههنا وجد سبب لغيره وهو الخطية ومشقة قطع المسافة الى الجامع
 وكذا ان الجمعة مع الظاهر صلاتان متفارتان لانها مختلفتان شروطاً لما ذكرنا اختصاص الجمعة بشرائط ليست للظواهر والعرض
 الواحد لا تختلف شروطها بالقرينة فكانتا غيرين فلا يصح بناء احدهما على الاخر كبناء العصر على الظهر بعد فريضة وقت الظهر
 واما حديث عمر وعائشة رضي الله عنهما ففيه بيان علة القصر اما ليس فيه ان المعصوم ظهر وما ذكر من المعنى غير سديد

في بيان صلاة الجمعة

بيان فرضية الجمعة

بيان كيفية فرضية الجمعة

لا وقت قد تجلو عن ربه أداء له من الاعذار وقت العصر يوم عرفه بقرعة وقت المغرب من المغرب ليله
الفرقة فكذلك هذا زمان تجلو وقت الظهر من الظهر أداء ان كان لا تجلو عنه وجوباً لكنه يسقط عنه أداء الجمعة على
ما ذكره أما الخلاف بين اصحابنا رحمهم الله تعالى على الخلاف في كيفية العمل بالاحاديث المشهورة المتقدمة من حيث الظاهر
فانه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال واول وقت الظهر حين تزول الشمس ويحذف ذلك من الاحاديث من غير
فضل بين يوم الجمعة وغيره وقد ورد من الاحاديث المشهورة في فرضية صلاة الجمعة في هذا الوقت بعينه ما ذكرنا
والجمع بينهما فاعاد في شروعه بلا خلاف بين الامّة محمد على احد قوله على بطريق التنازع فحصل الاخر وهو حديث الجمعة
فاسقط الاول على ما هو الاصل عند معرفة التاريخ الا انه رخص له ان يسقط الجمعة بالظهور وعلى القول الآخر قال
انه قام دليل فرضية كل واحد من الصلوات ولا سبيل الى القول بفرضيتها على الجمع ولهذا القول احدها انها كانت
سقط الفرضية فكان الفرض احدها وانما يتعين بفعله والآخر حنفية وابو يوسف غلوا بالاحاديث بطريق التوفيق
اذ العمل بالحدتين اولي من نسخ احدها وقالوا ان فرض الوقت هو الظاهر لكن امر بترك الظاهر بالجمعة ليكون عملاً بالحدتين
بعد الامكان ولهذا يجب قضاء الظاهر بعد وقت الجمعة وخرج الوقت والقضاء خلف عن الاداء وان الاصل هو الظاهر
اذا لم يرد لا فصل خلفاً عن كسبين وروى في قول لما انتسخ الظاهر بالجمعة لان الجمعة اصل ولما رخص القضاء بغيره
الوقت بأداء الظاهر لان بدل عن الجمعة اذا عرف هذا الاصل خرج عليه المسائل فنقول من صلى الظاهر يوم الجمعة وهو
غير معذور قبل صلاة الجمعة ولم يجز الجمعة بعد ذلك ولم يؤدها يقع قرناً عند علمائنا الثلاثة حتى لا يترتب الاعاءة
خلافاً لقرنهما عند الحنفية وابو يوسف فلو انه ادى فرض الوقت لان فرض الوقت هو الظاهر عند جماعها لكن امر باسقاطه بأداء
الجمعة فاذا لم يؤد الجمعة بقي الفرض ذلك فاذا اداءه فقد ادى فرض الوقت فلو يترتب الاعاءة وأما عند محمد فعلى احد قوله
الفرض احدهما غير عين ويتعين بفعله فاذا صلى الظاهر بغير فرضه من الاصل وعلى قوله الآخر فرض الوقت وان كان هو
الجمعة وهي العزيمة لكن له ان يسقطها بالظهور رخصة وقد رخص بالظهور وفي قول رخص لما كان الظاهر بدلاً عن الجمعة
فانما يجوز البدل عند العجز عن الاصل كما في الترابيع الماء وهما هو فادرك على الاصل فلا يجزئ البدل فيلزمه الاعاءة
وعلى هذا يخرج المذود كالمريض والمسافر اذا صلى الظاهر في بيته وحين انه يقع فرضاً في قول اصحابنا جميعاً على اختلاف طرقهم
أما عند الحنفية وابو يوسف فلو فرض الوقت هو الظاهر الا ان غير المذود ما مورداً بسقاطه بالجمعة على طريق الحرمة
المذود ما مورداً بسقاطه بالجمعة بطريق الرخصة ولم يترخص بفيت العزيمة وهي الظاهر وقد اداها فوقع فرضاً
وأما عند محمد فلو ان الجمعة فرض عليه على طريق العزيمة لكن مع رخصة الترك وقد رخص بتركها بالظهور وأما على قول
زفر فلو ان المفروض عليه الظاهر بدلاً عن الجمعة لعذر المرض والسفر وعلى هذا يخرج المذود اذا صلى الظاهر في بيته شتم
شهد الجمعة وصلاها مع الامام انه يرتفع ظهره وبصير طوعاً وفرضاً الجمعة في قول اصحابنا الثلاثة لان القادر
ما مورداً بسقاطه بالجمعة وقد قدر فاذا ادى انفق جمعة فرضاً ولا تنعقد فرضاً الا بعد انقضاء الظاهر لان اجتماع
فرضي الوقت لا يصحور فيرتفع ظهره ضرورة انقضاء الجمعة فرضاً وعند زفر لا يرتفع ظهره لان الظاهر عند خلف عن
الجمعة فكان شرطه العجز عن الاصل وقد تحقق عند الاداء فصيح الخلف والقدرة على الاصل بعد ذلك لا يبطله وأما
غير المذود اذا صلى الظاهر ثم خرج الى الجمعة فهذا على اربعة اوجه احدها اذا خرج من بيته وكان الامام قد فرغ من الجمعة
حين خرج لا يرتفع ظهره بالاجماع والثاني اذا حضر الجامع وشرع في الجمعة فانها مع الامام يرتفع ظهره عند علمائنا
الثلاثة كما ذكرنا وأما عند زفر فلا يقع ظهره فرضاً اصلاً لانه خلف فيشرط له العجز عن الاصل ولم يوجد لثالث
اذا شرع في الجمعة ثم تكلم قبل تمام الجمعة مع الامام يرتفع ظهره في قول الحنفية وفي قول ابو يوسف ومحمد لا يرتفع كذا ذكر
الحسن بن زياد الاختلاف في كتاب صلاته والراجح اذا حضر الجامع وقد كان فرغ الامام من الجمعة وحين خرج من البيت كان لم يفرغ
فهو على هذا الاختلاف وحاصل الاختلاف ان عند الحنفية بأداء بعض الجمعة يرتفع ظهره وكذا ان يوجد ما هو من خصائص
الجمعة وهو السجدة وعندنا لا يرتفع وجه قولهما في المسئلتين ان انقضاء الظاهر لزوم ضرورة الجمعة فرضاً لان اجتماع
فرضي الوقت لا يتحقق ولم يوجد فلم يرتفع الظاهر وهذا لان الحكم بطلان ما صح وخرج عنه من حيث الظاهر لا يكون الاعراض
ولا ضرورة قبل تمام الجمعة لوقوعها فرضاً ولا حنفية ان ما ادى من البعض انقضاء فرضاً ولم ينقض الفعل من الجمعة مع بقاء
الظهور فرضاً فكان من ضرورة انقضاء هذا الجزء من الجمعة فرضاً انقضاء الظاهر وكذا السجدة الجمعة من خصائص الجمعة فكان
ملحقاً بها ولن ينقض فرضاً مع بقاء الظاهر فرضاً فكان من ضرورة وقوعه فرضاً انقضاء الظاهر وبه عمل الشيخ ابو منصور
الماتريدي رحمه الله وعلى هذا اذا شرع الرجل في صلاة الجمعة ثم تذكر ان عليه الفجر فهذا على ثلاثة اوجه امان كان محال
لواشتغل بالفجر لا تقوته الجمعة فعليه ان يقطع الجمعة ويبدأ بالفجر ثم بالجمعة مراعاة للترتيب فانه واجب عندنا وان كان محال
لواشتغل بالفجر تقوته الجمعة والظهور عن الوقت مضي فيها فلا يقطع بالاجماع لان الترتيب ساقط لضيق الوقت وان كان
محال لواشتغل بالفجر تقوته الجمعة ولكن يدرك الظاهر في الوقت فعلى قول الحنفية وابو يوسف صلى الفجر ثم صلى الظهر ولا يجزئ

فصل في الظاهر يوم الجمعة وهو غير معذور

المذود والمسافر اذا صلى الظاهر في بيته وحده

المذود صلى الظاهر ثم شهد الجمعة

غير المذود صلى الظاهر ثم خرج الى الجمعة فبدأ بصلاته واجبه

شرع في الجمعة فتذكر فخرج يومه

الجمعة وعلى قول محمد يعني في الجمعة ولا يقطع لان عنده فرض الوقت هو الجمعة وهو يخاف فوتها لواشتغل بالفجر يسقط عنه الدين كما لو ترك
الاستغناء في صلاة الفجر وهو يخاف طلوع الشمس لواشتغل بالشعائر وعندنا فرض الوقت هو الظاهر وانه لا يفوت بالاشتغال بالقائمة ولا يسقط
الترتيب والله اعلم **فصل** وأما بيان شرائط الجمعة فلهيئة شرائط بعضها يرجع الى المصلي وبعضها يرجع الى غيره **أما**
الذي يرجع الى المصلي فثلاثة العقل والبلوغ والحرية والذكورة والاقامة وصحة البدن فلا تجب الجمعة على الصبيان والمجانين والعبد
الا باذن مولاهم والمسافرين والمرضى والزمن **أما** العقل والبلوغ فلو ان صلاة الجمعة اخضعت بشرط لم يشترط في سائر الصلوات
ثم لما كان شرطاً وجوباً سائر الصلوات فلا بد ان يكون شرطاً وجوباً هذه الصلاة او في **أما** الحرية فلو ان منافع العبد مملوكة لم يراه الا فيما
استثنى وهو اداء الصلوات الخمس على طريق الانفراد دون الجماعة ولما في الحضور والجمعة وانظار الامام والقوم تقطيل كثير من النافع
على المولى ولهذا لا يجب عليه الحج والعمرة وهذا المعنى موجود في السجدة والجمعة وانظار الامام والقوم فتسقط عنه الجمعة
وأما الاقامة فلا بد للمسافر يحتاج الى دخول المصلى وانظار الامام والقوم فيختلف عن القائمة فيلحقه الحج **وأما** المرض فلو انه
حاضر عن الحضور والجمعة في الحضور **وأما** المرأة فلو انها مشغولة بحزمة الزوج ممنوعة عن الخروج الى محافل الرجال لكانت
الخروج سبباً للفتنة ولهذا الاجماع عليها فلا جمعة عليها ايضاً والدليل على انه لا جمعة على هؤلاء ما روي عن جابر عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة الا مسافراً أو مريضاً أو امرأة أو مريضاً
فمن استغنى عنها بغيره أو نجارة استغنى الله عنه والله عني حميد **وأما** العجز عن العمل فله عليه اجماعاً على انه اذا لم يجد قاذراً
لا يجب عليه كالا يجب على الرمن وان وجد من يجمعه **وأما** اذا وجد قاذراً اما بطريق الترخع او كان له مال يمكنه ان يستأجر قاذراً
فكذلك في قول الحنفية وفي قول ابو يوسف ومحمد يجب وهو على الاختلاف في الحج اذا كان له زاد وحالة وامكنه ان يستأجر
قاذراً او وعد له انسان ان يقوده الى مكة ذاهباً او راجعاً لا يجب عليه الحج عند الحنفية وعندنا يجب والمسئلة تذكرها
في كتاب الحج ان شاء الله تعالى **ثم** هؤلاء الذين لا جمعة عليهم اذا حضر والجامع واذا الجمعة فمن لم يكن من اهل الوجوب كالصبي
والجنون فصلاته الصواب يكون تقوياً ولا صلاة للجنون رأساً ومن هو من اهل الوجوب كالمرضى والمسافر والعبد والمرأه الخ
وليسقط عنهم الظاهر لان امتناع الوجوب عليهم لما ذكرنا من الاعذار وقد زالت وصار الاذن من المولى موجوداً لانه وقد روي
عن الحسن البصري انه قال كن النساء يجمعن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال لهن لا تخرجن الا نقلاً او غير منقبتين
فرق بين هذا وبين الحج في العبد انه لو ادخل الحج مع مولاه لا يحكم بحولته حتى يواخذ بحجة الاسلام بعد حرثته والفرق ان المنع
من الجمعة كان نظر المولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لا في الترخع وقد تعطلت منافعه على المولى لوجوبه عليه الظاهر فتسقط
عليه منافعه ثانياً فيتعطل الظاهر اذا رآه ليس بمكة فبين في الاخر ان النظر في الحكم بالجواز فصار ما ذكرناه لانه كالعبد المحجور
عليه اذا اخرج نفسه انه لا يجوز ولو سلم من العمل بجز وبج كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فان هناك لا يتبين ان النظر
للمولى في الحكم بالجواز لانه لا يواخذ بالحال بشئ آخر اذ لم يحكم بحولته بل بخاطب بحجة الاسلام بعد حرثته فلا تسقط على المولى
منافعه فهو الفرق **وأما** الشرائط التي ترجع الى غير المصلي خمسة في ظاهرها الزوايا والمصالح والسلطان والخطة والجماعة
والوقت **أما** المصالح فشرط وجوب الجمعة وشرط صحة ادائها عند اصحابنا حتى لا تجب الجمعة الا على اهل المصرو من كان ساكناً
في توابعه وكذا لا يصح أداء الجمعة الا في المصرو توابعه فلا يجب على اهل القرى التي ليست من توابع المصرو ولا يصح أداء الجمعة
فيها وقال الشافعي المصلي بشرط الوجوب ولا تحية الاداء فكل قرية ليس بها اربعون رجلاً من اهل المصرو لا يفتنوا
عنها شتاء ولا صيفاً يجب عليهم الجمعة ويقام بها الجمعة واجتج بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان اول جمعة
جعت في الاسلام بعد الجمعة بالمدينة لجمعة جمعت بجوفا وهي قرية من قرى عند القيس بالبحرين وروى عن ابي هريرة انه
كتب الى عمر رضي الله عنه يسأله عن الجمعة بجوفا فكتب اليه ان يجمع بها وحيث ما كنت ولا يجوز الصلاة مما لا يتحقق مكان
دون مكان كسائر الصلوات ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع وعمر على فرض
لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا احتفال في مصر جامع وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يقيم الجمعة بالمدينة وما روي
الاقامة عنهما وكذا الصحابة رضي الله عنهم ففعلوا بالبلد وما نصبوا الشاير الا في المصرو فكان ذلك اجماعاً منهم على ان المصرو
شرط ولان الظاهر فرضية فلا يترك الا بنقض فاطع والنقض ورد بتركها الى الجمعة في المصرو ولهذا لا يفتن في القرى
ولان الجمعة من اعظم الشعائر فيصنع مكان اظهارها والشعائر وهو المصرو **وأما** الحديث فقد قيل ان جواثا مصر بالبحرين واسم القرية
ينطلق على البلدة العظيمة لانها اسم الاجتماع فيها البيوت قال الله وكأين قرية هي أشد قوة من قريتنا التي اخرجنا من اهلها هاهنا
وهي مكة وقالوا اسئل القرية التي كان فيها والمراد منه هو مصر وما ذكر من المعنى غير بعيد لانه لا يفتن بالبراري ثم لا بد من معرفة
حد المصالح وجمعة ما هو من توابعه **أما** المصالح فلهيئة خمسة في ظاهرها الزوايا والمصالح والسلطان والخطة والجماعة
وهي الحدود وقد تفرقت فيه الاحكام **و**عن ابو يوسف روايت ذكر في الاملاء كل مصر فيه منبر وقاض بنقذ الاحكام ويقسم
لحدود فهو مصر حاصره على اهلها الجمعة وقد روي قال اذا اجتمع في قرية من لا يسلمهم مسجد واحد يجمع جامعاً
وابية لو كان في القرية عشرة الاف او اكثر امرهم باقامة الجمعة فيها وقال بعض اصحابنا

بيان شرائط الجمعة ما يرجع الى المصلي

الشرائط الواجبة في غير المصلي خمسة

بيان من يوجب المصرو وما هو من توابعه

والثاني ان يقيد ذكر الله تعالى بما يسمى خطبة لكن اسم الخطبة في حقيقة اللغة يقع على ما قلنا فانه روي عن عثمان رضي الله
انه لما استخلف خطب في اول الجمعة فلما قال الحمد لله رجع عليه فقال انتم الى ما امرتكم منكم الى ما امرتكم منكم الى ما امرتكم منكم
وعمر كانا بعد ان لهذا المكان مقالا وسياكم الخطب من بعد واستغفر الله لي ولكم و لعلكم توفقوا و كان ذلك بحضور
من المهاجرين والانصار وصلوا خلفه وما انكروا عليه صديقه مع انهم كانوا موصوفين بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فكان هذا اجماعا من الصحابة رضي الله عنهم على ان الشرط هو مطلق ذكر الله تعالى ومطلق ذكر الله تعالى يقع على ما ينطلق
عليه اسم الخطبة لغة وان كان لا ينطلق عليه عرفا وتبين بهذا ان الواجب هو الذكر لغة اذ عرفوا وقد وجدوا في خطبة الله
واذ لم يستعمل في الرواية وفيه وهذا لان العرفا لا يعتبر في معاملات الناس ليكون دالة على غيرهم فاما في امرين العددين
رتبه تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة وقد وجد على ان هذا القدر من الكلام يسمى خطبة في المقادير الآتية الى ما
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الذي قال من يعظم الله ورسوله فقد رشده ومن غصاها فقد غوى بشر
الخطيبات سماه خطيبا بهذا القدر من الكلام **واما سنة الخطبة** فيها ان يخطب خطبتين على ما روي عن الحسن بن
زيد عن ابي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة بفتح محمد الله تعالى وينتهي عليه ويتشهد ويصلي على النبي
صلى الله عليه وسلم ويخط ويقرأ سورة ثم يجلس خطبة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة اخرى بحمد الله تعالى وينتهي
ويتشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات ويكون قدر الخطبة قدر سورة من طوال المفصل
لما روي عن جابر بن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب خطبتين قائما يجلس بينهما جلسة خفيفة ويصلو
آيات من القرآن وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري يقول ينبغي ان يقرأ الخطيب في خطبته يوم تحدى كل نفس
ما علت من جزاء محضرا الآية والقعدة بين الخطبتين سنة عندنا وكذا القراءة في الخطبة وعند الشافعي شرط والكثير
مذهبا لان الله تعالى امر بالذكر مطلقا عن قدر القعدة والقراءة فلو جعل شرطا لم يجز الواحد لانه يصير بها الحكم الكتاب
ولانه لا يصلح تاسخا له وانما يصلح مجازا له فقلنا ان قد مر ما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بخبر الواحد يكون سنة
علما بهما بقدر الامكان وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يخطب خطبة واحدة فلما نقل اقامت جعلها خطبتين
وقد بينهما بهذا دليل على ان القعدة للو ستراحة لانه شرط لازم **ومنها** الطهارة في حاله الخطبة فهي سنة عندنا
ولست بشرط حق وان الامام اذا خطب وهو جنب او محدث فانه يعتبر بشرط الطهارة في حاله الخطبة في حاله الخطبة
وهو قول الشافعي لان الخطبة بمنزلة شرط الصلوة لما ذكرنا من الاثر ولهذا لا يجوز في غير وقت الصلوة فيشرط
لها الطهارة كما يشترط للصلوة ولنا انه ليس في ظاهر الآية شرط الطهارة ولا منها من باب الذكر والمجنب والمحدث
لا يمتنع من ذكر الله تعالى والاعتبار بالصلوة غير سديد لاسيما انها تؤدي مستند القعدة ولا يفسد هاهنا الكلام
بجواز الصلوة ثم لم يذكر اعادة الخطبة ههنا وذكر في اذان الجنب انه يعاد والفرق ان اذان الجنب محلي بحيلة الصلوة
وهي استقبال القبلة بجواز الخطبة فكان الحلل الممكن في الاذان اشد وكثير النقص مستحق الرفع ودون قبله كما يجز
نقص ترك الواجب بسجود في السجود وترك السنن ويجوز ان تكون الاعادة مستحبة في الموضعين كما ذكر في نوادر الج
يوسف انه يعيد هاهنا لم يعدها جاز لانه ليس من شرطها استقبال القبلة هكذا ذكرنا في الاشارة اليها ليست نظير الصلوة
فلا يشترط لها الطهارة الا انها سنة لان السنة هي الوصل بين الخطبة والصلوة ولا يمكن من اقامة هذه السنة الا
بالطهارة **ومنها** ان يخطب قائما فالقيام سنة وليس بشرط حتى يخطب قائما يجوز عندنا الطاهر النفس وكذا روي
عن عثمان رضي الله عنه انه كان يخطب قائما حين كبر واستن ولم ينكر عليه احد من الصحابة الا انه مسنون في حال الاجترار
لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائما وروى عن جابر بن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائما
عليه وسلم يخطب قائما او قاعدا فقال ليست تقرأ قول الله تعالى وتركوا قائما **ومنها** ان يستقبل القوم بوجهه
ويستدير القبلة فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب هكذا وكذا السنة في حق القوم ان يستقبلوه بوجوههم
لان الاستماع والاستماع واجب الخطبة وذا لا يتكامل الا بالمقابلة وروى عن ابي حنيفة انه كان لا يستقبل الامام
بوجهه حتى يفرغ المؤذن من الاذان فاذا اخذ الامام في الخطبة انحرف بوجهه اليه **ومنها** ان لا يطول الخطبة
لان النبي صلى الله عليه وسلم امر بتقصير الخطبة وعن عمر رضي الله عنه قال طولوا الصلوة وقصروا الخطبة وقال
ابن مسعود طولوا الصلوة وقصروا الخطبة مائة من فقه الرجل اعان هذا مما يستدل به على فقه الرجل **واما**
مخطورات الخطبة **فمنها** انه يكره الكلام في حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلوة وقال الشافعي اذا دخل الجامع
والامام في الخطبة ينبغي ان يصلي ركعتين خفيفتين تحية للمسجد اجمع الشافعي ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه
انه قال دخل سليل القطفا في يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له اصلت قائل لا قال فصل ركعتين
فقد امر بتحية المسجد حاله الخطبة ولما قوله تعالى فاستمعوا له وانصتوا والصلوة تغفرت الاستماع والانصات
فلا يجوز ترك الفرض لاقامة السنة والحديث منسوخ كان ذلك قبل وجوب الاستماع ونزول قوله تعالى فاذا قرأ القرآن

بيان سنة الخطبة منها ان يخطب خطبتين

القعدة بين الخطبتين سنة عندنا

من سنن الطهارة في حال الخطبة

السنن ان يخطب قائما

الاستقبال بوجهه الى القوم سنة

من سنن ان لا يطول الخطبة

بيان مخطورات الخطبة

يكره الكلام حال الخطبة

فاستمعوا له وانصتوا عليه ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم امر سليلك ان يركع ركعتين ثم يقرأ
الناس ان يصلوا او الامام يخطب فصار منسوخا او كان سليلك مخصوصا بذلك وانه اعلم وكذا كل ما يشغل عن سماع الخطبة
من التبعيض والتبديل والكتابة ونحوها بل يجب عليه ان يستمع ويسكت واصله قوله تعالى فاذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
قبل نزول الآية في شأن الخطبة امر بالاستماع والانصات ومطلق الامر للوجوب وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغى ومن لغى فلو صلا له ثم ما ذكرنا من وجوب الاستماع والتسكوت في حق القوم من الخطيب
قائما البعيد منه اذ لم يسمع الخطبة كيف يصنع اختلف المشايخ فيه قال محمد بن سليل البجلي الانصات اولي من قراءة القرآن وهكذا
روى المعلى عن ابي يوسف وهو اخيار الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري ووجهه ما روي عن عثمان رضي الله عنه
انما قال ان اجر المنصت الذي لا يسمع مثل اجر المنصت السامع ولانه في حال قرينه من الامام كان مأمورا بشيئين الاستماع والانصات
وبالبعيد عن السامع لم يعجز عن الانصات فيجب عليه وعن نضر بن يحيى انه اجاز له قراءة القرآن سرا وكان الحكم بن زهير
من اصحابنا ينظر في كتب الفقه ووجهه ان الاستماع والانصات انما وجب عند القرب ليشتركوا في ثمرات الخطبة بالانصات
والتفكير فيها وهذا لا يتحقق من البعيد عن الامام فليجوز لنفسه ثواب قراءة القرآن ودراسته كتب العلم ولان الانصات
لم يكن مقصودا بل ليتوصل به الى الاستماع فاذا سقط عنه فرض الاستماع لسقط عنه الانصات ايضا والله اعلم **ويكره** تشييت
العاطس مرة السلام عندنا وعند الشافعي لا يكره وهو رواية عن ابي يوسف لان مرة السلام فرض ولنا انه ترك الاستماع
المفروض والانصات وتشيت العاطس ليس بفرض فلو جاز ترك المفروض لاجله وكذا مرة السلام في هذه الحالة ليس بفرض
لانه يرتكب سلاما ما عايناه فيجب الرد عليه كما في حالة الصلوة ولان السلام في حالة الخطبة لم يقع تحية فلا يستحق الرد
ولان مرة السلام مما يمكن تحصيله في كل حالة اما سماع الخطبة لا يتصور الا في هذه الحالة فكان اقامتها حق ونظيره ما قال
اصحابنا ان الطواف بمكة تطوعا في حق الا في افضل من صلاة الطلوع والعشاء في حق المكي افضل من الطواف لما قلنا وعلى
هذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان سماع الخطبة افضل من الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم فينبغي ان يستمع ولا يصلي
عليه عند سماع اسمه في الخطبة لما ان احراز فضيلة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ما يمكن في كل وقت واحراز سماع الخطبة
يختص بهذا الحالة فكان السماع افضل وروى عن ابي يوسف انه ينبغي ان يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في نفسه عند سماع
اسمه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان احراز الفضيلتين احق **واما** العاطس فهل يحمد الله تعالى فالصحيح انه يقول
ذلك في نفسه لانه لا يشغله ذلك عن الاستماع وكذا السلام في حالة الخطبة مكروه لما قلنا هذا الذي ذكرنا في حال الخطبة قائما
عند الاذان الاخير حين يخرج الاما الى الخطبة وبعد الفراغ عن الخطبة حين اخذ المؤذن في الاقامة الى ان يفرغ هل يكره ما يكره في حال
الخطبة على قول ابي حنيفة يكره وعلى قولها لا يكره الكلام ويكره الصلوة واحتمل ما روي في الحديث خروج الاما بقطع الصلوة
وكلامه بقطع الكلام جعل القاطع للكلام هو الخطبة فلا يكره قبل وجودها ولان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز لوجوب سماع الخطبة وانما
يجب حالة الخطبة بخلاف الصلوة لانها تمتد غالبا فيغفرت الاستماع وتكبر الافتتاح ولا حنيفة ما روي عن ابن مسعود
وان عباس رضي الله عنهما موقوف عليهم ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الاما فلو صلا ولا كلام
وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان يوم الجمعة وقفت المؤذنة على ابواب المساجد يحثون الناس الاول فالاول
فاذا خرج الامام طورا او عتقا او يستمعون الذكر فقد اجبر عن طهرتهم الصفح عند خروج الامام وانما يطهرون الصفح
اذا طهروا الناس الكلام لانهم اذا تكلموا يكتوبونه عليهم لقوله تعالى ما لي لفظ من قول لا لده رقيب عتيد ولانه اذا خرج
الخطبة كان مستعدا لها والمستعد للشيء كالشارع فيه ولهذا الحق الاستعداد بالشرع في كراهة الصلوة فكذا في كراهة
الكلام **واما** الحديث فليس فيه ان غير الكلام يقطع الكلام فكان متمسكا بالسكوت وانه لا يقطع **ويكره** الخطيب ان يتكلم
في حالة الخطبة وكوفيل لا يفسد الخطبة لانها ليست بصلوة فلا يفسد كلاما من الناس لكنه يكره لانها شرعت منظومة كالأداء
والكلام يقطع النظم الا اذا كان الكلام امر بالمعروف والنهي عن المنكر لما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه
عثمان رضي الله عنه فقال له اية ساعة هذه فقال ما زدت حين سمعت النداء يا امير المؤمنين على ان توضح فقال والوضو ايضا
وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بالاعتساف وهذا لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالخطبة لان الخطبة فيها وعظ
فلم يبق مكرها **واما** لو حدث الامام بعد الخطبة قبل الشروع في الصلوة فقد مر رجلا يصلي بالثلاث سراة كان ممن شهد الخطبة
او شيئا منها جاز وان لم يشهد شيئا من الخطبة لم يجز يصلي بهم الظاهر اما اذا شهد الخطبة فلان الثاني قام مقام الاول والاول
يقيم الجمعة فكذا الثاني وكذا اذا شهد شيئا منها لان ذلك القدر لو وجد وقع معناه فكذا اذا وجد مع غيره ويسوف
المواظبين ما اذا كان الامام ما دون في الاستخلاف ولم يكن بخلافه لاقامته فانه لا يملك الاستخلاف اذا لم يكن ما دونه فانه
والفرقان الجمعة موقوفة بوقت يفوت بتأخيرها عند العذر اذ لم يستعمل في الامر باقامتها مع علم الواحدة قد يعجز عنه عارض
يمنعه من الاقامة يكون ادنا بالاستخلاف لانه بخلافه لا يقف ولا يقف الا قضاء غير موقت لا يفوت بتأخيرها عند العذر فاعذر

٩٤

البعيد ان يسمع الخطبة

التبليغ

يكره تشييت العاطس مرة السلام

سماع الخطبة افضل من الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم

يكره ان يتكلم الخطيب حال الخطبة

ان لما عدل هي شرط بقاها
فقدت الاخر اصله

الانقراض

المشاركه في مقدار فراغ المكان
تكنم

الفتنة ولا ان الوقت من الدعا جرى على لسان الداعي من غير احتياجه الى احضار قلبه وصدق رغبته منه الى الله تعالى فيبعد
عن الاجابة ولا تفتن في القراءة شي من الصلوات فعي عا الفتنة الاولى وقد روي عن محمد بن ابي القاسم في الدعاء
بذهب رقة القلب وقال بعض مشايخنا المدة من قوله ليس في الفتنة دعاء موقت ما سوي قوله اللهم انا نستعينك لان
الصلاة رضى الله عنهم اتفقوا على هذا في الفتنة فالاولى ان يقرأه ولو قرأ معه غيره كان حسناً والاولى ان يقرأه بعد ما
علم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسين بن علي رضى الله عنهما في فتنة اللهم اهدني فيمن هديت الى آخره وقال بعضهم
في الوتر ان يكون فيه دعاء موقت لان الامام ربما يكون جاهلاً فيا في بدعاء يشبه كلام الناس فيفسد الصلوة وما روي
عن محمد بن القزويني في الدعاء بذهب رقة القلب بمحمول على ادعية المناسك دون الصلوة لما ذكرنا **واما** صفة دعاء الفتنة
من الجهر والمخافة فقد ذكر القاسمي في شرحه مختصر الطحاوي انه ان كان منفرداً فهو بالخيار ان شاء جهر وسمع غيره وان شاء
جهر وسمع نفسه وان شاء استركا في القراءة وان كان اماماً بجهر بالفتنة لكن دون الجهر بالقراءة في الصلوة والقوم
يتابعونه هكذا الى قوله ان هذا بالكفار ملحق واذا دعا الامام بعد ذلك هل يتابعه القوم وذكر في الفتاوى اختلافان
ابي يوسف ومحمد في قول ابي يوسف يتابعونه ويقرؤون وفي قول محمد لا يقرؤون ولكن لا يؤمنون وقال بعضهم ان شاء القوم سكتوا
واما الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم في الفتنة فقد قال ابو القاسم العطار لا يفعل لان هذا ليس موضعها **وقال**
العقبة ابو الليث بائيها لان الفتنة دعاء فالأفضل ان يكون فيه الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ذكره في الفتاوى هذا كله
مذكور في شرح القاسمي مختصر الطحاوي واختار مشايخنا ما وراء النهر الاصفهاني في دعاء الفتنة في حق الامام والقوم جميعاً
لقولهم تعالى ادعوا ربكم فستجبوا وقلوا لا اله الا الله عليه وسلم خير الدعاء الحق **واما** حكم الفتنة اذا فاتت عن
محله فتقول ان النسي للفتنة حتى يكتم ثم تذكر فان تذكر بعد ما رفع رأسه من الركوع لا يعود ويسقط عنه الفتنة فان كان
في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه يعود الى الفتنة لان له شبهة بالقرآن فعود
كالوتر في الفاتحة او السورة ولو تذكر في الركوع او بعد ما رفع رأسه منه انه ترك الفاتحة او السورة يعود وينتقص ركوعه
كذلكهما وجه الفرق على ظاهر الرواية ان الركوع يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لان الركوع لا يعتبر بدون القراءة اصله
فتكامل بتكامل القراءة وقراءة الفاتحة والسورة على التيقن واجبة فينتقص الركوع بتكررها فكان نقص الركوع للوداء على الوجه
الاكمل والاحسن فكان مشروعا **فاما** الفتنة فليس مما يتكامل به الركوع الا ترى انه لا فتنة في سائر الصلوات والركوع معتبر
فلم يكن النقص للتكامل كماله في نفسه ولو نقص كان النقص لا ذاء الفتنة الواجب ولا يجوز نقص الفرض لتكامل الواجب
فهو الفرق ولا يفتن في الركوع ايضا بخلاف تكبيرات العيد اذ تذكرها في حال الركوع حيث تكبر فيه والفرق ان تكبيرات العيد
لم تختص بالقيام المحض الا ترى ان تكبيرات الركوع توفيقها في حال الاخطا وهي محسوبة من تكبيرات العيد باجماع الصحابة
رضي الله عنهم فاذا جاز اذ واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز اذ الباقي مع قيام العذر بطريق الاولى **فاما**
الفتنة فلم يشترع الا في محض القيام غير معتبر المعنى فلا يفتن في الركوع الذي هو قيام من وجه فلو انه عاد الى القيام ففتن
ينبغي ان لا ينتقص ركوعه على قياس ظاهر الرواية بخلاف ما اذا عاد المرأة الفاتحة او السورة حيث ينتقص ركوعه والفرق
ان محل القراءة فانه لم يقيد الركعة بالتمجيد الا ترى انه يعود فاذا عاد وقراء الفاتحة او السورة وقع الكل فرضاً فوجب مراعاة
الترتيب بين الفرائض ولا يخفى ذلك لا ينقص الركوع بخلاف الفتنة لان محله فذات الا ترى انه يعود فاذا عاد فقد قصد
تنقيل الفرض لتكامل واجب فات عليه فلا يملك ذلك فلو عاد المرأة الفاتحة او السورة فقرأها وركع مرة اخرى فادركه
رجل في الركوع الثاني كان مدركاً للركعة ولو كان اقرأه وركع فظن انه لم يقرأ فرفع رأسه منه يعود فقراء ويعيد
الفتنة والركوع وهذا ظاهر لان الركوع ههنا حصل قبل القراءة فلم يعتبر اصله وكو حصل قبل قراءة الفاتحة او السورة يعود
وبعيد الركوع فههنا اولى **فصل** **واما** بيان ما يفسد ويبيح حكمه اذا ضل او فات عزه وقته **واما** ما يفسد
وحكمه اذا ضل فذكرناه في الصلوات المكتوبات واذا فات عزه وقته بقضى على خلافه لا قاويل على ما بينا **فصل**
واما صلاة العيدين والكلام فيها يقع في موضعين في بيان انها واجبة ام سنة وفي بيان شرط وجوبها وجوازها وفي بيان وقتها
وفي بيان قدرها وكيفيتها اذ انما وفي بيان ما يفسد فيها وفي بيان حكمها اذا ضل او فات عزه وقته وفي بيان ما يستحب في يوم
العيد **اما** الاول فقد نص الكرخي على الوجوب فقال وتجب صلاة العيدين على اهل الامصار كما تجب الجمعة وهكذا روي
الحسن عن ابي حنيفة تجب صلاة العيد على من تجب عليه صلاة الجمعة وذكر في الاصل ما يدل على الوجوب فانه قال لا يصلي
المنقطع بالجماعة ما خلا قيام رمضان وكسوف الشمس وصلاة العيدين تؤدى بجماعة فلو كانت سنة ولم تكن واجبة
لا استثنىها كما استثنى التراويح وصلاة الكسوف وسماتها سنة في الجامع الصغير فانه قال في العيدين اجتماع في يوم واحد
فالاول سنة والثاني فريضة وهذا اختلاف من حيث العبارة فتاوى ما ذكر في الجامع الصغير انها واجبة بالسنة او هي سنة
مؤكدة وانها في معنى الواجب على ان اطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على وجوبها وذكر ابو موسى الصغير في
مختصره انها فرض كفاية والتصحيح انها واجبة وهذا قول اصحابنا **وقال** الشافعي انها سنة وليست بواجبة وجه قوله

مفتد دعاء الفتنة

حكم الفتنة اذا فاتت عن محله

ما يفسد الوتر
بإحدى صلاة العيدين

بيان وجوب صلاة العيد

انها بدل صلاة العتيق فذلك سنة فكذلك هذه لان البدل لا يخالفا لاصل ولنا قوله تعالى فصل لربك وانحر في التفسير
فصل صلاة العيد وانحر الجوز وروى مطلق الامر بالوجوب وقوله تعالى ولتذكر الله على ما هداكم قيل المراء منه صلاة العيدين
ولا تها من شعائر الاسلام فلو كانت سنة فربما اجتمع الناس على تركها فيفتن ما هو من شعائر الاسلام فكانت واجبة حيث
لما هو من شعائر الاسلام عن الفتنة **فصل** **واما** شرائط وجوبها وجوازها فكل ما هو شرط وجوب الجمعة وجوازها
فهو شرط وجوب صلاة العيد وجوازها من الامام والمصر بالجماعة والوقت الا الخطبة فانها سنة بعد الصلوة لتزكيتها
جاءت صلاة العيد اما الامام فشرط عندنا لما ذكرنا في صلاة الجمعة وكذا المصنفان روي عن علي رضى الله عنه انه قال
لا جمعة ولا تشريق ولا خطبة ولا احتجى الا في مصر جامع ولهم رد بذلك نفس العطر ونفس الاحتجى ونفس التشريق لان ذلك
ما يوجد في كل موضع بل المراء من لفظ العطر والا حتى صلاة العيدين ولا انها ما ثبتت بالقرائن من الصدور والاولى ان لا
الاصحار ويجوز اذ اوتوا في موضعين لما ذكرنا في الجمعة والجماعة شرط لانها ما اوتت بالجماعة والوقت شرط فانها لا تفتن
الا في وقت مخصوص به جرى التوارث وكذا الذكورة والعقل والبلوغ والحرية وصحة البدن والاقامة من شرائط وجوبها
كما هي من شرائط وجوب الجمعة حتى لا يجب على الشوان والصبيان والمجانين والعبيد بدون اذن مولاهم والذين في المصالح
والمساكين كما لا يجب عليهم لما ذكرنا في صلاة الجمعة ولان هذه الاعذار لما اثرت في إسقاط الفرض فان تفرقوا في اسقاط
الواجب اولى والمولى ان يمنع عبدا من حضور العيدين كانه ان يمنعه من حضور الجمعة لما ذكرنا هناك **واما** النساء
فيل يترخصن ان يخرجن في العيدين اجمعوا على انه لا يترخص للنسوة منهن الخروج في العيدين والجمعة وشي من الصلوات
لقله تعالى وقرن في بيوتكن والامر بالقرار نهي عن الانتقال ولان خروجهن سبب الفتنة بلوشك والفتنة حرام
واما ادنى الحرام فهو حرام **واما** العيدين فلا خلاف في انه يترخص لهن الخروج في الفجر والمغرب والعشاء والعيدين
واختلفو في الظهر والعصر والجمعة قال ابو حنيفة لا يترخصن في ذلك وقال ابو يوسف ومحمد يترخصن في جميع
توابعها المنع لحرف الفتنة لسبب خروجهن ولا لا يتحقق في العيدين وهذا باح ابو حنيفة خروجهن في غيرهما من الصلوات
ولا يترخصن ان وقت الظهر والعصر وقت انتشار الفساق في الحال والطرفان فربما يقع من صدق رغبته في النساء في
الفتنة بسببهن او يقع هن في الفتنة لبقاء رغبتهن في الرجال وان كبرن فاما في المغرب والعشاء فلهو المظهر
فايظنهم يحول بينهما وبين نظر الرجال وكذا الفساق لا يكونون في الطرقات في هذه الاوقات فلا يؤدى الى الوقوع في الفتنة
وفي الاعياد وان كان يكثر الفساق يكثر الصلحاء ايضا فيمنع هبة الصلحاء او العلماء اياها عن الوقوع في المأثر والجمعة
تؤدى في المعصر بما تصدروا وتصدروا لكثرة الزحام وفي ذلك فتنة **فاما** صلاة العيد فانها تؤدى في الجماعة فيمكنها
ان تقتل ناحية عن الرجال كذا تصدروا فترخص لهن الخروج والله اعلم **فصل** هذا الخلاف في الرخصة والاباحة فاما خلافه
فان الافضل ان لا يخرجن في صلاة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلاة المرأة في دارها افضل من صلاتها
في مسجد ها وصلاتها في بيتها افضل من صلاتها في دارها وصلاتها في محضها افضل من صلاتها في بيتها **ثم** اذا خرجن
في صلاة العيد هل يصليهن روي الحسن عن ابي حنيفة يصليهن لان المقصود بالخروج هو الصلوة قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا تمنعوا اماء الله مساجد الله ولخرجن اذا خرجن فقلنا في غير منطيات وروي المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا يصليهن
العيد مع الامام لان خروجهن لتكثير سواد المسلمين حديثاً عطية روى الله عنها كن النساء يخرجن مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى ذات الحذور والحيف ومعلوم ان الحايض لا تصلي فلو ان خروجهن لتكثير سواد المسلمين فكذلك في زماننا
واما العيد اذا حضر مع مولاة الجمعة والعيدين ليحفظ دابته هل له ان يصلي بغيره انما اختلف مشايخنا فيه فقال بعضهم
ليس له ذلك والاصح ان له ذلك اذ اكان لا يحل بحق مولاة في مسالك دابته **واما** الخطبة فليست بشرط لانها تؤدى
بعد الصلوة وشرط الشيء يكون سابقاً عليه او مقارناً له والدليل على انها تؤدى بعد الصلوة ما روي عن ابن عمر رضى الله عنهما
قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وكانوا يبدؤون بالصلوة قبل الخطبة وكذا روي عن ابن
عباس رضى الله عنهما انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان فبدؤوا بالصلوة قبل
الخطبة ولم يؤدوا ولم يقيموا ولا انها وجبت لتعليم ما يجب قائمه يوم العيد من الوعظ والتذكير فكان التأخير اولى
ليكون الاستئصال اقرب الى زمان التعليم والدليل على انها بعد صلاة العيد ما روي عن ابي حنيفة في العيد قبل الصلوة
قار رجل فقال اخرجت المنبر بامر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وخطبت قبل الصلوة وكان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يخطب بعد الصلوة فقال امر بان ذلك شيء قد ترك فقال ابو سعيد الخدري رضى الله عنه اما هذا فقد قضى ما
عليه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رآي منكم منكراً فليغيره بيده فان لم يستطع فليذكره فان لم يستطع
فليخبره وذلك اضعاف الايمان اقل شرايع الايمان **واما** احدث بنو امية الخطبة قبل الصلوة لانهم كانوا يتكلمون
في خطبهم بما لا يحل فكان الناس لا يجلسون بعد الصلوة لسما عنها فاحد ثوبها قبل الصلوة ليسمعها الناس فان خطب
اولاً ثم صلى اخذهم لانه لو ترك الخطبة اصلا اخذهم فهذا اولى وكيفية الخطبة في العيدين كهي في الجمعة فيخطب

شرائط وجوب صلاة العيد وجوازها

هل يترخص للخروج للنساء الى العيد

الخطبة ليست بشرط صلاة العيد

شرعت

كيفية الخطبة في عيدين

ليس في العيد اذان ولا اقامة
روى
وقت اداء صلاة العيد

حطبتين يجلس بينهما جلسة خفيفة ويقرأ فيها سورة من القرآن ويستمع لها القوم ويصنعون لانه يعلم الشرائع ويعظم
وانما ينفعهم ذلك اذا استمعوا وليس في العيد اذان ولا اقامة لما روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه وروى عن
جابر بن سمرة انه قال صليت صلاة العيد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا مرتين بعد اذان ولا اقامة
وهكذا اخرى التواتر من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولا منها شرطا على المكيبة وهذه
ليست بمكوبة **فصل** واما بيان وقت اداها فقد ذكرنا في وقت صلاة العيد من حين تبصر
الشمس الى ان تزول لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي والشمس على قدر ربح او ربحين **و** روي ان قوما
شهدوا بروية الهلالية في آخر يوم من رمضان فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج الى المصلي من الغد فلو جاز الاداء
بعد الزوال لم يكن للتأخير معنى ولا لانه المتواتر في الامة فيجب اتباعهم فان تركها في اليوم الاول في عيد الفطر بعد ربح
والشمس لم يصلي من الغد وان تركها بعد ربح في اليوم الثاني فان تركها في الغد حتى زالت الشمس سقطت صلواتها
تركها بعد ربح او بعد ربحين **و** اما في عيد الاضحية فان تركها في اليوم الاول لغد او لغد ربح في اليوم الثاني فان لم يفعل في اليوم
الثالث سواء كان لغد او لغد ربحين انما كان لغد ربح في السنة الاساءة وان كان لغد ولا لحقه وهذا لا يقتضي
ان لا يقرأ في يوم العيد لانها عرفت بالعيد فيقال صلاة العيد الا انها جاز في الاول في اليوم الثاني في عيد الفطر بالقرن
الدخري وفيما في حالة الغد ربح في ما رواه على اصل القياس وانما جاز في الاول في اليوم الثاني والثالث في عيد
الاضحية استدل بالاضحية فانها جازة في اليوم الثاني والثالث فكذلك صلاة العيد لانها معروفة بوقت الاضحية فيعيد
بايامها واما الحز ثلثة واما الشروق ثلثة ويصعد ذلك كله في اربعة ايام فاليوم العاشر من ذي الحجة للبحر
خاصة واليوم الثالث عشر للشريق خاصة واليومان فيما بينهما للبحر والشريق جميعا **فصل** واما بيان
وقت صلاة العيد وكيفية اداها فنقول يصلي الامام ركعتين فيكثر تكبيرة الافتتاح ثم يستفتح فيقول سبحانك
اللهم وبحمدك الى آخره عند عامة العلماء وعند ابن ابي شيبة ياتي بالشاء بعد التكبيرات وهذا غير مدلل لان الاستفتاح
كاسمه وضع لا فتاح الصلاة فكان محله ابتداء الصلاة ثم سقوه عند ابو يوسف ثم يكبر ثلثا وعند محمد بن نويرة
عن التكبيرات بناء على ان السقوة ستة الاستفتاح اوسنة القراءة على ما ذكره ثم يقرأ ثم يكبر تكبيرة الركوع
فاذا قام الى الثانية يقرأ او لا ثم يكبر ثلثا ويركع بالاربعه فحاصل الجوامع عندنا في صلاة العيد تسع
تكبيرات ستة من الزوائد وثلاثة اصلية تكبيرة الافتتاح وتكبيرات الركوع **و** ياتي بين الركعتين في الركعة
الاولى بعد التكبيرات وفي الثانية قبل التكبيرات **و** روي عن ابو يوسف انه يكبر ثلثي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى وخمسة في
الثانية فيكون الزوائد تسعا وخمسة في الاولى واربعة في الثانية وثلاث اصلية وتبدأ بالتكبيرات في كل واحدة من الركعتين
و قال الشافعي يكبر ثلثي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى وخمسة في الثانية وثلاث اصلية وهو قول مالك وروى بالثكبيرات
قبل القراءة في الركعتين جميعا والمسئلة مختلفة بين الصحابة روي عن عمر وعبد الله بن مسعود وابي مسعود الانصاري
وابي موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم انهم قالوا مثل قول الصحابة **و** روي عن علي رضي الله عنه انه فرق بين الفطر
والاضحية فقال في الفطر يكبر احدى عشرة تكبيرة ثلث اصلية وثمان في الثانية وفي كل ركعة اربعة وفي الاضحية يكبر خمس تكبيرات
ثلث اصلية وتكبيرتان زائدتان وعند بقدر القراءة على التكبيرات في الركعتين جميعا **و** عن ابن عباس رضي الله عنهما ثلث
روايات روي عن كقول ابن مسعود وانه شاذ والمشهور عنه روايات انهما انه يكبر في العيد ثلث عشرة تكبيرة
ثلث اصلية وعشر زوائد في كل ركعة خمسة والثانية انه يكبر ثلثي عشرة تكبيرة كما قال ابو يوسف **و** من مذهبه
انه يقرأ التكبيرات على القراءة في الركعتين **و** المختار في المذهب عندنا مذهب ابن مسعود رضي الله عنه الاجتماع الصحابة عليه
فانه روي ان الوليد بن عتبة اتاه فقال عدا العيد فكيف نام واني اقول فقالوا لابن مسعود علمه فعله هذه الصفة
وافقوه على ذلك وقيل انه محتار في برك الصلوات رضي الله عنه ولان رفع الصوت بالتكبير بدعة في الاصل فقد رماشت
بالاجماع لم يبق بدعة يقيان وما دخل تحت الاختلاف كان قهرا البدعة فانما كان الاخذ بالاقول الا ان رواية ابن عباس
ظهر العمل اكثر بل ودنا لان الخلافة في بني العباس من عالمهم بالعمل بمذهب جدهم رضي الله عنه وبيان هذه الفصول
في الجامع الكبير والرياسين في الاصل بهذا الفصل بين التكبيرات **و** قد روي عن ابن حنيفة انه يسكت بين كل تكبيرتين مقدار ثلث
تسبيحات ويرفع يديه عند تكبيرات الزوائد وحكي ابو عبيدة عن ابو يوسف انه لا يرفع يديه في شيء منها لما روي عن ابن مسعود
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه في الصلاة الا في تكبيرة الافتتاح ولا تها سنة فقلق بحسنها وهي
تكبيرات الركوع ولنا ما روي عن الحديث المشهور لا ترفع الايدي الا في سبع مواضع وذكر من جعلها تكبيرات العيد ولان القصور
وهو علوم الاصل لا يحصل الا بالرفع فيرفع تكبيرة الافتتاح وتكبيرات القنوت بخلاف تكبيرات الركوع لانه ياتي بها في حال
الانتقال فيحصل المقصود بالرؤية فلو حاجة الى رفع اليد للعلوم وحديث ابن مسعود محمول على الصلوات المعهودة المكوبة
ويقرأ في الركعتين اي سورة شاء وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في صلاة العيد يسبح اسم ربك الاعظم

قد صلاة العيد وكيفية اداها

وهل اتاك حديث الفاشية فان يترك بالاقداة برسول الله صلى الله عليه وسلم في قراءة هاتين السورتين في اغلب الاحوال تحت
لكن يكره ان يتخذها حجة لا يقرأ فيها غيرهما ذكرنا في الجمعة ويحرم بالقراءة كذا ورد النقل المستفيض عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالجهر وبه جزم التواتر من الصدوق والاولى بومنا هذا **ثم** المقتضى يتابع الامام في التكبيرات على رايه وان كثر من
يتبع المالكين تكبير لم يقل به احد من الصحابة لانه يتبع امامه فيجب عليه متابعتهم وترك رايه راي الامام لقول النبي صلى الله عليه
وسلم انما جعل الامام لتؤم به فلو تخلفوا عليه وبوله صلى الله عليه وسلم تابع امامك على حال وعنده فام يظن خطاؤه
بقين كان اتباعه واجبا ولا يظهر ذلك في المجتهدين فاما اذا خرج عن اقاويل الصحابة فقد ظهر خطاؤه بيقين فلو يجب
اتباعه اذ لا متابعة في الخطا، ولهذا الواقدي يرفع يديه عند الركوع ورفع الرأس منه او بمن يقنت في الجهر او بمن يرى
خمس تكبيرات في صلاة الجيزة لا يتابعه لظهور خطاؤه بيقين لان ذلك كله منسوخ **ثم** لا يكره ان يتابعه في غير ما يخالفه
قال عامتهم انه يتابعه الى ثلث عشرة تكبيرة ثم يسكت بعد ذلك **و** قال بعضهم يتابعه الى ست عشرة تكبيرة لان فعله
الى هذا الموضع محقق للثبات بل فعل هذا القائل ذهبا ان ابن عباس رضي الله عنهما اراد بقوله ثلث عشرة تكبيرة الزوائد
فاذا تمت اليها تكبيرة الافتتاح وتكبيرات الركوع صارت ست عشرة تكبيرة لكن هذا اذا كان يقرأ من الامام يسبح التكبيرات
منه فاما اذا كان يبعده منه يسبح من المكتوبين ياتي بجميع ما يسبح وان خرج عن اقاويل الصحابة لجواز ان القائل من المكتوبين
فلو ترك شيئا منها ربما كان المنزول ما تاتي به الامام والماتى به ما اخطأ فيه المكتوبين فيتابعهم لئلا ياتي ما يتبعه الامام
بيقين وهذا قيل اذا كان المقتضى يبعده من الامام يسبح من المكتوبين ينبغي ان ياتي بكل تكبيرة الافتتاح لجواز ان يسمع قبلها
كان غلطاً من المنادى وانما كبر الامام الافتتاح **و** كوشع الامام في صلاة العيد فجا رجل واقدي به فان كان قبل
التكبيرات الزوائد يتابع الامام على مذهبه وترك رايه لما قلنا وان ادركه بعد ما كبر الامام الزوائد وشرع في القراءة
فانه يكبر تكبيرة الافتتاح وياتي بالزوائد برأيه نفسه لا برأى الامام لانه مسبوق وان ادرك الامام في الركوع فان لم
يقف الركوع مع الامام يكبر الافتتاح قائما وياتي بالزوائد ثم يتابع الامام في الركوع وان كان الاشتغال بقضاء ما سبق
به المصلي قبل الفراغ مما ادركه منسوخا لا لشيء انما ثبت فيما يمكن قضاءه بعد فراغ الامام فاما ما لا يمكن قضاءه فليس بقضاء
ولانه لو تابع الامام لا يخلو اما ان ياتي بهذه التكبيرات او لا ياتي بها فان كان لا ياتي بها فهذا تقويت الواجب وان كان ياتي
بها فقد ادعى الواجب فيما هو محل له من وجه ودون وجه فكان فيه تقويت عن محله من وجه ولا شك ان اداء الواجب فيها هو
محل له من وجه اول من تقويته راسا وان خاف ان يترك رفع الامام راسه من الركوع كبر الافتتاح وكبر للركوع وركع لانه
لو لم يركع يقوته الركوع فيقوت الركعة بقوة وتبين ان التكبيرات ايضا فانه فيصير يحصل التكبيرات مقوتها لها ولغيرها
من ادرك الركعة وهذا لا يجوز **ثم** اذا ركع بكبر تكبيرات العيد في الركوع عند ابن حنيفة ومحمد **و** قال ابو يوسف لا يكبر لانه
فات محلها وهو القيام فيسقط كالقنوت ولها ان للركوع حكم القيام لا ترى ان مدركه يكون مدركا للركعة فكان محلها
قائما فيا فيها ولا يرفع يديه بخلاف القنوت لانه بمعنى القراءة فكان محله القيام المحض وقد فات **ثم** ان امكنه الجمع بين
التكبيرات والتسبيحات جمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما ياتي بالتكبيرات دون التسبيحات لان التكبيرات واجبة والتسبيحات
سنة والاستشغال بالواجب اولى فان رفع الامام راسه من الركوع قبل ان ينهها ورفع راسه لان متابعة الامام واجبة
وسقط عنه ما بقي من التكبيرات لانه فات محلها ولوركي الامام بعد فراغه من القراءة في الركعة الاولى فخذ كونه لم يكن
فانه يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه ولا يعيد القراءة فارق بين الامام والمقتضى حيثما لا الامام بالعود الى القيام ولم
يامر باداء التكبيرات في حالة الركوع وفي المسئلة المقدمة امر المقتضى بالتكبيرات في حالة الركوع والفرق ان محل التكبيرات
في الاصل القيام المحض وانما المحض حالة الركوع بالقيام في المقتضى ضرورة وجوب المتابعة وهذه الضرورة لم تتحقق في حق
الامام فبقى محلها القيام المحض فامر بالعود اليه **ثم** من ضرورة العود الى القيام انتفاض الركوع كالوذكر القاعة في الركوع انه
يعود ويقرأ ويرفع ركوعه كذا هيها ولا يعيد القراءة لانها تمت بالفراغ عنها والركن بعد تمامه ولا تغال عنه غير قابل
للفسخ والابطال فثبت على ما تمت هذا اذا ذكر بعد الفراغ عن القراءة فاما اذا ذكر قبل الفراغ عنها بان قراء القاعة في
السورة يترك القراءة وياتي بالتكبيرات لانه استغنى بالقراءة قبل وانها في تركها ياتي بما هو الا اهم يكون المحل محذوله فتر
يعيد القراءة لان الركن متى ترك قبل تمامه ينتقض من الاصل لانه لا يجزى في نفسه وما لا يجزى في الحكم فوجوه معتبر
وجود المحل الذي به تمامه في الحكم وتظهر من تذكر سجدة في الركوع خرها ويعيد الركوع لما مر والله اعلم هذا اذا ادرك
الامام في الركعة الاولى فان ادركه في الركعة الثانية كبر الافتتاح وتابع امامه في الركعة الثانية يتبع فيها راي امامه لما
قلنا واذا فرغ الامام من صلواته يقوم الى قضاء ما سبق به **ثم** ان كان رايه يخالف راي الامام يتبع راي نفسه لانه مفرد
فيما يقضي بخلاف الاخر لانه في الحكم كانه خلف الامام وان كان رايه موافقا لراي امامه بان كان امامه يرى راي ابن مسعود
وهو كذلك بداء بالقراءة ثم بالتكبيرات كذا ذكر في الاصل والجامع والزيادات وفي نوادر راي سليمان في احد الموضعين وقال
في الموضع الاخر بداء بالتكبير ثم بالقراءة **من** مشايخنا من قال ما ذكر في الاصل قول محمد لان عنده ما يقضي بالسجود آخر صلاة

المقتضى يتابع الامام في التكبيرات على رايه

قد شرع في صلاة العيد فجا رجلا

يكبر تكبيرات العيد في الركوع

ركع في الاولى وذكر ان لم يكبر

ادرك الامام في الركعة الثانية

بيان ما يفيد صلاة العبد
إذا مضت

بيان ما يستحب في يوم العيد

لايخير التكبير في عيد الفطر

من المستحب كسوف بعد صلوة
والفراغ من الخطبة بأربع ركعات

الامام اذا خرج الى الجبانة ^{يقول}

بيان صلاة الكسوف

بیا نصفه من صلوة انها و احب
امر سنده

بيان قدوة صلاة الكسوف وكيفيةها

صلوة الكسوف تقام بالجماعة ولا يقام بها
الا امام الجمعة وفيه ثلث

لا يحرم القراءة في صلاة الكوف

وعند أبي يوسف يجهزها وقول محمد مضرب ذكره في عامة الروايات قوله مع قول أبي حنيفة وجه قول من خالفه كما
 ما روي عن عاتبة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف وجهر فيها بالقراءة ولا يقرأ صلاة
 تقام يجمع عظيم فيجهر بالقراءة فيها كالجمعة والعيدين ولا يحنف حنيفة حديث سمع بن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قام قياما طويلا لم يسمع له صوت وروى عن عمار بن عباس رضي الله عنهما انه قال صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 صلاة الكسوف وكنت الى جنبه فلم اسمع منه حرفا وقال صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجايبا اي ليس فيها قراءة مسموعة ولا يقرأ
 لا يقدرون على التام في قراءة الامام لتضيق ثمرات القراءة مشتركة لا اشتغال قلوبهم بهذا الفزع كما لا يقدرون على التام في
 سائر الايام في صلوات النهار ولا اشتغال قلوبهم بالمكاسب وحديث عائشة معارض حديث ابن عباس رضي الله عنهما في الاعتبار الذي
 ذكرنا مع ظهور الاحاديث الاخرى ويحل ذلك على انه جهر ببعضها اتفاقا كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمع الآية
 والأتين في صلاة الظهر اجابا والله اعلم وكثير في هذه الصلاة اذان ولا اقامة لانها من خواص المكتوبات والخطبة فيها
 عندنا وقال الشافعي يخطب خطبتين في صلاة عاتبة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس
 ثم خطب فحمد الله واشفي عليه ولما ان الخطبة لم تنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنى قولها خطبا يدعى اوله احتياج
 الى الخطبة في القول من قولها انها كسفت لونها برهيم لا للصلاة **واما** حنوف والقراء الصلاة فيها حسنة لما روي عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رايت من هذه الافراج شيئا فافزعوا الى الصلاة وهي لا تنقل في جماعة عندنا وعند الشافعي في جماعة
 واجتمع ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى بالناس في كسوف القمر وقال صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم
 ولما ان الصلاة في جماعة في كسوف القمر لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم صلى مع من حنوفه كان اكثر من كسوف الشمس ولا في
 الاصل ان غير المكتوبة لا يؤدى بالجماعة قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل صلاة الرجل في بيته الا المكتوبة الا اذا ثبت بالدليل
 كما في العيدين وقيام رمضان وكسوف الشمس ولا في الاجتماع بالدليل متقدرا وسبب الوقوع في الفتنه وحديث ابن عباس
 فيه ما خذ به لكونه خبرا واحدا في محل الشهرة وكذا يستحب الصلاة في كل فرع كالريح الشديدة والزلزلة والمظلة وفي المطر الدائم
 لكونها من الافراج والاهوال وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف القمر في موضع الصلاة اما في حنوف
 القراء فيصلون في منازلهم لان السنة فيها ان يصليوا وحدها على ما بيننا **واما** في كسوف الشمس فقد ذكر القاضي في شرحه مختصرا
 الطحاوي وانه يصلي في الموضع الذي يصلي فيه العباد والمسجد الجامع لانها من شعائر الاسلام فيؤتى في المكان المعد لها في ر
 الشعائر ولو اجتمعوا في موضع واحد وصلوا بجماعة اجزاءهم والاول افضل لما مر **واما** وقتها فهو الوقت الذي يستحب فيه
 اداء سائر الصلوات دون الاوقات المكروهة ولان هذه الصلاة ان كانت نافذة فالنوافل في هذه الاوقات مكروهة وان كان
 لها اسماء عندنا كوكعتي النخعة وركعتي الطواف لما ذكر في موضعها وان كانت واجبة فاداء الواجبات في هذه الاوقات مكروهة
 كسيرة التذوق وغيرها **فصل** **واما** صلاة الاستسقاء فظاهر الرواية عن أبي حنيفة انه قال لا صلاة في الاستسقاء
 وانما فيه الدعاء **واما** بقوله لا صلاة في الاستسقاء الصلاة بجماعة اي لا صلاة في جماعة بدليل ما روي عن أبي يوسف
 انه قال سالت ابا حنيفة عن الاستسقاء هل فيه صلاة او دعاء موقت او خطبة فقال اما صلاة جماعة فلو ولكن الدعاء
 والاستسقاء وان صلوا وحدها فلا بأس وهذا مذهب أبي حنيفة وقال محمد بن عيسى الامام اونا في الاستسقاء ركعتين بجماعة
 كما في الجمعة ولم يذكر في ظاهر الرواية قول أبي يوسف وذكر في بعض المواضع قوله مع قول أبي حنيفة وذكر الطحاوي قوله مع قول
 محمد وهو الاصح واحتمل محمد بن عيسى رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بجماعة في الاستسقاء ركعتين
 والمروي في حديث عبد الله بن عامر بن ربيعة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ركعتين كصلاة العيد ولا يحنف حنيفة
 قوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا والراد منه الاستغفار في الاستسقاء بدليل قوله برس السماء عليكم مدرارا
 امر بالاستغفار في الاستسقاء فمن زاد عليه الصلاة فلا بد له من دليل وكذا لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم في الروايات
 المشهورة انه صلى في الاستسقاء فانه روي انه صلى الله عليه وسلم صلى في الجمعة فقام رجل فقال يا رسول الله اجبت الارض
 وهلك الماشي فاسق لنا الفيت فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه الى السماء ودعى فاضم يديه حتى مطرت السماء فقال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم الله دناي طالب لو كان في الاحياء لفرقت عيناه فقال علي رضي الله عنه تعني يا رسول الله قوله
 وايضا يستسقى الغمام بوجهه ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الاستسقاء بجماعة بدليل ما روي عن أبي يوسف
 فقال صلى الله عليه وسلم عليه وسلم اجل وفي بعض الروايات قام ذلك الا عرابي والنشد
 اتباك والعداء تدمي لسانها وقد شغل امر الصبي عن الطفل
 وليس لنا الا اليك فراونا وليسوا والناس الا الى الرسل
 فبكي النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخضلت لحية ثم صعد المنبر وحمد الله واشفي عليه فرفع يديه الى السماء وقال اللهم
 اسقنا غيثا مغيثا عذبا طيبا نافعا غير ضار عاجل غير راث ثم اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم يده الى صدره
 حتى مطرت السماء وجاء اهل البلد يصيحون العرق العرق يا رسول الله ففعل النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواحيه

لا اذان ولا اقامة في صلاة الكسوف

الكلام في صلاة في كسوف القمر

بيان موضع الصلاة في كسوف القمر في الكسوف

بيان وقت هذه الصلاة

الكلام في صلاة الاستسقاء

فقال اللهم حوالينا ولا علينا فاجابت السماء حتى احدثت بالمدينة كالاكليل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لله دراهم طال
 لو كان حيا لفرقت عيناه من شدة ما فوله فقام على رجليه عنه وانشد **واما** روي انه صلى الله عليه وسلم صلى ومن
 عمر رضي الله عنه انه خرج الى الاستسقاء ولم يصل بجماعة ثم بل بعد المنبر واستغفر الله وما زاد عليه فقالوا ما استسقت
 يا امير المؤمنين فقال لقد استسقيت بماء السماء اتقوا يستنزل الغيث وتلا قوله استغفروا ربكم انه كان غفارا رسل
 السماء عليكم مدرارا ودعا بدهاء طويل فانزل عن المنبر حتى سقوا وعن علي رضي الله عنه انه استسقى ولم يصل **واما** روي
 انه صلى الله عليه وسلم صلى بجماعة حدث شاذ ورد في محل الشهرة لان الاستسقاء يكون بماء من الناس ومن هذا الحديث
 يتخرج كذبه على صدقه او وهمه على ضبطه فلا يكون مقبولا مع ان هذا مما تميم به البلوى في ديارهم وما تميم به البلوى ويحتاج
 الخاص والعامة الى معرفة لا يقل فيه الشاذ والله اعلم ثم عندهما يقرأ في الصلاة ماشاء جهرا كما في صلاة العيدين لكت
 الافضل ان يقرأ بفتح اسم ربك الا على وهل بالحدث الفاشية لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأها في صلاة العيد
 ولا يكثر فيها في الشهور من الرواية عنها وروى عن محمد بن بكر وكثير في الاستسقاء اذان ولا اقامة اما عند حنيفة
 فلا يشك لان له لسببه صلاة بالجماعة وان شاذ اصلها فلو في ذلك في معنى الدعاء وعندنا ان كان فيه صلاة بالجماعة
 ولكنها ليست بمكتوبة والاذان والاقامة من خواص المكتوبات كصلاة العيد ثم بعد الفراغ من الصلاة يخطب عندهما وعند
 أبي حنيفة لا يخطب ولكن لو صلوا وحدها فاستغفروا بالدعاء هذه الصلاة لان الخطبة من انواع الصلاة بجماعة والجماعة غير
 مستنونة في هذه الصلاة عند وعندنا سنة فكذا الخطبة ثم عند محمد يخطب خطبتين يفصل بينهما بالجلسة كما في صلاة العيد
 وعن أبي يوسف انه يخطب خطبة واحدة لان المقصود منها الدعاء فلا يقطعها بالجلسة ولا يخرج المنبر في الاستسقاء
 ولا يصعد لو كان في موضع الدعاء منبر لانه خلاف السنة وقد عابا لنا سمرقان من الحكم عند اخراجه المنبر في العيدين
 ونسبوه الى خلاف السنة على ما بينا ولكن يخطب على الارض معتمدا على قوس وسيف وان توكأ على عصا فحسن لان خطبته
 يطول فيستعين بالاعتماد على عصا ويخطب مستقبل وجهه الى الناس وهم مقبلون عليه لان الاسماع والاستماع انما يتم
 عند المقابلة ويستمعون الخطبة ويستنون لان الامام يعظم فيها فلا بد من الانصات والاستماع **واما** في خطبة
 جعل ظهره الى الناس ووجهه الى القبلة واشتغل بدعاء الاستسقاء والناس ساقطون مستقبلين بوجههم الى القبلة
 في الخطبة والدعاء لان الدعاء مستقبل القبلة اقرب الى الاجابة فيدعوا الله تعالى ويستغفرون للمؤمنين ويخبرون النوبة
 ويستسقون **واما** في الصلاة لا يخطب ولا يحنف حنيفة وعندنا في صلاة الاستسقاء يخطب خطبة واحدة في صلاة الاستسقاء ولا يحنف
 ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم استسقى يوم الجمعة ولم يقبل الرداء ولا في هذا دعاء فلا معنى لتغيير الثوب فيه كما في
 سائر الادعية **واما** روي انه قبل الرداء محتمل محتمل انه يغتر عليه فاصحبه فظن الراوي انه قلب او يحتمل انه عرف
 من طريق الوحي ان الحال ينقلب من الجذب الى الحصب في قلب الرداء بطريق النقل ففعل وهذا لا يوجد في حق غيره وكيفيته
 تقليب الرداء عندنا ان كان مرتبا جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه وان كان مدورا جعل الجانب الايمن على اليسار الا ان
 على الايمن **واما** القوم فلا يقبلون اريد بهم عند عامة العلماء وعند مالك يقبلون ايضا واحتمل ما روي عن عبد الله بن زيد
 ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى وحدها وحول الناس اريد بهم **واما** يقولون ان يقول الرداء في حق الامام امر ثبت بخلاف
 القياس بالنقل على ما ذكرنا فيمنع على مورد النص وما روي من الحديث شاذ غير انه محتمل انه صلى الله عليه وسلم عرف
 ذلك فلم ينكر عليهم فيكون تقريرا ويحتمل انه لم يعرف لانه كان مستقبل القبلة مستديرا لهم فلا يكون حجة مع الاحمال
 ثم ان شاء رفع يديه نحو السماء عند الدعاء وان شاء اشار باصبعه كذا روي عن أبي يوسف لان رفع اليدين عند الدعاء سنة
 لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو بعرفات باسقاط يديه كالمنقطع المسكين ثم المسحبان يخرج الامام بالناس
 الى الاستسقاء ثلاثة ايام متتابعة لان المقصود من الدعاء الاحابة والتلاوة مرة فزيت لا بد الا عذار وان امر الناس
 بالخروج ولم يخرج نفسه خرجوا لما روي ان قوما شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخط فامرهم ان يخرجوا على
 الركب ولم يخرج بنفسه وادخلوا استغفروا بالدعاء ولم يصلوا بجماعة الا اذا امر الناس ان يصلوا بجماعة
 لان هذا دعاء فلا يشترط له حضور الامام وان خرجوا فغير اذنه جاز لانه دعاء فلا يشترط له اذن الامام
 ولا يمكن اهل الذمة من الخروج الى الاستسقاء عند عامة العلماء وقال مالك ان خرجوا لم يمنعوا والتعجيل قول العامة
 لان المسلمين يخرجون الى الاستسقاء فينظرون نزول الرحمة والكها ومنزل اللعنة والخطبة فلا يمكن من الحضور
فصل **واما** الصلاة المستنونة بالصلاة المستنونة فمجان نوع هو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ونوع هو سنة الصحابة رضي الله عنهم **اما** الذي هو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو السنين الممودة للصلاة
 المكتوبة والكلام فيها يقع في مواضع في بيان مواقيت هذه السنن ومقاديرها جملة وتفصيلا وفي بيان صفته
 القراءة فيها وفي بيان ما يكره فيها وفي بيان انها اذا قامت عن وقتها هل يقضوا **اما** الاول فوقت جلستها وقت المكتوبة

لو كان حيا لفرقت عيناه

لا اذان ولا اقامة في الاستسقاء

المسحوق في الاستسقاء

بيان الصلوات المستنونة
سنة النبي صلى الله عليه وسلم
الممودة للصلوات المكتوبة
بيان مواقيت هذه السنن

سنة على وان قيد الثالثة بالتسليم معنى فيها لما قلنا ولا يدخل مع الامار لانه لا يجوز ان يقصر على الثلاث كما يفعله الامار
والثقل بالثلاث غير مشروع واما ان يصلي اربعاً فيصير مخالفاً لاماره وعزاً في يوسف انه يدخل مع الامار فاذا فرغ الامار
يصلي ركعة اخرى لتسليمه فاعلم انه قال بشر النبي صلى الله عليه وسلم مع الامار لان هذا التقدير بحكم الاقتداء وذلك جائز كما لم يسوق
بذلك الامار في القعدة انه يقعد معه وابتداء الصلاة لا يكون بالقعدة ثم جاز هذا التقدير بحكم الاقتداء كذلك فان
دخل مع ذلك صلى اربعاً كما قال ابو يوسف لان القيام بالركعة الثانية صار ملزماً للركعتين خروج الركعة الواحدة
عن جواز التقليل بها قال ابن مسعود رضي الله عنه والله ما اخرجت قط ركعة فذلك يتم اربعاً لو دخل مع الامار هذا
اذا كان لم يصلي المكتوبة فان كان قد صلاها ثم دخل المسجد فان كان صلاها لا يكره التلويح بعدها ثم في صلاة الامار والاول
فصل واما بيان ان السنة اذا فاتت عن وقتها هل يقضى ام لا فنقول وبالله التوفيق لا خلاف بين اصحابنا
في سائر السنن سوى ركعتي الفجر انها اذا فاتت عن وقتها لا تقضى سواء فاتت وحدها او مع الفريضة وقال الشافعي في قول
يقضى قياماً على الوتر ولنا ما روي عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل حجرة في بعد العصر فصلى ركعتين
فقلت يا رسول الله ما هاتان الركعتان اللتان لم تكن تصليهما من قبل فقال صلى الله عليه وسلم ركعتان كنت اصيلهما بعد
الظهر وفي رواية ركعتا الظهر شغلني عنهما الوعد فكرهت ان اصيلهما بحضرة الناس فيرى في قلنا فاقضى بها اذا
فاتتا فقال لا وهذا نص في باب ان القضاء غير واجب على الامة واما هو شئ اختص به النبي صلى الله عليه وسلم
ولا شركة لنا في خصايصه وقيل ان هذا الحديث لا يجب قضاء ركعتي الفجر صلاهما الا اذا استحسن القضاء اذا فاتتا مع الفريضة
لحديث ليلة القريش ولان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبارة عن طريقته وذلك بالفعل في وقت خاص على هيئة
مخصوصة على ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم فالتفعل في وقت آخر لا يكون سلوك طريقته فلا يكون سنة بل هو تعالى مطلقاً
واما ركعتا الفجر اذا فاتتا مع الفريضة فقد فعلهما النبي صلى الله عليه وسلم مع الفريضة ليلة القريش فخص بفعله ذلك لتكون
على طريقته وهذا بخلاف الوتر لانه واجب عند ابي حنيفة على ما ذكرنا والواجب ملحق بالفريضة في حق العمل وعندها وان كان
سنة مؤكدة لكنها غير واجبة القضاء بالنظر الذي روينا فيما تقدم واما سنة الفجر فان فاتت مع الفريضة تقضى مع الفريضة
استحساناً لحديث ليلة القريش فان النبي صلى الله عليه وسلم لما قام في ذلك الوادي ثم استيقظ فجر الشمس فارتحل منه وامر
بله لا فاذن فصلى ركعتي الفجر ثم امره فاقام فصلى صلاة الفجر واما اذا فاتت وحدها لا يقضى عند ابي حنيفة وابو يوسف
وقال محمد يقضى اذا ارتفعت الشمس قبل الزوال واجتمع حديث ليلة القريش انه صلى الله عليه وسلم قضاهما بعد طلوع
الشمس قبل الزوال فصارت ذلك وقت قضائهما ولهما ان السنن شرعت لتواضع للفرائض فلو قضيت في وقت لا تؤدي فيه
الفرائض لصارت السنن اهدأ وبطلت التبعة فلم يبق سنة لا نهايات سنة بوصف التبعة وليلة القريش فان فاتتا مع الفريضة
فقضيتا تبعاً للفريضة ولا كلام فيه انما الكلام فيهما اذا فاتتا وحدهما ولا وجه الى قضائهما وحدهما لما بينا ولهذا لا يكره
غيرهما من السنن ولا هما تقضيان بعد الزوال واما الذي هو سنة القضاء رضى الله عنهم فصلاة
التراويح في ثلثي رمضان والكلام في صلاة التراويح في مواضع في بيان صحتها وفي بيان قدرها
وفي بيان وقتها وفي بيان سننها وفي بيان انها اذا فاتت عن وقتها هل تقضى ام لا **اما صحتها**
فهى سنة كذا روى الحسن رحمه الله عن ابيه حنيفة رحمه الله انه قال القيام في شهر رمضان سنة
لا ينبغي تركها وكذا روى عن محمد رحمه الله انه قال التراويح سنة الا انها ليست بسنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم لان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما واطب عليه ولم يتركه الا مرة او مرتين
لمنع من المعاني ورسول الله صلى الله عليه وسلم ما واطب عليها بل اقامها في بعض الليالي وروى ابنه
صلاهما ليلتين بحاجة ثم ترك وقال اخشوان نكتب عليكم لكن الصلابة رضى الله عنهم واطبوا عليها فكانت
سنة الصحابة **فصل** واما قدرها فعشرون ركعة في عشر تسليمات في خمس تروحيات كل
تسليمتين تروحية وهذا قول عامة العلماء وقال مالك في قول سنة وثلاثون ركعة وفي قول سنة
وعشرون ركعة والصحيح قول العامة لما روي عن عمر رضي الله عنه جمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
في شهر رمضان على ان يبيت بحسب رضى الله عنه فصلى بهم في كل ليلة عشرين ركعة ولم ينكر عليه احد فيكون
اجماعاً من الصحابة رضى الله عنهم على ذلك **فصل** واما وقتها فقد اختلف مشايخنا
رحمهم الله فيه قال بعضهم وقتها ما بين العشاء والوتر فلا يجوز قبل العشاء ولا بعد الوتر وقال
عائتهم وقتها ما بعد العشاء الى طلوع الفجر فلا يجوز قبل العشاء لانها تتبع العشاء فلا يجوز قبلها
كسنة العشاء وذكرنا لما طوى رحمه الله في امام صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء على غير وضوء ناسياً فذكر
صلى بهم امام آخر التراويح متوضئاً ثم علم ان الاول كان على غير وضوء ان عليهم ان يعيدوا العشاء
والتراويح جميعاً اما العشاء فلا شك فيها واما التراويح فادونها اقيمت قبل وقتها لان وقتها ما بعد

حكم السنة اذا فاتت عن وقتها

اذا فاتت ركعتا الفجر مع الفريضة

بيان سنة التراويح الصليبات

بيان مقدار التراويح

بيان وقت التراويح

صلى العشاء بقوم محمد ناسياً
ثم صلى بهم التراويح امام
آخر متوضئاً ثم علم
حالة اول

السنة فقد اقيمت قبل وقتها ويجوز ادائها بعد الوتر على طلوع الفجر لان ذلك وقتها وهل يكره تأخيرها
الى نصف الليل قال بعضهم يكره لانها تتبع العشاء ويكره تأخير العشاء الى نصف الليل كذلك تأخيرها والتسليم لا يجوز
لانها قيام الليل وقيام الليل في آخر الليل افضل **فصل** واما سننها فمنها الجماعة والمسجد لان النبي
صلى الله عليه وسلم قد روي صلى الله عليه وسلم في الجماعة في المسجد وكذا الجماعة رضى الله عنهم صلوا بها جماعة في
المسجد فكان ادائها بالجماعة في المسجد سنة ثم اختلف المشايخ رحمهم الله في كيفية سنة الجماعة والمسجد انها
سنة عين ام سنة كفاية قال بعضهم انها سنة عين وقال بعضهم انها سنة على سبيل الكفاية حتى اذا قام بها
بعض اهل المسجد في المسجد بجماعة سقط عن الباقيين **ولو** ترك اهل المسجد كلهم اقامتها في المسجد بجماعة فقد
استأوا وانما وتر صلواتها في بيته وحده او بجماعة لا يكون له ثواب سنة التراويح لتركه سنة الجماعة
والمسجد ومنها نية التراويح اوتية قيام رمضان اوتية سنة الوقت ولو توى الصلاة مطلقاً او في
الطوع قال بعض المشايخ لا يجوز لانها سنة والسنة لا تنادي بنية مطلق الصلاة اوتية الطوع واستدلوا
بما روي الحسن رحمه الله ان ركعتي الفجر لا تنادي الى بنية السنة وقال عامة مشايخنا رحمهم الله
ان التراويح وسائر السنن تنادي بمطلق النية لانها وان كانت سنة لا تخرج عن كونها نافذة والنوافل تنادي
بمطلق النية الا ان الاحتياط ان يوى التراويح اوتية الوقت او قيام رمضان احتياطاً عن موضع الخلاف ولو اقتضى
من يصلي التراويح من يصلي المكتوبة او النافلة قبل يصح احتداؤه ومن يوى بالتراويح وقبل لا يصح احتداؤه به
هو الصحيح لانه مكره لكونه مخالفاً لعمل السلف **ولو** اقتضى من يصلي التسليمة الاولى من يصلي التسليمة الثانية
قبل لا يجوز احتداؤه وقبل يجوز وهو الصحيح لان الصلاة متعده فكان سنة الاولى والثانية لغوا وهذا صحيح
اقتداءً بمصلي الركعتين بمصلي الاربع قبله فهذا الاول ومنها ان الامار بعد تكبيرة الافتتاح ياتي بالنشأ والتعوذ
والتمنية في الركعة الاولى والمقتضى ايضا ياتي بالنشأ وفي التعوذ خلاف معروف بناء على ان التعوذ يتبع النشأ
او يتبع القراءة على ما ذكرنا في موضعه ولا يزداد الامار على قدر التشديد ان علم انه ينقل على القوم وان علم انه لنقل
على القوم يزيد عليه ويأتي بالدعوات المأثورة ومنها ان يقرأ في كل ركعة عشر آيات كذا روى الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله وقيل يقرأ فيها كما يقرأ في اخف المكتوبات وهي المغرب وقيل يقرأ كما يقرأ في العشاء
لانها تتبع العشاء وقيل يقرأ في كل ركعة عشرين الى ثلثين لانه روي عن عمر رضي الله عنه دعا بثلاثة الى
فاستقرأهم وامرهم ان يقرأ في كل ركعة ثلاثين آية وامرنا ان يقرأ في كل ركعة خمسة وعشرين آية
وامرنا ان يقرأ في كل ركعة عشرين آية وما قاله ابو حنيفة رحمه الله سنة اذا السنة ان يختم القرآن مرة في التراويح
وذلك فيما قاله ابو حنيفة واما امره عمر رضي الله عنه فهو من باب الفضيلة وهو ان يختم القرآن مرتين او ثلاثاً
وهذا في زمانهم فاما في زماننا فلا فضل ان يقرأ الامار على حسب حال القوم من الرغبة والكل فيقرأ قدر ما لا يثقل
تفكير القوم من الجماعة لان كثرة الجماعة افضل من تطويل القراءة والا فضل تعديل القراءة في التروحيات كلها وان لم يعدل
فلا بأس به وكذا لا فضل تعديل القراءة في الركعتين في التسليمة الواحدة عند ابي حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
وعند محمد رحمه الله بطول الاولى على الثانية كما في الفرائض ومنها ان يصلي كل ركعتين بتسليمه على حدة
ولو صلى تروحية بتسليمه واحدة وقعد في الثانية قدر التشديد لانه يجوز على اصل اصحابنا رحمهم الله ان صلوات
كثيرة تنادي بحرية واحدة بناء على ان الحرية شرط وليست بركن عندنا خلافاً للشافعي لكن اختلف المشايخ انه
هل يجوز عن تسليمين او لا يجوز الا عن تسليمه واحدة قال بعضهم لا يجوز الا عن تسليمه واحدة لانه خالف السنة
المؤازرة بترك التسليمة والتحرية والنشأ والتعوذ والتسمية فلا يجوز الا عن تسليمه واحدة وقال عامة من يجوز
عن تسليمين وهو الصحيح وعلى هذا الوجه التراويح بتسليمه واحدة وقعد في كل ركعتين ان الصحيح انه يجوز عن
الكل لانه قد في جميع اركان الصلاة وشرائطها لان تجديد الحرية لكل ركعتين ليس بشرط عندنا هذا اذا قصد
على رأس الركعتين قدر التشديد فاما اذا لم يقعد فسلدت صلواته عند محمد رحمه الله وعند ابي حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
يجوز واسأل المسئلة مصلي الطوع اربع ركعات اذا لم يقعد في الثانية قدر التشديد وقام وانتم صلواته انه يجوز
استعسانا عندنا ولا يجوز عند محمد قياساً ثم اذا جاز عندنا قبل يجوز عن تسليمه واحدة فلا يجوز الا عن تسليمه واحدة
الاصح انه لا يجوز الا عن تسليمه واحدة لان السنة ان يجزئ الشفع الاول كاملاً وكما له بعبادة ولم توجد
والكل لا ينادى بالنشأ ولا يصلي ثلاث ركعات بتسليمه واحدة ولم يقعد في الثانية قال بعضهم لا يجزئ به
اصلاً بناء على ان ثقل ثلاث ركعات ولم يقعد الا في آخرها جاز عند بعضهم لانه لو كان وضوءاً وهو المغرب جاز
فذلك النقل ولا يجوز عند بعضهم لان القعدة على رأس الثالثة والنوافل غير مشروعة بخلاف المغرب فصارت كأنه لم يقعد
فيها ولو لم يقعد فيها لم تكن النافلة كالتراويح ثم ان كان ساهياً في الثالثة لا يلزمه قضاء شئ لانه شرع في صلاة

بيان سنة التراويح منها الجماعة والمسجد

ترك اهل المسجد اعوا
ترسلها في شهر رمضان
لا حين له ثواب سنة التراويح
وترسلها في التراويح

باق الامار بعد الافتتاح بالنشأ والتعوذ والتسمية

منها ان يقرأ في كل ركعة عشر آية

ان يصلي ركعتين بتسليمه على حدة
صلى تروحية بتسليمه

صلى كل التراويح بتسليمه بعد
في كل ركعتين

لم يقعد على رأس الركعتين

صلى ثلاث ركعات بتسليمه
يقعد في الثانية

سبب وجود ما وجد الشرع فيه ولم يوجد الشرع في الشفع الثاني فلا يجب ولا ما وضع سبب الوجوب بل الوجوب لما ذكرنا من الضرورة
ولا ضرورة في حق الشفع الثاني بخلافه والذوق في نفسه فيلزمه تعدد ما ذكرنا وكذا الجواب في السنين الرابعة أنه لا يجب الشرع
فيها الأربعين حتى لو قطعها بقضية كعتين في ظاهر الدعوى على صاحبنا لا يتحمل وعلى رواية أبي يوسف قضى أربعاً في كل موضع
يقضي في الطلوع أو بعد من المتأخرين من متابعي من اختار قول أبي يوسف فيما يرد من الأربع منها بتسليمه واحدة وهو الأربع
قبل الظهر وقال لو قطعها بقضية أربعاً ولو أخيراً بالبيع فانتقل إلى الشفع الثاني لا يتقبل شفعته ويمنع صحة الخلوة وهو الشفع
الامام أبو بكر محمد بن الفضل رحمه الله **وإن أعرف هذا الأصل فنقول من وجب عليه ركعتان بالشرع ففرغ منهما وقعد على رأس**
الركعتين وقام إلى الثالثة على قصد الأداء يلزمه أتم ركعتين أربعين ويحبها على التحريم الأولى لأن قدر المؤدى صار عبادة
فيجب عليه أتمام الركعتين صيانة له عن البطون والقيام إلى الثالثة على قصد الأداء بناءً منه الشفع الثاني على التحريم الأولى
والممكن البناء عليها لأن التحريم شرط للصلاة عندنا ثم شرط الواحد يكفي لأفعال كثيرة كالتطهارة الواحدة أنها تكون لصلاوات
كثيرة ويلزمه في هاتين الركعتين القراءة كما في الأولى لأن كل شفع من الطلوع صلاة على حدة ولهذا قالوا إن المستقل إذا قام إلى الثانية
بقصد الأداء ينبغي أن يستفتح في الابتداء لأن هذا بناءً الافتتاح وكل ركعتين من التقليل صلاة على حدة لكن بناءً على التحريم الأولى
فيأتي بالبناء المسبوق فيه ولو صلى ركعتين فطوى ما مضى فيها فمجد لسببه بعد السلام ثم إذا كان ينبغي عليها ركعتين أخريين
ليس له ذلك لأنه لو فعله ذلك لوقع سجوداً للسهو في وسط الصلاة وأنه غير مشروع بخلاف المسافر إذا صلى الظهر ركعتين فسهو
فيها وسجد للسهو لم يوجب إقامة حثيصة ويقوم لإتمام صلاته وإن كان يقع سهو في وسط الصلاة والعرف أن السلام
محلل في الشرع إلا أن الشرع منعه عن العمل في هذه الحالة أو حكم بعبود التحريم ضرورة تحصيل السجود لأن سجود السهو لا يوجب به
الآية تحريم الصلاة والضرورة في حق تلك الصلاة وفيما يرجع إلى أكملها فظهر بقاء التحريم أو عودها في حق صلاة أخرى
ولا ضرورة في صلاة المطلق لأن كل شفع صلاة على حدة فيعمل التسليم عليه في التقليل وكان القياس في المستقل الأربع أن ترك
العقد الأولى أن قصد صلاته وهو قول محمد لأن كل شفع لما كان صلاة على حدة كانت القعدة عقيبها وضاعا لقعدة الأخيرة
في ذوات الأربع من الغرض لأن في الاستحسان لا تقصد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه لما قام إلى الثالثة قبل القعدة
فقد جعلها صلاة واحدة شبيهة بالفرض واعتبار الفعل بالفرض مشروع في الجملة لأنه تبع للفرض فصارت القعدة الأولى
بين الشفعين والخاتمة هي الفريضة فأما الفاصلة فواجبة وهذا بخلاف ما إذا ترك القراءة في الأولى في الطلوع وقام إلى الثانية
وقرأ فيها حيث يفسد الشفع الأول بالإجماع ولم يجعل هذه الصلاة صلاة واحدة في حق القراءة بمنزلة ذوات الأربع لأن القعدة
أما ما روي فيها غيرها وهو الخروج فإذا قام إلى الثالثة وصارت الصلاة من ذوات الأربع لم يأت أن الخروج فلم تنق القعدة
فرضا فأما القراءة فمجد كن بنفسها فإذا تركها في الشفع الأول قصد فلم يصح بناءً الشفع الثاني عليه وعلى هذا فالأصل
المطلق ثلاث ركعات بقعدة واحدة ينبغي أن يجوز اعتبار المطلق بالفرض وهو صلاة المغرب وأصلها بقعدة واحدة والأصح
أنه لا يجوز لأن ما اتصل به القعدة وهي الركعة الأخيرة فسدت لأن التقليل بالركعة الواحدة غير مشروع فيصير ما قبلها ولو قطع
بسته ركعات بقعدة واحدة اختلف متابعينا فيه فلا يصح يجوز لأن ما كان تحريمه واحدة بتسليمه واحدة فيكون بقعدة واحدة أيضاً والأصح أنه لا يجوز
لأننا استخرجنا ذوات الأربع بقعدة واحدة اعتباراً بالقرآن وليس الغرض من تركها جوازاً أوها بقعدة واحدة فيقولون إن أصل القعدة ثم ما يبيح فساد
المقطع قضاء الشفع الذي قبله به المفسدون الشفع الذي مضى على الصحة حتى لو صلى أربعاً ففككم في الثالثة أو الرابعة قضى
الشفع الثاني دون الأول لأن كل شفع صلاة على حدة فساد الثاني لا يوجب فساد الأول بخلاف الفرض لأنه كلة صلاة واحدة
فساد البعض يوجب فساد الكل ولو أخذ المطلق بمحلى الظهر في أول الصلاة ثم قطعها أو أخذ به في القعدة الأخيرة فضليه
قضاء أربع ركعات لأنه بالاقضاء التزم صلاة الامام وهي أربع ركعات ومن يروي أن يصلي الظهر ستاً لم يلزمه ركعتان
لأن الشرع لم يوجد في الركعتين وأما وجد في الظهر ومجرب ولم يوجد في حق الركعتين إلا مجرد النية ومجرد النية لا يلزم شيئاً وكذا المسافر
إذا نوى أن يصلي الظهر أربعاً فصلت ركعتين فضله نامة لأن الظهر في حق المسافر ركعتان فكان نية الزيادة لغوا هذا
إذا فسد المطلق بسبب من أضاف الصلاة في الموضع من الحدث أو الكلام أو القهقهة وعمل كثير ليس من أفعال الصلاة فأما إذا
بترك القراءة بان صلى المطلق أربعاً ولم يقرأ فيها شيئاً فضليه قضاء ركعتين في قول أبي حنيفة ومحمد وعندي أبي يوسف قضاء
الأربع وهو من المسائل المعروفة ثمان مسائل **والأصل فيها أن الشفع الأول متى قصد بترك القراءة بقي التحريم عند أبي يوسف**
فتصح الشرع في الشفع الثاني وعند محمد متى قصد الشفع الأول لا تبقى التحريم فلا يصح الشرع في الشفع الثاني وعند أبي حنيفة
أن قصد الشفع الأول بترك القراءة فيها يبطل التحريم فلا يصح الشرع في الشفع الثاني وإن قصد بترك القراءة في أحدها بقيت
التحريم فيصيح الشرع في الشفع الثاني وجه قول محمد أن القراءة فرض في كل شفع من التقليل في الركعتين جميعاً فكيف يفسد الشفع
بترك القراءة فيها يفسد بترك القراءة في أحدها لغوات ما هو ركن كالوتر ترك الركوع أو السجود أنه لا يفترق والمال بين الترك في الركعتين
أو في أحدهما كذا هذا وصار ترك القراءة في الأضداد والحدث العهد والكلام سواء وإذا فسدت الأفعال لم تبقى التحريم لأنها
تبقى لو حيد الأفعال المختلفة فإذا فسدت الأفعال لا تبقى هي فلم يصح الشرع في الشفع الثاني لعدم التحريم فلا يصح الفساد

صلى ركعتين تطوعاً فسبى
فيهما

صلى المطلق ثلاثاً بقعدة واحدة

تطوع بست ركعات بقعدة
واحدة

صلى المطلق أربعاً ولم يقرأ فيها
شيئاً

ولا يوسن الأفعال وإن بطلت بترك القراءة تكون القراءة وكذا ولكن بقيت التحريم لأنها ما عرفت هذا الشفع خاصة بل له
والشفع الثاني الاستحسان لو قرأ يصح بناءً الشفع الثاني عليه فإذا لم يتقبل التحريم صح الشرع في الشفع الثاني ثم يفسد
هو أيضاً بترك القراءة فيه ولا يحنفية رحمه الله أنه لا يفسد للتحريم مع بطلون الأفعال كذا إذا ترك ركعتاً أو ركعتين أو أحدث
عدها الأربعين بين الأفعال المختلفة لجعلها كلها عبادة واحدة فيبطل بطلون الأفعال كما قال محمد غير أنه إذا ترك القراءة
في الشفع الأول في الركعتين جميعاً علم فساد الشفع بيقين لترك الركعتين بيقين فأما إذا قرأ في إحدى الأولى لم يعلم يقيناً بفساد
هذا الشفع لأن الحسن البصري كان يقول يجوز الصلاة بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وإن كان فاسداً لكن أتمها فساداً
فساده بدليل اجتهادى غير موجب على يقين بل يجوز أن يكون التصحيح قوله غيرنا فساداً ما ذهبنا إليه وفساداً ما ذهبنا إليه
بغالب الرأي ولم يحكم بطلان التحريم الثابتة بيقين بالشك ولأن الشفع الأول متى أدين الحراز والفساد كان الاحتياط في الحكم بقضاء
العب عليه القضاء وتصح التحريم بصدق الشرع في الشفع الثاني لجعلها أيضاً عليه القضاء بوجوده عند هذا الشفع أيضاً وإذا عرف
هذا الأصل فتقول إذا ترك القراءة في الأربع كلها يلزمه قضاء ركعتين في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر لأن التحريم قد بطلت بفساد
الشفع الأول بيقين ولم يصح الشرع في الشفع الثاني فلو يلزمه القضاء بالفساد لعدم الفساد وعند أبي يوسف عليه
قضاء الأربع لأن التحريم يقتضي قصد الشفع الأول فيصيح الشرع في الشفع الثاني ثم يفسد بترك القراءة أيضاً فيفسد قضاء
الشفعين جميعاً ولترك القراءة في إحدى الأولى وأحدى الأخريين أو في إحدى الأولى بغيره بفساد الشفع وقضاء الشفع
الأول لا يغير لأن الشفع الأول قصد بترك القراءة في إحدى الركعتين من هذا الشفع فبطلت التحريم فصح الشرع في الشفع
الثاني وعند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه قضاء الأربع أتماً عند أبي يوسف فلو قدر بطلون التحريم بفساد الصلاة وعند
أبي حنيفة يكون الفساد غير ثابت بدليل مقطوع به بقيت التحريم فتصح الشرع في الشفع الثاني ثم قصد الشفع الثاني بترك
القراءة في الركعتين أو في أحدهما ولترك القراءة في الأولى وقراء في الأخريين يلزمه قضاء ركعتين وهو الشفع الأول بالإجماع
لأنه قصد بترك القراءة في الركعتين فليزمن قضاءه فأما الشفع الثاني فعند أبي يوسف صلاة كاملة لأن الشرع فيه قد صح
لبقاء التحريم وقد وجدت القراءة في الركعتين جميعاً فتصح وعند أبي حنيفة ومحمد وزفر لما بطلت التحريم لم يصح الشرع في الشفع
الثاني فلم يكن صلاة فلا يجزى لا قضاء الأول والأخريين لا يكون قضاء عن الأولى بالإجماع وأما عند أبي حنيفة ومحمد وزفر
فلو أن الشفع الثاني ليس بصلاة لا بقصد التحريم وعند أبي يوسف وإن كان صلاة لكنه بناءً على تلك التحريم وإنما القعدة
للأداء والتحريم الواحدة لا يسع فيها الأداء والقضاء وكذا في إحدى الأولى لا غير عند محمد يلزمه قضاء ركعتين وعند
أبي حنيفة وأبي يوسف قضاء الأربع وذكره بعض نسخ الجامع الصغير في أبي حنيفة مع محمد والتصحيح ما ذكرنا لما ذكرنا من الدلائل
وكذا في إحدى الأخريين لا غير عند أبي يوسف يلزمه قضاء الأربع وعند أبي حنيفة ومحمد وزفر يلزمه قضاء الشفع الأول لا غير
ولقراء في الأولى لا غير يلزمه قضاء الشفع الأخير عند الكل وكذا لو ترك القراءة في إحدى الأخريين وهذا كله إذا قصد بترك الشفعين
قدرا والشبهة فأما إذا لم يقصد نقص صلاته عند محمد بترك القعدة فلا تنافي في هذه الأقوال عندنا ولو كان خلفه رجل فتدنى
فخذه حكم امامه بقضاه ما يقضى امامه لأن صلاة المقتدى متعلقة بصلاة الإمام صحة وفساداً ولو تكلم المقتدى ومضى الإمام في صلاة
حتى صلى أربع ركعات وقراء في الأربع كلها وقد بين الشفعين فإن تكلم قبل أن يقعد الإمام قدرا والشبهة فضله قضاء الأولى
فقط لأنه لا يلزمه الشفع الأخير لأن الأتمام بالشرع ولم يشرع فيه وأما وجد منه الشرع في الشفع الأول فقط فيلزمه
قضاءه بالفساد لا غير وإن تكلم بعد ما قد قدرا والشبهة قبل أن يقوم إلى الثالثة لا شيء عليه لأنه أدى ما التزم بوقفه
وأما إذا قام إلى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم يذكر هذه المسئلة في الأصل وذكره عاصم بن يوسف في محضره أن عليه قضاء أربع ركعات
قال الشيخ الإمام أجل الزاهد عبد الدين أبو المعبود رحمه الله جنتي إن يكون هذا الجواب على قول أبي حنيفة وأبي يوسف لأنها جملة
هذا كله صلاة واحدة بدليل أنها مجزى بفسادها بترك القعدة الأولى وأما عند محمد فقد بقي كل شفع صلاة على حدة حتى حكم ما قد أصر
القعدة الأولى فكان هذا المقتدى مفسداً للشفع الأخير لا غير فيلزمه قضاءه لا غير والله الموفق للصواب **فصل**
وأما بيان أفضل المطلق فأما في النهار فأربع أربع في قول أصحابنا رحمهم الله وقال الشافعي مثني مثني بالليل والنهار جميعاً وأصح
بما روي عن حمادة بن ربيعة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يفتح صلاة الضحى ركعتين ومعلوم أنه صلى الله عليه وسلم
كان يختار من الأعمال أفضلها ولأن في المطلق بالمشي زيادة تكبير واستسليم فكان أفضل ولهذا قال في الأربع قبل الظهر أتمها
بتسليمتين ولما روي ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يواظب في صلاة الضحى على أربع ركعات
والأخبر رواية ابن مسعود وأولى من الأخبر رواية حمادة بن ربيعة لأنه روي المواظبة وقراءة لا يروى بها ولا شك أن الأخذ
بالمفسر أولى ولأن الأربع أروم وأشق على البدن وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أفضل الأعمال فقال أتمها إلى أشقها
على البدن وأما في الليل فأربع أربع في قول أبي حنيفة وعندي أبي يوسف ومحمد مثني مثني وهو قول الشافعي أصحاً بما روي عن
رسول الله عنه ما روي النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال صلاة الليل مثني مثني وبين كل ركعتين تسليماً أمراً بالتسليم على رأس الركعتين
وما أراد به الإيجاب لأنه غير واجب فتعين الاستحباب إذا به ولأن عمل الأمة في التراويح قد ظهر مثني مثني من لدن عمر رضي الله عنه

١٠٢
٥٥

إذا ترك القراءة في الأربع كلها

ترك القراءة في إحدى الأولى وا
الأخريين

تركها في الأولى والأخريين

تركها في إحدى الأولى لا غير

قرأ في إحدى الأخريين لا غير

قرأ في الأولى لا غير

تكلم المقتدى ومضى الإمام في صلاة

بيان أفضل المطلق

الشفع الأفضل قبل

الى يومنا هذا قد ان ذلك افضل ولا يحنف ما روي عن عماره رضى الله عنه انها سئلت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم
في ليالي رمضان فقال كما قيامه في رمضان وغيره سواء كما يصلي بعد العشاء اربع ركعات لا تسأل عن حسنيتها وطولها ثم اربعاً لا تسأل
عن حسنيتها وطولها ثم كان يوتر في بعض الاوقات انها سئلت عن ذلك فقالت وانكم يطبقون ذلك ثم ذكرت الحديث وكلمة كان عبارة
عن العادة والمواظبة وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يواظب على افضل الاعمال واجبتها الله تعالى وفيه دلالة
انه ما كان يسلم على راس الركعتين اذ لم يكن كذلك لم يكن لذكر الاربع فائز ولا ان الوصل بين الشفعين بمنزلة المتتابع
في باب الصلوات الا ترى انه لو كان يصلي اربعاً بتسليتين فصلها بتسليمة واحدة خرج عن عهد الذر ولو كان يصلي
اربعة بتسليمة فصلها بتسليتين لا يخرج عن العهد كذا ذكر محمد رحمه الله في الزيادات كما في نسخة المتابع في باب الصلوات
ثم الصلوات متتابعة افضل فكذا الصلوة والمعنى فيه ما ذكرناه انه اسبق على البدن فكان افضل ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم
فصل اي تشهد لان التحيات تسبق تشهد الما فيها من الشهادة وهي قوله اشهد ان لا اله الا الله وكذا ينبغي تسليم الما فيها
من التسليم بقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وحمله على هذا الاصل لانه امر بالتسليم ومطلق الامر بالتسليم
والتسليم ليس بواجب لا ترى انه لو صلى اربعاً كما في النسخة فواجب فكان الحمل عليه اولى فاما التراجع فاما فوجد
منه شئ لا ينافي في جملة فتوى على وجه السهولة والبسر لما فيه من المصلحة والحاجة ولا كلام فيه واما الكلام
فيما اذا كان وحده **فصل** واما بيان ما يكره من الطلوع فالكراهية منه نوعان نوع يجمع الى العذر ونوع يجمع
الى الوقت **اما** الذي يجمع الى العذر فاما في النهار وفيكون الزيادة على الاربع بتسليمة واحدة وفي الليل لا يكره وله
ان يصلي ستاً وثمانيه في الاصل وذكر في الجامع الصغير في صلاة الليل ان شئت فصل بتسليمة ركعتين وان شئت اربعاً
وان شئت ستاً ولم يزد عليه والاصل في هذا ان النوافل شرعت تبعاً للفراسخ والتبع لا يخالف الاصل ولو زيدت على الاربع
في النهار لحلفت الفرائض وهذا هو القياس في الليل لان الزيادة على الاربع الى الثمان او الى الست عشرة فالفرض وهو
ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلث
عشر ركعة والثلث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان من ثلثة عشر سنة الفجر فتكون ركعتان واربع وست
وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة **واختلف** المشايخ في الزيادة على الثمان بتسليمة واحدة قال
بعضهم يكره لان الزيادة على هذا لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم لا يكره وآليه ذهب الشيخ الامام الزاهد
الشريفي قال لا يكره في صلاة العباد فلا يكره وهذا يشكك بالزيادة على الاربع في النهار والتسليم انه يكره لما ذكرنا
وعليه عامة المشايخ ولو زاد على الاربع في النهار او على الثمان في الليل لم يوجب سبب التبرؤ وهو الشرع **واختلف**
في ان الافضل في الطلوع طول القيام في الاربع والمنع على حسب اختلاف فيه او كثر الصلاة قال اصحابنا اجمعهم انه طول
القيام افضل وقال الشافعي كثر الصلاة افضل ولعل المسئلة ان طول القنوت افضل من كثر التمجيد والتعظيم فلو لم
يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن افضل الصلاة فقال طول القنوت اي القيام وعنه ابن عمر رضى الله عنهما انه
قال في قوله تعالى ورموا الله فانه ان القنوت طول القيام وقوله تعالى امن هو قانت اثناء الليل وروى عن ابي
يوسف انه قال اذا لم يكن له ورد فطول القنوت افضل واما اذا كان له ورد من القرآن يقرأ فكثرة السجود افضل لان القيام
لا يتخلل ويضم اليه زيادة الركوع والسجود والله اعلم **واما** الذي يرجع الى الوقت فيكره الطلوع في الاوقات المكروهة وهي
اثني عشر بعضها يكره الطلوع فيه لمعنى يرجع الى الوقت وبعضها يكره الطلوع فيه لمعنى في غير الوقت **اما** الذي يكره الطلوع
فيه لمعنى يرجع الى الوقت فثلاثة اوقات احدها ما بعد طلوع الشمس الى ان ترتفع وتبيض والكتا في عتمة سقاء الشمس
لما ان تزدول والثالث عند تغيب الشمس وهو اجزاءها واصفرارها الى ان تفرق في هذه الاوقات الثلاثة يكره كل طلوع في جميع الارض
يوم الجمعة وغيره وفي جميع الاماكن بمكة وغيرها وسواء كان طلوعاً مستمداً لا سبب له او طلوعاً عال سبب كركعتي الطلوع
وركعتي تحية المسجد ونحوها وروى عن ابو يوسف ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نوى عن الصلاة وقت الزوال يوم الجمعة وقال الشافعي لا بأس
بالطلوع في هذه الاوقات بمكة **احج** ابو يوسف ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نوى عن الصلاة وقت الزوال يوم الجمعة وقال الشافعي لا بأس
اليوم الجمعة **واحج** الشافعي ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نوى عن الصلاة في هذه الاوقات الا بمكة
لنا ما روي عن حصة بن عامر الجهمي انه قال ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيها
وان نغيب فيها **واما** اذا طلعت الشمس حتى ترتفع واذا انقضت للمغرب وعند الزوال وروى عن ابن عمر رضى الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم نوى عن الصلاة وقت الطلوع والغروب وقال لان الشمس تطلع بين قرني الشيطان ويروى
الصحابي ان النبي صلى الله عليه وسلم نوى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان يزينها في
عين من يعبد ها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقتها فاذا كان عند قيام الظهيرة فارقتها فاذا زالت فارقتها فاذا
دنت للمغرب فارقتها فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات **واحج** النبي صلى الله عليه وسلم نوى عن الصلاة في هذه
الاوراق من غير فصل فهو على العوم والاطلاق وبه على معنى النهي وهو طلوع الشمس بين قرني الشيطان وذلك لان عبدة

بيان ما يكره من الطلوع اما حيث
المقدار

بيان ان طول القيام في الطلوع
افضل من كثر الصلاة

بيان كراهية الطلوع في جهة
الوقت

ولان الناس يهلون في تحية المسجد عند الزوال
يوم الجمعة

الشمس بعدون الشمس ويسجدون لها عند الطلوع تحية لها وعند الزوال لاستتمام علوها وعند الغروب وداعاً لها فبقي الشك
فيجعل الشمس بين قرنيه ليقيم سجودهم نحو الشمس له فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في هذه الاوقات لئلا يقع
التسبيح بعدة الشمس وهذا المعنى يعم المصلين اجمع فقد عم النبي بصيغته ومعناه فلم يعمي للتخصيص وما روي من النهي
الا بمكة شاذ لا يقبل في معارضة المشهور وكذا رواه استثناء يوم الجمعة غربية فلا يجوز تخصيص المشهور به **واما**
الاوراق التي يكره الطلوع فيها لمعنى في غير الوقت **فمنها** ما بعد طلوع الفجر الى صلاة الفجر وما بعد صلاة الفجر الى طلوع الشمس
وما بعد صلاة العصر الى مغيب الشمس ولا خلاف في ان قضاء الفرائض والواجبات في هذه الاوقات جائز من غير كراهة ولا خلاف
في ان أداء الطلوع المستدء مكروه فيها واما الطلوع الذي له سبب كركعتي الطواف وركعتي تحية المسجد فمكروه عندنا وعند
الشافعي لا يكره **واحج** ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا دخل احدكم المسجد فليتحية بركعتين من غير فصل وروى
عن عائشة رضى الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بعد العصر **وعنه** عمر رضى الله عنه انه صلى صلاة الصبح فسمع صوت
حدث ثم خلفه فقال عزمت على امر حدث ان يتوضأ وبعد صلاة فله ثم يقيم احد فقال جرير بن عبد الله البجلي بالامر بالمؤمنين
اريت لو توضأنا جميعاً واحدة الصلوة فاستحسن ذلك عمر وقال له كنت سيداً في الجاهلية ففقهياً في الاسلام ففقهوا واما
الوضوء والصلوة ولا شك ان تلك الصلاة بمنزلة حدث كانت نافلة والدليل عليه انه لا يكره الفرائض في هذه الاوقات كذا
النوافل ولنا ما روي عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال شهد عندى رجال من بني وادناهم عندى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه
عليه وسلم قال لا صلاة بعد صلاة الصبح حتى تشرق الشمس لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس فهو على العموم لا يخص
بدليل وكذا روي عن ابي سعيد الخدري رضى الله عنه انه قال ذلك وروى عن ابن عمر رضى الله عنهما
انه طاف بعد طلوع الفجر سبعة اشواط ولم يصل حتى خرج الذي طوى وصلى ثم حين طلعت الشمس وقال ركعتان مكان
ركعتين ولو كان أداء ركعتي الطواف بعد طلوع الفجر جائزاً لما اختلفنا في ان الصلاة بمكة افضل خصوصاً ركعتي الطواف
واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصاً بذلك ولعله ما روى انه قبل ان يصلي ركعتي
ان عائشة رضى الله عنها روى عن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بعد العصر فقال انه فعل الامر ونحن نفعل ما امرنا اننا نأدله
انه كان مخصوصاً بذلك ولا شركه في موضع الخصوص لا يركعه ما روى عن امره ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين
بعد العصر فضأله عن ذلك فقال شغلني وقد عن ركعتي الظهر فقصبتها فقلت ونحن نفعل كذلك فقال لا اشار الى خصوصية
لانه كتب عليه السنن الواثبة ومدتها مائة سنة وروى عن ابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهما وروى عن ابي سعيد الخدري رضى الله عنهما
وما روي عن عمر بن الخطاب لا يقبل على امر رضى الله عنه انما فضل ذلك لاجراء الحديث عن غيره الفرض ولا بأس بما شرع المكروه لميله
والاعتبار بالفرائض غير مدد لان الكراهية في هذه الاوقات ليست لمعنى في الوقت بل لمعنى في غير وهو اخرج ما يوجب الوقت
عن كونه تبعاً للفرض الوقت لشغله بعبادة مقصودة ومعنى الاستئذان لا يمكن تحقيقه في حق الفرض فبطل الاعتبار وكذا اذا
الواجب الذي وجب يصنع العبد من المذرو وقضاء الطلوع الذي وجب يصنع العبد من المذرو وفي هذه الاوقات مكروه في
ظاهر الرواية **وعنه** ابو يوسف انه لا يكره لانه واجب يصار كسجدة النذرة و صلاة الحنافة وجه ظاهر الرواية ان المذرو عنه
ليس بواجب بل هو نفلة في نفسه وكذا عين الصلاة لا يجب بالشرع واما الواجب صيانة المؤدى عن البطالة فثبتت الصلاة بقوله
في نفسها فيكره في هذه الاوقات ومنها ما بعد الغروب يكره فيه النقل وغيره لان فيه تأخير المغرب وانه مكروه ومنها ما بعد شروع
الامام في الصلاة وقبل شروعه بعد ما اخذ المؤذن في الاقامة يكره الطلوع في ذلك الوقت قضاء للحاجة كما نكره السنة
الآتية سنة الفجر على التفصيل الذي ذكرنا في السنن ومنها وقت الخطبة يوم الجمعة يكره فيه الصلاة لانها سبب لتزاد استماع
الخطبة وعند الشافعي يصلي ركعتين خفيفتين تحية للمسجد والمسئلة قد مررت في صلاة الجمعة ومنها بعد خروج الامام
للخطبة يوم الجمعة قبل ان يشغلها وبعد فزاعه منها قبل ان يشروع في الصلاة يكره الطلوع فيه والكلام وجميع ما يكره حاله
الخطبة عندنا في جميعها وعندنا لا يكره الكلام ونكر الصلاة وقدم الكلام في صلاة الجمعة ومنها ما قبل صلاة العبد يكره
الطلوع فيه لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلوع قبل العبد مع حرصه على الصلاة **وعنه** عمر رضى الله عنه انه خرج الى صلاة العيد
فوجد الناس يصلون فقال انه لم يكن قبل العيد صلاة ففعل الاتهام فقال لا فاني احشون اذ دخلت تحت قوله تعالى رايت
الذي ينهى عبد الاصل **وعنه** عبد الله بن مسعود وحذيفة رضى الله عنهما انهما كانا ينهيان الناس عن الصلاة قبل العيد
المباركة الى صلاة العيد سنة وفي الاشتغال بالطلوع تأخيرها ولو استعمل في الطلوع في جيبه يقع وقت طلوع الشمس وكلها مكروه وقال محمد بن
مقاتل الرازي صاحبنا انما يكره ذلك في المصلي كونه شديداً على الناس فيمضوا اليه واما في غيره فلا بأس بان يطلع بعد طلوع الشمس عامه
على انه لا يطلوع قبل صلاة العيد لا في المصلي لا في غيره فاولا الصلوة في هذا اليوم صلاة العبد ولا علم **فصل** واما بيان
ما يفارق الطلوع الفرض فيه فتقول انه يفارقه في اشياء منها انه يجوز الطلوع قاعداً مع القدرة على القيام ولا يجوز
ذلك في الفرض لان الطلوع خير فلو الرضا القيام بعدد عليه اذ امة هذا الخبر فاما الفرض لانه يخفى بعض الاوقات
فلا يكون في الزامه مع القدرة عليه **وحج** والاصل في جواز النقل قاعداً مع القدرة على القيام ما روي عن عائشة رضى الله

بيان الاوقات التي يكره الطلوع
فيها لمعنى في غير الوقت

بيان الطلوع الذي لا سبب

يكره طلوع بعد الغروب بعد شروق
في صلاة

يكره وقت الخطبة
يكره بعد خروج الامام للخطبة

يكره قبل صلاة العيد

بيان ما يفارق الطلوع الفرض فيه
يجوز الطلوع قاعداً مع القدرة
دون كراهة

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي قاعداً فاذا اراد ان يركع قام فقرأ آيات ثم ركب وسجد ثم عاد الى القعود
وكذا وافتح الغرض قائماً فقرأ ان يقعد ليس له ذلك بالاجماع وكذا افتح الطلوع قائماً فقرأ ان يقعد من غير عذر فله
ذلك عند ابي حنيفة استحساناً وعند ابي يوسف ومحمد لا يجوز وهو القياس لان الشروع بركعة كالنذر ولو نذر ان يصلي
ركعتين قائماً لا يجوز له القعود من غير عذر وكذا اذا شرع قائماً ولا يحنفية انه متبرع وهو محذور بين القيام والقعود
في الابتداء فكذلك بعد الشروع لكونه متبرعاً ايضاً واما قوله ان الشروع بركعة فقولنا ان الشروع ليس بركعة وصفاً واما
يلزم لصورة صيانة ما لا يفقد عن البطالون وما لا يفقد يعلق بقاؤه عبادة بوجود اصل ما بقي من الصلاة لا بوجود وصف
ما بقي فان الطلوع قاعداً جائز في الجملة فلم يلزم تحصيل وصف القيام فيما بقي لان الزيادة لاجل الضرورة ولا ضرورة في
حق وصف القيام وهذا لا يلزمه اكثر من ركعتين لاستغناء المؤدى عن الزيادة بخلاف النذر فانه موضوع للاجاب شرافاً
فاذا وجب مع الوصف وجب كذلك حتى لو اطلق النذر لا رواية فيه فيقبل انه على هذا الخلاف الذي ذكرنا في الشروع وقبل
لا يلزمه بصفة القيام لان الطلوع يتم بدون القيام فله يلزمه لا بالانحصار عليه كالتابع في باب الصوم وقيل يلزمه
قائماً لان النذر وضع للوجوب فيعتبر ما اوجبه على نفسه مما اوجبه الله تعالى عليه مطلقاً وهناك يلزمه بصفة القيام
الا من عذر فكذلك هنا فاما الشروع فليس بموضوع للوجوب واما جعل موجباً للضرورة والضرورة في حق الاصل
دون الوصف على ما مر وتوافق الطلوع قاعداً قاضي بعضها قاعداً وبعضها قائماً لما روي عن عائشة رضي الله
عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح الطلوع قاعداً فيقرأ سورة وروى حتى اذا بقي عشر ايات او نحوها قام فقرأ قرآنه ثم ركب
وسجد وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية فقد انقل من القعود الى القيام ومن القيام الى القعود فدل ان ذلك جائز
في الطلوع ومنها انه يجوز التسفل على الدابة مع القدرة على النزول واداء الفرض على الدابة مع القدرة على النزول
لا يجوز لما ذكرنا فيما تقدم ومنها ان القراءة في الطلوع في الركعات كلها فرض والمفروض من القراءة في ذوات الاربع من
الكتوبات في ركعتين فقط حتى لو ترك القراءة في الشفع الاول من الفرض لا يفيد الشفع الثاني بل يقضيها في الشفع الثاني ولو ترك
بخلاف الطلوع لما ذكرنا ان كل شفع من الطلوع صلاة على حدة وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كان يركع
عليه وروي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال لا يصلي بعد صلاة منها قال محمد رحمه الله تأويله لا يصلي بعد
صلاة مثلاً من الطلوع على هيئة الفريضة في القراءة اي ركعتان بقراءة اي لا يصلي بعد ان يركع الفريضة
اربع من الطلوع بقراءة في ركعتين ولا بقراءة في ركعتين والنتيجه من الفعل امر بركعة فكان هذا امراً بالقراءة في الركعات
كلها في الطلوع ولا يعمل على الجملة في اعداد الركعات لان ذلك غير منهي بالاجماع كالغرض بعد الركعتين والظاهر بعد الاربع في حق
المقيم والركعتين بعد الظهر في حق المسافر وتأويل الى يوسف رحمه الله اي لا نقاد الفرائض الفرائض لان في بداية الاسلام
كانت الفرائض تقتضي قراءة من الفد لو قتها انتهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وتصديق هذا التأويل ما روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال من ادى من صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها واستغفر من الذلوقتها ثم نسخ هذا
الحديث بقوله لا تقضي بعد صلاة مثلها ويمكن حمل الحديث على النبي عن قضاء الفرض بعد اداءه مخافة دخول ضارفة بحكم
الوسوسة ويكون فان الحديث على التأويل وجوب دفع الوسوسة والنهي عن اتباعها ويجوز ان يحمل الحديث على تكرار الجملة
في مسجد واحد وعلى هذا التأويل يكون الحديث حجة لنا على السامع في تلك المسئلة والله اعلم ومنها ان القعدة على رأس
الركعتين في ذوات الاربع في الفرائض ليست بفرض حتى لا يفيد تركها وفي الطلوع اختلاف على ما مر ولو قام الى الثالثة قبل
ان يقعد ساهياً في الفرض فان استتم قائماً لم يعد وان لم يستتم قائماً عاد وقد سجد سجد في السهو واما في الطلوع فقد ذكر
محمد رحمه الله انه اذا نوى ان يتلوع اربع ركعات وقام ولم يستتم قائماً انه يعود ولم يذكر انه اذا استتم قائماً هل يعود ام لا
قال بعض مشايخنا لا يعود استحساناً لانه لما نوى الاربع التحق بالظهر وبعضهم قال يعود لان كل شفع صلاة على حدة
والاول اوجه ولو كان نوى ان يتلوع ركعتين فقام من الثانية الى الثالثة قبل ان يقعد فبعد هذا خلاف بين مشايخنا
لان كل شفع بمنزلة صلاة الفجر ومنها ان الجماعة في الطلوع ليست بسنة الا في قيام رمضان وفي الفرض واجبة او سنة
موكدة لقول النبي صلى الله عليه وسلم صلاة المرء في بيته افضل من صلواته في سجدة الا المكتوبة وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يصلي ركعتي الفجر في بيته ثم يخرج الى المسجد ولان الجماعة من شعائر الاسلام وذلك يختص بالفرائض والواجبات
دون الطلوعات واما عرفنا الجماعة سنة في التراخي بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضي الله عنهم
فانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى التراخي في المسجد ليلتين وصلى الناس بمصلاته وعمر رضي الله عنه في صلاة
استشار الصحابة ان يجمع الناس على قاضي واحد فلم يخالفوه فجمعهم على ابن كعب رضي الله عنه ومنها ان الطلوع غير موقت
بوقت خاص ولا مقدراً بمقدار مخصوص فيجوز في اي وقت كان على اي مقدار كان الا انه يكره في بعض الاوقات وعلى بعض
المقادير على ما مر والفرض مقدراً بمقدار خاص موقت باوقات مخصوصة فلا يجوز الزيادة على قدره ويختص جواز بعض
الافاق دون بعض على ما مر في موضعه ومنها ان الطلوع يتأدى بمطلق النية والفرض لا يتأدى لا بتعيين النية وقد ذكرنا

افتتح قاعداً قاضي بعضها ثم

يجوز على الدابة مع قدرة النزول
القراءة في الطلوع في كل الركعات

بيان القعدة على رأس الركعتين في
ذوات الاربع

الجماعة في الطلوع غير مستوية

الطلوع غير موقت بوقت خاص

الطلوع يؤدي بمطلق النية دون
الفرض

الفرض في موضعه ومنها ان مراعاة الترتيب بتحقيق الفرائض دون الطلوعات حتى لو شرع في الطلوع ثم ذكر قاعة مكتوبة لم
تطوعه ولو كان في الفرض نفس الفريضة لان المقصد للفرض كونه مؤدياً للفرض قبل وقته وليس للطلوع وقت مخصوص بخلاف
الفرض ولانه لو ذكر قاعة عليه في صلاة الفرض ينقلب فريضة فطوعاً ولا ينقلب اصله فاذا ذكر في الطلوع لان يبقى طوعاً
ولا يبطل كان اولى والله اعلم **فصل** واما صلاة الجنابة فالتكليف في الجنابة يقع في الاصل في ستة مواضع
احدها في غسل الميت والثاني في تكفينه والثالث في حمل جنازته والرابع في الصلاة عليه والخامس في دفنه والسادس
في الشهادتين وقيل ان شغل جبان ذلك ذكر ما يستحب ان يفعل بالمريض المحتضر وما يفعل بعد موته الى ان يفصل
فقولنا الاحتياط لا يشترط المستحبان بوجه الى القبلة على شقه الايمن كما يوجه في القبر لانه قريب من موضع كما يضع
الميت في القبر ويلقن كلمة الشهادة لقول النبي صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم لا اله الا الله والموت من الميت المحتضر
لانه قريب من موته فسمي ميتاً لقربه من الموت قال الله تعالى انك ميت وانهم متبون واذا قضيت حجة فمض عيناه ونشد لحياه
لانه لو ترك كذلك لصار كربه المنظر في نظر الناس كالمثله وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه دخل على ابي
سلمة وقد شق بصره ففرضه ولا بأس باعلام الناس بموته من اقربائه واصدقائه وجيرانه ليعرفوا حقيقة حاله عليه
والدعاء والتسبيح وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المسكينة التي كانت في ناحية المدينة اذا ماتت
فاذنوا في ولائها في الاعلام تحريصاً على الطاعة وحشاً على الاستعداد لها فيكون من اداء الاعانة على البر والتقوى والتسبيح
الى الخير والدلالة عليه وقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وقال النبي صلى الله عليه وسلم الدال على الخير كفاعله
الا انه يكره الذأ في الاسواق والمحال لان ذلك يشبه عزاء اهل الجاهلية ويستحب ان يسرع في جهاده لما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال محبوا موتاكم فان يك خيراً فدمتموه اليه فان يك شراً فضعوا لاهل النار وذهب
النبي صلى الله عليه وسلم على التجميل ونبه على المعنى فينبذ بغسله **فصل** والكلام في الغسل يقع في
مواضع في بيان انه واجب وفي بيان كيفية وجوبه وفي بيان كيفية الغسل وفي بيان شرائط وجوبه وفي بيان من يغسل
ومن لا يغسل **اما الاول** فالذي دل على وجوبه النقل والاجماع والمقول **اما النقل** فروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من جملتها ان يغسله بعد موته وعلى كلمة الجواب وروى انه لما توفي ادم
الله عليه وسلامه غسلته الملائكة ثم قالوا لولاه هذه سنة موتاكم والسنة المطلقة في معنى الواجب وكذا التماس
يتوارف ذلك من لدن آدم الى يومنا هذا فكان تاركه مسيئاً لتزكك السنة المتوارثة والاجماع منعقد على وجوبه
واما المقول فقد اختلف فيه عبارات مشايخنا وذكر محمد بن شعيب البجلي ان الادعي لا يتحقق بالموت بشرط لدم المسفوح
فاذا لم يكرامة له لانه لو تمسك بالحكم بطهارته بالغسل كسائر الحيوانات التي حكم بخمسائها بالموت والادعي بطهر الغسل
حقه وروى ان محمد رحمه الله قال ان الميت لو وقع في البر قبل الغسل بوجوب تجسده للبر ولو وقع بعد ما غسل لا يوجب تجسده
فعل انه لم يتحقق بالموت ولكن وجب غسله لحدوث الموت لا بخلافه لحدوث الموت لوجود استرخاء المفاصل ولزوال
العقل والبدن في حق الظهيرة لا تجزأ فوجب غسل كل الا اذا اكتفينا بغسل هذه الاعضاء الظاهرة حالة الحياة وفقاً للمخرج
لغلبة وجود الحدث في كل وقت حتى ان خرج الميت عن شهوة لما كان لا يتكبر وجوده لم كيف فيه الا بالغسل ولا حرج بعد الموت
فوجب غسل الكل **واما عامة مشايخنا** قالوا ان بالموت يتحقق الميت لما فيه من الدم المسفوح كما يتحقق سائر الحيوانات
التي لها دم سائل بالموت ولهذا الوقع في البر بوجوب تجسده الا انه اذا غسل حكم بطهارته كرامة له فكانت الكرامة عند
في الحكم بالطهارة عند وجود السبب المظهر في الجملة وهو الغسل لا في المنع من حلول الجناسة وعند الحل في الكرامة في امتناع
حلول الجناسة وحكمها وقول العامة اظهر لان فيه علو بالدليلين اثبات الجناسة عند وجود سبب الجناسة والحكم بالطهارة
عند وجود ماله اثر في الظاهر في الجملة ولا شك ان هذا في الجملة اقرب الى القياس من منع ثبوت الحكم اصلاً مع وجود السبب
فصل واما بيان كيفية وجوبه فهو واجب على سبيل الكفاية اذ قام به البعض بسقط عن الباقي الحصول المقصود بالبعث
كسائر الواجبات على سبيل الكفاية وكذا الواجب هو الغسل مرة واحدة والتكرار سنة وليس بواجب حوله كقولنا يغسله واحدة أو
واحدة في ماء جارٍ زالا الغسلان وجب لازالة الحدث كاذه لانه المعصية اذا حصل بالمرة الواحدة كما في غسل الجنابة
وان وجب لازالة النجاسة المشتبهة فيه كرامة له على ما ذهب اليه العامة فالحكم بالزوال بالغسل مرة واحدة اقرب الى معنى
الكرامة ولما صابه المطر لا يجزئ من الغسل لان الواجب غسل الغسل ولو وجد ولو غرق في الماء فخرج ان كان الحجج حركة كما جرت
الشئ في الماء القصد الطهيرة سقط الغسل والا فلو قلنا والله اعلم **فصل** واما بيان كيفية الغسل
بجدة الميت اريد غسله عندنا وقال الشافعي لا يجزئ بل يغسل عليه فوبه استدلالاً بغسل النبي صلى الله عليه وسلم حين غسله
ولنا ان المقصود من الغسل هو الطهيرة ومعنى الطهيرة لا يحصل بالغسل وعليه الذي يتحقق الثوب بالغسل لا الذي يتحقق
من النجاسات الحقيقية ونقد رصع اوجبه له بالجملة بل بلغ فكان اولى واما غسل النبي صلى الله عليه وسلم في قصة فقد كان
مخصوصاً بذلك لعظم حرمة فانه مروي عنهم لما قصدوا ان ينزعوا القصة فيض الله تعالى السنة عليهم فما فهم احد الامر قد

مراعاة الترتيب بخصوص الفرائض

بيان صلاة الجنابة

بيان ما يستحب ان يفعل بالمريض
المحتضر وبعد موته
الى الغسل

في بيان غسل الجنابة

بيان وجوب غسل الميت

بيان كيفية وجوب غسله

بيان كيفية غسل

مسلم مات وله ابن كافر في الآخرة

اجتمع موثق المسلمين والكفار

وجدت بيتا وقيل في دار الاسلام

لوجود في دار الحرب

فرش ابط وجعل الفل وجود الماء

منها ان لا ينجس شهيدا

بما نزل بغسل

من المشركين فان كان على المسلم بنية وبينهم ليصفوا به ما يصنفون بمواهم وان مات مسلم وله ابن كافر هل يمكن من القبر غسله
وتجديده لم يذكر في الكتاب ويستحب ان لا يمكن من القبر غسله المسلمون لان ذلك اليهودي لما من رسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته
ما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صحابه تولوا احافوا ولم يحرقوا بين يديه ولله الهوى
ولان غسل الميت شرع كرامة له وليس من الكرامة ان يتولى الكافر غسله ومنه ان يكون عاد لا حتى لا يغسل للمبايع اذا قتل ولا يغسل عليه
كذا روي المصنف عن ابي يوسف وهو قول ابي يوسف ومحمد وعند الشافعي يغسل ويصلى عليه وسند ذلك المسئلة وذكر الفقهاء
ابن الحسن الرستغيني صاحب الشرح في مضمون الماتر يدعيهما الله انه يغسل ولا يغسل عليه وروى بينهما بان الغسل حقه والصلاة حق
الله تعالى فان كان من حقه فوقي به وما كان من حقه تعالى لا يوق به الهانة له ولهذا يغسل الكافر ولا يغسل عليه ولو اجتمع موثق
المسلمين والكفار فخطران كان بالمسلمين علامة يمكن الفصل بها بفصل وعلامة المسلمين اربعة اشياء الختان والحضار وكسب المواد
وحلق العانة وان لم يكن بهم علامة ينظر ان كان المسلمون اكثر غسلوا وكفروا وفوا في مقام المسلمين وصلى عليهم ونوى بالدعاء
المسلمين وان كان الكفار اكثر يغسلوا ولا يغسل عليهم كذا ذكر القدر في شرحه مختصر الكرخي لان الحكم للغالb وذكر القاضي في
شرحه مختصر النظار وان كان الغلبة للموثق الكفار لا يغسل عليهم لكن يغسلون ويكفون ويدفون في مقابر المشركين ووجهه
ان غسل المسلم واجب وغسل الكافر جائز في الجملة فيوفى بالجملة لا بتفصيل الواجب واما اذا كانوا على السواء فلا يشكل انهم
يغسلون لما ذكرنا ان فيه يحصل الواجب مع الاتيان بالجملة في الجملة وهذا الوجه تركه الفاجر راسا وهل يغسل عليهم قال بعضهم
لا يغسل عليهم لان ترك الصلاة على المسلم والجملة الصلاة على الكافر على الصلاة على الكافر غير شرعية اصله قال الله تعالى ولا
على احد منهم مات ابدا وترك الصلاة على المسلم مشروع وفي الجملة كالقباة وقطاع الطريق فكان ذلك الهون وقال بعضهم يغسل عليهم
ونوى بالصلاة والدعاء المسلمون لانهم ان عرفوا عن تعيين العمل المسلمين لم يعرفوا عن تمييز القصد وتعيينه لهم واما الدفن فله
رواية فيه في البسوط وذكر الحاشية في مختصر انهم يدفون في مقابر المشركين واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يدفون
في مقابر المسلمين وقال بعضهم في مقابر المشركين وقال بعضهم يتخذ لهم مقبرة على حدة فتسوي قبورهم ولا تستمر وهو قول الفقهاء
ابي جعفر الجندباني وهو احوط واصح للاختلاف في كتابية تحت المسلم جلت ثم مات وفي بطنها ولد مسلم لا يغسل عليها
بالاجماع لان الصلاة على الكافر غير شرعية وما في بطنها لا يستحق الصلاة عليه ولكنها تغسل وتكفن واختلفت القضية
منها الله عنهم في الدفن قال بعضهم يدفن في مقابر المسلمين ويجوز الجنازة للولد وقال بعضهم في مقابر المشركين لان الولد في حكم
جزء منها مادام في البطن وقال رابثة بن الاسقع يتخذ لها مقبرة على حدة وهذا احوط وكو وجود ميتا وقيل في دار الاسلام
فان كان عليه سيما المسلمين يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وهذا ظاهر وان لم يكن معه سيما المسلمين يغسل
روايتان والصحيح انه يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين بمجصول غلبة الفلن بكونه مسلما بدلالة المكان وهو دار الاسلام
ولو وجد في دار الحرب فان كان معه سيما المسلمين يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين بالاجماع وان لم يكن معه سيما
المسلمين يغسله روايتان والصحيح انه لا يغسل ولا يغسل عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين والحاصل انه لا يشترط الجمع بين
السيما ودليل المكان بل يغسل بالسيما وحده بالاجماع وهل يغسل بدليل المكان وحده فيه روايتان والتقصيص ان يعمل به حصول
غلبة الظن عنده والله اعلم ومنها وجود الماء لان وجوب الغسل بمقتضى الوضوء ولا ووسع مع غدر الماء فسقط الغسل ولكن
يتم بالصعيد لان التيمم صلي بدلا عن الغسل في حالة الحياة فكذا بعد الموت غرر الجنس ينجس الجنس بدمه لانه يباح له مس
مواضع التيمم من غير شهوة كما في حالة الحياة واما غير الجنس لا ينجس الجنس فان كانا ذرى رحم محرمة فذلك لما قلنا وان كانا
اجنبيين فان لم يكونا زوجين ينجس بجمعة بخرقة تستر بذر لان حرمة المس بينهما ثابتة كما في حالة الحياة الا اذا كان احدهما ميتا
لا يشبهى كالصغير والصغيرة فتمسكه من غير خرقه وان كانا زوجين فالمرأة تيمم زوجها بلا خرقه لانها تغسله بلا خرقه
فالتيمم اولي والمرتين منه في حال حياته بالاجماع ولا حدث به بعد وفاته ما يوجب البيوتة عند علمنا اننا الثلاثة خلوا فالرفر
على ما ذكرنا انها تغسله بلا خرقه فالتيمم اولي واما الزوج فلا يتم زوجته بلا خرقه عندنا خلوا فالشافعي على ما ذكرنا
ومنها ان لا يكون الميت شهيدا لان الغسل ساقط عن الشهيد بالنسبة على ما ذكرنا في فصله ان شاء الله تعالى **فصل**
واما بيان من يغسل الجنس فيغسل الجنس فيغسل الجنس المذكور لا ذكر ولا انثى لان كل من المس من غير شهوة ثابت الجنس حال الحياة
فكذا بعد الموت وسواء كان الفاسل جامعا او جنبا لان المقصود وهو النظير حاصل فيجوز وروى عن ابي يوسف انه ذكره للحايض
الغسل لانها لو اغسلت بنفسها لم يعتد به فكذا اذا غسلت ولا يغسل الجنس خلا والجنس لانه حرمة المس عند اختلاف الجنس
ثابتة حالة الحياة فكذا بعد الموت والجنس والحصى في ذلك مثل الفحل كما في حالة الحياة لان كل ذلك منها لا المرأة للزوجها اذا لم
البيوتة بينهما في حال حياته ولا حدث بعد وفاته ما يوجب البيوتة او الصغيرة والصغيرة وبما في ذلك في الرجل والمرأة واما
الرجل فنقول اذا مات ميتا سقرا فان كان معه رجال يغسله الرجل وان كان معه نساء لا رجل فينظرون فان كان فيهن امرأة
غسلته وكفنته وصلين عليه وتدفنه واما المرأة فنغسل زوجها لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لو اسقينا
من الامر ما استدر لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نسائه ومعنى ذلك انها لم تكن عالمة وقت وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم

بالاجماع

بالاجماع غسل المرأة زوجها ثم علت بعد ذلك وروى ابا بكر الصديق رضي الله عنه او صلى الله عليه وسلم انما بنت غسلت نفسها
تغسله بعد وفاته وهكذا فعل ابو موسى الاشعري رضي الله عنه ولان اجاعة الغسل مستفادة بالنكاح فبقي ما بقي النكاح
والنكاح بعد الموت باق الى وقت انقطاع العدة بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها الزوج لان هناك انتهى ملك النكاح
لانعدام الحمل فصار الزوج اجنبيا فلا يغسل له غسلها واعتبر ملك العيان حيث لا يغسل عن الحمل بموت المالك ويغسل بموت الحمل
فكذا هذا وهذا اذا لم يثبت البيوتة بينهما في حال حياته الزوج فاما اذا ثبت بان طلقها بائنا او ثلثا ثم مات وهي في العدة
لا يباح لها غسله لارتفاع ملك النكاح بالابانة وكذا اذا قبلت ابن زوجها ثم مات وهي في العدة لان الحرمة بالقبيل
ثبتت على سبيل التناهي فيبطل ملك النكاح ضرورة وكذا الوارثت عز الاسلام والعنان بالله ثم اسلمت بعد موته لان الردة
توجب ملك النكاح وتطلقها طلاقا رجعيا ثم مات وهي في العدة لها ان تغسله لان الطلاق الرجعي لا يزيل ملك النكاح
واما اذا حدث بعد وفاته الزوج ما يوجب البيوتة لا يباح لها ان تغسله عندنا وعند زبيلج بان ارتدت المرأة بعد موته
ثم اسلمت ووجه قول زفران الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لانه ارتفع بالموت فبقي حل الغسل كما كان بخلاف الردة حال
الحياة ولان روال النكاح موقوف على نقصان العدة فكانت النكاح قائما فيرفع بالردة وان لم يبق مطلقا فقد بقي في حق
حل المس والنظر كما ترفع الردة مطلقا لرفع ما بقي منه وهو حل المس والنظر وعلى هذا الخلاف اذا طاعت ابن زوجها
او قبلته بعد موته او وطئت بشبهة بعد موته ووجبت عليها العدة ليس لها ان تغسله عندنا خلوا فالرفر ولو
مات الزوج وهي معتدة منوطي بشبهة ليس لها ان تغسله وكذا اذا انقضت عدتها من ذلك الغير عندنا خلوا فالرفر
لان لم يثبت لها حل الغسل عند الموت فلا يثبت بعده وكذا اذا دخل الزوج باخت امرأته بشبهة ووجبت عليها العدة
ثم مات فانقضت عدتها بعد موته فبطل هذا الخلاف وكذا ذلك المجنونا اذا اسلم ثم مات ثم اسلمت امرأته المجنونة ثم تسلم
عندنا خلوا فالرفر كذا ذكر الشيخ الامام الشرحي الخلاف في هذه المسائل الثلاث وذكر القاضي في شرحه مختصر النظار
ان للمرأة ان تغسله في هذه المواضع عندنا وعند زفر ليس لها ان تغسله والله اعلم ولو لم يكن فيهن امرأة ولكن معهن رجل
كافر علمته غسل الميت ويحلى بينهما حتى يغسله ويكفنه ثم يغسلين عليه ويدفنه لان نظر الجنس في الجنس خفي وان لم يكن
بينهما موافقة في الدين فان لم يكن معهن رجل مسلم ولا كافرا كان معهن صبية صغيرة لم تبلغ حد الشهوة واطاقت غسله
عليها الغسل ويحلى بينهما وبينه حتى يغسله وتكفنه لان حكم العورة غير ثابت في حقها وان لم يكن معهن ذلك فانه لا يغسل
سواء كن ذوات رحم محرمة او لا لان المحرم في حكم النظر الى العورة والاجنبية سواء فكل لا تغسله الاجنبية فكذا اذا
محارمة ولكن يمسكه عن ان يمسكه ان كانت ذرا رحم محرمة يمسكه بخرقة وان لم تكن ذرا رحم محرمة يمسكه
بخرقة تلفها على كفها لانه لم يكن لها ان تمسكه في حياته فكذا بعد وفاته وكذا لو كان فيهن امرؤ له لم تغسله في قولنا
حنيفة الاخرى في قوله الاول وهو قول زفر والشافعي لها ان تغسله لانها معتدة فاستبشمت المنكحة ولان الملك فيها
لا يبقى بقاء العدة لان الملك كان فيها ملك يمين وهي تعتق بموت السيد والحرية تنافي ملك العيان فلا يبقى بخلاف المنكحة
فان حرمتها لا تنافي ملك النكاح كما في حال الحياة وكذا لو كان فيهن امته او مدبرته واما الامة فلا نهى زالت عن ملكه بالمر
الى الورثة ولا يباح لامة الغير مسعودته غير انها لو يمسكه يمسكه بخرقة لانه يباح للحاربة من مواضع التيمم
مخالف فام الولد فانها تعتق وتلقب بلسان الجارية الاجنبيات واما المدبرة فلا نهى تعتق ولا يجب عليها العدة ثم امر الولد
لا تغسله ولان لا تغسله هذه اولي وقال الشافعي الامة تغسل مولاها لانه يحتاج الى من يغسله فيبقى الملك له فيها حكما وهذا
غير سديد لان حاجته تدفع بالجنس او بالتيمم والله اعلم واما المرأة فنقول اذا ماتت امرأة في سفر فان كان معها نسائها غسلها
وليس لزوجها ان يغسلها عندنا خلوا فالشافعي واجه بحدث عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها وهي
تقول وارساءه فقال واذا وارساءه لا عليك انك اذا مت غسلك وكفنتك وصليت عليك وما جاز لرسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم يجوز لامة هو الاصل الامة فادخل في خصوصية وروى ان عليا رضي الله عنه غسل فاطمة بعد موتها ولان
النكاح جعل قائما حكما لحاجة الميت الى الغسل كما اذا مات الزوج ولنا ما روي عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سئل عن امرأة تموت بين رجلين فقال يمسك بالصعيد ولم يفصل بين ان يكون فيهن زوجها او لا يكون ولان النكاح ارتفع
بموتها فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول لانه لا وصف انما صار من حرمة على التابيد والحرمة على التابيد
تنافي النكاح ابتداء وبقاء ولهذا جاز للزوج ان يتزوج باختها واربع سواها واذا زال النكاح صارت اجنبية فيبطل
حل المس والنظر بخلاف ما اذا مات الزوج لان هناك ملك النكاح قائم لان الزوج مالك والمرأة مملوكة والمالك لا يزول
عز الحمل بموت المالك وزول بموت الحمل كما في ملك العيان فهو الفرق وحديث عائشة محمول على الغسل بسببها فقوله
غسلتك قتت باسباب غسلك كما يقال نجا الامير اذا غرقت على هذا صبا لانه لم يغسلها بغيره مما يورث شبهة فرفع الطامع
عنه ونوفيقا بين الدلائل على انه يحتمل انه كان مخصوصا بان لا ينقطع نكاحه بعد الموت لقوله صلى الله عليه وسلم كل سبب
ودنس ينقطع بالموت الا سببي ونسبي واما حديث علي رضي الله عنه فقد روي ان امراة من غسلت فاطمة وتوالتان عليا

١٠٤

بما روى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن حرمة وقت به نائمة فانه قد عطفه فقال
اعلموا بما وسدور كفتوه في ثوبه ولا تحرقوا راسه فانه يبعث يوم القيمة مليئا **و** في رواية قال ولا تقربوا
منه طيبا ولنا ما روى عطاء عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الحجر يبعث خروجه
ولا يشبهه بالهوى وروى عن علي بن ابي طالب انه قال في الحجر اما ان تقطع حرامه ولا ان تقطع على الارض له ولصالحه
وحدة جارية وعلم عليه الناس يتفقون به والاحرام ليس من هذه الدائرة وما روى معارض بن ماري في الحجر
ففي الحديث المطلق الذي رواه ان هذا العمل ينقطع على ان ذلك الحديث يحمل على محرم خاص جعله النبي صلى الله عليه وسلم
مخصوصا به بدليل ما رواه وانه اعلم **فصل** واما بيان من يجب عليه الكفن فقوله كفن الميت في ماله
ان كان له مال وكفن من جميع ماله قبل الدين والوصية والميراث لان هذا من اصول حواج الميت فصارت كفته في حال
حياته وان لم يكن له مال فكفته على من يجب عليه نفقته كما يلزمه كسونه في حال حياته الالهة فانه لا يجب كنفها
على زوجها عند نفقة لان الزوجية انقطعت بالموت فصارت كالاجنبي وعندنا في يوسف يجب عليه كنفها كما يجب عليه
كسونه في حال حياته ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسونه في حالة الحياة وان لم يكن له
مال ولا من ينفق عليه فكفته في بيت المال فكفته في حال حيوته لانه اعد لحواج المسلمين **و** على هذا اذا بنى الميت
وهو طري لم ينفق بعد كفن فانيا من جميع المال لان حاجته الى الكفن في المرة الثانية كحاجته اليه في المرة الاولى
وان قسم المال فهو على الوارث دون الغرما واصحاب الوصايا لان باقسمة انقطع حق الميت عنه فصارت ماله مات ولا
مال له فكفته وارثه ان كان له مال وان لم يكن له مال ولا من ينفق عليه نفقته فكفته في بيت المال بمنزلة نفقته
في حال حياته وان بنى بعد ما نفقته واخذ كفته كفن في ثوب واحد لانه اذا انفسخ خرج عن حكم الادمين الا ترى
انه لا يصلي عليه فصار كالسقط والله اعلم **ثم** اذا كفن الميت يحمل على الجنائز **فصل** والكلام في حمله
على الجنائز في مواضع في بيان كيفية حملها وكيفية حملها فالسنة في حمل الجنائز ان يحملها اربعة نفر من جوانبها الاربع
وما يكره **اما** بيان كيفية حمل الجنائز وكيفية حملها بين اليهودي وهو ان يحملها رجلون يتقدم احدهما فيضع جانب الجنائز على كفيه
ويتأخر الآخر فيفعل مثل ذلك وهذا النوع من الحمل يكره عندنا كذا ذكره الحسن بن زياد في المجز **واصح** الشافعي ما روى ان
النبي صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن معاذ بين يديه ولنا ما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال السنة
ان تحمل الجنائز من جوانبها الاربع **و** روى ابن عمر كان يدور على الجنائز من جوانبها الاربع ولان على الناس شتر يهين
الصفه وهو آمن من سقوط الجنائز واسير على حاملين السداول بين يديه وابعدهم من شتمه حمل الجنائز بحمل الاثقال وقد
امرنا بذلك ولهذا يكره حملها على الظهر والدابة **واما** الحديث فتاواه انه كان لصيق المكان او لكون الحاملين ومن اراد
احمال السنة في حمل الجنائز ينبغي ان يحملها من الجوانب الاربع لما روى ابن عمر انه كان يدور على الجنائز من جوانبها
الاربع فيضع مقدم الجنائز على يمينه ثم مؤخرها على يساره ثم مؤخرها على يساره كما بين في الجاه
القديم وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء واذا حمل هكذا حصلت البداية بيمين الحامل
وبيمين الميت واما بدء باليمين المقدم دون المؤخر لان المقدم اول الجنائز والبدية باليسار كما يجوز من اوله ثم يضع
مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي خلفها امامها والمشي خلفها افضل ولانه
لو فعل ذلك او وضع مؤخرها الايسر على يساره لقدم الايسر على الايمن ثم يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل
هكذا يقع الفراغ خلف الجنائز فيمشي خلفها وهو افضل فلذلك كان احمال السنة كما وصفنا من الترتيب وينبغي ان يحمل
كل جانب عشر خطوات **واما** الحديث من حمل الجنائز اربعة خطوات كقرب اربعة كبرية **واما** جنازة الصبي فلا فصل
ان يحملها الرجال ويكره ان يوضع جنازته على دابة لان الصبي مكرم محترم كالبالغ ولهذا يصلي عليه كالبالغ على البالغ
ومعنى الكرامة والاحترام في الحمل على الايدي فاما الحمل على الدابة فاهانة له لانه يشبه حمل الامعة واهانة المحترم
مكرهه ولا بأس بان يحمله راكب على دابة وهو ان يحمل الحامل له راكبا لان معنى الكرامة حاصل وعن ابي حنيفة رحمه الله
في الرضيع والعظيم لا بأس بان يحمل في طبق يتداولونه والله اعلم **والاسراع** بالجنائز افضل من الابطال لها ما روى
صلى الله عليه وسلم انه قال غلظتكم فانك خير قد تمهوا للو ان يك شر القبيح من قايك وفي رواية فعدا لاهل النار لكن ينبغي ان يسرع
لما دون الخبيث لما روى ابن مسعود انه قال سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي بالجنائز فقال لا بأس بالجنينة والجنينة في المشي بالجنائز
وبعد الرأس في حال حمل الجنائز لانه اشرف الاعضاء فكان تقدمه اولى ولان معنى الكرامة في المقدم **واما** كيفية
التشييع فالمشي خلف الجنائز افضل عندنا **وقال** الشافعي المشي امامها افضل **واصح** ما روى الزهري عن سالم
عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم وايا بكر وعمر كانوا يمشون امام الجنائز وهذا حكاية
عادة وكانت عادتهم الاختيار للافضل ولا تهم شغف الميت والتشييع اذ يتقدم ولانه احوط للصلاة لما في الخبر

بيان من يجب عليه الكفن

اذا بنى الميت ولم ينفق كفن ثانيا

الكلام في حمل الميت

بيان كيفية حمل الجنائز

بيان حمل جنازة الصبي

الاسراع بالجنائز افضل من الابطال

بيان كيفية تشييع الجنائز

عن احوال النفقات ولنا ما روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن موقوفه عليه وموقوفه الى النبي صلى الله عليه وسلم الجنائز
متبوعة وليت بتابعة ليس معها من يقدها **واما** روى انه صلى الله عليه وسلم كان يمشي خلف جنازة سعد بن معاذ وروى
عن طائفة من غلبة انه قال ما مشى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات الا خلف الجنائز وعن ابن مسعود انه قال فضل
المشي خلف الجنائز على المشي امامها كفضل المكتوبة على النافلة ولان المشي خلفها اثر الى الاغلاط لانه يعاين الجنائز
فتعطفونك ان افضل والمرى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد عارض في فعله انه كان تارة يمشي خلفها للمقتضيه وتارة
قد امها لبيان الجواز وتارة يمشي امامها على الناس عند الازدحام وهو تارة يمشي خلفها للمقتضيه وتارة
ما روى عن عبد الرحمن بن ابي ليلى انه قال بينما نانا مشي مع علي بن ابي طالب في جنازة وابكر وعمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
يمشيان امامها فقالت لعل ما بالي يكره يمشيان امام الجنائز فقالا لهما يمان ان المشي خلفها افضل من المشي
امامها الا انها يستلذهن على الناس وتغفاه ان الناس يحزنون عن المشي امامها فيعلمون لها فلو اختار المشي خلف الجنائز
لصاق الطريق على مشيها **واما** قوله ان الناس شغف الميت فينبغي ان يتقدموا فيشكل هذا بحالة الصلاة فان
حالة الصلاة حالة الشفاعة ومع ذلك لا يتقدم الميت بل يتقدمون **وقوله** هذا احوط للصلاة ولنا عندنا ان يكون
المشي خلف الجنائز افضل اذا كان يقرب منها بحيث يراها في هذا لا نفوت الصلاة ولو مشى قد امها كان
واسعا لان النبي صلى الله عليه وسلم وايا بكر وعمر عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكرنا غير انه يكره ان يتقدم
الكل عليها لان فيه ابطال متبوعة الجنائز من كل وجه ولا بأس بالركوب في الصلاة الجنائز والمشي افضل لانه اوفر
للمشروع واليق بالشفاعة ويكره للراكب ان يتقدم الجنائز لان ذلك لا يخلو عن القرب بالناس ولا يتبع الجنائز
بنار الى قبر يعني الاجاز في قبر لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج في جنازة فراه امرأة في يدها حجرة فصاح
عليها وطرحها حتى وارت بالاكلام **وروى** عن ابي هريرة انه قال لا يحملوا معي حرا ولا تاله العذاب فادبني معيه
تقلا قال ابراهيم الحنفي كره ان يكون آخر زاده من الدنيا نارا ولان هذا فعل اهل الكتاب فيكره التشبه بهم ولا ينبغي
ان يرجع من يتبع الجنائز حتى يصلي لان الاتباع كان للصلاة عليها فلو يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي التشبه ان
يحزن في الجنائز لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وقال يضر من ما دفن من غير ما حوراث ولا ينبغي احد
ان يقيم للجنائز اذا التي بها بين يديه الا ان يريد اتباعها ويكره التوق والصياح في الجنائز وفي منزل الميت لما
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصوتين الا حقين صوت الناحية والمغنية **فاما** البكاء فلو بأس به لما روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم بكى على ابنه ابراهيم وقال العيين تدمع والقلب يخشع ولا تقول ما يخطئ الرب وانا اعلن
ما ابراهيم لم يفرق وان كان مع الجنائز ناحية وصاحجة زجرت فان لم تنزع فلو بأس بان يتبع الجنائز معها ولا ينبغي
لاجلها لان اتباع الجنائز سنة فلا تترك بدعة من غير ويقلل الصمت اذا تبع الجنائز ويكره رفع الصوت بالذكر
لما روى عن قيس بن عباد انه قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يكرهون رفع الصوت عند ثلثة عند
القتال وفي الجنائز والذكر ولانه تشبه باهل الكتاب فكان مكرها ويكره لسمي الجنائز ان يقعدوا قبل وضع الجنائز
لانهم اتباع الجنائز والتبع لا يقعد قبل تقود الاصل ولا تهم انما حضروا تقظما للميت وليس من التقظم الجوارح قبل الاتبع
فاما بعد الوضع فلو بأس به لما روى عن عباد بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت
في الخدف فكان قائما مع اصحابه على رأس قبر فقال يهودي هكذا يضع بموتنا فاحسبوا النبي صلى الله عليه وسلم وقال اصحابه
خالفوهم **واما** كيفية الرضع فنقول انها الوضع عرضا للقبلة هكذا توارثه الناس وان اوصفت الجنائز يصلي عليها
فصل والكلام في الصلاة على الجنائز في مواضع في بيان كيفية فرضيتها وفي بيان
من يصلي عليها وفي بيان كيفية الصلاة وفي بيان ما يقع به الصلاة وما يقصد بها وما يكره وفي بيان من لا يصلي
الصلاة **اما** الاول فالذي دل على فرضيتها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا على كل تر وفاجر يرد
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من حملتها انه يصلي على جنازته وكله على الجنازة
وكذا مواطبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا عليها
دليل الفرضية والاجماع من فقد على فرضيتها ايضا لانها فرض على الكفاية اذا قام بها البعض يسقط عن الباقيين
لان ما هو الغرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالبعض ولا يمكن الجباها على كل واحد من اعدا الناس فصار بمنزلة
الجهاد لكن لا يسع الاجتماع على تركها كالجهاد **فصل** واما بيان من يصلي عليه فكل مسلم مات بعد الولادة
يصلي عليه صغيرا كان او كبيرا ذكر كان او اناثا حرا كان او عبدا الا البغاة وقطاع الطريق ومن مثل حالهم لقول النبي صلى
عليه وسلم صلوا على كل تر وفاجر وخوله للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من حملتها ويصلي على جنازته من غير فصل
الاما حق بدليل والبغاة ومن مثل حالهم مخصوصون لما يذكر ولا يصلي على من ولد ميتا وقد ذكرناه في باب النفس
وان مات في حال ولادته فان كان خيرا اكثر حيا يصلي عليه وان كان اقله لم يصلي عليه اعتبارا بالذات والعلب وان كان

لا بأس بالركوب في الصلاة الجنائز ولا يتبع جنازة

لا ينبغي ان يتبع الجنائز قبل ان يصلي

ولا النساء ان يخرجن لو ان يقومن اذ لم يروا تباعها كرهه الشيخ لا بأس بالبكاء

كرهه رفع الصوت بالذكر

كيفية وضع الجنائز الكلام في الصلاة على الجنائز

بيان فرضية صلاة الجنائز

بيان من يصلي عليه

لا يصلي على بعض الناس

لا يصلي على ميت المرأة

لا يصلي على ميت غائب

لا يصلي على الصبي وهو على الدابة أو على
لا يصلي على البعوضة وطاق الطير

بأن يكفّر الصلاة على الجنابة

خرج نفعه لم يذكر في الكتاب وبتين أن يكون هذا على قيار ما ذكرنا في الصلاة على بعض الميت ولا يصلي على بعض الناس
حتى يوجد الأكثر منه عندنا لأننا لو صلينا على هذا البعض لم يكن الصلاة على الباقي إذا وجدناه وبودعنا المتكروا وأنه
ليس بمشروع عندنا على ما ذكرنا خلافاً لأننا لا نأصل عليه لم يصل على الباقي إذا وجدناه وقد ذكرناه في باب الغسل
وذكرنا اختلاف رواية الكرخي والطحاوي في النصف المقطوع ولا يصلي على ميت المرأة واحدة لإحاطة ولا وحدا
عندنا إلا أن يكون الذين صلوا عليها أجاب غير أن الأولياء ثم حضر الوفاة فحينئذ له أن يعيدها وقال الشافعي
يجوز لمن لم يصل أن يصلي عليه وأجيب بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على الجاشي ولا شك أنه كان
صلى عليه وروى أنه صلى الله عليه وسلم من بعد جده بد فسال عنه فقيل قبره فلو أنه نطق هذه أو تنطق
بالصلاة عليها فقيل أنها دفنت لئلا نخشينا عليك هوام الأرض فقال صلى الله عليه وسلم إذا ماتت النساء
فأذنوني فإن صلواتي عليه رحمة وقام وجعل القبر بينه وبين القبلة وصلى عليه وكذا الصحابة رضي الله عنهم
صلوا على النبي صلى الله عليه وسلم جماعة بعد جماعة ولا تهادعاً ولا بأس بترك الدعاء ولأن حق الميت وإن
فلكل مسلم في الصلاة حق وهو أن يثاب بذلك وعسى أن يغفر له ببركة هذا الميت كرامة له ولم يقض هذا الحق
في حق كل شخص فكان له أن يقضى حقه ولما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على جنازة فلما فرغ جاء
عمر ومعه قوم فارادوا أن يصلي عليه ثانياً فقال صلى الله عليه وسلم الصلاة على الجنابة لا تعاد ولكن ادع للميت
واستغفر له وهذا نص في الباب وروى ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم أنهما فاتهما الصلاة على جنازة
فلما حضرا ما رادا على الاستغفار له وروى عن عبد الله بن سلام أنه فاتته الصلاة على جنازة عمر رضي الله عنه
فلما حضر فقال أن سبقتموني بالصلاة عليه فلو شقوني بالدعاء له والدليل عليه أن الأمة توارثت ترك تكرار
الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى الخلفاء الراشدين والصحابة رضي الله عنهم ولو جاز التكرار لما رآه
مسلم الصلاة عليهم خصوصاً على رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه في قبره كما منع لأن الجوراء الأنبياء حرام على الأرض
به ورواها لا تفرقهم ذلك إجماع منهم على عدم جواز التكرار لأن الفرض قد سقط بالفعل مرة واحدة كونهما فرض كفاية
ولهذا أن من لم يصل لترك الصلاة ثانياً لم يأثم وإذا سقط الفرض فلو صلى ثانياً كان نقلاً واستقل بصلوة الجنابة غير
مشروع بدليل أن من صلى مرة لا يصلي ثانياً وهذا بخلاف ما إذا تقدم غير الوفاة ففصلان لأن الوفاة لا يصلي عليه لأنه إذا لم
الاولى بين أن الأول لم يقع فرضاً لأن حق القدر كان له فإذا تقدم غير غير فإنه كان له أن يستوفي حقه في القدر
فكان وقوع الفرض بفعله إلا إذا اجاز وأقصر على فعل غيره لأنه أسقط حقه في القدر فبيع الأول فرضاً فهو الفرق
والنبي صلى الله عليه وسلم إنما عاد لأن ولاية الصلاة كانت له فأنه كان الأولى الأولى قال الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين
من أنفسهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصلي على موتاكم غيري ما دمت بين أظهركم فليسقط الفرض بأداء
غيره وهذا هو تأويل فعل الصحابة فإن الولاية كانت لابي بكر رضي الله عنه لأنه هو الخليفة لأنه كان مستقلاً بتسوية الأئمة
وتسكين الفتن فكانوا يصلون عليه قبل حضوره فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل بعده عليه والله أعلم وأما حديث
النجاشي فيصلي عليه فإنه كان دعاءً لأن الصلاة تذكر برادها الدعاء ويحتمل أنه خصه بذلك وأما قوله أن لكل أحد من الناس
حقاً في الصلاة عليه فلنا نعم لكن لا وجه لاستدراك ذلك لسقوط الفرض وعدم جواز النقل بها وهو الجواب عن قوله
أنها دعاء واستغفار لأن النقل بالدعاء والاستغفار مشروع وبالصلاة على الميت غير مشروع وعلى هذا قال أصحابنا
لا يصلي على ميت غائب وقال الشافعي يصلي عليه استدلالاً بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم على النجاشي وهو غائب
ولا حجة فيه على ما بينا على أنه روي أن الأرض طوبت له ولا يوجد مثل ذلك في حق غيره ثم ما ذكر غير بد لأن الميت
أن كان في جانب الشرق فإن استقبال القبلة في الصلاة عليه كان الميت خلفه وإن استقبال الميت كان مصلياً لغرض القبر
وكل ذلك لا يجوز ولا يصلي على صبي وهو على الدابة أو على أعناق الرجال حتى يوضع لأن الميت بمنزلة الامام لم يفرق
أن يكون مجزئاً لهم على الأرض ولا يصلي على البعوضة وطاق الطير عندنا وقال الشافعي يصلي عليهم لأنهم مسلوبون
قال الله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية قد خلا تحت قوله صلى الله عليه وسلم صلوا على كل بر وفاجر
ولما ما روي عن علي رضي الله عنه أنه لم يغسل أهل نهروان ولم يصل عليهم فقيل له أفتأمرهم قال لا هم أحوالنا
ولكنهم بغوا علينا وأشار إلى أن ترك الغسل والصلاة عليهم أهانة لهم تكون زجراً لغيرهم وكان ذلك بحضرة من الصحابة
رضي الله عنهم ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً وهو نظير المصلوب يترك على خشبة أهانة له وزجر للغير كذا هذا
وأثبت الحكم في البعوضة في قطع الطريق لأنهم في معانهم أذهم يسعون في الأرض بالفساد كالبعوضة فكانوا في
استحقاق الأهانة مثلهم وبه ثبت أن البعوضة ومن يملأ حالهم مخصوصون عن الحديث بإجماع الصحابة رضي الله عنهم
وكذلك الذي يقبل بالحق كذا روي عن أبي حنيفة قال أبو يوسف وكذلك من يقتل على سبيل يأخذه والمكربون في المصر
بالسواد لأنهم يسعون في الأرض بالفساد فيحقون بالبغاة والله أعلم **فصل** وأما بيان كيفية الصلاة

على الجنابة فينبغي أن يقوم الإمام عند الصلاة بخذا الصدر من الرجل والمرأة وروى الحسن في كتاب الصلاة عن أبي حنيفة
أنه قال في الرجل يقوم بخذا وسطه ومن المرأة بخذا صدرها وهو قول ابن أبي ليلى وجه رواية الحسن أن القيام بخذا
الوسط تسوية بين الجنيتين في الخط من الصلاة إلا أن المرأة يقوم بخذا صدرها ليكون البعد عن عورتها الغلظة وجه
ظاهر الرواية أن الصدر هو الوسط من البدن لأن الرجلين والراوس من جملة الأطراف فينبغي البدن من العجينة إلى الرقبة
فكان وسط البدن هو الصدر والقيام بخذا الوسط أو إلى اليسرى الجانبان في الخط من الصلاة عليه ولأن القليل من
العلم والحكمة فالوقوف بحاله أولى ولا نرى عن الشافعي كيفية القيام وأما ما يقولون يقوم بخذا رأس الرجل وخذا
عجز المرأة ويحذف مذهب الشافعي لما روي عن ابن عباس أنه صلى على امرأة فوقف عند عجزها وصلى على رجل فقام عند رأسه فقيل
له أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي كذلك قال نعم قالوا ومذهب الشافعي لا يخالف السنة فيكون هذا مذهب
وإن لم يرو عنه ولكننا نقول هذا معارض بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على امرأة فقامت
في بقائها فقام وسطها وهذا موافق لمذهبنا ما ذكرنا أنه يقوم بخذا الصدر من كل واحد منهما لأن الصدر وسط البدن
أو بأول فتقول بخذاً وفيه بخذاً الوسط إلا أنه ماله أحد الموضعين إلى الرأس وإلى الآخر إلى العجز فظن الراوي أنه فرق
بين الأمرين ثم يكبر أربع تكبيرات وكان ابن أبي ليلى يقول يكبر خمس تكبيرات وهو رواية عن أبي يوسف وهذا اختلفت
الروايات في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فروي عن الحسن بن السباع والتبع وأكثر من ذلك إلا أن آخر فعله كان أربع تكبيرات
لما روي أن عمر جمع الصحابة رضي الله عنهم حين اختلفوا في عدد التكبيرات فقال لهم اختلفتم من يأتي بعدكم يكون أشد اختلفوا
فانظروا آخر صلاة صلها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فخذوا بها فوجدوه صلى على امرأة كبر عليها أربعاً
على ذلك فكان هذا دليل على كون التكبيرات في صلاة الجنابة أربعة لأنهم اجمعوا عليها حتى قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
حين سئل عن تكبيرات الجنابة كل ذلك قد كان ولكني رأيت لنا ساجدوا على أربع تكبيرات والإجماع حجة وكذا روي عن علي
الله عليه وسلم كذا كان يفعل ثم أخبروا أن آخر صلاة صلها رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت بأربع تكبيرات وهذا خرج
مخرج الشافعي حيث لم يفعل إلا الأفعال المختلفة على التغيير فدل أن ما تقدم نسخ بهن التي صلها آخر صلاة ولأن كل
تكبير قائمة مقام ركعة وليس في المكتوبات زيادة على أربع ركعات لأن أبي ليلى يقول التكبيرات الأولى لا افتتاح فينبغي أن
يكون بعدها أربع تكبيرات كل تكبير قائمة مقام ركعة والرافضة زعمت أن علياً رضي الله عنه كان يكبر على أهل بيته خمس
تكبيرات وعلى سائر الناس أربعاً وهذا افتراء منهم عليه فإنه روي أنه كبر على فاطمة أربعاً وروى أنه صلى على فاطمة
أبو بكر الصديق رضي الله عنه وكبر أربعاً وعمر صلى على أبي بكر وكبر أربعاً وإذا كبر الأولى ينشئ على الله وهو يقول سبحان
الله وبحمده إلى آخره وذكر الطحاوي أنه لا استفتاح فيه ولكن النقل والعادة أنهم يستفتحون بعد تكبير الافتتاح كما
يستفتحون في سائر الصلوات وأذكر الثانية يأتي بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهي الصلاة المفروضة وهو يقول
اللهم صل على محمد وعلى آل محمد إلى قوله أنك حميد مجيد وأذكر الثالثة يستغفرون للميت ويستغفرون له وهذا لأن صلاة الجنابة
دعاء للميت والسنة في الدعاء أن يقدم الحمد ثم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم الدعاء بعد ذلك ليكون الإرجاء يستجاب
والدعاء أن يقول اللهم اغفر لحينا وميتنا إن كان يحسنه وإن لم يحسنه يذكر ما يدعو به في الشهادتين اللهم اغفر للمؤمنين
والمؤمنات الآخين هذا إذا كان الميت بالغاً فاما إذا كان صبياً فإنه يقول اللهم اجعله لنا فرطاً وذخراً وشفعه
فينا كذا روي عن أبي حنيفة وهو المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم يكبر التكبير الرابعة ويسلم تسليمين لأنه جاء
وإن النقل وذلك بالسواد وهو لم يرفع صوته بالتسليم في صلاة الجنابة لم يقرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد
أنه لا يرفع صوته لأن رفع الصوت مشروع للأعلام ولا حاجة إلى الأعلام بالتسليم عقب التكبير الرابعة لأنه مشروع
بلو فصل عقب التكبير ولكن العرف زماناً هذا ما يقول الحسن وليس في ظاهر المذهب بعد التكبير الرابعة
دعاء سوى السواد وهذا اختيار بعض مشايخنا ما يحتم به سائر الصلوات اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة والآخرة
كبر الامام حسننا لم يتابعه المقتدي في الخامسة وعند من يتابعه وجه قوله أن هذا مجتهد فيه فتابعه المقتد
ككتبات العيد ولنا أن هذا عمل بالمنسوخ لأن ما زاد على أربع تكبيرات ثبت انتساخه بما روينا من خطئه بغير
فيه فلا يتابع في الخطأ بخلاف تكبيرات العيد لأنه لم يفسد خطؤه بيقين حتى لو ظهر لا يتابعه على ما ذكرنا في صلاة
العيدين ثم اختلفت الروايات عن أبي حنيفة أن المقتدي ماذا يفعل إذا لم يتابعه في التكبير الزائدة في رواية قال
ينتظر الامام حتى يتابعه في التسليم لأن البقاء في حربة الصلاة ليس بخطأ وإنما الخطأ متابعية الامام في التكبير فينتظر
ولا يتابع في رواية قال يسلم ولا ينتظر لأن البقاء في التحمية بعد التكبير الرابعة خطأ لأن التحليل عقبها هو
المشروع بلو فصل فلا يتابعه في البقاء كالاتابعية في التكبير الزائدة ولا يقرأ في صلاة الجنابة شيئاً من القرآن وقال
الشافعي يفترض قراءة الفاتحة فيها وذلك عقب التكبير الأولى بعد الشاء وعندنا لا يقرأ على سبيل الدعاء والشاء ثم
احتج الشافعي بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صلاة الا بقراءة وهذه صلاة بدليل شرط الظهارة واستقبال القبلة

○

بيان اختلاف في عدد تكبيرات
صلاة الجنابة

كيفية أداء صلاة الجنابة

لا يتابع المقتدي الامام في التكبير
الزائفة على الأربع

لا يتابعه فيما يفعل المقتدي
الزائفة

لا يقرأ فيها شيئاً من القرآن

فيها

على الجنابة

وعنه جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم كبر على ميت اربعاً وقرأ فاتحة الكتاب بعد التكبيرة الاولى وعنه ابن عباس روى
انه صلى على جنازة فقرأ فيها بقراءة الكتاب وجهر بها وقال انما جهرت لتعلموا انها سنة ولما روى عن ابن مسعود
رضي الله عنه انه سئل عن صلاة الجنازة هل فيها قراءة فقال لم يروى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها قولا ولا قراءة
وقد روى دعاء ولا قراءة كبر ما كبر الامام واختار من طب الكوفة ما شئت وفي رواية واختار من الدعاء اطيبه وروى
عن عبد الرحمن بن عوف وابن عمر رضي الله عنهم انها قال لا يسجد فيها قراءة شئ من القرآن ولا انها شرعت للدعاء ومقدمة
الدعاء الحمد والشاء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لا القراءة وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة
الكتاب لا صلاة الا بقراءة لا يتناول صلاة الجنازة لانها ليست بصلاة على الحقيقة انما هي دعاء واستغفار للميت
الا ترى انه ليس فيها الاركان التي يركب منها الصلاة من الركوع والتسليم الا انها تسمى صلاة لما فيها من الدعاء
واستنراط الطهارة واستقبال القبلة فيها لا يدل على كونها صلاة حقيقة كسجدة التوبة ولا انها ليست بصلاة
مطلقة فلو يتناولها مطلق الاسم وحديث ابن عباس معارض حديث ابن عمر وابن عوف وثنا بل حديث جابر انه كان
قرأ على سبيل الشاء لا على وجه قراءة القرآن وذلك ليس بمكروه عندنا ولا يرفع يديه الا في التكبير الاول وكثير
من ائمة بلخ اختاروا رفع اليد في كل تكبير في صلاة الجنازة وكان نضر بن يحيى يرفع قارعة ولا يرفع يديه في كل
من اختار الرفع ان هذه تكبيرات يرفع بها في قيام مسوق في رفع اليد عندها ككثيرات العبد وتكبيرات الحقوق والجامع
الحاجة الى اعلانه من خلفه من الاصم وجه ظاهر الرواية قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يرفع الا يدي الى سبع
مواضع وليس فيها صلاة الجنازة وعن علي وابن عمر رضي الله عنهم انها قال لا يرفع الا يدي فيها الا عند تكبير الافتتاح
ولان كل تكبير قائمة مقام ركعة لا يرفع الا يدي في سائر الصلوات الا عند تكبير الافتتاح عندنا فكذلك في صلاة
الجنازة ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبير لانه ذكر والسنة فيه المخافة واذا صلوا النساء جماعة على جنازة
قامت الامام وسطين كما في الصلاة المفروضة المبرورة ولو كبر الامام تكبير او تكبيرتين او ثلاث تكبيرات ثم جاء رجل لا يكبر
ولكنه ينظر حتى يكبر الامام فيكبر معه ثم اذا سلم الامام فوضعا عليه قبل ان يرفع الجنازة وهذا قولنا في حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف يكبر واحدة حين يحضر ثم ان كان الامام كثر واحدة لم يقض شيئا وان كان كثر شيئين فوضعا واحدة ولا يقضى
تكبير الافتتاح هو بقوله انه مسبوق فلا بد من ان ياتي بتكبير الافتتاح حتى انتهى الى الامام كما في سائر الصلوات وكما لو
كان حاضرا مع الامام ووقع تكبير الامام سابقا عليه انه ياتي بالتكبير ولا ينظر تكبير الامام الثانية بالاجماع كذا هذا ولما
ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في الذي انتهى الى الامام وهو في صلاة الجنازة وقد سبقه الامام بتكبيره
انه لا يشغل بقضاء ما سبقه الامام بل يتابع وهذا قولنا في حنيفة ومحمد وهو من غير خلافه فلو دخل الجنازة وكان كل
تكبير من هذه الصلاة قائمة مقام ركعة بدليل انه لو ترك تكبير منها بقصد صلواته كالوتر ترك ركعة من ورائه الاربع
والمسبوق بركعة يتابع الامام في الحالة التي اذكرها فلا يشغل بقضاء ما فاته ولا ان ذلك منسوخ فكذلك هنا وهذا
مخلاف ما اذا كان حاضرا لان من كان خلف الامام فهو في حكم المدرك لتكبير الافتتاح الا ان كان في تكبير الافتتاح
يكبر بعد الامام ويقع ذلك اذ لا قضاء فيا في بها حين حضرته النية بخلاف المسبوق فانه غير مدرك للتكبير
الاولى وهو قائمة مقام ركعة فلا يشغل بقضاء ما سبقه الامام كسائر التكبيرات ثم عندها يقضى ما
صافاه لان المسبوق يقضى الفاش لا محالة ولكن قبل ان يرفع الجنازة لان صلاة الجنازة بدون الجنازة لا يقضى
وعنه ابو يوسف ان كان الامام كبر واحدة لم يقض شيئا وان كثر شيئين فوضعا واحدة لما ذكرنا ولو جاء بعد ما كبر الامام
الرابعة قبل السداس لم يدخل معه وقد فاته عندنا في حنيفة ومحمد وعنه ابو يوسف يكبر واحدة واذا سلم الامام
قضى ثلاث تكبيرات كما لو كان حاضرا خلف الامام ولم يكبر شيئا حتى كبر الامام الرابعة والتكبير فلو لم يأتها لوجه الى
ان يكبر بعد لما قلنا والامام لا يكبر بعد هذا لاتباعه والاصل في الباب عندها ان المصدي يدخل في تكبير الامام
فاذا فرغ الامام من الرابعة بعد ذلك الدخول وعنه ابو يوسف يدخل اذا بقيت الحريمة وذكر عاصم بن يوسف
ان عند محمد هنا يكبر ايضا بخلاف ما اذا جاء وذكر الامام ثلاث تكبيرات حيث لا يكبر بل ينظر الامام حتى يكبر الرابعة
عند محمد لان الاشتغال بقضاء ما سبقه قبل فراغ الامام ان كان لا يجوز لكن يجوزنا هنا المكان الفريدة لانه لا ينظر
الامام هنا فانه الصلاة بخلاف تلك الصورة والله اعلم **فصل** واما بيان ما تنص به وما يفسد
وما يكبر اما ما تصح به فكل ما يعتبر شرط الصحة سائر الصلوات من الطهارة الحقيقية والحكمة واستقبال
القبلة وسائر المبرورة والنية تعتبر شرطاً لصحتها حتى انهم لو صلوا على جنازة والامام على غير طهارة فعليه اعادة
لان صلاة الامام غير جائزة لعدم الطهارة فكذلك اصلادهم لانها بناء على صلواته ولو كان الامام على الطهارة والقوم
على غير طهارة جازت صلاة الامام ولم يكن عليهم اعادة لان حق الميت تأدي بصلاة الامام **وذلك** المسئلة
على ان الجماعة ليست بشرط في هذه الصلاة ولو اخطأوا بالأسس فوضعه موضع الرجلين واصلوا عليها جازت صلاة

لا يرفع اليد فيها الا في التكبير

جماعة النساء كيف يصليهن على الجنازة
لو كبر الامام ثم جاء رجل

بيان ما تصح به ما يفسد وما يكبر

لا اجتماع شرائط الجواز وانما الحاصل بغيره صفة الوضوء والامتناع للجواز الا انهم ان تعدوا ذلك فقد اساءوا التقدير السنة
التوارثية وتوحدوا على جنازة فاحطوا بالقبلة جازت صلواتهم لان المكتوبة تجوز فهدى اولى وان تعدوا خلافها لم يجز
كما في اعتبار شرط القبلة انه لا يسقط حالة الاختيار كما في سائر الصلوات ولو صلى راكبا او قاعا من غير حذر لم يجز
استسناها والقياس ان يجزئهم كسجدة التوبة ولان المقصود منها الدعاء للميت وهو لا يختلف والاركان فيها التكبيرة
ويمكن تحصيلها في حالة الركوب كما يمكن تحصيلها في حالة القيام وعده الاستسنان ان الشرع ما ورد بها الا في جملة
القيام فراجع فيها ما ورد به النص ولهذا لا يجوز اثبات الخلل في شرائطها فكذلك في الركوع بل اولى لان الركوع اهم من الشرائط
ولان الاداء بقدره او ركبا فاقوى الى الاستحسان بالميت وهذه الصلاة شرعت لتعظيم الميت ولهذا يسقط في حق
من يجباها نية كالركوع والباقي وقطاع الطريق فلا يجوز اداء ما شرع لتعظيم على وجه يؤدى الى الاستحسان لانه يؤدى
الى ان يعود على موضوعه باليقين وذلك باطل ولو كان في الميت مرضا فضلى قاعا وصلى الناس خلفه قياما احرأهم
في قولنا في حنيفة وابو يوسف وقال محمد بن جريح الامام ولا يجزئ لما روى بناء على قضاء القاهر بالقاعد وقد مر ذلك ولو ذكر
بعد الصلاة على الميت انهم لم يقبلوه فهذا على وجهين اما ان ذكر قبل الدفن او بعده فان كان قبل الدفن غسلوه
واعادوا الصلاة عليه لان طهارة الميت شرط جواز الصلاة عليه كان طهارة الامام شرط لانه بمنزلة الامام فيعتبر
طهارته فاذا فقدت لم يعيد بالصلاة فيفسل ويصلى عليه وان ذكروا بعد الدفن لم ينشوا عنه لان النشء حرام حقا
لله تعالى فيسقط الغسل ولا يعاد الصلاة عليه لان طهارة الميت شرط جواز الصلاة عليه لما بينا **وروي** عن محمد بن جريح
مالم يسلوا التراب عليه لان ذلك ليس بنشئ فان اهل الواو الغراب لم يخرج وعاد الصلاة عليه لان تلك الصلاة لم تعتبر
الطهارة مع الامكان والآن اقامات الامكان فسقطت الطهارة فقعد الصلاة عليه ولو دفن بعد الغسل قبل الصلاة عليه
صلى عليه في القبر مالم يعلم انه تفرق وفي الامالي عن ابى يوسف انه قال يصلى عليه الى ثلاثة ايام هكذا ذكر ابن رستم
عن محمد اما قبل مضي الثلاث فلما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر تلك المرأة فلما حازت الصلاة على القبر
بعد ما صلى على الميت مرة فلا يجوز في موضع لم يصلى عليه اصلا اولى **واما** بعد الثلاثة الايام فلا يصلى لان الصلاة
مشروعة على البدن وبعد مضي ثلاث ينشق ويتفرق فلا يبقى البدن وهذا لان في المدة القليلة لا يتفرق وفي الكثرة
يتفرق فحلت الثلاث في هذه الكثرة لانها جميع والجمع ثبت بالكثرة ولان العبرة بالعداد والغالب في العادة ان يمضي
الثلاث يتفرق ويتفتت اعضاؤه والتفتت ان هذا ليس بقدر لانه لا يمتنع باختلاف الاوقات والحوادث والبرود واختلاف
حال الميت في التمن والهزال واختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الراي واكثر الظن **فان** قيل روى عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه صلى على شهاب واحد بعد ثمان سنين فالجواب ان معناه والله اعلم انه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان
صلواتك سكن لهم والصلاة في الالة بمعنى الدعاء وقيل انهم لم تفرق اعضاؤهم فان معاوية رضي الله عنه اراد ان يجزئهم
فوجدهم كادفون افرجهم **وتجوز** الصلاة على الجنازة مرة واحدة فاذا اجتمعت الجنازة بالامام بالخيار ان شاء وصلى عليهم
دفعه واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على جنازة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم واحد على كل عشرة من
الشهداء صلاة على جرحه ولان ما هو المقصود وهو الدعاء والسفاعة يحصل بصلاة واحدة فان اراد ان يصلى على كل واحد
على جرحه فلا يلزم ان يعيد الا خلافا لا فضل فان لم يفعل فلا بأس به **ثم** كيف يوضع الجنازة اذا اجتمعت فتقول لا يخلو اما ان
كانت من جنس واحد او مختلف الجنس فان كان الجنس متحدا فان شاء اجعلوها صفا واحدا كما يصطفون في حال اجتماعهم
عند الصلاة وان شاء وضعوا احدا بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بخدا الكل هذا جواب ظاهر الرواية وروي
عن ابى حنيفة في غير رواية الاموال ان الثاني اولى لان السنة هو قيام الامام بخدا الميت وهو يحصل في الثاني دون الاول
واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي ان يكون افضلها مما يلي الامام كذا روى عن ابى حنيفة انه يضع افضلها مما يلي الامام
وقال ابو يوسف والاحسن عندنا ان يكون اهل الفضل مما يلي الامام لقوله صلى الله عليه وسلم ليليني منكم اولوا اهل
والنهي ثم ان وضع رأس كل واحد منهم بخدا رأس صاحبه محسن وان وضع شبهه الدرج كما قال ابن ابي ليلى وهو ان يكون
رأس الثاني عند منكبا لاول محسن كذا روى عن ابى حنيفة انه ان وضع هكذا محسن ايضا لان النبي صلى الله عليه وسلم
وصاحبه دفنوا على هذه الصفة فيحسن الوضع للصلاة على هذه الترتيب ايضا **واما** اذا اختلفت الجنس بان كانوا رجلا
ونساء يوضع الرجال مما يلي الامام والنساء خلف الرجال مما يلي القبلة لانهم هكذا يصطفون خلف الامام في حاله كما
ثم ان الرجال يكونون ارفع من النساء فكذلك الموت ومن العلماء من قال يوضع النساء مما يلي الامام والرجال
لنفهن لان في الصلاة بالجماعة في حالة الحيا صحت خلف الرجال للقبلة فكذلك في وضع الجنازة وتواضع
جنازة رجل وصبي وخنثى وامراة وصبيته وضع الرجل مما يلي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبيته
والاولى فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولا يتم
هكذا ايكون في الصف خلف الامام حالة الحيا فيوضعون كذلك بعد الموت **وتكبر** الامام على جنازة ثم ان يجتمع

تقوا القبلة فاصطفوا منها رجلا
صلواتهم عليها
صلى راكبا او قاعا من غير حذر
لم يجز

لو ذكروا بعد الصلاة عليه
لم يقبل

كهم
عسل ودفن قبل الصلاة عليه

تجوز صلاة على الجنازة مرة واحدة

كيف يوضع الجنازة اذا اجتمعت

اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى
وصبيته

كبر الامام الى جنازة الخبي

بيان ما يفيد صلاة الجنازة

بيان ما يكره فيها

بيان ما لا ينافي صلاة الميت

لو كان للميت وليان مساويان
أو قدم كل واحد منهما رجلا

أخرى فوضعت معها معنى على الأولى ويستأنف الصلاة على الأخرى لأن التسمية انعقدت للصلاة على الأولى فيتمها فان كرر الثانية
يوبرها في الأولى لأنه لم يقصد الخروج عن الأولى فيتم في الأولى والثانية وإن كرر في الثانية وحدها في الثانية
لا يخرج عن الأولى بالتكرار مع الثانية كما إذا كان في الظهر فكرر في العصر واستقل من الظهر إلى العصر فكذا هذا بخلاف
ما إذا نزلها جميعا لأنه ما رخص في الأولى فيصير شراعا في الثانية ثم إذا صار شراعا في الثانية فادفع منها
أعاد الصلاة على الأولى فيستقبل الله أعلم **فصل** وأما بيان ما ينقضه صلاة الجنازة فتقول إنها تنقض
بما ينقضه سائر الصلوات وهو ما ذكرنا من الحدث والحد والكلام والعقوبة وغيرها من نواقض الصلاة إلا المحاذرة
فإنها غير منقضة في هذه الصلاة لأن فساد الصلاة بالمحاذرة عرف باليقين واليقين يرد في الصلاة المطلقة ولا يلحق به
غيرها ولهذا لم يلحق بها سجدة التلاوة وحقق المحاذرة فيها مفسدة فكذلك العقوبة في هذه الصلاة لا تنقضها بها الظاهر
لأننا عرفنا العقوبة حدثا باليقين والوارد في صلاة مطلقة فلا يجعل واردا في غيرها ففرق بين هاتين المصلتين وبين الثانية
فإنه لو سبقه الحدث في صلاة الجنازة سبق وان عرف البناء باليقين وأنه يرد في صلاة مطلقة والفرق أن العقوبة جعلت
حدثا ليقينها في الصلاة ويقصر بزيادة جرمة الصلاة ولا شك أن جرمة الصلاة المطلقة فوق جرمة صلاة الجنازة
فكان يقصر في تلك الصلاة فوق غيرها في هذه فجعلها حدثا هائلا لا يدل على جعلها حدثا هائلا وكذا المحاذرة جعلت مفسدة
في تلك الصلاة تعظيما لها وليست هذه مثل تلك في معنى التعظيم بخلاف البناء لأن الجواز وحمل الشيء على العبادتين
يوجب التحمل والجواز في أدائها دلالة ولا نالوا لم يحجز البناء هنا بيقونة الصلاة أصلا لأن البناء يرفع عن الصلاة
قبل رجوعه من التوضي ولا يمكنه إلا ذلك بالأعادة لما مر ولو لم يحجز البناء هناك لابقونة الصلاة أصلا فلما حاز
البناء هناك فلو لم يحجز ههنا أولى **فصل** وأما بيان ما يكره فيها فتقول يكره الصلاة على الجنازة عند
طلع الشمس وغروبها ونصف النهار لما روينا من حديث عقبة بن عامر أنه قال ثلاث سألنا نارسو الله صلى الله
عليه وسلم أن يصلي فيها وأن يقبر فيها موتانا والمراد من قوله أن يقبر فيها موتانا الصلاة على الجنازة ودين الدفن
ولا بأس بالدفن في هذه الأوقات فإن صلوا في أحدها الأوقات لم يكن عليهم أعادتها لأن صلاة الجنازة لا يتعين لأدائها
وقت فمضى أي وقت صلي وقت أداء لا قضاء ومعنى الكراهة في هذه الأوقات يمنع جواز القضاء فيها دون الأداء
كما إذا أدى عروبته عند تقرب الشمس على ما ذكرنا فيما تقدم ولا يكره الصلاة على الجنازة بعد صلاة الفجر وبعد صلاة
العصر قبل تقرب الشمس في الكراهة في هذه الأوقات ليست بمعنى الوقت فلا يظهر في حق الفرائض ما يثبت فيما تقدم ولو
أرادوا أن يصلوا على جنازة وقد غربت الشمس فلا فضل أن يبدأ بصلاة المغرب ثم يصلون على الجنازة لأن المغرب أكد
من صلاة الجنازة فكان تقدمها أولى ولأن في تقدم الجنازة تأخير المغرب وأنه مكره **فصل** وأما بيان
من له ولاية الصلاة على الميت فذكر في الأصل أن أمارا الحق بالصلاة على الميت **فصل** وروى الحسن بن علي حنفية أن الأما
الأعظم إحق بالصلاة أن حضر وإن لم يحضر فأمير المصنفان لم يحضر فأمير المؤمنين لم يحضر فالأقرب من ذوي قرابته وهذا
هو حاصل المذهب عندنا والتوفيق ممكن بين الروايتين لأن السلطان إذا حضر فهو أولى لأنه أمار الأمة فإن لم يحضر
فالقاضي لأنه نائبه فإن لم يحضر فأمير الحق لأنه رعيها بامته في حياته فيدل على الرضى به بعد مائة وهذا هو الحق الميت
بعد في حال حياته فهو أولى من القريب لرصاه به إلا أنه بداء في كتاب الصلاة بأما ما روي أن السلطان قلما يحضر الجنازة
ثم الأقرب فالقريب من عصبته وذوي قرابته لأن ولاية القيام بمصالح الميت له وهذا كله قولنا في حقه ومحمد فاما ما روي
أن يوسف وهو قول الشافعي القريب من السلطان لا يوفى يوسف والشافعيان هذا الأمر من حق ولاية والقريب في مثل
هذا أقدم على السلطان كما في النكاح وغيره من الضرورات ولأن هذه الصلاة شرعت للدعاء والشهادة للميت ودعاء
القريب ربي لأنه يبالغ في إخلاص الدعاء وأعضاء القلب بسبب زيادة شفقته ويوجد منه زيادة رقة ونضرة فكان
أقرب إلى الإجابة ولا حنفية ومحمد ما روينا الحسن بن علي رضى الله عنهما لما ماتت فمات الحسين بن علي سعيد بن
لصلي عليه وكان واليا بالمدينة وقال لولا السنة لما قدمت في ذوقه لأنه قال لو أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت لم يمت
لما قدمت ولأن هذا من الأمور العامة فيكون متعلقا بالسلطان كقائمة الجمعة والعديد بخلاف النكاح فإنه من الأمور
الخاصة بضره ونفعه ينصل بالولي لا بالسلطان فكان إثبات ولاية القريب يقع للولي عليه وتلك ولاية نظير
ثبتت حقها للولي عليه قبل الولي بخلاف ما نحن فيه **أما** قوله أن دعاء القريب وشفاعته أرجى فتقول تقدم الغير لا يقو
دعاء القريب وشفاعته مع أن دعاء الأما ما روي إلى الإجابة على ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
ثلاثة لا يجيب دعائهم ولا هم ولا يقرهم إلا ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكرنا أنه مرضه في حاله
حياته وأما تقدير السلطان فواجب لأن تعظيمه مأمو به ولأن ترك تقديره لا يخلو عن فساد الجنازة والنتائج
على ما ذكرنا في صلاة الجمعة والعديد ولبيان في درجة واحدة فكبرها شرا أو إلى أن النبي صلى الله
وسلم أمر بتقدير الاستسقاء في الصلاة ولم يمانع من تقديرها ولو قدم كل واحد منهما رجلا على حدة فالذي قدمه الأكبر أولى

وليس

وليس لأحد هان يقدم انسانا إلا بأذن الآخر لأن الولاية ثابتة لها إلا أن قدمنا الاستسقاء فإذ أراد أن يستخلف غيره
كان الآخر أولى فأن تناجر الوليات فتقدم اجنبي غيرهما فضلي بغير إيمان صلى الله عليه وسلم مع جازت الصلاة ولا تعاد وإن لم يعمل
معه فلم أعاد الصلاة وأن كان أحدهما أقرب من الآخر فالولاية له ولأنه يقدم من شاء لأن الإجماع به فصار
بغيره لا اجنبي ولو كان الأقرب غائبا بكان يفوت الصلاة بمحضه بطلت ولايته وتحتل الولاية إلى الأبد ولو قدم
الغائب غير كتاب كان للامدادان بغيره وله أن يصلي بنفسه أو يقدم من شاء لأن ولاية الأقرب قد سقطت لما اتفق
على حضوره ضررا بالميت والولاية تسقط مع ضرر المولى عليه فتسقط إلى الأبد والمريض في المصيبة العظمى يقدم من
شاء وليس للأب يقدم من شاء لأن ولاية قائم الإبراهيم له يقدم مع مرضه فكان له حق التقديم والحق للنساء
والصغار والمجانين في التقديم لا تقدم ولاية التقدم ولو ماتت امرأة ولها نفيج وابن عاقل بالغ منه فالولاية للابن
ودون الزوج لما روي عن عمر رضى الله عنه أنه مات له امرأة فقال لأولياها كما أحق بها حين كانت حية فاما أوصاها
فانتم أحق بها ولأن الزوجية تنقطع بالموت والقرابة لا تنقطع لكن يكره للابن تقديمه وأباه وبغيره يقدمه مراعاة
لحرمة الأوتة قال أبو يوسف وله في حكم الولاية أن يقدم غيره لأن الولاية له وأما منع عن التقديم حتى لا يستحق ما يليه
فلم تسقط ولايته في التقديم فإن كان لها ابن من زوج آخر فلا بأس أن يقدم على هذا الزوج لأنه هو الولي وتقطيع
نفيج أمه غير واجب عليه **وسائر** الرأيات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابن المولى ومولى المولاة لما ذكرنا أن
السبب قد انقطع فيما بينهما فإن ترك أب أو جد أو ابن من هذا الزوج فلولية للزوج لما بينا وأما الأب والابن فتقدم
في كتاب الصلاة أن الأب أحق من غيره وقيل هو قول محمد وأما عند أبي يوسف فالابن أحق لأنه يقدم الأب تعظيما له وعند
محمد الولاية للأب وقيل هو قولهم جميعا في صلاة الجنازة لأن للأب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة تعتبر
مجمعا في استحقاق الإمامة كما في سائر الصلوات بخلاف سائر الولايات ومولى المولاة أحق من الاجنبي لأنه التقى القرب
بعد المولاة **ولو** مات الابن وله أب وأب لاب فالولاية لابيه ولكنه يقدم أباه الذي هو جد الميت تعظيما له وكذلك
الكتاب إذا مات ابنه أو عبده ومولاه حاضر فالولاية للكتاب ولكنه يقدم مولاه احتراماً له **فصل** وأما ما روي أن الميت يقدم
في الكلام في الدفن في مواضع في بيان وجوبه وكيفية وجوبه وفي بيان سنة الحفر والدفن وما يتعلق بها
أما الأول فالدليل على وجوبه رواية الناس من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا مع التكرار على ياركة وادليل
الوجوب لأنه واجب على سبيل الكفاية حتما إذا قام به البعض سقط عن الباقيين لحصول المقصود **فصل**
وأما سنة الحفر فالسنة فيه التمدد عندنا وعند الشافعي الشق وأصح أن توافد أهل المدينة الشقودون التمدد
وتوافد شق وتوافد على التمدد لنا والشق لغيرنا وفي رواية التمدد لنا والشق لأهل الكتاب ويروى أنه
صلى الله عليه وسلم لما توفي أختلف الناس أنه يشق له أو لم يشق وكان أبو طلحة الأنصاري الحاد وأبو عبيد بن الجراح
شاقا فنفقوا رجلا إلى عبيد ورجلا إلى أبي طلحة فقال العباس بن عبد المطلب اللهم خزنيتك أمتا لأمر من ذلك
فوجدنا طلحة من كان يث إليه ولم يجدنا عبيد من يث إليه والعباس كان يستحب الدغرة وأهل المدينة أمانوا
الشق لضعف أراضهم بالبيع وهذا اختيار أهل بخاري الشقودون التمدد لضعف أراضهم وأهل المدينة أمانوا
أن يحفر القبر ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة فيوضع فيه الميت **وصفة** الشق أن يحفر حفرة في وسط القبر فيوضع فيه
الميت ويجعل على التمدد اللين والعصب لما روينا أنه وضع على قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم طين من قصب وروى
أنه صلى الله عليه وسلم رأى حفرة في قبر فاخذ مبردة وناولها الجفرا وقال سبها تلك العرجة فإن الله تعالى يحب من
كل صانع أن يحكم صنعته والمدة قطعة من اللين **وروى** عن سعيد بن العاص رضى الله عنه أنه قال جعلوا على قبري اللين
والعصب كما جعل على قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر ولان اللين والعصب لا يدمها ليمعنا ما بهال
من التراب على القبر عن الوصول إلى الميت **ويكره** الأجرود وفوق الخشب لما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال كانوا يستحبون
اللين والعصب في القبور وكانوا يكرهون الأجر **وروى** أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تشبه القبور بالعمائر
والأجر والخشب للعمائر ولأن الأجر مما يستعمل للزينة ولا حاجة إليها للميت ولأنه مما مسته النار فيكره أن يجعل على الميت
تقلا كما يكره أن يتبع قبره بنار تقلا **وكان** الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري يقول لا بأس بالأجر في دارنا رجاء
الأرضي وكان أيضا يجهز وفوق الخشب واتخاذ التابوت للميت حتى قالوا لو اتخذوا تابوتا من عديد لم أر به بأسا في هذه
الديار **فصل** وأما سنة الدفن فالتسنة عندنا أن يدخل الميت من قبل القبلة وهو موضع الجنازة
في جانب القبلة من القبر ويجعل منه الميت فيوضع في الدفن **وقال** الشافعي السنة أن يسئل سدا القبر **وصورة** السئل أن
يوضع الجنازة على يمين القبلة ويجعل رجلا الميت إلى القبر طولاً ثم يؤخذ برجله ويدخل رجلاه في القبر ويدفع به إلى أن
يقبر رجلاه في موضعها ويدخل رأسه القبر **أصح** ما روي عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أدخل
في القبر سدا **وقال** الشافعي في كتابه وهذا أمر مشهور يستغنى عنه عن رواية الحديث فإنه نقله العامة عن النبي صلى الله عليه وسلم

ليس أحد الموتين أن يقدم انسانا
الأباذن الآخر

لو كان لأقربائنا تدفع القبا عليه
بما نسب

ماتت امرأة ولها زوج وابن بالغ

سائر الرأيات أولى من الزوج
العقاة

بيان وجوب الدفن وكيفية حو

بيان سنة الحفر

صفة التمدد
صفة الشق

كراهة الأجر في القبر

بيان سنة الدفن
صورة السئل في القبر

بيان المرتة فهو

حكم من ارتت
الشرايط كون المقتول مكلفا

الطهارة غلبت على شرط عندك

لما يرضى النفس اذا استشهدت

سعد كذا تسبقنا الملائكة بفعله كما سبقت بفعل حنظلة وكان شهيداً احد ما نوا على مصارعهم ولم يرتوا حتى روي
ان الكافر كان يدور عليهم فلم يشربوا خروفاً من نقصان الشهادة فاذا ارتت لم يكن في معنى شهيداً احد وهذا لانه
لما ارتت وقيل من مكانه يزيد القتل ضعفاً ويوجب جدوى الام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترواف
الالام فينبصر القتل مشاكراً للجماعة في اعادة الموت ولو قر الموت بالنقل سقط الفل وسقط ما يلازم سوى اخرج لا يسقط
فلا يسقط بالشك ولان القتل لم يتحقق بالجرم بل حصل به وبغيره وهو القتل والجرم محظور والقتل مباح فلم يمت
بسبب تحض عراما فلم يصرف في معنى شهيداً احد ثم المرتة من خرج عن صف القتل وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه
شي من احكامها او وصل اليه شيء من منافعها واذا عرف هذا اصفق من جعل من المعركة حياضاً مات في جنبه او على يدي
الرجال فهو مرتة وكذلك اذا اكل او شرب او باع او ابتاع او نكح بكلام طويل او قام من مكانه ذلك وان تحول من مكانه
الى مكان آخر او بقي على مكانه ذلك حياً يوماً كاملاً او ليلة كاملة وهو يعقل فهو مرتة وروي عن ابي يوسف انه اذا بقي
وقت صلاة كامل حتى صارت الصلاة وبنى في ذمته وهو يعقل فهو مرتة وان بقي في مكانه لا يعقل فليس مرتة
وقال محمد بن يحيى يوماً فهو مرتة ولو اوصى كان ارتثا فانما عند ابي يوسف خلوه بالمختل وقيل لا خلاف بينهما في الحقيقة فخر
ابي يوسف خرج فيما اوصى بشيء من امور الدنيا وذلك لوجوب الارتث بالاجماع لان الوصية ما هو الذي من احكام الدنيا
ومنازلها فينقص ذلك معنى الشهادة وجواب محمد بن محمد على ما اذا اوصى بشيء من امور الاخر وذلك لابي جبار الوشا
بالاجماع كوصية سعد بن الربيع وهو ما روي انه لما اوصى بالمسلمين يوم احد ووصفت الحرب وذرهما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من رجل نظر ما فعل سعد بن الربيع فنظر عبد الله بن عبد الرحمن من بني النجار فخرج جريحاً الى القتل
وبه رمق فقال له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرني ان انظر في الاحياء انت امرني ان لا اموت فقال اناني الاموات
فابلق عفر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقل له ان سعد بن الربيع يقول جزاك الله عنا خير ما جري بي عن امته
وابلق قوماً عن السلام وقل لهم ان سعد يقول لا عذر لكم عند الله تعالى ان تخلصوا نبيكم وفيكم عين تعطف
قال ثم لم ارج حتى مات فلم يغسل وصلى عليه وذكر في الزيادات انه ان اوصى بمثل وصية سعد بن الربيع فليس
بمرتة والصلاة ارتثا لانها من احكام الدنيا ولو جرح رجله من بين الصقيع حتى لا يقاها الخيل فمات لم يكن
مرتة لانه ما نال شيئا من راحة الدنيا بخلاف ما اذا مرض في خيمته او في بيته لانه قد نال الراحة بسبب مرضه فصار
مرتة ثم المرتة وان لم يكن شهيداً في حكم الدنيا فهو شهيد في حكم الثواب حتى ينال ثواب الشهادة كالفريق والحرث
والمطون والغريب انهم شهيداً للشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم وان لم يظهر حكم شهادتهم في الدنيا ومنها
كون المقتول مكلفاً هو شرط صحة الشهادة في قول ابي حنيفة فلا يكون القتي والمجنون شهيدين عنده وعند ابي
يوسف ومحمد ليس بشرط بل بحكم الشهادة وجه قولهما انه مقتول ظلماً ولم يخلف بدلاً هو مال فكان شهيداً
كالبايع العاقل ولان القتل ظلماً لما اوجب بغيره من ايسر ما لا يرتكبه المعاصي والذنوب فلو لم يوجب بغيره
من هو طاهر اول وجه قول ابي حنيفة ان الفجر يسقط الفل في حقهم كرامة لهم فلو جعل وارثهم لاشاء
في استحقاق الكرامة وما ذكرنا من معنى الطهارة غير مد يد لان سقوط الفل غير مبني على الطهارة بدليل ان الاشياء
عليهم الصلاة والسلام غسلوا ورسولنا سيد البشر صلى الله عليه وسلم والانباء اطهر خلق الله فلو وجب الغسل
ذلك بالظهور مع انه لا ديب للصبي بظهوره السيف فكان القتل في حقه والموت حقيقاً نفسه سواء ومنها الطهارة
عن الجنابة شرط في حق ابي حنيفة وعندها ليس بشرط حتى لو قتل جناباً لم يكن شهيداً عنده خلوهما وجه قولهما
ان القتل على طريق الشهادة اقيم مقام القتل كالذكاة اقيمت مقام غسل المروق بدليل انه رفع الحدث ولا في حقه ما روي
ان حنظلة استشهد جناباً ففسله الملائكة حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صاحبكم لغسله الملائكة فغسلوه
اهله ما باله فسلت صاحبه فقال خرج وهو جريح سمع الصيغة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك غسلته
الملائكة اسأله ان الجنابة على الفل والموت في الشهادة عرفت منافعة من حلول نجاسة بالموت لرافعة النجاسة
كانت كالذكاة فانها تمنع من حلول نجاسة بالموت فيما كان حلواً اما لا ترفع حرمة كانت نافية وهذا انها عرفت منافعة
بخلاف القياس فلا تكون رافعة لان المنع اودن من الرفع فاما الحدث فاما ترفع ضرورة المنع لان الموت لا يخلو عن الحدث
اذ لا بد من ذوال العقل سابقاً على الموت فيثبت الحدث لا محالة فالشهادة مانعة من نجاسة الموت فلو لم يرفع الحدث بالشهادة
لا ختم الى غسل اعضا الطهارة فلم يظهر ان منع الشهادة حلول النجاسة فقلنا ان الشهادة ترفع ذلك الحدث هذه الفرق
ولا ضرورة في الجنابة لانها لا توجد لا محالة لقتلها اثر الشهادة بل يوجد في الذرة فلم يرفع واما الحائض والنفساء
اذا استشهدتا فان كان ذلك بعد انقطاع الدم وطهرتا قتل الاغتسال فالكلام فيهما وفي الجنابة سواء وان كان قبل
انقطاع الدم فعن ابي حنيفة روايتان في نجاسة النساء لا نجاسة لوجود شرط الاغتسال وهو الحائض والنفساء وفي
رواية لا يغسلون لانه لم يكن وقتل الموت قبل انقطاع الدم فلو وجب وجب الموت والاغتسال الذي يجب بالموت يسقط

بالشهادة

بالشهادة ولا يشترط الذكورة لصحة الشهادة بالاجماع لان النساء مخاطبات بما من يوم القيمة من قتلهم فبقى عليهم
اثر الشهادة لكون شاهد الحق كالرجال والله اعلم واذا عرفت شرائط الشهادة فتقولا اذا قتل الرجل في المعركة او غيرها
وهو يقابل اهل الحرب او قتل مدافعاً عن نفسه او ماله او اهله او واحداً من المسلمين او اهل الذمة فهو شهيد سواء قتل بسيف
او غيره لا يستلزم شرائط الشهادة في حقه والفقهاء يشهدوا احد وكذا اذا صار مقتولاً من جهة قطاع الطريق لانه قتل ظلماً
لم يخلف بدلاً هو مال ولا غيره فله صلى الله عليه وسلم من قتل ودين ماله فهو شهيد وهذا قتل ودين ماله فهو شهيد بشهادة
النبي صلى الله عليه وسلم وكذا اذا قتل في محاربة اهل البني وعند الشافعي يغسل في احد قوله لان على احد قوله يجب
العصا على البايع فهذا يقتل خلف بدلاً وهو العصا وانما يمنع الشهادة عنده على ما مر ولنا ما روي عن عمار
رضي الله عنه انه لما استشهد بصديق فقال لا تغسلوا عني وما ولا تترعوا عني فوافوا في التقي ومعاوية بالجماعة وكان
قتيل اهل البني على ما قال صلى الله عليه وسلم بقتل الفقة الباعنة وروي عن زيد بن صوحان لما استشهد يوم الجمل
فقال لا تغسلوا عني وما ولا تترعوا عني فوافوا في رجل حاج احاج يوم القيمة من قتلي وعن علي رضي الله عنه انه كان
لا يغسل من قتل من صحابه ولا نه في معنى شهيداً احد لانه قتل ظلماً لم يخلف بدلاً هو مال ووجوب القصاص
في قتل البايع بمنع وعليه اجماع القضاة ان كل من راقى بناي القرآن فهو باطل وقيل غير البايع وان وجب عليه
القصاص لكن لا الامارة فقط الجناية على ما مر فلا يوجب قدماً في الشهادة بخلاف وجوب الدية ولو وجد في المعركة
فان لم يكن به اثر القتل من جراحة او حرق او ضرب او عرج او ذراع لم يكن شهيداً لان المقتول انما يفرق الميت حقيقاً
بالاثر فاما ان لم يكن به اثر فالظاهر انه لم يكن بفعل مضاف الى العدو بل لما التقى الصفان اختلف قتله فله من شهدة
الفرع وقد يتلى الجبان بهذا وان كان به اثر القتل كان شهيداً لان الظاهر ان موته كان بذلك السبب وانه كان العدو
والاصل ان الحكم متى ظهر عقيب سبب بحاله عليه وان كان الذم يخرج من محاربة فيظن ان كان موضعاً يخرج الذم منه
من غير افة في الباطن كالانف والذكر والذم لم يكن شهيداً لان المرء قد يتلى بالرجال وقد يولد للشدة الفرع وقد يخرج
الذم من الذم من غير جرح في الباطن فوقع الشك في سقوط الفل فلا يسقط بالشك وان كان الذم يخرج من اذنه
او عينه كان شهيداً لان الذم لا يخرج من هذين الموضعين عادة الا لافة في الباطن فالظاهر انه ضرب على رأسه حتى خرج
الذم من اذنه او عينه وان كان يخرج الذم من راسه لم يكن شهيداً لان ما ينزل من الرأس فينزله
من جانب الفم ومن جانب الانف سواء وان كان يعلو من جوفه كان شهيداً لان الذم لا يصعد من الجوف الا يخرج في الباطن
وانما يميز بينهما بكون الذم والله اعلم ولو وجد في عسكر المسلمين فان كانوا القوا العدو فهو شهيد وليس فيه نجاسة
ولاديه لانه قتل العدو وظاهره كالموجود قتيلاً في المعركة وان كانوا لم يلقوا العدو لم يكن شهيداً لانه ليس قتل العدو
الا بجران فيه القسامة والذية ولو وطئته دابة العدو وهم راكبوها او ساقوها او قاذوها فمات او قتل العدو
دابة او مخبئها فالقتل فمات او رماه بالنار فاحرق او كان المسلمون في سفينة فزاهم العدو بالنار فاحرقوا او
هذا الحريق في سفينة اخرى فيها مسلمون فاحرقوا او سئلوا عليهم الماء حتى غرقوا او القوه في الخندق او من السور الطين
والرج والدفع حتى ماتوا او القوا عليهم الجدار كانوا شهداء لان موتهم حصل بفعل مضاف الى العدو فليحكم حكم الشهادة
ولو غرق دابة مسلم من دابة العدو او من سوادهم من غير تغير منهم فالقتل فمات او انهزم المسلمون فالقوا انفسهم
في الخندق او من السور حتى ماتوا لم يكونوا شهداء لان موتهم غير مضاف الى العدو وكذلك اذا حمل على العدو وضيق عن فرار
او كان المسلمون يفتقون عليهم الحائط فسقط عليهم فماتوا لم يكونوا شهداء عند محمد خلافاً لابي يوسف واهل محمد
في الزيادات في هذه المسائل صلو فقال اذا صار مقتولاً بفعل جنس الى العدو كان شهيداً والا فلا والاصل عند ابي
انه اذا صار مقتولاً بفعل الحرب والقتال كان شهيداً سواء كان مشتبهاً الى العدو ام لا والاصل عند الحسن بن زياد انه
اذا صار مقتولاً بمباشرة العدو بحيث لو وجد ذلك القتل فيما بين المسلمين في دار الاسلام لا يخلو عن وجوب نصا من مكاف
كان شهيداً واذا صار مقتولاً بالتشبيب لم يكن شهيداً وجنبت هذه المسائل في الزيادات **فصل**
واما حكم الشهادة في الدنيا فتقول ان الشهيد كسائر الموف في احكام الدنيا وانما يخالفهم في عيكون احدها انه لا يغسل
عند عامة العلماء وقال الحسن البصري يغسل لان الفل كرامة لبني آدم والشهادة كرامة حسب ما يستحقه غيره من الشدة
فكان النسل في حقه واجب ولهذا يغسل المرتة ومن قتل بحق فله الشهادة ولان غسل الميت واجب بغيره الا ان يرى
انه اغتسل الصلاة عليه بعد غسله لا قبله والشهادة بصلب عليه فيغسل ايضاً بغيره واما ما يغسل شهيداً احد
تحقيقاً على الاحياء لكون اكثر الناس سحر وخالماً ان ذلك اليوم كان يوم يولد ويختص فلم يقدروا على غسلهم ولنا ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في شهيداً احد فتملوهم بكمومهم ودمائهم فانهم يبعثون يوم القيمة واودعهم في
دما القون لون الدم والريح ريح المسك وفي بعض الروايات فتملوهم بدمائهم ولا تغسلوهم فانه ما يخرج جرح في
سبيل الله الا وهو ياتي يوم القيمة واودعهم تشبیه ما اللون لون الدم والريح ريح المسك وهذه الرواية عند

اذا قتل في المعركة وغيرها وهو
صار مقتولاً من جهة قطاع الطريق
قتل في محاربة اهل البني

وجد في المعركة ولا أثر فيه الجرح

ان كان بلياً القتل
ان كان الدم يخرج من جرحه

ان كان جرحه خارجاً

ان كان جرحه فرقة بينه وبين
او يعلو من جوفه
وجد قتيلاً في عسكر المسلمين

لو وطئته دابة العدو

لو غرق دابة من كعدو والمقتول

بيان حكم الشهادة في الدنيا
بيان ان الشهيد لا يغسل

بيان ان الشهيد كيف في شيا به

الشهيد فيما هو الفيل والتفصيل
تفصيل من الموقف عندنا
قال الشافعي لا يصلي عليه

كتاب الزكاة
بيان انواع الزكاة

بيان الزكاة المفروضة
بيان فرضية المفروضة

فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالفصل وبين المعز وهو انهم سيعتقون يوم القيمة واداءهم تتجده ما فلا يزال عنهم
الدم بالفصل ليكون شهادتهم يوم القيمة وبه تبين ان ترك غسل الشهيد من باب الكرامة له وان الشهادة له
جعلت ما دقة عن حلول بخاسة الموت كافي شهداً احد وما ذكر من تعدد الفصل غير سديد لما تبين ان النبي صلى الله عليه
امراً بان يملوهم بدمائهم وبين المعنى وان الجراحات التي اصابتهم لما لم تكن ما دقة لهم من الجرح ولذا في كيف صار
ما دقة من الفصل وهو ان يستر من الجرح والدفن ولان ترك الفصل لو كان للقدح لا لمران يمتنعوا كما لو تعدد غسل الميت
في زماننا لعدم الماء والدليل عليه انه كان لم يغسل شهداً احد لم يغسل شهداً بدو جدير والمخدق وما ذكر من
العدول لم يكن يومئذ وكذا لم يكن يغسل عثمان وعمار وكان بالمسلمين قوة عدل انهم فهو من ترك الفصل على قسلي
شهداً احد غير ما فهم منه الحسن والله اعلم والثاني انه كيف في شيا به لقول النبي صلى الله عليه وسلم زملوهم
بدمائهم فقد روي بنماهم وروى عن عمار بن عبد ربه عن صوحان انهما قال لا تغزوا عنا ثوباً الحديث غير انه يفرغ
عنه للحد والصلوة والغزو والخشوع والخف والمنطقة والقلنسوة وعند الشافعي لا يفرغ عنه شئ مما ذكرنا لقوله
صلى الله عليه وسلم زملوهم بنماهم ولنا ما روي عن علي بن ابي طالب عنه انه قال تنزع منه العامة والخفان والقلنسوة
وهذا لان ما يترك بترك الكفن ما يلبس للستر وهذه الاشياء تلبس اما للتحمل والريانة اولدع الرمح
اولدع مفرقة الصلوة ولا حاجة للميت الى شئ من ذلك فلم يكن شئ من ذلك كذا وبه تبين ان المراد من قوله صلى الله
عليه وسلم زملوهم بنماهم الشيا التي يكفن بها ويلبس للستر ولان هذا عادة اهل الجاهلية فانهم كانوا يذوقون
ابطالهم بما عليهم من الاسلحة وقد نهينا عن التشبه بهم وزيادتهم في اكلانهم ماشاوا وينقصون ماشاوا والمأزوي
ان حمزة كان عليه نزع لوعلى بها راسه بدت رجلاه ولو غطيت بها رجلاه بدت راسه فامر رسول الله صلى الله عليه
ان يغسل بها راسه ويلقى على رجليه شئ من الاذن وذلك زيادة في الكفن ولان الزيادة على ما عليه حتى تبلغ عدد
الستة من باب الكمال فكان لهم ذلك والنقصان من باب دفع الضرر عن الورثة ليجاز ان يكون عليه من الشيا ما يضر
ترك بالورثة فاما فيما سوى ذلك فهو كغيره من الموقف وقال الشافعي انه لا يصلي عليه كما لا يغسل واجه عماري
جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى على احد من شهداء احد ولان الصلوة على الميت شفاعته له ودعاءه كتمجيده
ذوقه والشهيد قد تظهر بصفه الشهادة عند نسي الذنوب على ما قال صلى الله عليه وسلم السيف حياء الذنوب
فاستغنى عن ذلك كما استغنى عن الفصل ولان الله تعالى وصف الشهداء بانهم احياء في كتابه والصلوة على الميت
لا على الحي ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء احد صلاوة الجنازة حتى روي انه صلى على حمزة
صلوة وتبعضهم اولد ذلك بانه صلى الله عليه وسلم كان يلقى بواحد واحد فيصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وحزة بين يديه فظن الراي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة في كل مرة وروي انه صلى عليه سبعين صلاوة ويجعل ان كان ذلك على
حساب الكرامة وكان مخصوصاً بتلك الكرامة وما روي عن جابر فمصحح وقيل انه يومئذ كان مشغولاً فانه قتل
اوه واخوه وخاله فخرج الى المدينة ليدبر كيف يحلهم الى المدينة فلم يكن حاضر حين صلى النبي صلى الله عليه وسلم عليهم
فلهذا روي ما روي ومن شاهد النبي صلى الله عليه وسلم صلى عليه وسلم قد روي انه صلى عليهم ثم سمع جابر من ابي راسول الله
صلى الله عليه وسلم ان تدفن القتلى في مصارعهم فخرج فدفعهم فيها ولان الصلوة على الميت لاظهار كرامته ولهذا
اختص بها المسلمون دون الكفرة والشهداء اولي الكرامة وما ذكر من حصول الطهارة بالشهادة فالعبد وان عمل
لا يستغنى عن الدعاء الا انما انهم صلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم ولا شك ان درجة كانت فوق درجة الشهيد
وانما وصفهم بالحياة في حق احكام الآخرة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى احياهم عند ربهم يرزقون فاما في حق احكام الدنيا فالشهيد
ميت يقسم ماله وتنكم امراته بعد انقضاء العدة وروى الصلوة عليه من احكام الدنيا فكان ميتاً في حقها فيصلي عليه
والله اعلم بالصواب

كتاب الزكاة

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في موضعين في بيان انواع الزكاة وفي بيان حكم كل نوع منها **اما الاول**
فالزكاة في الاصل نوعان فرض وواجب فالفرض زكاة المال والواجب زكاة الرأس وهي صدقة الفطر وزكاة
المال نوعان زكاة الذهب والفضة واموال التجارة والسواغر وزكاة النزع والثمار وهي العشر ونصف العشر
اما الاول فالكل من فيها يقع في مواضع في بيان فرضيتها وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان سبب الفرضية وفي
بيان شرائط الفرضية وفي بيان ركن الزكاة وفي بيان شرائط الركن وفي بيان ما يسقطها بعد وجوبها **اما الاول**
فالدليل على فرضيتها الكتاب والسنن والاجماع والمقول **اما الكتاب** فقوله تعالى واتوا الزكاة وقوله خذ من
اموالهم صدقة تظهرهم وزيكهم بها وقوله وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم قبل الحق المذكور هو الزكاة
وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وكل مال لم تؤد زكاة

فهو كثر لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كلما اذيت زكاة فليس يكنز ولو كان تحت سبع ارضين وكل مال
لم تؤد زكاة فهو يكنز وان كان على وجه الارض فقد الحق عبد الشد بد من كنز الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله
ولا يكون ذلك الا بترك الفرض وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم واذا الزكاة انفاق
في سبيل الله وقوله واحسنوا ان الله يحب المحسنين وقوله تعالى وقاوتوا على البر والتقوى واتيا الزكاة من
باب الايمان والاعانة على البر **اما السنن** فما ورد في المشاهير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا ايها المسلمون
على خمس شهادة ان لا اله الا الله واما من الصلاة واتي الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا
وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال عام حجة الوداع اعدوا زكمت وصلوا حجتكم وصوموا شهركم وحجوا بيت
ركبكم وادوا زكاة اموالكم طيبة بها انفسكم بل دخلوا الجنة تركم وروي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدى حقها الا جعلت له يوم القيمة صفائح ثم احصى عليها في نواحيهم
فيكون بها حسنه وجهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله
اما الى الجنة واما الى النار وما قرأ صاحبها بقر لا غنى له لا يؤد حقها الا في يوم القيمة نفاؤه ما ظلا فيها ونظفه
بقرونها وذكر كرمه ما ذكره الاول قالوا يا رسول الله فضا صاحب الجمل قال الخيل ثلاث لرجل احب ورجل ستر
ولرجل وزير فاما من ربطها عدة في سبيل الله فانه لو طول لها في مرج حصباء وفي روضة كتبت الله له عودما
اكتبت حسناً وعدداً ورواها حسناً ولغيرت بنهم عجاج لا يريد منها السقي فشرت كتب الله له عودما شربت حسناً ورواها
عراً وخراً على المسلمين كانت له وزر الوهم القيمة وفراخ تطها تغنياً وتعقفاً ثم لم ينس حق الله تعالى في حقها وظهرها
كانت ستر من النار والقيمة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من صاحب زكاة الا يطهرها لوقته في يوم القيمة
صلى الله عليه وسلم انه قال في ما في زكاة الغنم والابل والبقر والغنم احدكم ما في يوم القيمة وعلى
عاقبه شاة تنزع يقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيا الا قد بلغت ولا الفين احدكم ما في يوم القيمة
وعلى عاقبه بغيره رقاء فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيا الا قد بلغت ولا الفين احدكم ما في يوم
القيمة وعلى عاقبه بقرها خوار فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيا الا قد بلغت ولا الفين احدكم ما في
يوم القيمة وعلى عاقبه فرس له حجة فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيا الا قد بلغت ولا الفين احدكم ما في
اليوم كثره **اما الاجماع** فلان الامة اجمعت على فرضيتها **اما المقول** فمن وجوه احدها ان اداء الزكاة من
بابا عانة الضعيف واغاثة اللبيب واذا العاقر ونقوته على اداء ما افتر من الله عليه من التوحيد والعبادات
والوسيلة الى اداء الفروض مفروض والثاني ان الزكاة تظهر نفس المؤدى عن انجاس الذنوب وترك اخلاقه تتخلق
بالحمد والكفر وترك النسخ والضعف او الا نفس مجبولة على الضن بالمال فيفقو السماحة وترضا لاداء الامانات
واصل الحقوق المستحقها وقد تضمن ذلك كله قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها والثاني
ان الله تعالى قد اتم على الاغنياء وفضلهم بصرف اموال الفاضلة عن الحاجج الاصلية وخصهم بها فيعتقون
ويستمتعون بل يذبحون العيش وشكر النعمة فمن عقلا وشعرا واداء الزكاة الى الفقير من باب شكر النعمة فكان فرضاً
فصل **اما كيفية فرضيتها** فقد اختلف فيها ذكر الكرخي انها على الفور وذكر في المنق ما يدل عليه فانه
قال في لزوم الزكاة حتى مضى حي لان فقد اساء واثم ولم يحل له ما صنع وعليه زكاة حول واحد وعن محمد
ان من لم يؤد الزكاة لم تغسل شهاده وروي عنه ان التاجر لا يجوز وهذا نص على الفور وهو ظاهر مذهب الشافعي
وذكر الحصان انها على التراخي واسندل من عليه الزكاة اذا هلك بضائه بعد عام الحول والتمكن من الاداء انه لا
ولو كانت واجبة على الفور لضمن لمن اخر صوم شهر رمضان عن وقته انه يجب عليه القضاء وذكر ابو عبد الله البلخي
عن اصحابنا انها يجب وجوباً موسعاً وقال عامة مشايخنا انها على سبيل التراخي ومعنى التراخي عندهم انها يجب
مطلقاً عن الوقت غير من فني الوقت اذ يكون مؤد بالواجب وتبين ذلك الوقت للوجوب واذ لم يؤد الى اخر عمره
يتصدق عليه الوجوب بان بقي من الوقت قدوماً يمكنه الاداء فيه وغلب على ظنه انه ان لم يؤد فيه يموت فيفوت ففقد
ذلك يتصدق عليه الوجوب حتى انه لو لم يؤد فيه حتى مات ياتر واصل المسئلة ان الامر المطلق عن الوقت يقتضيه وجوب
الفعل على الفور ام على التراخي كالامر بقضاء صوم رمضان والامر بالكفارات والندور المطلقة وسجدة الندوة
ونحوها فهو على الاختلاف الذي ذكرنا قال امام الهدى الشيخ ابو منصور المازندي السمرقندي انه يجب تحصيل الفعل
على الفور وهو الفعل في اول اوقات الامكان لكن عمداً لا اعتقاداً على طريق التيقن بل مع الاعتقاد المبرم ان ما اراد
الله تعالى به من الفور والتراخي فهو حق وهذا من مسائل اصول الفقه ويجوز ان يبي مسئلة هؤلاء النصارى
على هذا الاصل لان الوجوب لما كان على التراخي عندنا لم يكن بنا خير الاداء عن اول اوقات الامكان مفرطاً في بعضه
لما كان الوجوب على الفور صار مفرطاً بالتأخير فيضمت ويجوز ان يبي على اصل اخر ذكره في بيان صفة الواجبات ان شاء الله

كيفية فرضية الزكاة المفروضة

بيان سبب الفرضية

بيان شرائط الفرضية
من تلك الشرائط اسلام علي

والشرائط العلم بكونها فرضية

ومنها بلوغ مر عليه

فصل

وانما يبادر سبب فرضيتها هو المال لانها وجبت شكر الله تعالى للمال ولذا اضاف في المال يقال زكاة المال
والاضافة في مثل هذا مراد بها السببية كما يقال صلاة الظهر وصوم الشهر وجبت شكر الله تعالى للمال
واما شرائط الفرضية فانواع بعضها يرجع الى من عليه وبعضها يرجع الى المال الذي يرجع الى من عليه فانواع
منها اسلامه حتى لا تجب على الكافر في حق احكام الاخرى عندنا لانها عبادة والكفار غير مخاطبين بشرايع عبادات
هو الصحيح من مذهبنا خلافا لما في حق احكام المال في خلاف في انفسها
لا تجب على الكافر الاصل حتى لا يطالب بالاداء بعد الاسلام كالصوم والصلاة واما المرنى فذلك عندنا حتى اذا مضى عليه
الموت وهو مرنى فلا زكاة عليه حتى لا يطالب بالاداء بعد الاسلام في حال البرة وبخاطب الاداء
بعد اسلامه وعلى هذا الخلاف الصلاة وجوبه على الكافر بعد اسلامه كما تجب الصلاة على الكافر بعد اسلامه
ينبغي ان يطالب الكافر الاصل بالاداء بعد الاسلام الا انه سقط عنه الاداء مرة عليه وتحققا والمرنى لا يستحق
لانه رجع بعد ما عرف بحسن الاسلام فكان كفره اغلظ فلا يلحق به وكذا قول النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب
ما قبله ولان الزكاة عبادة والكافر ليس من اهل العبادة لعدم شرط اهله وهو الاسلام فلا يكون من اهل وجوبها
كالكافر الاصل وقوله انه قادر على الاداء بقدر شرطه وهو الايمان فاسد لان ايمان اهل العبادات لو ابلغ له
بدليل انه لا يتحقق الفعل عبادة بدونه والايمان عبادة بنفسه وهذه آية التبيين وهذا لا يجوز ان يرتفع الايمان
عن الخلاف بحال من الاحوال في الدنيا والاخرى مع ارتفاع غيره من العبادات فكان هو عبادة بنفسه وغيره عبادة به فكان يتعاقب
له فالقول بوجوب الزكاة وغيرها من العبادات بناء على تقدير ايمان من جعل التسليم متبوعا والمستوعب وهذا قلب
الحقيقة وتغيير الوضع بخلاف الصلاة مع الطهارة لان الصلاة اصل والطهارة تابعة لها فكان ايجابها لا اصل ايجابا
للتسليم فهو الفرق ومنها العلم بكونها فرضية عند اصحابنا الثلاثة ولما نفي به حقيقة العلم بل التسليم الموصول اليه وتعد
لغيره ليس بشرط حتى ان الخري اذا سلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ومكث هناك سنين وله سواهم ولا علم له بالشرايع
لا يجب عليه زكاة حتى لا يطالب باذاتها اذ خرج الى دار الاسلام عندنا خلافا للفرق وقد ذكرنا الاختلاف فيه في كتاب الصلاة
وهل تجب عليه اذ بلغه رجل واحد في دار الحرب ويحتاج فيه الى العدد وقد ذكرنا الاختلاف فيه في كتاب الصلاة
ومنها البلوغ عندنا فلا تجب على الصبي وهو قول علي وابن عباس رضي الله عنهم فانها قالوا لا تجب الزكاة على الصبي
حتى تجب الصلاة عليه وعند الشافعي ليس بشرط وتجب الزكاة في مال الصبي ويؤجر بها الولي وهو قول ابن عمر وعائشة رضي
وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول بحصى الولي اعوام التيمم فاذا بلغ اخبر وهذا الشارة الى انه يجب الزكاة لكن ليس
للولي ولاية الاداء وهو قول ابن ابي ليلى حتى قال لو اداه الولي من ماله نعمين من اصحابنا من خي المسئلة على اصل
وهوان الزكاة عبادة عندنا والصبي ليس من اهل وجوب العبادة فلو تجب عليه كما لا تجب الصلاة والصوم وعند
الشافعي الزكاة حق العبد والصبي من اهل وجوب حقوق العباد كضمان المستلفات وارو ش الجنايات ونفقة الاقارب
والزوجات والحراج والعشر وصدقة العطل وان كان عبادة فهي عبادة مالبة بحريتها الدنيا حتى يتادى بها والوكيل
والولي نائب الصبي فيه فنقوم مقامه في اقامة هذا الواجب بخلاف العبادات الدينية لانه لا يحري فيها النيابة ومنهم
من تكلم فيها استدعاء اما الكلام فيها على وجه البناء فوجه قوله النقص ودلالة الاجماع والحقيقة اما النقص فقوله تعالى
انما الصدقات للفقراء وقوله وفي اموالهم حق للسائل والمحروم والاضافة بحرف اللزوم يقتضي اختصاصا بمحنة الملك
اذا كان المضاف اليه من اهل الملك واما دالة الاجماع فلو اجمعتنا على ان من عليه الزكاة اذا اوجب جميع النصاب من
الفقر ولم ينو الزكاة يسقط عنه والعبادة لا تنادي بالنية وكذا يجري فيها الجبر والاستحسان من الشايع وانما يجري
في حقوق العباد وكذا يصح توكيل الذي ياداء الزكاة والذي ليس من اهل العبادة واما الحقيقة فان الزكاة تملك
المال من الفقير والمستفيع بها هو الفقير فكانت حق الفقير والصبي لا يمنع وجوب حقوق العباد على ما بينا وكذا قوله صلى
الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقامة الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت
من استطاع اليه سبيلا واما آية الماراة من الصدقة المذكورة فيها محل الصدقة وهو المال لا نفس الصدقة
لانها اسم للفعل وهو اخراج المال لله تعالى وذلك قوله تعالى لا حق للفقير وكذا الحق المذكور في آية الاخرى المراد
منه المال وذا ليس بركاة بل هو محل الزكاة وسقوط الزكاة بهبة النصاب من الفقر لوجوه السنة دلالة والجبر على الاداء
ليؤدى من عليه بنفسه لا ينافي في العبادة حتى لو مدينه واخذ من غير اداء من عليه لا يسقط عنه الزكاة عندنا وحرمان
الاستحسان لشئ ولا لية المطالبة للشايع ليؤدى من عليه باختياره وهذا لا يقتضي كون الزكاة حق العبد وانما احاطت
باداء الوكيل لان المؤدى في الحقيقة هو الموكل والحراج ليس بعبادة بل هو مؤنة الارض وصدقة العطل متنوعة على قول
محمد واما على قول ابي حنيفة وابي يوسف فلا نهما مؤنة مزوجه قال النبي صلى الله عليه وسلم ادوا عنكم مؤنوني فوجب

بوصف المؤنة لا بوصف العبادة وهو الجواب عن العشر واما الكثرة في المسئلة على ما لا بد اننا انا احتج بما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال ينبغي في اموال الناس خيرا كذا تأكلها الصدقة ولزم بحسب الزكاة في مال الصبي ما كان له من ثمنه
انه قال من ولي يتيم فليؤد زكاة ماله وروى عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال من ولي يتيم فليؤد زكاة ماله
فصل بين البالغين والصبيان ولان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب وقد وجد في مال البالغ ولان سبب
الى الايجاب على الصبي لانه مرفوع القلم بالحدث ولان ايجاب الزكاة ايجاب الفعل وايجاب الفعل على العاقل عن الفعل كلف ما
ليس في الوسخ ولا سبيل الى الايجاب على الولي ليقودى من مال الصبي لان الولي متى قران مال الصبي الا على وجه الحسن
بقول الكتاب واداء الزكاة من ماله قران ماله لا على وجه الاحسن لما ذكرنا في الخلافات والحدثان غريان او من الاحاد
فلا يعارضان الكتاب معان اسم الصدقة تطلق على النفقة قال صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على نفسه صدقة وعلى
عيله صدقة وفي الحديث ما يدل عليه لانه اضاف الى كل المالك والنفقة هي التي تأكل الخبز لا الزكاة او تحمل الصدقة
والزكاة على صدقة العطل لانه تستحق زكاة واما قوله من ولي يتيم فليؤد زكاة ماله اي يستصرف فيه في يومه ماله والفرقة
هي التسمية توفيقا بين الدلائل وعمومات الزكاة لاننا والاصحاب او هي مخصوصة فتعوض المتنازع فيه بما ذكرنا والله اعلم
ومنها العقل عندنا فلا تجب الزكاة في مال الجنون جنونا اصليا وحيلة الكثرة في الجنون نوعان اصلي وطاري اما
الاصلي فهو ان يبلغ جنونا فلا خلاف بين اصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه اداء زكاة ما مضى
من الاحوال بعد الافاقة واما يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة لانه الان صار اهلا لان انعقاد الحول على ماله كالصبي اذا
بلغ انه لا يجب عليه اداء زكاة ما مضى من زمن الصبي واما يعتبر ابتداء الحول على ماله من وقت البلوغ عندنا كذا هذا وكذا
منع وجوب الصوم والصلاة كذا الزكاة واما الجنون الطاري فان دامت سنة كاملة فهو في حكم الاصل لا يرى انه في حق الصوم
كذلك كذا في حق الزكاة لان السنة في الزكاة كالشهر في الصوم والجنون المستوعب للشهر يمنع وجوب الصوم فالمستوعب
للسنة يمنع وجوب الزكاة وكذا يمنع وجوب الصلاة والحج فكذا الزكاة وان كان في بعض السنة ثم افاق روى عن محمد بن
النوادر انه ان افاق في شئ من السنة وان كان ساعة من الحول من اوله او وسطه او آخره تجب زكاة ذلك الحول وهو رواية
ابن سماعه عن ابي يوسف وفي رواية هشام عنه انه ان افاق اكثر السنة وجب الاداء وجه هذه الرواية انه اذا كان في
اكثر السنة مقيما فكانه كان مقيما في جميع السنة لان لكل حكم الكل في كثير من الاحكام خصوصا فيما يحتاج فيه وجه
الرواية الاخرى وهو قول محمد وهو اعتبار الزكاة بالصوم وهو اعتبار صحيح لان السنة للزكاة كالشهر للصوم ثم انما
في جزء من الشهر يكفي لوجوب صوم الشهر كذا الافاقة في جزء من السنة يكفي لانقضاء الحول على المال واما الذي يجب
ويقتضي فهو كالصحيح وهو بمنزلة التام والمغني عليه ومنها الحرية لان الملك من شرائط الوجوب لما ذكرنا والمملوك لا ملك
له حتى لا تجب الزكاة على العبد وان كان ما دون في القارة لانه ان لم يكن عليه دين فكسبه ملك مولاه وعلى المولى زكاة
وان كان عليه دين بحيث يكسبه فالمولى لا يملك كسبه المادون المديون عندنا في حنيفة فلا زكاة على احد وعنده ابي
يوسف ومحمد ان كان يملك لكنه مشغول بالدين والمال المشغول بالدين لا يكون مال الزكاة وكذا الدبر وامر الولد لما قلنا
وكذا الزكاة على المكاتب في كسبه لانه ليس ملكه حقيقة لقيام الرق فيه بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم المكاتب
عبد ما بقي عليه درهم والعبد اسم للرقوق والرقق ينافي الملك واما المستعفي فحكمه حكم المكاتب في قولنا في حنيفة
وعندها هو حر مدبون فينظر ان كان فضل عن سعيه ما يبلغ نصابا تجب الزكاة عليه والا فلا ومنها ان لا يكون
عليه دين مطالب به من جهة العباد عندنا فان كان فانه يمنع وجوب الزكاة بقدره حاله ان كان او موقولا وعند الشافعي
هذا ليس بشرط والدين لا يمنع وجوب الزكاة كيف ما كان واجبة الشافعي بعمومات الزكاة من غير فصل ولا سبب وجوب
الزكاة ملك النصاب وشرطه ان يكون معذرا للتجارة او لوسامة وقد وجد اما الملك فظاهر لان المديون مالك لما له
لان دين الحر الصحيح يجب في ذمته ولا يتعلق بماله ولهذا يملك النصف فيه كيف ما شاء واما الاعداد للتجارة او الاسامة
فقد ذكرنا في كتابنا ذلك والدليل عليه انه لا ينافي وجوب العشر والحراج ولما روي عن عثمان بن عفان في شهر رمضان
وقال في خطبته الا ان شهر ذكركم قد حضر من كان له مال وعليه دين فليؤد ماله بما عليه ثم ليؤد بقية ماله وكان
بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان ذلك اجماعا منهم على انه لا زكاة في القدر المشغول بالدين وبه يتبين ان مال
المديون خارج عن عمومات الزكاة ولا نه يحتاج الى هذا المال حاجة اصلية لان قضاء الدين من الحاجج الاصلية والمال المحتاج
اليه حاجة اصلية لا يكون مال الزكاة لانه لا يتحقق به الفنا ولا صدقة الا عن ظهر غنا على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقد خرج الجواب عن قوله انه وجد سبب الوجوب وشرطه ان صفة الغنا مع ذلك شرط ولا يتحقق مع الدين معان ملكه
في النصاب فاصح دليل ان لصاحب الدين اذا ظهر بحسن حقه ان يأخذ من غير قضاء ولا رضا وعند الشافعي له ذلك
في الجبر وخلاف الحسن واذ آية عدم الملك كافي في الوجبة والمغضوب فلو ان يكون ذلك دليل نقصان الملك اولى واما العشر
فقد روي عن الباكر عن ابي حنيفة ان الدين يمنع وجوب العشر فيمنع على هذه الرواية واما على ظاهر الرواية فلو العشر

مطبقا منها عقل علي

منها حرية علي

منها انه لا يجب على غنيين

من المدة مانع من الزكاة

مؤنه الارض انما تارة كالحراج فلو يمتد فيه غناء المالك ولهذا لا يمتد فيه اصل المالك عندنا حتى يحيط الارض بالوقوفه
وارض المالك بخلاف الزكاة فانه لا بد فيها من غناء المالك والغناء لا يجتمع الدين وعلى هذا يخرج من المدة فانه يمنع وجوب الزكاة
عندنا فلو كان او موجودا لكانت اذ اطلت له بواحدة وقال بعض مشايخنا ان المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة فاما
المعجل فيطالب به عادة فيمنع وقال بعضهم ان كان الزوج على غرض من فضا له يمنع وان لم يكن على غرض من فضا لا يمنع لانه لا بد
دينا واذا أخذ المرء بما عنده من الاحكام وذكر الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري في الاحكام العولية التي يفرضها
اهل بخارا ان الزكاة في الاجر المعجل على الاجر لانه ملكه قبل الفسخ وان كان يلحقه من بعد الفسخ وقال بعض
مشايخنا انه يجب على المستأجر ايضا لانه بعد ذلك مالا موضوعا عند الاجر وقالوا في البيع الذي اعتاده اهل سمرقند
وهو بيع الوفا ان الزكاة على البائع في ثمنه ان بقي حولا لانه ملكه وقال بعض مشايخنا انه يجب على المشتري ايضا لانه بعد
مالا موضوعا عند البائع فيؤخذ بما عنده وقالوا فيمن من الدرك فاستحق المبيع ان كان في الحول يمنع لانه المانع
قائم في موجب فيمنع الوجوب فاما اذا استحق بعد الحول لا يسقط الزكاة لانه من حادوث لان الوجوب يقتصر على حاله لا على
وان كان الضمان سببا حتى غير جميع المال واذا انقضى وجوب الدين لم يمنع وجوب الزكاة قبله واما نفقة الزوجات
فالم نفقة ما ينفقها الزوج على امرأته من نفقة الزوجات لا يمنع لانها تجب شيئا فشيئا وتسقط اذا لم يوجد قضاء القاضي ولو الرضا يمنع
اذا فرضت نفقة القاضي او بالتراضي لم يبردها دينا وكذا نفقة المحارم تمنع اذا فرضها القاضي في مدة قصير نحو مائة
الشهر فيصير دينا فاما اذا كانت المدة طويلة فلا يصير دينا بل يسقط لانها مصلحة محضة بخلاف نفقة الزوجات لان القاضي
يضعه في الفرض في الجملة في نفقة المحارم ايضا لكن الضرورة ترتفع باقية المدة وقال بعض مشايخنا ان نفقة المحارم تقتصر
انضا بالتراضي في المدة اليسيرة وقالوا ان الحراج يمنع وجوب الزكاة لانه مطالب به وكذا اذا صار العسر دينا في الدرك فان
انكف الطعام العشري صاحبه فاما وجوب العشر فلا يمنع لانه يتعلق بالطعام فيبقى بقاءه وبهلكه بهلكه والطعام
ليس مال التجارة حتى يصير مستحقا بالدين واما الزكاة الواجبة في النصاب ودين الزكاة بان انكف مال الزكاة حتى انقل
من العين الى الدمة فكذلك يمنع وجوب الزكاة في قولنا في حقيقته ومحمد سواء كان في الاموال الظاهرة او الباطنة وقال
زفر لا يمنع كلاهما وقال ابو يوسف وجوب الزكاة في النصاب يمنع فاما من الزكاة فلا يمنع هكذا حكى الكرخي قول زفر
ولم يفصل بين الاموال الظاهرة والباطنة وذكر القاضي في شرحه مختصر النظار ان هذا مذهب في الاموال الباطنة من
الذهب والفضة واموال التجارة ووجه هذا القول ظاهر لان الاموال الباطنة لا يطالب الامام بتركها فلم يكن تركها
مطالب من جهة العباد سواء كانت في العين او في الدمة فلا يمنع وجوب الزكاة كدوني الله تعالى من الكفارات والذود
وغيرها بخلاف الاموال الظاهرة لان الامام يطالب بتركها واما وجه قوله الاخر فهو ان الزكاة دين هو قربة فلا يمنع
وجوب الزكاة كدين الذود والكفارات ولا يوجب الزكاة ودين دينها وهو ان الزكاة لا يتعلق
بالنصاب فلا يمنع الوجوب كدين الكفارات والذود فاما وجوب الزكاة فيمنع بالنصاب اذا واجبه من النصاب
واستحقاق جزء من النصاب بوجبه نقصان النصاب والمستحق كالمعروف وحكمه ان قيل لا يوجب ما يجتنب على زفر
فقال ما احتج على من وجب في ما نفي درهم او دينار لانه لا يمنع لانه اذا كان له ما شأ درهم
فلا يردى زكاتها سنيين كثيرة يودي على ايجاب الزكاة في المال اكثر منه باضعافه وانه في حقيقته ومحمد ان كل
ذلك دين مطالب من جهة العباد اما زكاة السواير فلا منها مطالب بها من جهة السلطان عينها كان او دينا ولهذا
يستحب ان انكر الحول وانكر كونه للتجارة او ما اشبه ذلك فصار بمنزلة ديون العباد واما زكاة التجارة فمطالب بها
ايضا بقدر ان لا يحول لاخذ السلطان وكان يأخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر وعمر في زمن عثمان رضي الله
فما كثرت الاموال في زمانه وعلم ان في تنقيحها زيادة ضرر باريا بها راعا المصلحة ان يقرضها لاداء الحار بها باجماع الصحابة
رضي الله عنهم وصار باريا لاموال كالوكلاء على الامام الاتري انه قال من كان عليه دين فليؤده وليرك ما بقي من ماله
وهذا فويل لارباب الاموال باخراج الزكاة فلا يسقط حق الامام عن الاخذ ولهذا قال اصحابنا ان الامام اذا علم من
اهل بلده انهم لا يؤدون الزكاة من الاموال الباطنة فانه يطالبهم بها لكن لو اراد الامام ان يأخذها بنفسه من غير
همة الترك من اربابها ليس له ذلك لما فيه من مخالفة اجماع الصحابة رضي الله عنهم وبيان ذلك انه اذا كان لرجل مائتا
درهم او عشرين مثقالا من الذهب فلم يؤد زكاته سنيين رضى الله عليه في السنة الاولى وليس عليه في السنة الثانية شيء عند
اصحابنا الثلاثة وعند زفر يؤدى زكاته سنيين وكذا هذا في اموال التجارة وكذا في السواير اذا كان له خمس من الاول
الساعة مضى عليها سنتان ولم يؤد زكاتها انه يؤدى زكاة السنة الاولى وذلك شاة ولا شيء عليه في السنة الثانية
ولو كانت عشر او حال عليها حولا ان يجب للسنة الاولى سائتان وللثانية شاة ولو كانت اقل من خمس وعشرين
يجب للسنة الاولى بنت مخاض وللثانية اربع شياه ولو كانت له ثلثون من البقر السائمة تجب للسنة الاولى
بنيان او تبعة ولا يجب للسنة الثانية شيء وان كانت اربعين تجب للسنة الاولى مسنة وللثانية تبعة او تبعة

بيان نفقة الزوجات هل تمنع

نفقة المحارم تمنع اذا فرضها القاضي

دين الحراج يمنع وكذا العشر اذا صار دينا

الزكاة الواجبة في النصاب ودين الزكاة يمنع في قولنا يمنع

بيان ديون المطالب بها من جهة العباد يمنع الزكاة

ولو كان له اربعون من الغنم عليه السنة الاولى شاة ولا شيء للسنة الثانية فان كانت مائة واحدى عشر من الغنم
الاولى سائتان وللثانية شاة ولو لم يبق من الغنم في حوزة العباد في حلال الحول هل ينقطع حكم الحول
قال ابو يوسف لا ينقطع حتى اذا سقط بالقبض او الاجراء قبل تمام الحول الزكاة اذا تم الحول وقال زفر ينقطع الحول للحرف
الدين والمسئلة متينة على نقصان النصاب في حلال الحول لان بالدين ينقص المال فاضلا عن الحاجة الاصلية فينقص
صفة الضمان في المالك فصار نظير نقصان النصاب في انشاء الحول وعندنا نقصان النصاب في حلال الحول لا ينقطع الحول
وعند زفر ينقطع على ما ذكره في هذا مثله واما الديون التي لا يطالب بها من جهة العباد كالذود والكفارات وصديقه
الفقر وجوبا وتجوزها لا يمنع وجوب الزكاة لان اثرها في حق احكام الاخر وهو الثواب بالاداء والاثر بالترك فاما
لاثره في احكام الدنيا الاثرية لا يجبر ولا يجس فلا ينقطع حكم من احكام الدنيا فكانت ملغية بالعدم في حق احكام
الدنيا ثم اذا كان على الرجل دين وله مال الزكاة وجبر من عبيد الخدمة وشباب المذلة ورواد السكك فان الدين يصرف
الى مال الزكاة عندنا سواء كان من جنس الدين او لا ولا يصرف الى غير مال الزكاة وان كان من جنس الدين وقال زفر يصرف
الدين الى الجنس وان لم يكن مال الزكاة حتى انه لو تزوج امرأة على خادم بغير عينة وله ما شأ درهم وخادم قد نكح
يصرف الى المائتين ودين الخادم عندنا وعند زفر يصرف الى الخادم وجهه قول زفر ان قضاء الدين من الجنس ليس فكان الصرف
اليه اولى ولنا ان غير مال الزكاة مستحق بشار الحراج ومال الزكاة فاضل عنها فكان الصرف اليه اليسر وانظر باريا
الاموال ولهذا لا يصرف الى شباب بدنه المذلة وقوته وقوت عياله وان كان من جنس الدين لما قلنا وذكر محمد في الاول
اريت لو صدق عليه لم يكن موضعاً للصدقة ومعنى هذا الكلام ان مال الزكاة مشغول بحاجة الدين فكان ملحقاً
بالعدم وملك الدار والخادم لا يحرم عليه اخذ الصدقة فكان فقيراً ولا زكاة على الفقير ولو كان في دين من مال
الزكاة انواع مختلفة من الداهم والدناير واعيان التجارة والسواير فانه يصرف الى الداهم والدناير واول
التجارة ودين السواير لان زكاة هذه الحملة تؤدى بها اربابا لاموال وزكاة السواير يأخذها الامام واما بقصر دين
في الصرف الى الفقراء ضامنهم بما لهم فكان صرف الدين الى الاموال الباطنة لباخذ السلطان زكاة السواير نظر الفقراء
وهذا ايضا عندنا وعند زفر يصرف الى الجنس وان كان من السواير حتى ان من تزوج امرأة على خمس من ابل السائمة بغير
ايعانها وله الاموال التجارة وابل سائمة فان عنده يصرف المهر الى ابل وعندنا يصرف الى مال التجارة لما مر وذكر الشيخ
الامام الخميني ان هذا اذا حضر المصدق فان لم يحضر فالحجارة لصاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وادى الزكاة
من الداهم وان شاء صرف الدين الى الداهم وادى الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال لها سواء لا يختلف واما
الاختلاف في حق المصدق فان له ولاية اخذ الزكاة من السائمة ودين الداهم فلهذا اذا حضر صرف الدين الى الداهم واخذ
الزكاة من السائمة فاما اذا لم يكن له مال الزكاة سوى السواير فان الدين يصرف اليها ولا يصرف الى اموال المذلة لما ذكرنا
ثم ينظر ان كان له انواع مختلفة من السواير فان الدين يصرف الى اقلها زكاة حتى يحيا لاكثر نظر الفقراء بان كان له
خمس ابل وثلثون من البقر واربعون من الغنم فان الدين يصرف الى ابل والغنم ودين البقر حتى يجيب البيع لاكثر
قيمة من الشاة وهذا اذا صرف الدين الى ابل والغنم بحيث لا يفضل شيء منه فاما اذا استقر فاحكمه وقبل شيء منه وان
صرف الى البقر لا يفضل منه فان يصرف الى البقر لانه افضل منه يصرف الى الغنم فان نقص النصاب بسبب الدين فامتنع وجوب شاتين
ولو صرف الى البقر وامتنع وجوب البيع يجب شاتان لانه يبقى مضارب ابل والغنم بحاله لو صرف الدين الى البقر والبيع
اقل قيمة من شاتين ولو لم يكن له الا ابل والغنم ذكر في الجاهل ان لصاحب المال ان يصرف الدين اليها شاء لا سيما
في قدر الواجب وهو الشاة وذكر في نوادر الزكاة ان المصدق ان يأخذ الزكاة من ابل والغنم لان الشاة الواجبة في السنة ليست من جنس النصاب
فلا ينقص النصاب باخذها ولو صرف الى ابل يأخذ الشاة اربعين فينقص النصاب فكذا هذا النقص للفقراء ولو كان له خمس وعشرون من ابل
وثلثون من البقر واربعون شاة فان كان الدين لا يفضل عن الغنم يصرف الى الشياه لانه اقل زكاة فان فضل
منه ينظر ان كانت بنت مخاض وسط اقل قيمة من الشاة وتبيع وسط يصرف الى ابل وان كان اكثر قيمة منها يصرف
الى الغنم والبقر لان هذا النقص للفقراء فالمدار على هذا الحرف فاما اذا لم يكن له مال الزكاة فانه يصرف الدين الى عرض
المذلة والمهنة او لا ثم الى العقار لان الملك مما يستحدث في العروض ساعة فساعة واما العقار فاما لا يستحدث
فيه الملك غالبا فكان فيه مراعاة النظر لهما جميعا **فصل** واما الشرايط التي ترجع الى المال فمنها المالك
فلا تجب الزكاة في سواها الوقت والمحول المسئلة لعدم الملك وهذا لان في الزكاة تملكها والتملك في غير الملك لا يسهو
ولا تجب الزكاة في المال الذي استولى عليه العدو واحرقوه مدارهم عندنا لانهم ملكوها بالاحراز عندنا فاعل ملك المسلم
عنه وعندنا في حق ان ملك المسلم بعد الاستيلاء والاحراز بالدار قافر وان زالت يد عنه والزكاة وطيفة الملك
عنه **ومنها** الملك المطلق وهو ان يكون مملوكا له رتبة وبدا وهذا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر البدليست بشرط
وهو قول الشافعي فلا تجب الزكاة في المال الضمار عندنا خلافا لها وتفسير المال الضمار هو كل مال غير موقوف لا شقاع به

لدينا الغير المطالب بها من جهة العباد لا يمنع

بيان شرط الراعية المالك

ومنها الملك المطلق تفسير مال الضمار

يجب لزكاة في المال المدفوع في الدين

وتجبه الدين المقرب
بيان اختلاف في الدين المحجور

لا زكاة في دين الكتاب والدين على العاقلة

بيان قسم الدينين

بيان الدين القوي

بيان الدين الضعيف

بيان الدين الوسيط

مع قبا أهل المال كالعبد لا يقر للمال المقفول كمال الساقط في البحر والمال الذي أخذ السلطان مصادرة والدين المحجور إذا لم يكن للمال
بينة رجال المحل ثم صار له بينة بأن أخر عند الناس والمال المدفوع في الدين إذا أخفى على المالك مكانه فإن كان مدفوعا
في البيت تجب فيه الزكاة بالأجماع وفي المدفوع في الكهروالدالكبير اختلاف المشايخ احتجوا بعمومات الزكاة من غير فصل
ولأن وجوب الزكاة يعتمد على الدين بدليل ابن السبيل فإنه يجب الزكاة في ماله وإن كان يدر فأنه لصاحبه ملكه
وتجب الزكاة في الدين مع عدم القبض وتجب في المدفوع في البيت فثبت أن الزكاة وطبيعة الملك والمال موجود فوجب الزكاة فيه
الأنه لا يخاطب بالأداء للحال لغيره عن الأداء بعدد عنه وهذا لا ينفي الوجوب كما في ابن السبيل ولما مرهق على
موقوف عليه وموقوفه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا زكاة في المال الصغار وهو المال الذي لا ينتفع به مع قيام الملك
ما أخذ من البعير الصغار الذي لا ينتفع به لشدة هزاله مع كونه حيا وهذه الأموال غير منتفع بها في حق المالك لعدم
وصولها إليها فكانت ضمنا وكان المال الذي لم يكن مقدورا الانتفاع به في حق المالك لا يكون المالك به غنيا ولا زكاة
على غير الغني بالحديث الذي رواه ومال ابن السبيل مقدور الانتفاع به في حقه بد فأنه وكذا المدفوع في البيت لا
يمكنه الوصول إليه بالنشر بخلاف المفاداة لأن ينشئ كل الصوار غير مقدور له وكذا الدين المقرب إذا كان المقرب ملتبسا
فهو ممكن الوصول إليه وأما الدين المحجور فإن لم يكن له بينة فهو على اختلاف وأما إذا كان له بينة اختلف المشايخ فيه
قال بعضهم تجب الزكاة فيه لأنه ممكن الوصول إليه بالبينة فإذا لم يتم البينة فقد ضيع القدرة فلم يعذر وقال بعضهم
لا تجب لأن الشاهد قد فسق إذا كان القاضي عالما بالدين لأنه يقضي بغيره فكان مقدورا الانتفاع به وإن كانت
المدفوع يقر في السر ويحجب في العلانية فلا زكاة فيه كذا روي عن أبي يوسف لأنه لا ينتفع بأقراره في السر فكان بمنزلة
الحاجد سرا وعلانية وإن كان المدفوع يقر بالدين لكنه مفلس فإن لم يكن مقبضا عليه بالأفلاس تجب الزكاة فيه في
قولهم جميعا وقال الحسن بن زياد لا زكاة فيه لأن الدين على الميسر غير منتفع به فكان ضمنا وأما الصحيح فقولهم لأن المفسر قادر
على الكسب والاستعاضة مع الأفلاس بحتم الزوال ساعة فساعة إذا مال غار وراج وإن كان مقبضا عليه بالأفلاس
فذلك في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا زكاة فيه فمحمد يرى على أصله لأن الفليس عنه متمتع وأنه يوجب زيادة عجز
لأنه يفسد عليه بالنشر فإن الناس لا يبايعونه بخلاف الذي لم يقض عليه بالأفلاس وأبو حنيفة مرق على أصله لأن
الأفلاس عنه لا يتحقق في حال الحياة والقضاء به باطل وأبو يوسف وإن كان يرى الفليس لكن الفليس قادر في الجملة
بواسطة الاكتساب على قضاء الدين فصار الدين مقدورا الانتفاع به في الجملة فكان أثر الفليس في آخر المطالبة إلى
وقت اليسار فكان كالدين المؤجل فوجب فيه الزكاة وتودع إلى الناس ودعية ثم نشئ الموعود فإن كان المدفوع إليه من
معارفه فعليه الزكاة لما مضى إذا تذكر لأن نسيان الموعود نادر فكان طريق الوصول قائما وإن كان مالا يعرفه فلا زكاة
عليه فيما مضى بقدر الوصول إليه ولا زكاة في دين الكتاب والدين على العاقلة لأن دين الكتاب ليس بدين حقيقة لأنه
لا يجب للمولى على عبده دين ولهذا لم يفتح الكفالة به والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم أو هو ملك المولى من وجهه وملك المكاتب
من وجهه لأن المكاتب في كسبه كالححر فلم يكن بدلا لكتابة ملك المولى مطلقا بل كان ناقصا وكذا الدية على العاقلة ملك
ولي القتل فيها منزل بدليل أنه لو مات واحد من العاقلة سقط ما عليه فلم يكن ملكا مطلقا ووجوب الزكاة وطبيعة
الملك المطلق وعلى هذا يخرج قول أبي حنيفة في الدين الذي وجب للوئسان لا بدلا عن شيء رأسا كالميراث والدين الوصية
بالدين أو وجب بدلا عما ليس بالاصل كالمهر للمرأة على الزوج وبدل الخلع للزوج على المرأة والصلم عن دم العبد لأنه لا
الزكاة فيه وبجملته الكلام في الدين أنها على ثلاث مراتب في قول أبي حنيفة ودين قرض ودين ضيق ودين وسط كذا قال
عامة مشايخنا أما الدين القوي فهو الذي يجب بدلا عن مال التجارة كمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبيد التجارة
أو غلة مال التجارة ولا خلاف في وجوب الزكاة فيه إلا أنه لا يخاطب بأداء شيء من زكاة ما مضى مالم يقبض أربعين درهما
فكلما قبض أربعين درهما أو درهم واحد وعقد أبي يوسف ومحمد كلما قبض شيئا نوى زكاة قل المقبوض أو كثر وأما الدين
الضعيف فهو الذي وجب له لا بدلا عن شيء سواء وجب له بغير صنعة كالميراث أو بصنعة كالوصية أو وجب بدلا عن شيء
ليس مال كالمهر وبدل الخلع والصلم عن العتق أو بدلا لكتابة ولا زكاة فيه مالم يقبض كله ويحول عليه المحل بعد القبض
وأما الدين الوسيط فما وجب له بدلا عن مال ليس للتجارة كمن عبد الخدمة ومن ثياب البذلة والمهنة وفيه رواية
عنه ذكره في الأصل أنه تجب الزكاة فيه قبل القبض لكن لا يخاطب بالأداء مالم يقبض ما نوى درهم فإذا قبض ما نوى درهم
زكى لما مضى وروى ابن سماعه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه لا زكاة فيه حتى يقبض المائتين ويحول عليه المحل من وقت
القبض وهو أصح الروايتين عنه وقال أبو يوسف ومحمد الدين كلها سواء وكلها قوت تجب الزكاة فيها قبل القبض إلا
الدية على العاقلة ومال الكتابة فإنه لا تجب الزكاة فيها أصلا مالم يقبض ويحول عليه المحل وجه قولهما أن ما سوى
بدل الكتابة والدية على العاقلة ملك صاحب الدين ملكا مطلقا رتبة وبذلك تمكن من القبض بقبض بدله وهو العين
فتجب فيه الزكاة كسائر أعيان المملوك ملكا مطلقا إلا أنه لا يخاطب بالأداء في الحال لأنه ليس بدين حقيقة فإذا

حصل

وأما حصل في يد مخاطب بالأداء فزكاة المقبوض كما هو مذهبهما في العين فمأذوا على النصاب بخلاف الدية وبدل الكفا
لأن ذلك ليس بملك مطلق بل هو ناقص على ما بينا وأما علم ولا في حنيفة وجهان أحدهما أن الدين ليس بملك بل هو فضل
واجب وهو فضل ملك المال وتسليمه إلى صاحب الدين والزكاة إنما تجب في المال فإن لم يكن مالا لا تجب فيه الزكاة وبطل
كون الدين فعلا وجهه ذكرناها في الكفالة بالدين عن ميت مفلس في الخلافيات فينبغي أن لا تجب الزكاة في دين مالم يقبض
ويحول عليه المحل إلا أن ما وجب له بدلا عن مال التجارة أعطى له حكم المال لأن بدل الشيء قافر مقامه كانه هو فصار
كان المبدل قائم في يد وأما مال التجارة وقد حال عليه الحول في يد والثاني أن كان الدين مالا مملوكا أيضا لكنه دين
لا يحل القبض لأنه ليس بملك حقيقة بل هو مال حكيم في الذمة وما في الذمة لا يمكن قبضه فلم يكن مالا مملوكا رتبة
وبذلك لا تجب الزكاة فيه كمال الصغار فقياس هذا أن لا تجب الزكاة في الدين كلها فقياس الملك فيها بقوات البدل لأن
الدين الذي هو بدل عن مال التجارة الحق بالعين في احتمال القبض لكن به بدل مال التجارة قابل القبض والبديل بتمام مقام
المبدل والمبدل عين قابلة للقبض فكذا ما قام مقامه وهذا المعنى لا يوجد وفيما ليس ببدل وأما ولا فيما هو بدل
العين ببدل ولا بدلا مال ليس للتجارة على الرواية الصحيحة أنه لا تجب الزكاة فيه مالم يقبض وقد انصبت ويحول عليه المحل بعد القبض لأن
التمن بدل مال ليس للتجارة فيقوم مقام المبدل ولو كان المبدل قائما في يد حقيقة لا تجب فيه الزكاة فكذا في بدله بخلاف
بدل مال للتجارة وأما الكلام في أخراج زكاة قد والمقبوض من الدين الذي يجب فيه الزكاة على نحو الكفو والمال العين إذا كان
زاد على قدر النصاب وحال عليه الحول فعند أبي حنيفة لا شيء في الزيادة هناك مالم يكن أربعين درهما فنهضنا
أيضا لا يخرج شيئا من زكاة المقبوض مالم يقبض ويحول المقبوض أربعين درهما فيخرج من كل أربعين درهما يقبضها ودر
وعندها يخرج بقدر ما قبض من المقبوض وكثر كما في المال العين إذا كان زاد على النصاب فسيأتي الكلام فيه وذكر
الكثير أن هذا إذا لم يكن له مال سوى الدين فاما إذا كان له مال سوى الدين فما قبض منه فهو بمنزلة المستفاد فضمم إلى
ما عنده ومنها كون المال فاما لأن معنى الزكاة وهو النقص لا يحصل إلا من المال الناقص ولست أفتي بحقيقة النقص
لأن ذلك غير معتبر وإنما يغني به كون المال معدا لاستنفاة بالتجارة أو بالاسامة لأن الاسامة سبب لحصول اللزول
والتمن والتجارة سبب لحصول النقص فبقاها المستقيم المستب وتعلق الحكم به كاستنفاة المشقة والتكاف مع الوطى
والنقص في الحدوث ونحو ذلك وإن شئت قلت ومنها كون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية
لأن به يحصل الغنا ومعنى النقص وهو النقص وبه يحصل الأداء عن غلب النفس والمال المحتاج إليه حاجة أصلية لا يكون
صاحبه غنيا عنه ولا يكون نعمة إذا التتم لا يحصل بالقدرة المحتاج إليه حاجة أصلية لأنه من ضرورات حاجة النقص
وقوام الدين فكان شكر شكره البدن ولا يحصل الأداء عن غلب النفس فلا يقع الأداء بالجملة المأخوذ بها بقوله صلى
الله عليه وسلم وأداء زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم فلا يقع زكاة إلا أن حقيقة الحاجة أمر باطل لا يوقف عليه
فلا يعرف الفضل عن الحاجة فيقام بدل الفضل عن الحاجة مقامه وهو الأعداد للتجارة والاسامة وهذا قول عامة
العلماء وقال مالك هذا ليس بشرط لوجوب الزكاة وتجب الزكاة في كل مال سواء كان مائتا فاضلا عن الحاجة الأصلية
أو لا كتابا بالبذلة والمهنة والغرفة والحولة والعولة من الموائش وعبيد الخدمة والسكن والمراكب وكسوة الأهل
وطعامهم وما يتجمل به من ثياب أو لؤلؤ أو فرائش أو متاع ولم ينبو به التجارة ونحو ذلك واحتج بعمومات الزكاة من غير
فصل بين مال ومال مخوفه تعالى خذ من أموالهم صدقة وقوله وفي أموالهم حق معلوم وقوله تعالى وأتوا الزكاة وغير ذلك
ولأنها وجبت شكر النعمة المال ومعنى النعمة وهذه الأموال اتهم وأقرب لأنها متعلق بالبقاء فكانت ادعى على الشكر وكذا
أن معنى النما والفضل عن الحاجة الأصلية لا بد منه لوجوب الزكاة لما ذكرنا من الدلائل ولا يتحقق ذلك في هذه الأموال
وبه يتبين أن المراد من الأموال الفاضلة عن الحاجة الأصلية وقد خرج الجواب عن قوله أنها نعمة لما ذكرنا أن معنى
النعمة فيها يرجع إلى البدن لأنها تدفع الحاجة الضرورية وهي حاجة دفع الهلاك عن البدن فكانت تابعة لنعمة البدن فكان
شكرها شكر نعمة البدن وهي العبادات البدنية من الصوم والصلاة وغير ذلك وقوله وأتوا الزكاة دليلنا لأن الزكاة عبادة
عن النما ولا زال النما على التفسير الذي ذكرنا وهو أن يكون معدا للاستنفاة وذلك بالأعداد للاسامة في الموائش والتجارة
في أموال التجارة إلا أن الأعداد للتجارة في الأغنان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الحلقة لأنها لا تصلح للتجارة
بأعيانها في دفع الحاجات الأصلية فلا حاجة إلى الأعداد من العبد للتجارة بالنسبة إلى النسيئة للقبض وهي مقبضة للتجارة
بأصل الحلقة فلا حاجة إلى القبض بالنسبة فوجب الزكاة فيها نوى التجارة بها أو لم ينو أصلا ونوى النسيئة فاما ما سوى
الأغنان من العروض فاما يكون الأعداد فيها للتجارة بالنسبة لأنها فصل للتجارة فصل لا يتقاع بأعيانها بل المقصود
الأصل منها ذلك فلا بد من القبض للتجارة وذلك بالنسبة وكذا في النسيئة لا بد منها من نية الاسامة لأنها فصل
للاسامة للزوال والنقل فصل للركوب والتم فلو بد من النسيئة ثم نية التجارة والاسامة لا يقبض مالم يقبض بفصل التجارة
والاسامة لأن مجرد النسيئة لا عبر به في الأحكام لقول النبي صلى الله عليه وسلم إن الله

كلام في أخراج زكاة قدور المقبوض
الدين

شرط في المال الناميا

سها في المال فاضلا عن الحاجة

نية التجارة والاسامة تعتبر في الفضل

المالم يتكلموا او يفعلوا ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة اما الصريح فهو ان ينوي عند عقد التجارة ان يكون
المملوك له للتجارة بان اشترى سلعة ونحو ان تكون للتجارة عند الشرا فبصير للتجارة سواء كان الثمن الذي اشترى بها
من الاثمان المطلقة او من عروض التجارة او مال الذلة والمهنة او اوردته بعرض نية التجارة فبصير ذلك مال التجارة
لوجود صريح نية التجارة مقارنا لفقد التجارة اما الشرا فله شك انه تجارة وكذلك الاجارة لانها معاوضة المال
بالمال وهي نفس التجارة ولهذا اصلك المادون له في التجارة الاجارة والنية المقارنة للفعل معتبرة ولو اشترى
عينا من الاعيان ونوى ان يكون للذلة والمهنة دون التجارة لا تكون للتجارة سواء كان الثمن من مال التجارة او غير
مال التجارة لان الشرا بمال التجارة ان كان دلالة التجارة فقد وجد صريح نية الاستدلال ولا يقية الدلالة مع الصريح
مخلو فيها ولو ملك عروضه بغير عقد اصله بان وورثها ونوى التجارة لم تكن للتجارة لان النية محترقة عن العمل اصله
فصله عن عمل التجارة لان الموروث دخل في ملكه بغير صنعه ولو ملكها بغير مبادلة اصله كالهبة والوصية
والصدقة او بغير مبادلة المال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصنع عن دم العمد وبدل العتق ونوى التجارة تكون
للتجارة عند يوسف وعند يوسف وعند محمد لا تكون للتجارة كذا ذكر الطحاوي وذكر القاضي الشهيد الاختلاف في القول في قول
يوسف لا تكون للتجارة وفي قول محمد تكون للتجارة وجه قول من قال انه لا يكون للتجارة ان النية لم تقاربه عمل
هو تجارة وهي مبادلة المال بالمال فكان الحاصل محرم النية فلا يعتبر وجه قول من قال انه يكون للتجارة ان التجارة
عقد اكتساب المال وما لا يدخل في ملكه لا يقوله فهو حاصل كسبه فكانت نيته مقارنه بفعله فاشبهت قرائنها
بالشرا والاجارة والقول الاول اصح لان التجارة كسب المال بدل هو مال العقول كسب المال بغير بدل اصله فلم يكن
من باب التجارة فلم تكن النية مقارنه عمل التجارة ولو استقرض عروضه ونوى ان تكون للتجارة اختلف المشايخ فيه
قال بعضهم بصير للتجارة لان القرض ينقل معاوضة المال بالمال في العاقبة وآية اشارك في الجامع ان من كان له مائنة
ورهم لا مال له غيرها فاستقرض من رجل قبل حلول الحول خمسة اقترعه لغير التجارة ولم يستهلك الاقترع حتى حال
الحول لا ذكاة عليه في المائتين ويصرف الدين الى مال الزكاة ورون الجنس الذي ليس بمال الزكاة فقوله استقرض لغير
التجارة دليل انه لو استقرض للتجارة بصير للتجارة وقال بعضهم لا بصير للتجارة وان نوى لان القرض عارض وهو يتبع
لا تجارة فلم وجد نية التجارة مقارنه للتجارة فلا يعتبر ولو اشترى عروضه للذلة والمهنة ثم نوى ان تكون
للتجارة بعد ذلك لا بصير للتجارة مالم يبيعها فتكون بدلها للتجارة فرق بين هذا وبين ما اذا كان له مال التجارة
فنوى ان يكون للذلة حيث يخرج من ان تكون للتجارة وان لم يستعمله لان النية لا تعتبر مالم يتصل بالفعل وهو ليس
بفاعل فعل التجارة فقد عرفت النية عن فعل التجارة فلا تعتبر الحال بخلاف ما اذا نوى الاستدلال لانه نوى ترك التجارة
وهو تارك لها الحال فاقترت النية بفعل هو ترك التجارة فاعتبرت ونظير الفضلين السفر مع الاقامة وهو ان القيم
اذا نوى السفر لا يصير مسافرا مالم يخرج من عمران المصير والمسافر اذا نوى الاقامة في مكان صالح للقامة بصير مقيما للحال
ونظيرها من غير هذا الجنس كافر اذا نوى ان يسلم بعد شهر لا يصير مسلما للحال والمسلم اذا قصد ان يكفر بعد سنين والعبادة
فهو كافر للحال ولو آتاه اشترى هذه العروض التي اشترىها لا بد ان يبدال بعد ذلك عروضه اخرى بصير بدلها للتجارة مثل
النية السابقة وكذلك في الفضول التي ذكرنا ان نوى للتجارة في الوصية والقرض ومبادلة مال بالمال لا اذا اشترى
بذلك العروض وعروض اخر نصارت للتجارة لان النية قد وجدت حقيقة الا انها لم تعمل الحال لانهم لم يصادفوا عمل التجارة فادوا
وجدت التجارة بعد ذلك عملت النية السابقة عملها فبصير المال للتجارة لوجود نية التجارة مع التجارة واما الدلالة
فهو ان يشتري عينا من الاعيان بعرض التجارة او يوجدها التي للتجارة بعرض من العروض فبصير للتجارة وان لم ينو
التجارة صريحا لانه لما اشترى بمال التجارة فالظاهر انه نوى به التجارة واما الشرا بعرض التجارة فلا يشك واما بدل
منافع عين معدة للتجارة كبديل عين معدة للتجارة فيكون للتجارة كذا ذكر في كتاب الصلوة من الاصل وذكر في الجامع
ما يدل على انه لا يكون للتجارة الا بالنية صريحا فانه قال فان كانت الامرة حارية تساوي الف درهم وكانت عند المستأجر
للتجارة واجر المجره ارم بها وهو يريد التجارة شرط النية عند الاجارة لمصير الحارية للتجارة ولم يذكر ان الدار للتجارة
او لغير التجارة فهذا يدل على ان النية شرط لبصير بدل منافع الدار المستأجرة للتجارة وان كانت الدار معدة للتجارة
فكان في المسئلة روايتان ومشايع بلخ كافوا بضمهم رواية الجامع ويقولون ان العين وان كانت للتجارة ولكن
قد يقصد بدل منافعها المنفعة فيو اجر الدابة لتنفق عليها والدار للتجارة فلا بصير للتجارة مع التردد الا بالنية
واما اذا اشترى عروضه بالدرهم او بالدينار او بالكيل او بوزن موصوفا في الذمة فانها لا تكون للتجارة مالم ينو
التجارة عند الشرا وان كانت الدراهم والدينار ثمانا او موصوفا في الذمة من الكيل والموزون اثمان عند الناس
ولانها كما جعلت ثمن المال التجارة جعلت ثمن الشرا ما يحتاج اليه للتبادل والقوت فلا يتعين الشرا به للتجارة مع الاعمال
وعلى هذا لو اشترى المضارب بمال المضاربة عند اثم اشترى كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة ونحو الزكاة في الكل

بيان نية التجارة دلالة

لا تفتقه عبدا المضاربة من مال المضاربة تطلق تصرفه بصرف الرضا ملك ودون مالا يملك حتى لا يصير حانيا وعاصيا
عابدا بدنه وعقله وان تصرف على النفقة وبمثله المالك اذا اشترى عبدا للتجارة ثم اشترى له ثيابا للكسوة وطعاما
للنفقة فانه لا يكون للتجارة لان المالك كما يملك الشرا للتجارة يملك الشرا للنفقة والذلة وله ان يتفق من مال
التجارة وغير مال التجارة فلا يتعين للتجارة الا بدليل زائد واما الاجراء الذين يعملون للثنا نحو الصاغين والفضا
والدباغين اذا اشترى الصنع والصابون والذهن ونحو ذلك مما يحتاج اليه في علمهم ونحوه عند الشرا ان ذلك لا يستعمل
في علمهم هل يصير ذلك مال التجارة نعم بشرط ان الولد عتق او يوسفان الصباغ اذا اشترى العصفور والعصفور للصنع
به ثيابا للثنا فبصير فيه الزكاة والحاصل ان هذا على وجهين ان كان شيئا يتغير اثره في المعول فيه كالصنع والعصفور
والشتم الذي يدبغ به الجلد فانه يكون مال التجارة لان الاجر يكون مقابلة ذلك الاثر وذلك الاثر مال قافر فانه من اجزاء
الصنع والشتم لكنه لطيف فيكون هذا تجارة وان كان شيئا لا يتغير اثره في المعول فيه مثل الصابون والاشنأ والغلي
والكربت لا يكون مال التجارة لان عيناها يتلف ولم ينتقل اثرها الى الثوب المنسوج حتى يكون له حصنة من العرض بل البصر
اصل في الثوب يظهر عند زوال الدين فما يأخذ من العرض يكون بدل عمله لا بدل هذه الاثام فلم يكن مال التجارة واما
الات الصباغ ونظروا متعة التجارة لا يكون مال التجارة لانها لا تباع مع الاسعة عادة وقالوا في تخاسر الدواب
اذا اشترى المقادير والجادول والبراق انه اذا كان يباع مع الدواب عادة يكون للتجارة لانها معدة لها وان كان لا يباع
معها ولكنها تنسك وتحفظ بها الدواب فهي من الات الصباغ فلا يكون مال التجارة اذ لم ينو التجارة عند شراها وقال
اصحابنا في عبد التجارة قتله عبد خطاة فذبح به ان الثاني للتجارة لانه عوض مال التجارة وكذا اذا ذبح بالذبيحة
من العروض والحيوان فاما اذا قتله عمدا فصالح المولى من الذبيحة على العبد القاتل وعلى نوي من العروض لا يكون مال التجارة
لانه عوض القصاص لا عوض العبد المنقول والقصاص ليس بمال وانه اعلم ومنها الحول في بعض الاموال دون البعض فتمت
الكلام في هذا الشرط يقع في موضعين احدهما في بيان ما يشترط له الحول من الاموال وما لا يشترط والثاني في بيان ما يقع
حكم الحول ولا يقطع اما الاول فنقول لا خلاف في ان اصل المضارب وهو المضارب الموجود في ذل الحول يشترط له الحول
لفعله النبي صلى الله عليه وسلم لا ذكاة في مال حتى يحول عليه الحول ولا يكون المال فاما بشرط وجوب الزكاة لما ذكرنا
والثاني لا يحصل الا بالاستئمان ولا بد لذلك من مدة واثقل مدة يستعمل المال فيها بالتجارة والاستئمان عادة للحول فاما
المستفاد في حلال الحول فهل يشترط له حوله على حدة او يضم الى اصل فيزني حولا لا اصل حمله الكلام في المستفاد انه
لا يخلو اما ان كان مستفادا في الحول واما ان كان مستفادا بعد الحول والمستفاد في الحول لا يخلو اما ان كان من جنس
الاصل واما ان كان من خلاف جنسه فان كان من خلاف جنسه كالابل مع البقر والبقرة مع الغنم فانه لا يضم الى مضارب
الاصل بل يستأفقه الحول بله خلاف وان كان من جنسه فاما ان كان متفرعا من الاصل واحاصلا بسببه كالولد والريح
واما ان لم يكن متفرعا من الاصل ولا حاصلا بسببه كالشرا والورث والموصى به فان كان متفرعا من الاصل واحاصلا
بسببه يضم الى الاصل ونزكي بحول الاصل بالاجماع وان لم يكن متفرعا من الاصل ولا حاصلا بسببه فانه يضم الى الاصل
عندنا خلافه فالشافعي واجمع بقوله صلى الله عليه وسلم لا ذكاة في مال حتى يحول عليه الحول والمستفاد مال لم يحل عليه
الحول فلا ذكاة فيه ولان الزكاة وظيفه الملك والمستفاد اصل في الملك لانه اصل في سبب الملك لانه سبب
على حدة فيكون اصلا في شرط الحول كالمستفاد من خلافه والجنس بخلاف الولد والريح لان ذلك تبع للاصل في الملك لكونه
تبعيا في سبب الملك فيكون تبعيا في الحول ولما ان عموما الزكاة تقتضي الوجوب مطلقا عن شرط الحول الا ما خص بدليل
ولان المستفاد من جنس الاصل تبع له لانه زيادة عليه اذ الاصل يزاد به ويتكثر الزيادة تبع للمزيد عليه والتبع
لا يفرد بالشرط كما لا يفرد بالسبب لئلا ينقلب التبع اصلا فيجب الزكاة فيها لحول الاصل كالاولاد والارواح بخلاف
المستفاد من خلافه والجنس لانه ليس بتابع بل هو اصل بنفسه الا ترى ان الاصل لا يزاد به ولا يتكثر وقوله انه اصل في
الملك لانه اصل في سبب الملك مسلم لكن كونه اصلا من هذا الوجه لا ينبغي ان يكون تبعيا من الوجه الذي شنا وهو ان الاصل
به يزداد ويتكثر فكان اصلا من وجهه تبعيا من وجهه فيخرج جهة التبعية في حق الحول احتياطا لوجوب الزكاة واما الحديث
فما خص منه بعضه وهو الولد والريح فيخص المتتابع فيه لما ذكرنا ثم انما يضم المستفاد عندنا الى اصل المال اذا كان
الاصل بضائبا فاما اذا كان اقل من مضارب فانه لا يضم اليه وان كان يتكامل به المضارب فيستفاد على المستفاد من طريق
التبعية واما المستفاد بعد الحول فلا يضم الى الاصل في حق الحول الماضي بله خلافه وانما يضم اليه في حق الحول الذي استفتد
فيه لان المضارب بعد مضارب الحول عليه يجعل متجدا واحكاما كانه عدم الاول وحادث اخر لان شرط الوجوب وهو العتق
يتمتع بالحول فبصير المضارب كالمستفاد والموجود في الحول الاول يصير كالعدم والمستفاد انما يجعل متعلا لاصل الموجود لا مستفدا
وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن المستفاد ثمن الاصل المزكاة فاما اذا كان فانه لا يضم الى ما عده من المضارب من جنسه
لان في حوله الاصل بل يشترط له حوله على حدة في حوله في حصة وعندها صورة المسئلة اذا كان له خمس من الاصل

ما يحتاج الاجراء في علمهم هل يصير مال التجارة

الات الصباغ لا يكون مال التجارة

من شرائع الحول في بعض الاموال

بيان ما يشترط له الحول

المستفاد في حلال الحول هل يشترط له حوله على حدة او يضم عند تضم وعند كسبه

المستفاد بعد الحول لا يضم

بيان القضا شرط وجوب الزكاة

بیان صفر و قضا و الاثمان

النضاب

فبشرهم بعد ما بعثهم الى مكة فبشرهم بالدين الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان له دين فليؤدبه فلو لم يدره فليؤدبه حتى
لم يفرغ منه فكانت الزكاة من ذلك الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان له دين فليؤدبه فلو لم يدره فليؤدبه حتى
لا يترك الواجب وقوله صلى الله عليه وسلم وادوا زكاة اموالكم طيبة بها نفسكم من غير فصل بين مال ومال ولا بين الحلال والحرام
مال فاضل عن الحاجة الا لهية اذا اعدوا للزينة والتجمل بل الفضل عن الحاجة الا لهية فكانت زكاة اموالهم من غير فصل بين مال ومال ولا بين الحلال والحرام
به فبشرهم شكرها باخراج جزء منها الى الفقراء اما الحديث فقد قال بعض مبادي الاحاديث انه لم يبع لأحد شيئا
في بادئ الحلي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والرواية عن ابن عمر معارض بالرواية عنه ايضا انه ذكر حلي سانه وانه
على ان المسئلة مختلفة بين الصحابة فلا يكون قول البعض حجة على البعض معان يستمة اعارة الحلي زكاة لا يفي وجوب
الزكاة المعهودة اذا قام دليل الوجوب وقد ثبت ذلك هذا اذا كانت الدراهم فضة خالصة فاما اذا كانت مغشوة
فان كان الغالب هو الفضة فكذلك لان الفضل فيها مهور مستهلك كذا روي الحسن عن ابي حنيفة ان الزكاة تجب في
الدراهم الجياد والزنوف منها والمنهجرة والمكحلة والموشقة قال لان الغالب فيها كلها الفضة وما قبل فضته
على غشيه يتناولها اسم الدراهم مطلقا والشرع اوجب الزكاة باسم الدراهم وان كان الغالب فيها الفضة والغش
فيها مغشوة فان كانت انما ناريجة او كان يسكبها للتجارة بعين قيمتها فان بلغت قيمتها ما ينفق درهم من اوقية الدراهم
التي تجب فيها الزكاة وهي التي الغالب فيها الفضة تجب فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن انما ناريجة ولا معدة للتجارة
فلو زكاة فيها الا ان يكون ما فيها من الفضة يبلغ ما ينفق درهم بان كانت كثره لان الصغر لا يحسب فيه الزكاة الا انية التجارة
والفضة لا يشترط فيها نية التجارة فاذا اعدت للتجارة اعتبرنا فيها القيمة كروض التجارة واذا لم تكن للتجارة ولا نية
رايحا اعتبرنا ما فيها من الفضة وكذا روي الحسن عن ابي حنيفة فحين كان عنده فليس او درهم مصاروا ويحسب في
صحت لا يخلص منها الفضة انها كانت للتجارة بعين قيمتها فان بلغت ما ينفق درهم من الدراهم التي يقبل فيها الفضة
ففيها الزكاة وان لم تكن للتجارة فلو زكاة فيها لما ذكرنا ان الصغر يحسب فيه الزكاة فيه ما لم تكن للتجارة وعلى هذا كان
جواب المقدامين من مشايخنا بما ورد في النهي في الدراهم المسماة بالقطار ربة التي كانت في الزمن المتقدم في دارنا انها
ان كانت انما ناريجة بعين قيمتها باو في ما ينفق عليه اسم الدراهم وهي التي يقبل عليها الفضة وان لم تكن انما ناريجة
فان كانت سلعا للتجارة بعين قيمتها ايضا وان لم تكن للتجارة ففيها الزكاة بقدر ما فيها من الفضة ان بلغت نصيبا
او بالضم الى ما عنده من مال التجارة وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري يفتي بوجوب الزكاة في كل
ما ينفق منها ربع عشرها وهي خمسة منها عدا وكان يقول هي من اعراف الفقد ضنا بمنزلة الفضة فيهم ونحن نعرف
نفقوا ناهوا واختار الشيخ الامام الحلواني الشرحي وقول السلف اصح لما ذكرنا من الفقه ولو زاد على نصيبها الفضة
شيء فلو شيء في الزيادة حتى تبلغ اربعين درهما فيجب فيها درهم في قولنا في حنيفة وعلى هذا لا يجزئ كل اربعين
درهم وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي تجب الزكاة في الزيادة بحسب ذلك قلت واكثر حتى لو كان الزيادة درهما يجب فيه
جزء من اربعين جزءا من درهم والمسئلة مختلفة بين الصحابة روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان له دين فليؤدبه فلو لم يدره فليؤدبه حتى
عن علي وابن عمر مثل قولهم ولا خلاف في السواقر انه لا شيء في الزيادة فيها على النصيب حتى يبلغ نصيبا واحدا
ما روي عن علي بن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال وما زاد على المائتين فحسبنا ذلك وهذا نص في الباب ولا يشرط
النصاب ثبت معدولا به عن القياس لان الزكاة عرف وجوبها شكر النعمة المال ومعنى النعمة توجد في القليل والكثير
وانما عرفنا اشتراطه بالنص فانه ورد في اصل النصاب فتبقى الزيادة على اصل القياس لان الزيادة في السوا
لا يقربها لم تبلغ نصيبا فاما المضر والشركة او الشركة في الاحيان عيب وهذا المعنى لم يوجد هنا ولا في حنيفة
ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في كتاب عمرو بن حزم فاذا بلغت ما ينفق ففها خمسة دراهم
وفي كل اربعين درهم وليس فيما دون الاربعين صدقة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما جاز حذر
وحبه الى اليمن لا تأخذ من الكسور شيئا فاذا كان الورق ما قد درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ فيما زاد
شيئا حتى يبلغ اربعين درهما فخذ منها درهما ولا ان الاصل ان يكون بعد كل نصاب عفو نظر لا ربا بالاموال
كما في السواقر ولان في اعتبار الكسور حرجا وانه مدفوع وحديث علم يرفعه احد من الثقات بل شك في قوله
وما زاد على المائتين فحسبنا ذلك ان ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم او قول علي فان كان قول النبي صلى الله عليه
وسلم يكون حجة وان كان قول علي لا يكون حجة لان المسئلة مختلفة بين الصحابة روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
المعص على البعض وبه تبين انه لا يصلح معارض لما روينا وما ذكرنا من شكر نعمة المال فالجواب عنه ما ذكرنا
فما تقدم ان معنى النعمة هو النعم وانه لا يحصل بما دون النصاب ثم يبطل بالسواقر مع انه قياس في مقادير
النص وانه باطل **فصل** واما مقدار الواجب فيها فربع العشر وهو خمسة من مائتين للواحد
التي رويها اذا المقادير لا تفرقا لا توقيفا وقوله صلى الله عليه وسلم ها توارب عشر اموالكم وخمسة

بيان حكم الدراهم المغشوة

والزينة

بيان مقدار الواجب في الدراهم

ما سن

من مائتين ربع عشرها **فصل** هذا اذا كان له فضة مغشوة فاما اذا كان له ذهب مغشوة فلو شيء حتى
يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ عشرين مثقالا ففضة نصف مثقال لما روي عن عمرو بن حزم والذهب ما لم يبلغ قيمته
ما ينفق درهم فلا صدقة فيه واذا بلغ قيمته ما ينفق درهم فربع العشر وكان الدنيا روي عن محمد بن رسول الله صلى الله
عليه وسلم مقوما بعشرة دراهم ورواه النبي صلى الله عليه وسلم قال علي كرم الله وجهه ليس عليك في الذهب زكاة
ما لم يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ عشرين مثقالا ففضة نصف مثقال وسواء كان الذهب لو احدا او كان مشتركا بين
اثنين انه لا شيء فيه على احدهما ما لم يبلغ نصيب كل واحد منهما نصيبا مغشوا فلو كان الشافعي والمسئلة تأقي نصيبا
السواقر ان شاء الله تعالى **فصل** واما صفة نصاب الذهب فنقول لا يعتبر في نصاب الذهب ايضا
صفة زائدة على كونه ذهبا فصيب الزكاة في المصروب والنور والمصوغ والحلي الا على الحد الذي الشافعي في الحلي الذي يحمل استعماله
والصحيح قولنا لان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وقول النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب عمرو بن حزم
وحديث علي رضي الله عنهما يقتضي الوجوب في مطلق الذهب والفضة وكذا حكم الله انما ينفق الغالب عليها الذهب كالمجودية
والهوية ونحوها وحكم الذهب الخاص سواء لما ذكرنا فاما الهوية والهوية ما لم يكن الغالب فيها الذهب فيعتبر قيمتها
ان كانت ثمنارا يحا والتجارة ولا فيعتبر قدر ما فيها من الذهب والفضة وزنا لان كل واحد منهما يخلص بالاداة ولو
زاد على نصاب الذهب شيء فلا شيء في الزيادة عند ابي حنيفة حتى يبلغ اربعة مثاقيل فيجب فيها قيراطان وعند ابي
يوسف ومحمد والشافعي يجب في الزيادة وان قلت بحسب ذلك والمسئلة قد مررت **فصل** واما مقدار
الواجب فيه فربع العشر بحيث عمرو بن حزم وحديث علي رضي الله عنهما لان نصف مثقال من عشرين مثقالا ربع عشر
واما صفة الواجب فنذكرها ان شاء الله تعالى هذا اذا كان له فضة مغشوة او ذهب مغشوة فاما اذا كان له الصنفان
جميعا فان لم يكن كل واحد منهما نصيبا بان كان له عشرة مثاقيل ومائة درهم فانه يضم احدهما الى الآخر حتى تكمل
النصاب عندنا وعند الشافعي لا يضم احدهما الى الآخر بل يعتبر بحال النصاب من كل واحد منهما على حدة وجه قوله
انما عشرين مختلفان فلا يضم احدهما الى الآخر حتى تكمل النصاب كالسواقر عند اختلاف الجنس وانما قلنا انهما
عشيان مختلفان لا اختلافهما صورة ومعنى اما الصورة فظاهر واما المعنى فانه يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا
ومصارا لا يلزم مع الغنم بخلاف مال التجارة لان هناك يكمل النصاب من قيمتها والقيمة واحدة وهو درهم او دينار فان كان مال
الزكاة جنسا واحدا وهو الذهب والفضة فاما الزكاة في الذهب والفضة فاما يجب بيعهما دون القيمة ولهذا لا يكمل
به القيمة حالة الانفراد وانما يكمل بالوزن كثر القيمة او قلت بان كانت روبة ولنا ما روي عن بكير بن عبد الله بن
الاشج انه قال نصبت السنة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يضم الذهب الى الفضة والفضة الى الذهب في
اخراج الزكاة لانها ما لان متخذان في المعنى الذي يتعلق به وجوب الزكاة فيها وهو الاعداد للتجارة باصل الحلقه والتمسك
فكانا في حكم الزكاة كجنس واحد ولهذا اتفق الواجب فيها وهو ربع العشر على كل حال وانما يتفق الواجب عند اتحاد المال
فاما عند الاختلاف فيختلف الواجب واذا اتحد المالا ان معنى فلو يعتبر باختلاف الصورة كروض التجارة ولهذا يكمل نصيبا
كل واحد منهما بوزن التجارة ولا يعتبر باختلاف الصورة كما اذا كان له اقل من عشرين مثقالا واقل من مائتي درهم
وله عمرو بن التجارة ونقد البلد في الدراهم والدنانير سواء فان شاء كل به نصاب الذهب وان شاء كل به نصاب الفضة
وصار كالسود مع البض بخلاف السواقر فان الحكم هناك مغلق بالصورة والمعنى وهما مختلفان صدقة ومعنى فقد و
تكمل نصاب احدهما بالآخر ثم اوجب الزكاة عند ضم احدهما الى الآخر اختلف الرواية فيما يورد روي ابو يوسف
عن ابي حنيفة انه لو أدى من مائة درهم درهمين ونصفا ومن عشرة مثاقيل ذهب ربع مثقال وهو رواية عن ابي يوسف
لان هذا اقله المعادلة والنظر في الجانبين وروي عن ابي يوسف رواية اخرى انه يقوم احدهما بالآخر ثم يؤدى
الزكاة من ارفع واحد وهو اقرب الى موافقة نصوص الزكوات ثم اختلف اصحابنا في كيفية الضم فقال ابو حنيفة يضم
احدهما الى الآخر باعتبار القيمة وقال ابو يوسف ومحمد يضم باعتبار الاجزاء وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا ذكره
في نوادر هشام وانما تظهر ثمة الاختلاف فيما اذا كانت قيمة احدهما بحجته وصياغة اكثر من وزنه بان كان له مائة
درهم وخمسة مثاقيل قيمتها مائة درهم فزيد في حنيفة فتقوم الدنانير بخلاف جنسها وراهم وتضم الى الدراهم فيكمل نصيبا
الدراهم من حيث القيمة نصيبا الزكاة وعندهما يضم باعتبار الاجزاء فلو يكمل النصاب لان له نصف نصاب الفضة وربع
نصاب الذهب فيكون له ثلثة ارباع نصيبا فلو يجب شيء وعلى هذا لو كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب قيمتها
مائة واربعون درهما يضم باعتبار القيمة عند ابي حنيفة فيبلغ مائتين واربعين درهما فيجب فيها ستة دراهم وعند
يوسف ومحمد يضم باعتبار القيمة عند ابي حنيفة فيكون نصف نصاب الذهب ونصف نصاب الفضة فيكون نصيبا في نصف كل واحد منهما
ربع عشر فاما اذا كان وزنها وقيمتها سواء بان كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب او مائة درهم وعشرة
وخمسة مثاقيل ذهب وخمسة عشر مثقالا وجسود درهما فلهنا لا يظهر ثمة الاختلاف بل يضم احدهما الى الآخر لا

مقدار الواجب في الذهب المغشوة

صفة نصاب الذهب

مقدار الواجب في الذهب

صفة الواجب فيه

جشان

اختلاف الروايات في مقدار الواجب

الاختلاف في كيفية الضم

على اختلافه فلا يصلح عنده باعتبار القيمة وعندها باعتبار الأجزاء وأجمعوا على أنه إذا كان له مائة درهم وتمثلها
ذهب قيمتها خمسون درهما لا تجزأ الزكاة فيها لأن النصاب لم يكمل بالضم لا باعتبار النقص ولا باعتبار الأجزاء وأجمعوا
على أنه لا يعتبر القيمة في الذهب والفضة عند التقدير في حق تكيل النصاب حتى أنه إذا كان له اربون فضة وزنه مائة درهم
وقيمة نصيبه مائة درهما لا تجزأ الزكاة باعتبار القيمة وكذلك إذا كان له مائة درهم وزنها عشرة مثاقيل وقيمتها
نصيبا مائة درهما لا تجزأ الزكاة باعتبار القيمة وجه قولهم أن القيمة في الذهب والفضة ساقطة الاعتبار
شرعا لأن سائر الأشياء يقوم بها وأما المعتبر فيهما الوزن لا التجزأ من ملك اربون فضة وزنه مائة وخمسون درهما
وقيمة مائة درهما لا تجزأ الزكاة وكذلك إذا كان له مائة درهم وزنها عشرة مثاقيل وقيمتها مائة درهما لا تجزأ الزكاة
ولو كانت القيمة فيها معتبرة لوجب ولا في حنفية إنما عينا وجهتم أحدهما إلى الآخر لا بحساب الزكاة وكان الضم
باعتبار القيمة كبروض التجارة وهذا لأن كمال النصاب لا يتحقق إلا عند اتحاد الجنس والاتحاد لا باعتبار صفة المادية
دون العينية فان الأموال اجناس باعتبارها جنس واحد باعتبار صفة المادية فيها وهذا بخلاف اربون فضة لأن هناك
ما وحيثما إلى شيء آخر حتى يعتبر فيه القيمة وهذا لأن القيمة في الذهب والفضة إنما تظهر شرعا عند مقابلة أحدهما بالآخر
فإن الجودة والصفة لا قيمة لها إذا قبلت بحسبها قال النبي صلى الله عليه وسلم جديها ورويتها سواء فأما عند مقابلة
أحدهما بالآخر فتظهر الجودة قيمة الأثرية متوقفة الحاجة إلى تقويم الذهب والفضة في حقوق العباد يقوم بخلاف
جنسها بأن اقتصب قلبا فشمه واختار المالك نصيبه منه من خلاف جنسه وكذلك في حقوق الله تعالى ولأن التكيل
باعتبار التقويم من احتياط في باب العادة ونظر الفقهاء فكان أولى ثم عند أبي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء
كما هو أصله حتى يرى عنه أنه قال إذا كان لرجل مائة وخمسة وتسعون درهما ودينار يسيرا وي خمسة دراهم أنه يجب
الزكاة وذلك بأن يقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها دينار وهذا الذي ذكرناه من خروج النصاب إلى الدين كل واحد منهما
نصيبا بل كان أقل من النصاب فأما إذا كان كل واحد منهما نصيبا تاما ولم يكن زائدا عليه لا يجب الضم بل ينبغي أن يؤدى من
كل واحد منهما زكاة ولو ضم أحدهما إلى الآخر حتى يؤدى كل من الفضة أو من الذهب فله بأس به عندنا ولكن يجب أن يكون
التقويم بما هو أنفع للفقراء ورواجا ولا يؤدى من كل واحد منهما ربع عشره فإن كان على كل واحد من النصابين زيادة
فغدا في يوسف ومحمد لا يجب ضم أحدهما إلى الآخر بل يؤدى الزكاة في الكسور بحسب ذلك وأما عند أبي حنيفة
فينظران بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما وكذلك وأن كان أقل من أربعة مثاقيل وأقل من أربعين
درهما يجب ضم أحدهما إلى الآخر لئلا يتم أربعة مثاقيل وأربعين درهما لأن الزكاة لا تجب عنده في الكسور والله أعلم
فصل وأما أموال التجارة فتقدر بالنصاب قيمتها من الدراهم والدنانير فلا شيء فيها ما لم يبلغ
قيمتها مائة درهم أو عشرين مثقالا ذهباً فتجب فيها الزكاة وهذا قول عامة العلماء وقال أصحابنا لا زكاة فيها
أصله وقال مالك إذا مضت زكاة الحول واحد وجه قول أصحابنا الظواهر وجوب الزكاة إنما عرف بالنقص والنقص
بوجوبها في الدراهم والدنانير والسواقر فلو وجبت في غيرها لوجب بالقياس عليها والقياس ليس بحجة خصوصاً في
باب المقادير ولنا ما روي عن سمر بن جندب أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمر بإخراج الزكاة من الدقيق
الذي كان نخله للبيع **وروي** عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في البرص والصدقة وقال صلى الله عليه وسلم
ها توادع عشر أموالكم فإن قيل الحديث ورد في نصاب الدراهم لأنه قال في آخره من كل أربعين درهما درهم فالجواب
أن أولى الحديث عام وخصوصاً آخره لا يوجب سلب عموم أوله أو جعل قوله من كل أربعين درهما على القيمة أي من كل أربعين
درهما من قيمتها درهم وقال صلى الله عليه وسلم وأدوا زكاة أموالكم من غير فضل بين أموالكم لا ما مضى بديل ولا مال
التجارة ماله نافع فاضل عن الحاجة الأصلية فيكون مال الزكاة كالسواقر وقد خرج الجواب عن قولهم أن وجوب الزكاة عرف
بالنقص لأن قدر روبا النقص في الباب على أصل الوجوب عرف بالعقل وهو شكر نعمة المال وشكر نعمة القدرة بأعانة
العاجز لأن مقدار الواجب عرف بالتمتع وما ذكره مالك غير سديد لأنه لا وجه سبب وجوب الزكاة وشرطه في كل حال
فله معنى لتخصيص الحول الأول بالوجوب فيه كالسواقر والدراهم والدنانير وسواء كان مال التجارة عروضاً أو عقاراً
أو شيئاً ما يكال أو يوزن لأن الوجوب في أموال التجارة يتعلق بالمعنى وهو المادية والقيمة وهذه الأموال كلها في هذا
المعنى جنس واحد ولذا يضم بعض أموال التجارة إلى البعض في تكيل النصاب لما قلنا وأن كان تقدير النصاب من أموال
التجارة بقيمتها من الذهب والفضة وهو أن يبلغ قيمتها مقدار نصاب من الذهب والفضة فلهذا من التقويم حتى
يعرف مقدار النصاب **ثم** بماذا يقوم ذكر القدر وروي في شرحه مختصر الكرخي أنه يقوم بما يوفي القيمة من الدراهم
والدنانير حتى أنها إذا بلغت قيمتها بالدراهم نصيباً ولم يبلغ بالدنانير قيمتها بما يبلغ به النصاب وكذا روي
في الأماشي عن أبي حنيفة أنه يقوم بها بالنقص التقدير للفقراء وعنا في يوسف أنه يقوم بها بما اشتراها به فإن اشتراها
بالدراهم قيمتها بالدراهم وأن اشتراها بالدنانير قيمتها بالدنانير وأن اشتراها بغيرها من العروض أو لم يكن

لا يجب الضم إذا كان كل واحد من
الذهب نصيباً تاماً

نصاب أموال التجارة بتقدير القيمة

في البر

بماذا يقوم أموال التجارة في تقدير
النصاب منها

أشترها

أشترها بأن كان ذهب له فقبله بنوى التجارة بها قومها بالنقد الغالب في ذلك الموضع وعند محمد يقوم بها بالنقد الغالب
على كل حال **و** ذكر في كتاب الزكاة أنه يقوم بها في يوم حال الحول إن شاء بالدراهم وإن شاء بالدنانير وجه قول محمد بن
المقوم في قوله تعالى يقدر بالقول في حق العباد **ثم** إذا وقت الحاجة إلى التقدير شيء من حقوق العباد كالمنفوس والمستهلك
يقوم بالنقد الغالب في البلد كذا هذا **وجه** قولنا في يوسف أن المشتري بديل وحكم البديل يعتبر بأجله فإذا كان المشتري
بأجله التقدير فيقوم به بما هو أصله أولى وجه رواية كتاب الزكاة أن وجوب الزكاة في عروض التجارة باعتبار ما فيها
درون أعينها والتقويم لغيره مقدار المادية والتقدير في ذلك سواء فكان الخيار إلى صاحب المال يقوم بها بما يشاء
الاتحاد في السواقر عند الكثرة وهو ما إذا بلغت مائة دينار إلى صاحبها المال إن شاء أدى أربع مثاقيل وإن شاء خمس مثاقيل
فكذا هذا وجه قولنا في حنفية أن الدراهم والدنانير وإن كانا في القيمة والتقويم سواء لكنما يجزأ أحدهما من الآخر
وهو نظر الفقهاء والأخذ بالاحتياط أولى الاتزان لو كان بالتقويم بأجله يتم النصاب وبالأخر لا فإنه يقوم بما
يتم به النصاب نظر الفقهاء واحتياطاً كذا هذا **و** سألنا حلقاً حلقاً رواية كتاب الزكاة على ما إذا كان لا يتقاربان في
حق الفقراء بالتقويم بأنهما كانا جميعاً بين الرايتين وكيف ما كان ينبغي أن يقوم بأدنى ما ينطبق عليه اسم الدراهم والدنانير
وهي التي يكون الغالب فيها الذهب والفضة وعلى هذا إذا كان مع عروض التجارة ذهب وفضة فإنه يضم إلى العروض
ويقوم به جملة لأن معنى التجارة يشمل الكل لكن عند أبي حنيفة يضم باعتبار القيمة أن شاء يقوم العروض وضمها
إلى الذهب والفضة وإن شاء يقوم الذهب والفضة وضم قيمتها إلى قيمة أعيان التجارة وعندها يضم باعتبار الأجزاء
فيقوم العروض فيضم قيمتها إلى ما عنده من الذهب والفضة فإن بلغت الجملة نصيباً بالزكاة والآفة لا يقوم
الذهب والفضة عندها أصلاً في باب الزكاة على ما مر والله أعلم **فصل** وأما صفة هذا النصاب فهي أن تكون
معرفة للتجارة وهو أن يسكنها للتجارة وذلك بنية التجارة مقارنة لعمل التجارة لما ذكرنا فيما تقدم بخلاف الذهب
والفضة فإنه لا يحتاج فيها إلى نية التجارة لأنها معرفة للتجارة بأصل الحلقة فلا حاجة إلى أعداد العدد وتوجد الأعداد
منه دلالة على ما مر **فصل** وأما مقدار الواجب من هذا النصاب فيما هو مقدار الواجب من نصاب الذهب والفضة
وهو ربع العشر لأن نصاب مال التجارة مقدار قيمته من الذهب والفضة فكان الواجب فيه ما هو الواجب في الذهب والفضة
وهو ربع العشر لقول النبي صلى الله عليه وسلم ها توادع عشر أموالكم من غير فضل **فصل** وأما صفة
الواجب في أموال التجارة فالواجب فيها ربع عشر العين وهو النصاب في قول أصحابنا وقال بعض شيوخنا هذا قول
أبي يوسف ومحمد فأما على قول أبي حنيفة فالواجب فيها أحد عشر العين أو القيمة والمالك بالخيار عند حول الحول
أن شاء أخرج ربع عشر العين وإن شاء أخرج ربع عشر القيمة وسواء على هذا بعض مسائل الجامع فمن كانت له مائة مثاقيل
حطلة للتجارة قيمتها مائة درهما فحال عليها الحول فله يؤدى زكاةها حتى تغترب سورها إلى النقصان حتى صار قيمتها مائة
درهم أو إلى الزيادة حتى صار قيمتها أربعين درهماً إن على قول أبي حنيفة أن أدى من عينها يؤدى خمسة أقدرة في الزيادة
والنقصان جميعاً لأنه لا يتيقن أنه هو الواجب من الأصل وأن أدى القيمة يؤدى خمسة دراهم في الزيادة والنقصان لأنه يتيقن
أنها هي الواجب من يوم الحول وعند أبي يوسف ومحمد أن أدى من عينها يؤدى خمسة أقدرة في الزيادة والنقصان جميعاً كما
قال أبو حنيفة وأن أدى من القيمة يؤدى في النقصان درهمين ونصفاً وفي الزيادة عشر دراهم لأن الواجب لأصله عندها
هو ربع العشر من العين وأما في الزيادة والنقصان في القيمة يوم الأداة فيعتبر قيمتها يوم الأداة والتعجيل أن هذا مذهب جميع
أصحابنا لأن المذهب عندهم أنه إذا هلك النصاب بعد الحول بسقط الزكاة سواء كان من السواقر أو من أموال التجارة ولو
كان الواجب أحدها غير عين عند أبي حنيفة لقتلت القيمة عندها هلك العين كما هو الأصل في التخيير بين شيئين إذا هلك
أحدهما أنه يتعين الآخر وكذلك لو هلك النصاب من الفقير ولم يتحصر النية أصلاً سقطت الزكاة عنه ولو لم يكن الواجب
في النصاب عيناً لما سقطت كما إذا وهب منه غير النصاب وكذا إذا باع نصاباً من الزكاة من السواقر والساعي حاضراً إن شاء
أخذ من عين المشتري وإن شاء أخذ من البايع ولو لم يكن الواجب ربع عشر العين لما ملك لأخذ من عين المشتري فذلك
أن مذهب جميع أصحابنا هذا وهو أن الواجب ربع عشر العين لأن عند أبي حنيفة الواجب عند الحول ربع عشر العين من
حيث أنه مال لا من حيث أنه عين وعند هذا الواجب ربع عشر العين من حيث الصورة والمعنى جميعاً لكن من عليه الحق العقل
من العين إلى القيمة وقت الأداة وسألنا الجامع مبنية على هذا الأصل على ما ذكر **و** قال الشافعي الواجب من قدر الزكاة
بعد الحول في الذمة لا في النصاب وعلى هذا يعني ما إذا هلك مال الزكاة بعد الحول وبعد التمكن من الأداة أنه يسقط عنه
الزكاة عندنا وعندنا لا يسقط وإذا هلك قبل التمكن من الأداة لا يجب عندنا ولا الشافعي لأن في قولنا لا يجب أصلاً
وفي قولنا يجب ثم تسقط إلى الختان ولا خلاف في أن صدقة الفطر لا تسقط بهذا النصاب وعلى هذا الخلاف العشر
والخراج وجه قول الشافعي أن هذا وجوب في ذمته وتقرر بالتكليف من الأداة فله يسقط بهذا المال كما في ديون
العباد وصدقة الفطر وكما في الحج فإنه إذا كان موسراً وقت خروج القافلة من بلده ثم هلك ماله لم يسقط عنه الحج

إذا احتج إلى القيمة وأوقعه بالقد
تت الغالبية السنية

بأن صفة نصاب أموال التجارة

بأن مقدار الواجب فيه

بأن صفة الواجب في أموال التجارة

وأما قلنا أنه وجب في صدقة لا يشترط مال لا يمينه قال النبي صلى الله عليه وسلم في ما يصدق من خمسة
درهم وفي أربعين شاة أو بغير خمسة شاة لا يمينها والواجب ما لم يكن عبثا كان في الذمة كما في صدقة الفطر ونحوها
ولأن غاية الأمر أن قدر الزكاة أمانة في يده لكنه مطالب شرعا بالأداء بعد التمكن منه ومن منع الحق عن المستحق بعد
طلبه يضمن كما في سائر الأمانات والخلد ثابت فيما إذا طال به الفقر وأطاله الساعي بالأداء فلم يؤد حق هلك
النصاب ولأن المال أمانة يأخذ بأصل الواجب وبضمها لا وجه إلى الأول لأن محل النصاب والشئ لا يبقى بعد فوات
محل كالعبد الجاني والمديون إذا هلك والنقص الذي فيه الشفعة إذا صار جرحا والدليل على أن محل أصل الواجب هو
النصاب قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقوله صلى الله عليه وسلم خذ من الذهب والذهب ومن العنقة العنقة
ومن الأبل الأبل الحديث ومن كلمة تبعض فيعتق أن يكون الواجب بعض النصاب وقوله صلى الله عليه وسلم في ما يصدق
درهم خمسة دراهم وفي أربعين شاة شاة جعل الواجب مطروفا في النصاب لأن في اللطوف ولأن الزكاة عرف وجوبها
على طريق اليسر وطبقة النفس بأدائها وهذا اختص وجوبها بالمال لأنها الفاضل عن الحاجة الأصلية وشرط لها الجود
وكمال النصاب وتسمى اليسر في كون الواجب في النصاب يبقى بقاءه وهلاكه ولا يسيل في الثاني لأن وجوبها
ليست على تقويت ملك أو يد كما في سائر العتبات وهو بالتأخير عن أول أوقات الامكان لم يفتقر على الفقير ملكا ولا يدا
فلا يضمن بخلاف صدقة الفطر والحج لأن محل الواجب هناك ذمته لا ماله وذمته لا يؤول بعد هلاك المال وأما قوله أنه منع
حق الفقير بعد طلبه فنقول هذا الفقير ما يقين مستحقا لهذا الحق فإن له أن يصرفه إلى فقير آخر وإن طال به الساعي
فامتنع عن الأداء حتى هلك المال قال أهل الفرق من أصحابنا أنه يضمن لأن الساعي يقين للخذ فيلزمه الأداء عند طلبه
فيصير بالإمتناع مقوتا فيضمن ومشاينا بما وراء النهر قالوا أنه لا يضمن وهو الأصح وأنه ذكر في كتاب الزكاة إذا جسر
السائمة بعد ما وجبت الزكاة فيها حتى هلك لم يضمنها ومعلوم أنه لم يرد بهذا الجسران يمنعها العلف والماء لأن ذلك
استهلكها ولو استهلكها يصير ضامنا لزمانها وأما إذا وجبها بعد طلب الساعي والوجه فيه أنه ما فوق هذا
الجسر ملكا ولا يدا على أحد فلا يصير ضامنا وله رأي في اختيار محل الأداء أن شاء من السائمة وأن شاء من غيرها
فعله إنما جسد السائمة لتؤدى من محل آخر فلا يصير ضامنا هذا إذا هلك كل النصاب فإن هلك بعضها دون
بعض فعليه في الباقي حصتها من الزكاة إذا لم يكن في المال فضل على النصاب يلوخوف لأن البعض معتبر بالكل ثم إذا هلك
الكل سقطت جميع الزكاة فإذا هلك البعض وجب أن يسقط بقدره هذا إذا لم يكن في المال عفو فاما إذا اجتمع فيه
النصاب والعفو ثم هلك البعض فعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف يبرأ من الهلاك إلى العفو ولا كان له لم يكن في ملكه إلا النصاب
وعند محمد ودفع يبرأ من الهلاك إلى الكل شاة حتى إذا كان له تسع من الأبل فحاله على المحل فله أربع شاة منها فعليه
في الباقي شاة كاملة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد ودفع عليه في الباقي خمسة اشباع شاة والأصل عند
أبي حنيفة وأبي يوسف أن الوجوب يتعلق بالنصاب والعفو وعند محمد ودفع يتعلق بها جميعا أحكما بقول النبي
صلى الله عليه وسلم في خمس من الأبل شاة إلى تسع اختار الوجوب مطلقا بالكل ولأن سببا لوجوبه هو المال الثاني
والعفو مال تام ومع هذا لا يجب بسببه زيادة علم أن الوجوب في الكل ينظر إذا قصص القاصي بحق بشهادة ثلاثة
نفر كان قضاءه بشهادة الكل وأن كان لأحاجة في القضاء إلى الثالث وأثبتان الوجوب في الكل فاهلك يهلك
بزكاته وما بقي يبقى بزكاته كالمال المشترك وأصح أبو حنيفة وأبو يوسف بقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث
عمر بن حزم في خمس من الأبل السائمة شاة وليس في الزيادة شئ حتى تكون عشرة وقال في حديثه أيضا في خمس
وعشرين من الأبل بنت مخاض وليس في الزيادة شئ كعشرة وثلاثين وهذا نص على أن الواجب في النصاب دون الوقوف
ولأن الوقوف والعفو تبع للنصاب لأن النصاب باسمه وحكمه يستغنى عن الوقوف والوقف باسمه وحكمه لا يستغنى
عن النصاب والمال إذا اشغل على أصل وتبع فإذا هلك منه شئ يبرأ من الهلاك إلى التسع دون الأصل كالمصارفة إذا كان
فيه ربع فهلك منه شئ يبرأ من الهلاك إلى الربع دون رأس المال كذا هذا وعلى هذا إذا حال الحول على ثمانين شاة ففقد
هالك الأربعين منها وبقي أربعون فعليه في الأربعين الباقية شاة كاملة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لأن الهلاك
يبرأ إلى العفو ولا عند محمد فله كمال الغنم أربعون من الأبداء وفي قول محمد ودفع عليه في الباقي نصف شاة لأن
الواجب في الكل عند محمد وقد هلك النصف فيسقط من الواجب بقدره ولو هلك منها عشرون وبقي ستون فعليه في
الباقي شاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد ودفع ثلاثة اشباع شاة لما قلنا وعلى هذا مسائل الجامع ثم اختلف
أصحابنا فيما بينهم فعند أبي حنيفة الواجب في الدرهم والدنانير وأموال التجارة جزء من النصاب من حيث المعنى لأن حيث
الصورة وعند أبي يوسف ومحمد الواجب هو الجزء منه صورة ومعنى لكنه يجوز إقامة غيره مقامه من حيث المعنى فيبطل
اعتبار الصورة بادن صاحب الحق وهو الله تعالى وأما في زكاة السوائم فقد اختلف مشايخنا على قول أبي حنيفة
قال بعضهم الواجب هناك أيضا جزء من النصاب من حيث المعنى وذكر المصنف عليه من خلاف جنس النصاب للتقدير

هلك بعض النصاب دون غيره
إذا هلك كل النصاب
إذا اجتمع في المال النصاب والعفو

الاختلاف في الواجب جزء من حيث المعنى
أو من حيث الصورة والمعنى
الاختلاف في زكاة السوائم أيضا

وقال بعضهم الواجب هو المصروف عليه لا جزء من النصاب لكن من حيث المعنى وعندها الواجب هو المصروف عليه صورة ومعنى
لكن يجوز إقامة غيره مقامه من حيث المعنى دون الصورة على ما ذكرنا وعلى هذا الأصح مسائل الجامع إذا كان لرجل ما نأفق من خيل
بالتجارة تساوى ما يصدق درهم ولا مال له غير ذلك وحال الحول عليها فإن أدى من قيمتها ثوبين خمسة أفقره بلو خلو لا يمينها
هي ربع عشر النصاب وهو الواجب على ما مر ولما إذا أدى ثوبين من القيمة جاز عندنا خلوها للشافي لكن عند أبي حنيفة يؤدى
في الزيادة والنقصان جميعا قيمتها بوزن الجود وهي خمسة دراهم وعندها في النقصان جميعا يؤدى قيمتها بوزن الأداء في
النقصان ودرهم ونصف وفي الزيادة عشرة دراهم **قوله** لا يمينها يقولان الواجب جزء من النصاب وعن المصنف عليه حقا لله
غير أن الشارع أثبت له ولاية الأداء من القيمة أما بتيسر عليه وأما نقله للحق والتيسر له في الأداء دون الوجوب وكذا نقله
إلى نقل حقا لله تعالى إلى مطلق المال وقت الأداء إلى الفقير في الواجب في المال وقت الأداء في الذمة عين المصنف عليه
وجز النصاب ثم عند الأداء ينتقل ذلك إلى القيمة فيعتبر قيمته بوزن النقل كما في ولد المفقود وأنه يضمن المفقود قيمة المال
بوزن النقصان لأن الولد في حقه وأن علقه من الأصل فيحق المستحق جعل مملوكا له لحصوله عن ملكه وأما نقله عنه حقه
إلى القيمة بوزن الخصومة فكذلك أهلهما وأبو حنيفة يقول الواجب هو الجزء من النصاب غير أن وجوبه من حيث أنه مطلق المال
لا من حيث أنه جزء من النصاب بدليل أنه يجوز أداء الشاة عن خمس من الأبل وإن لم يكن جزءا منها والعلق يكونه حبرا
للتيسر لا للتحقق لأن الأداء منه اليسر في الأغلب حتى أن الأداء من غير الجزء لو كان اليسر مال إليه وعند ميله إليه يتبين
أنه هو الواجب لأنه مطلق المال وهذا هو الواجب على طريق الاستحقاق وكذا المصنف عليه معلول بمطلق المال والعلق
به للتيسر بدليل جواز أداء الواحد من الخمس والثلاثة الكوماء عن بنت مخاض وكان الواجب عند الحول ربع عشر من حيث أنه
والمصنف عليه فرجحت أنه مال موجب اعتبار قيمته بوزن الوجوب ولا يعتبر النقصان سبب نقصان السائمة لأنه لا عبرة به لاعتقاده
الزكاة الواجبة احتياطا للحق الفقير وأما في السوائم اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم يعتبر قيمتها بوزن الوجوب
كما في مال التجارة لأن الواجب جزء من النصاب من حيث أنه مال في جميع أموال الزكاة وقال بعضهم بوزن الأداء كما قالوا لأن
الواجب ثمة هو المصروف عليه صورة ومعنى لكن يجوز له إقامة غيره مقامه والله اعلم وكذلك الجواب في مال الزكاة إذا كان
جارية تساوى ما تبين في جميع ما ذكرنا من فقر السائمة إلى زيادة أو نقصان والمسئلة خرج تعرف في كتاب الزكاة من الجامع
هذا إذا هلك النصاب بعد الحول وأما إذا انصرف فيه المالك فهل يجوز بضمه عندنا يجوز وعند الشافعي لا يجوز وهذا
بناء على أصلنا أن النقص في مال الزكاة بعد وجوبها جائز عندنا حتى لو باع نصاب الزكاة جاز البيع في الكل عندنا وأما
عند الشافعي فلا يجوز ذلك وقد رد الزكاة قولا واحدا وله في الزيادة على قدر الواجب قولان وجه قوله أن الواجب جزء
من النصاب لما ذكرنا من دلالة لا يلوخوف بلو خلوها ما أن يكون وجوبه حقيقة حقا للعبد كما يقول أو حقا لله تعالى كما يقولون
فكل ذلك يمنع الصرف فيه ولأن الزكاة اسم للفعل وهو إخراج المال لله تعالى فقبل الإخراج لا حق في المال حتى يمنع
نفاذ البيع فيه فينفذ كالعبد إذا جنى جناية فباعه المولى بغير بيعه لأن الواجب فيه هو فضل الدفع فكان الحل جالبا عن
الحول قبل الفعل فنفاذ البيع فيه كذا هذا وإذا جاز الصرف في النصاب بعد وجوب الزكاة فيه عندنا فإذا انصرف المالك فيه غير
أن كان استبدل أمثله لا يضمن الزكاة وينقل الواجب إليه فيبقى بقاءه ويسقط بهلاكه وإن كان استبدلها فضمن
الزكاة وتصوره بنا في ذمته بيان ذلك إذا حال الحول على مال التجارة ووجبت فيه الزكاة فأخرج المالك غنم ملكه بالدرهم
والدنانير وبعض التجارة فباعه بمثل قيمته لا يضمن الزكاة لأنه ما ألف الواجب بل نقله من محل إلى محل مثله إذا انصرف
في مال التجارة هو المعنى وهو المالمية لا الصورة فكان الأول قائما بمعنى فبقي الواجب ببقاءه ويسقط بهلاكه وكذا لو
باعه وحالي بما يتقارب الناس في مثله لأن ذلك مما لا يمكن التجوز عنه فحله عفوا ولهذا جعل عفوا في بيع الأب
والوصى وإن حالي بما لا يتقارب الناس في مثله فيضمن قدر زكاة المحاباة ويكون ذمته وزكاة ما بقي يحول إلى
العين يبقى بقاءها ويسقط بهلاكها **وأما** إخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض أصلا بالهبة والصدقة من غير الفقير
والوصية أو بغير نيل ليس مال بان ترفع امرأة أو صالح به غير ذلك أو أخذت به المرأة يضمن الزكاة في ذلك كله
لأن إخراج المال بغير عوض يلوخوفه وكذا أبو يوسف قال وكذا الأخرجه بغير عوض هو مال لكنه ليس مال الزكاة بان باعه
بعيد الخدمة أو شيئا بالذلة سواء بقي العوض في يده أو هلك لأنه يبطل المعنى الذي به صار المال مال الزكاة فكانت
استبداله في حق الزكاة وكذا الاستأجر به عبدا من الأعبان لأن المنافع وإن كانت ما لا في نفسها لكنها ليست
بمال الزكاة لأنها لا يبقاء لها وكذا لو صرف مال الزكاة إلى حواشي بالاكل والشرب واللبس لوجوب حقيقة الاستبداله
وكذا إذا باع مال التجارة بالسواوير على أن يتركها سائمة يضمن الزكاة لأن زكاة مال التجارة خلوف زكاة السائمة
فيكون استبداله ولو كان مال الزكاة سائمة فباعها بخلاف جنسها من الحيوان والغرض والأمان أو بجنسها يضمن
ويصير قدر الزكاة ذمته لا يسقط بهلاكه ذلك الغرض لما ذكرنا أن وجوب الزكاة في السوائم يتعلق بالصورة
والمعنى فيصيرها يكون استبداله لا استبداله ولو كان مال الزكاة دراهم ودنانير فباعها بعد الحول فتوى المال

لو أراد أن يصدق في القيمة جاز عندنا

بيان الاختلاف في أن قيمة المصروف

ما المعنى في التجارة خروج الزكاة
فباعه لا يضمن الزكاة

إخراج الزكاة عن ملكه بغير عوض ليس مال
أو بغير عوض يضمن الزكاة

كذا لو استأجر عبدا
كذا لو صرف إلى حواشي

كذا إذا باع بالسواوير
لو كان مال الزكاة سائمة فباعها

مال الزكاة دراهم ودنانير فباعها
بعد الحول فتوى المال

عنده ذكر في العيون عن محمد بن ابي نعيم انه لا زكاة عليه لانه لم يوجده من الاموال وكذا لو كان مال الزكاة ثوبا فاعاده فذلك كما جاز
وقالوا في عهد التجارة اذا قلنا له مد خطا فذفع به بغير النافق للتجارة لانه عن من الاول فافهم فاعاده كانه هو ولو قلنا
عده فبالحق العلى من الدر على عده او غيره لم يكن للتجارة لانه ليس بعوض عن الاول بل هو عوض عن العوض والعوض ليس
بمال وقالوا فبما اشترى عصير للتجارة فصار حراما صار حلالا لانه للتجارة لان العوض هو النعم والشر في زوال
صفة التقوى لا غير وقد عادت الصفة بالتخلل فصار مالا متوقفا كما كان وكذلك قالوا في الشاة اذا ماتت فدفع
جلدها ان جلدها يكون للتجارة لما قلنا ولو باع السائمة بعد وجوب الزكاة فيها فان كان المصدق حاضرا وقت البيع
نظر اليها فهو بالتجارة وان شاء الخدمه الواجب من الباع وتم البيع في الكل وان شاء اخذ الواجب من العين المشتراة وبطل
البيع في القدر المأخوذ وان لم يكن حاضرا وقت البيع فبطل البيع بغيره بعد البيع والشرق عن الجسد فانه لا يأخذ من المشتري ولكنه
يأخذ قيمة الواجب من الباع وانما كان كذلك لان بيع السائمة بعد وجوب الزكاة فيها استهلاك لها لما بينا الا ان معنى
الاستهلاك بازالة الملك قبل لا فراق عن الجسد بل بالاحتفاظ به او المسئلة اجتهادية مختلفة بين الفقهاء فمنهم من
قلنا ان يأخذ باي القولين انما اجتهاده اليه فان اضيق اجتهاده الى زوال الملك بنفس البيع اخذ قيمة الواجب
لحصول الاستهلاك وتم البيع في الكل ولم يستغن شي من البيع وان اضيق اجتهاده الى عدم الزوال اخذ الواجب
من عين المشتري كما قبل البيع وبطل البيع في القدر المأخوذ كانه استحق هذا القدر من البيع فاما بعد الا فراق
فقد نأخذ ذلك الملك بخروجه عن محل الاحتفاظ فكذا الاستهلاك فصار الواجب بنا في ذمته فهو الفرق وهل يشترط
نقل الماشية عن موضعها مع افراق العاقدين بانفسهم لم يشترط ذلك في ظاهر الرواية وشرطه الكرخي فقال ان
حضر المصدق قبل نقل فله الخيار وكذا لو كان ساعده عن جرد ولو باع طعنا ما وجب فيه العشر فالمصدق بالخيار
ان شاء اخذ من الباع وان شاء اخذ من المشتري سواء حضر قبل الافراق او بعده بخلاف الزكاة ووجه الفرق ان
نقل العشر بالعين اكد من نقل الزكاة بها الا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة وتومات من عليه العشر
قبل اذ ان من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة والله اعلم هذا الذي ذكرنا ان الواجب اداء جزء من النصاب
من حيث المعنى او من حيث الصورة والمعنى مذهبنا كما بناه رحمهم الله فاما عند الشافعي فالواجب اداء عين المضمون
عليه وبيح على هذا ان دفع القيم والابدال في باب الزكاة والعشر والحراج وصدقة العطر والذوق والكفارة ما روي عن
وقته لا يجوز الا اداء عين المضمون عليه واخرج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة شاة وقوله
في اربعين شاة وكل ذلك في الجمل كما لا يخفى وهو قوله تعالى واتوا الزكاة اذ ليس فيه بيان الزكاة فبيته النبي صلى الله
عليه وسلم فالنقل البيان بجمل الكتاب فصار مفسرا فصار ان الله تعالى قال واتوا الزكاة من كل اربعين شاة شاة
وفي خمس من الابل شاة فصار من الشاة واجبة الاداء بالنقل فلا يجوز الاستعانة بالتقليد لانه يبطل حكم النقل ولهذا
لا يجوز اقامة السجود على الخد والذوق مقام السجود على الجبهة والافت والتقليد فيه بمعنى المنع لما ذكرنا كذا هذا
وصار كهدايا او الضحايا وجاز اداء البعير عن خمس من الابل عندى باعتبار النقل وهو قوله صلى الله عليه وسلم
خذ من الابل الابل الا عند قلعة الابل او جيب من خلقي ليس تسيرا على ارباب الاموال فاذا سمحت نفسه باداء بعير
من الخمس فقد ترك هذا التسير تجازيا بالنقل لا بالتقليد وتنا في المسئلة طريقان احدهما طريق ابي حنيفة والثاني
طريق ابو يوسف ومحمد اما طريق ابي حنيفة فهو ان الواجب اداء جزء من النصاب من حيث المعنى وهو المالة واداء القيمة
مثل اداء الجزء من النصاب من حيث انه مال وبيان كون الواجب اداء جزء من النصاب ما ذكرنا في مسئلة التفریط
والدليل على ان الجزء من النصاب واجب من حيث انه مال ان نقلوا الواجب بالجزء من النصاب للتيسير ليعي الواجب
بقائه وبهلك هلكه ومعنى التيسير انما يتحقق ان لو بقي الجزء من النصاب للرجوع من حيث هو مال ذو نفع للرجوعين الجز
لثبت الشركة في النصاب للفقراء وفيه من العسر المشقة ما لا يخفى خصوصا اذا كان النصاب من نفائس الاموال نحو الجواهر
الحسان والاخر من الفار هذه للتجارة ونحوها ولا كذلك اذا كان النفع به من حيث هو مال لانه حينئذ كان الاختيار الى
المال فان كان اداء الجزء عليه اسرا على الجزء وان رأى اداء غيره اسرا مال اليه فيحصل معنى التسير وبه تبين ان ذكر الشاة في الجدة
لتقدير المالة لا لتعلق الحكم به وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رأى في ابل الصدقة ناقة كوما فقبض
على المصدق وقال الم انكم عراخذ كرايم اموال الناس فقال اخذتها بغير من ابل الصدقة وفي رواية اخرى اخذتها
فبك رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ البعير بعيرين يكون باعتبار القيمة فدل على صحة مذهبنا واما طريق ابي
يوسف ومحمد فهو ان الواجب عين ما ورد به النقص وهو اداء ربع العشر في مال التجارة واداء المضمون عليه في السوا
صورة ومعنى غير معقول المعنى هو نقد محض حتى انه تعالى لو امرنا بان اداءه حقاله او تسديده لفعلنا ولم نقد
عن المضمون عليه الى غيره غير ان الله تعالى لما امرنا بغيره الى عباده المحتاجين كفاية لهم وكفايتهم متعلقة بمطلق المال
صاد وجوب الفرق اليهم معقول المعنى هو الكفاية التي تحصل بمطلق المال فصار مفعولا بمطلق المال وكان امره بغيره

اداءات على العشر فخذ من كل

الى الفقير اعلاما لا يربا بالاموال انه انما ينقل حقه انما في المضمون عليه الى مطلق المال كمن له على رجل حنطة ورجل اخر
على صاحب دين وراهم فامر من له الحنطة من عليه الحنطة بان يعرض دين الدراهم من الذي له عليه وهو الحنطة كان ذلك
اذ نأمنه اياه بنقل حقه الى الدراهم بان يستبدل الحنطة بالدراهم وجعل الامور بالاداء كانه ادى عين الحق الى من له الحق
ثم استبدل ذلك فصرف الى اخر ما امر بالقرض اليه فصار ما وصل اليه الفقير مفعولا بمطلق المال سواء كان المضمون عليه او غير
جزءا من النصاب او غيره واداء القيمة اداء مال مطلق مقدرة بقيمة المضمون عليه بنية الزكاة فيجزيه كما لو ادى واحدا من
خمس من الابل بخلاف السجود على الخد والذوق لان معنى القرية فانه اصله ولهذا لا تنقل به ولا يصار اليه عند العين
وما ليس بقرية لا يقوم مقام القرية بخلاف الضحايا والهدايا لان الواجب فيها الاراقة وكذا لو هلك بعد الذبح قبل
التصدق لا يلزمه شيء واداءة الذر ليس بمال فلا يقوم للمال مقامه والله اعلم **فصل** واما السوا من الابل
والقرى والغنم اما نصابها لابل فليس فيها دون خمس من الابل زكاة وفي خمس شاة وفي العشر شاة وفي خمس عشرة ثلث شاة
وشاة وفي عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست واربعين حقة
وفي احدى وستين حدة وفي احدى وستين اذ كانت احدى وستين الى خمس وسبعين ففيها حدة وفي اذ كانت ستا
وسبعين الى تسعين ففيها بنت لبون فاذا كانت احدى وستين الى مائة وعشرين ففيها حقتان ولا خلاف في هذه الحقة
الا ما روي عن علي بن ابي حمزة انه قال في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وعشرين بنت مخاض وفي سبعين بنت مخاض
ثبت عن علي بن ابي حمزة انه قال في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وعشرين بنت مخاض وفي سبعين بنت مخاض
لا في بقر الصدوق ومما روي عنه وسمي الذي كنهه لعمري بن خزيمة عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
ولا نأمنه بخلافه لاصول الزكوات في السوايم لان فيها مالا بين واجبين لا وقص بينهما والاصل فيها ان يكون بين الفرضين
وقص وهذا دليل عدم الثبوت وقد حكى عن سفيان الثوري انه قال كان علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
هذا غلط وقع من رجال علي بن ابي حمزة عنه اذ اذ بذل ان الراوي يجوز ان يكون سمعه يقول في ست وعشرين بنت مخاض
وفي خمس وعشرين حقة من الغنم قيمة بنت مخاض تجمع بينهما واختلف العلماء في الزيادة على مائة وعشرين فقال
ابو بصير رحمه الله اذا زادت الابل على هذا العدد تسع ثلث الفريضة ويدا والحساب على الخمسينات في النصاب وعلى الحقائق
في الواجب لكن بشرط عدم ما قبله من الواجبات والا وقاص بقدر ما يدخل فيه وبيان ذلك اذا زادت الابل على مائة وعشرين
فلا شيء في الزيادة ما لم تبلغ خمسا فيكون فيها شاة وحقتان وفي العشر شاة وفي خمس عشرة ثلث شاة وفي
وفي عشرين اربع شياه وحقتان وفي خمس وعشرين بنت مخاض وحقتان الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقائق في كل
خمسين حقة ثم تسع ثلث الفريضة فلا شيء في الزيادة ما لم تبلغ خمسا فيكون فيها شاة وفي ثلث حقائق وفي العشر
شاة وفي ثلث حقائق وفي خمس عشرة ثلث شياه وثلث حقائق وفي عشرين اربع شياه وثلث حقائق فاذا بلغت
مائة وخمسا وسبعين ففيها بنت مخاض وثلث حقائق فاذا بلغت مائة وستا وثلاثين ففيها بنت لبون وثلث حقائق
الى مائة وست وستين ففيها اربع حقائق الى مائتين فان شاء ادى منها اربع حقائق وكل خمسين حقة وان شاء ادى
خمس بنات لبون من كل اربعين بنت لبون ثم تسع ثلث الفريضة ابدأ في كل خمسين مثل ما استوفيت من مائة وخمسين
الى مائتين فدخل فيها بنت مخاض وبنت لبون وحقة مع الشياه هذا قولنا معناه وقال مالك اذا زادت الابل على مائة
وعشرين واحدة لا يجب في الزيادة شيء الى تسع بل يجعل تسع عفوفا كما يبلغ مائة وثلاثين وكذا اذا بلغت مائة وثلاثين
فلا شيء في الزيادة الى تسع بل يجعل كل تسع عفوفا ويجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فيدار القسب
على الخمسينات والاربعينات والواجب على الحقائق وبنات لبون يجب في مائة وثلاثين حقة وبنات لبون لانهما من
ومررتين اربعون وفي مائة واربعين حقتان وبنات لبون وفي مائة وخمسين ثلث حقائق وفي مائة وستين اربع بنات
لبون وفي مائة وسبعين حقة وثلث بنات لبون وفي مائة وخمسين حقتان وبنات لبون وفي مائة وستين ثلث
حقاق وبنات لبون الى مائتين فان شاء ادى من المائتين اربع حقائق وان شاء خمس بنات لبون وقال الشافعي مثل قول
مالك انه يدا والحساب على الخمسينات والاربعينات في القسب وعلى الحقائق وبنات لبون في الواجب وانما خالفه في فصل
واحد وهو انه قال اذا زادت الابل على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون احتجا بما روي عن عبد الله بن
رحمى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا للصدقات وقر به بقراب سيفه ولم يخرج به الى محالة حتى تغير
ثم عمل به ابو بكر وعمر حتى قضيها وكان فيه اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة
ثم ان مالك قال لفظه الزيادة انما تتناول زيادة يمكن اعتبار المضمون عليه فيها وذلك لا يكون فيما دون العشر وقال الشافعي

بيان نصاب السوا من الابل والقرى
اما نصاب الابل

الاختلاف في الزيادة على مائة وعشرين

صلى الله عليه وسلم

وطريق معرفة النصاب التوقيف وروايات
والاجتهاد والله اعلم

بيان نصاب الغنم

ان النبي صلى الله عليه وسلم علق هذا الحكم بنسب الزيادة وذلك يحصل بزيادة واحدة فعندها يوجب في كل اربعين بنت لبون
واحدة الواحدة يتغير الواجب بها فلا يكون لها حظ من الواجب ثم اعدل الانسان بنت لبون والحقة فان ادناها بنت الحاض
واعادها الحدة فلا اعدل هو المتوسط وكذا ما روي عن جابر بن عبد الله قال قلت لابي بكر بن عمر بن حزم فخرج الى كتاب
الصدقات الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن حزم فخرج كتابا في ووفقه وفيه اذا زادت الابل على مائة وعشرين
استوفيت الفريضة فاكان اقل من خمس وعشرين ففيها الفتن في كل خمسة ودرشاة وروى هذا المذهب عن علي بن ابي مسعود
رضي الله عنه وهذا باب لا يعرف بالاجتهاد فعدل على ما عساه من رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى روي عن علي بن ابي مسعود
انه قال ما عندنا شيء نقرأه الا كتاب الله وهذه القصبة فيها انسان الابل اخذتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم لا يصح
ان نأخذها وقد روي انه اخذها الى عثمان رضي الله عنه فقال مر بها نك فليعلموا بها فقال لاحاجة لنا فيها معنا
مثلها وما هو خير منها فقد وافق عليا رضي الله عنه ولان وجوب الحقتين في مائة وعشرين ثبت بانفاق الاخيار والاعمال
الامة فلو يجوز اسقاطه الا مثله وتعد مائة وعشرين اختلفت الآثار فلو يجوز اسقاط ذلك الواجب عند اختلاف الآثار
بل جعل حديث عمر بن حزم وتعمل حديث ابن عمر على الزيادة الكثرة حتى تبلغ مائتين وبنه نقول ان في كل اربعين بنت لبون
وفي كل خمسين حقة واما قوله ان الواجب في كل مال من جنسه فنعلم اذا احتمل ذلك فلم قلتم ان الزيادة تختم الواجب
من الجنس فان الزيادة لا يمكن الحاقها بالمائة والعشرين لبقاء الحقتين فيها كما كانت ومع بقاء الحقتين فيها على ما
لا يمكن البناء فلا تكون الزيادة محتملة للوجوب من جنسه فلهذا اصرنا الى ايجاب القيمة فيها كما في الاستاء حتى انه لما
كان امكن البناء مع ابقاء الحقتين بعد مائة وخمسة واربعين بنتا فنقلنا من بنت النخلة الحقة اذا بلغت مائة
وخمسين فانها ثلاث مرات خمسين فوجب في كل خمسين حقة واما علم **فصل** واما نصاب البقر فليس
في اقل من ثلاثين من البقر ذكاة وفي ثلاثين منها يتبع او تبعة ولا شيء في الزيادة الى التسع وثلاثين فاذا بلغت اربعين
ففيها مسنة وهذا ما اخذ في فيه بين الامة والاهل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ
حين بعته الى اليمن في كل ثلاثين من البقر يتبع او تبعة وفي كل اربعين مسنة فاما اذا زادت على الاربعين فقد اختلفت
الروايات فيه ذكر في كتاب الزكاة وما زاد على الاربعين ففي الزيادة بحسب ذلك ولم يفسر هذا الكلام وذكر في كتاب
اختلاف ابي حنيفة وابن ابي ليلى اذ كان له احدى واربعين بقرة قال ابو حنيفة عليه مسنة وربع عشر مسنة او ثلث
عشر يتبع وهذا يدل على انه لا نصاب عند في الزيادة على الاربعين وانه يجب فيه الزكاة قل او كثر بحسب ذلك
وروي الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجب في الزيادة شيء حتى تبلغ خمسين فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع مسنة
او ثلث يتبع وروي اسد بن عمرو عن ابي حنيفة انه قال ليس في الزيادة شيء حتى تسعين فاذا كانت تسعين ففيها تبعة او تبعة
وهو قول ابي يوسف ومحمد والشافعي فاذا زادت على التسعين يدار الحساب على الثلث ثبات والاربعين في النصب
وعلى الا تبعة والمسان في الواجب ويجعل تسعة بينهما عفوا بلو خلاف فيجب في كل ثلاثين يتبع او تبعة وفي كل اربعين
مسنة فاذا كانت سبعين ففيها مسنة ويتبع وفي ثمانين مستثنان وفي تسعين ثلاث تبعة وفي مائة مسنة ويتبع
وفي مائة وعشرة مستثنان ويتبع وفي مائة وعشرين ثلاث مسان او اربعة تبعة فانها ثلاث مرات اربعين
واربع مرات ثلاثين وعلى هذا الاعتبار يدار الحساب **وجه** رواية اهل ان اثنان النصاب والوحي بالرى لا سبيل
اليه واما طريق معرفة النصب ولا تنق فيما بين الاربعين الى التسعين ولا سبيل الى اخذ مال الزكاة عن الزكاة فواجبنا
فيما زاد على الاربعين بحسب ما سبق **وجه** رواية الحسن ان الاوقاص في البقر تسع تسع بديل ما قبل الاربعين وما بعد
التسعين فكذلك فيما بين ذلك لانه ملحق بما قبله او بما بعده فيجعل التسعة عفوا فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع مسنة
او ثلث يتبع لان الزيادة عشرة وهي ثلث الثلاثين وربع الاربعين **وجه** رواية اسد بن عمرو وهو اعدل الروايات ما روي
في حديث معاذ رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تاخذ من اوقاص البقر شيئا وفسر معاذ الوقيص
بما بين الاربعين الى التسعين حتى قبل له ما نقول فيما بين الاربعين الى التسعين فقال تلك الاوقاص لاشي فيها ولان معنى
زكاة السائمة على انه لا يجب فيها الا شفا صدق للفرق عن ارباب الاموال وهذا وجب في الابل عند ذلة العدد من خلاف
جنسها تحزا عن ايجاب الشقص فذلك في زكاة البقر لا يجوز ايجاب الشقص وانه علم **فصل** واما نصاب
الغنم فليس في اقل من اربعين من الغنم ذكاة فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى مائة وعشرين فاذا كانت مائة واحدي
وعشرين ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه الى اربعمائة فاذا كانت اربعمائة ففيها اربع شياه
ثم في كل مائة شاة وهذا قول عامة العلماء وقال الحسن بن علي اذا زادت على ثلاث مائة واحدة ففيها اربع شياه
وفي اربعمائة خمس شياه والصحيح قول العامة لما روي من حديث انسان ابا بكر الصديق رضي الله عنه كتب له كتاب
الصدقات الذي كتب له رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه وفي اربعين من الغنم شاة وفي مائة واحدة وعشرين
شاتان وفي مائتين واحدة ثلاث شياه الى اربعمائة هذا الذي ذكرنا اذ كانت السواير لو اخذ فاما اذا كانت

بيان نصاب البقر

الغنم

عمر

مشتركة

مشتركة بين اثنين فقد اختلف فيه قال اصحابنا انه يقتضي حال الشركة ما يقتضي حال الانفراد وهو كمال النصاب في حق كل
واحد منهما فاذا كان نصيب كل واحد منهما يبلغ نصابا وجب الزكاة والآفل وقال الشافعي اذ كانت اسبابا لاسامة متحدة وهي
ان يكون الربوي والمرعي والماء والمراح والكلب واحدا او الشريك من اهل وجوب الزكاة عليها يجعل مالها كمال واحد ويجب
عليها الزكاة وان كان كل واحد منهما لا يفرق ولا يجب عليه واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجمع بين
متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة وما كان بين خليطين فانها يتراجعان بالسوية فقد عثر النبي صلى الله عليه وسلم
الجمع والتفرق حيث شئ من جمع المتفرق وتفرق المجتمع وفي اعتبار حال الجمع بحال الانفراد واشترط النصاب في حق كل واحد من
الشريكين ابطال معنى الجمع وتفرق المجتمع ولما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في سائمة المهر المسلم اذ كانت
اقل من اربعين صدقة تفرق بوجوب الزكاة في اقل من اربعين مطلقا عن حال الشركة والانفراد فدل ان كمال النصاب في حق كل
واحد منهما بشرط الوجوب واما الحديث فقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع بين متفرق وليلنا ان المراد منه التفرق في الملك لا في
الملك لان اجتماعا على النصاب الواحد اذ كان في مكانين تحت الزكاة فيه فكان المراد منه التفرق في الملك ومعناه اذ كان الملك
متفرقا لا يجمع ويجعل كانه لو اخذ لاجل الصدقة كخمس من الابل بين اثنين او ثلث من البقر او اربعين من الغنم حال عليها الحول
او او المصدة وان ياخذ منها الصدقة ويجمع بين الملكين فيجعلها محلك واحدا ليس له ذلك وكما بين من الغنم بين اثنين
حال عليها الحول انه يجب فيها شاة وان على كل واحد منهما شاة ولو اراد ان يجمع بين الملكين فيجعلها محلكا واحدا خشية
الصدقة فيعطى المصدق شاة واحدة ليس لهما ذلك لتفرق ملكيهما فلو ملكا الجمع لاجل الزكاة وقوله ولا يفرق بين مجتمع
اي في الملك كرجل له ثمانون من الغنم في رعيين تخلفان انه يجب عليه شاة واحدة ولو اراد المصدق ان يفرق المجتمع فيجعلها
كأنها لرجلين لياخذ منها شاتين ليس له ذلك لان الملك مجتمع فلو ملك تفرقة وكذا لو كان له اربعون من الغنم في رعيين
تخلفان يجب عليه الزكاة لان الملك مجتمع فلا يجعل للمترقبين في الملك خشية الصدقة او يحتمل ما قلنا فيجعل عليه
عملو بالثلاثين بقدر الامكان **وبين** هذه الجملة اذ كان خمس من الابل بين اثنين حال عليها الحول لا زكاة فيها على احدهما
عندنا لان نصابه ناقص وعنده يجب عليها شاة ولو كانت الابل عشر فعلى كل واحد منهما شاة بلو خلاف لكان نصاب
نصاب كل واحد منهما وكذا لو كانت خمسة عشر عندنا وعنده ثلاث شياه ولو كانت عشرين فعلى كل واحد منهما شاة
لان نصاب كل واحد منهما كامل ولو كانت خمسا وعشرين فكذلك عندنا وعنده يجب عليها بنت مخاض ولو كان النصاب
ثلاثين من البقر فلا زكاة فيها عندنا وعنده يجب فيها تبعة او تبعة ولو كانت ستين ففيها تبعة او تبعة او على كل واحد
منها تبعة بلو خلاف وكذا اربعون من الغنم بين اثنين لاشي عليهما عندنا وعنده شاة واحدة وعليهما ولو كانت ثمانين
فعلى كل واحد منهما شاة عندنا وعنده عليها شاة واحدة ولو كانت ثمانين وبن رجل شاة وبن رجل شاة وبن رجل شاة وبن رجل شاة
وسبعون شاة ذكر العدوي في شرحه مختصر الكرخي ان على قول ابي يوسف عليه الزكاة وعلى قول زفر لا زكاة عليه
وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان على قول ابي حنيفة ومحمد وزفر لا زكاة عليه بخلاف ما اذا كانت الثمانون
بينه وبين رجل واحد وفي قول ابي يوسف عليه الزكاة كالمكان الثمانون بينه وبين رجل واحد **وجه** قول من قال
بالوجوب ان الزكاة تحت عند كمال النصاب وفي ملكه نصاب كمال فوجب فيه الزكاة كالمكان ثمانون بينه وبين رجل واحد
واحد **وجه** قول من قال لا يجب له لو قسم ليعطيه نصاب كمال لانه لا يملك من شاة واحدة الا نصفها فلو بطل
النصاب فلا تجب الزكاة وكذلك ستون من البقر او عشر من الابل اذ كانت مشتركة على الوجه الذي وصفنا فهو على ما
ذكرنا من الاختلاف وكما جاب عرقه في السواير المشتركة فهو الحجاب في الذهب والفضة واموال التجارة وقد ذكرناه
فيما تقدم **وجه** ذكر الطحاوي وكذلك النزاع وهذا يحول على مذهب ابي يوسف ومحمد لان النصاب عند هاهنا شرط لوجوب
الغنى وذلك خمسة اوسق **فاما** على مذهب ابي حنيفة لا تستقيم لان النصاب ليس بشرط لوجوب الغنى عند بل يجب
في القليل والكثير **ثم** اذا حضر المصدق بعد تمام الحول على المال المشترك بينهما فانه ياخذ الصدقة منه اذا وجد فيه
واجبا على الاختلاف فلا ينظر الصئمة لان اشتراكهما على علمها بوجوب الزكاة في المال المشترك وان المصدق
لا يتميز له المال يكون اذنا من كل واحد منهما ياخذ الزكاة من ماله ولا لة **ثم** اذا اخذ ينظر ان كان المأخوذة حصة كل
واحد منهما لا غير بان كان المال بينهما على السوية فلو تراجع بينهما لان ذلك القدر كان واجبا على كل واحد منهما بالسوية
وان كانت الشركة بينهما على التقاوت فاخذ من احدهما زيادة لاجل صاحبه فانه يرجع على صاحبه بذلك القدر
وبين ذلك اذ كان ثمانون من الغنم بين رجلين واخذ المصدق منها شاتين فلو تراجع ههنا لان الواجب على كل
واحد منهما بالسوية وهو شاة فلم ياخذ من كل واحد منهما الا قدر الواجب عليه فليس له ان يرجع بشي ولو كانت
الثمانون بينهما اثلا ياتي فيها شاة واحدة على صاحب الثلثين لكان نصابه وزيادة ولا شي على صاحب الثلث لفقها
نصابه فاذا حضر المصدق واخذ من غنمها شاة واحدة يرجع صاحب الثلث على صاحب الثلثين ثلث قيمة الشاة
لان كل شاة بينهما اثلاث فكانت الشاة المأخوذة بينهما اثلاثا فقد اخذ المصدق من صاحب الثلث ثلث شاة

لاجل صاحب الثلثين فكان له ان يرجع عليه بقيمة الثلث وكذلك اذا كان بين رجلين مائة وعشرون من الغنم لاحد
ثلاثها وللآخر ثلثها ووجب على كل واحد منهما شاة فاما المصدق واخذ من عرضها شاة كان لصاحب الثلثين
ان يرجع على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة لان كل شاة بينهما اثلاث ثلثها لصاحب الثمانين وثلثها لصاحب الاربين
فكانت الشاة المأخوذة فان بينهما اثلاثا لصاحب الثلثين شاة وثلث شاة ولصاحب الثلث ثلث شاة والواحد عليه
شاة كاملة واخذ المصدق من نصيب صاحب الثلثين شاة وثلث شاة ومن نصيب صاحب الثلث ثلث شاة فكل شاة
اخذ من نصيب صاحب الثلثين ثلث شاة لاجل صاحب الثلث فرجع صاحب الثلثين على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة
وهذا والله اعلم معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم وما كان بين الخليلين فانها مائة ايمان بالسوية **فصل**
واما صفة مضاي السائمة فله صفات منها ان تكون معدا لاداسامة وهي ان يسميها للذكر والنسل لما ذكرنا ان
مال الزكاة هو المال النامي وهو المعد للاستغناء والنما في الحيوان بالاسامة اذ يسهل الحمل والولادة في المال فان اسميت
للحمل والركوب والتمتع فلو زكاة فيها وان اسميت للبيع والتجارة ففيها زكاة مال التجارة لان زكاة السائمة **فصل**
السائمة هي الراعية التي تكفي بالرعي عن العلف وبموتها ذلك لا يحتاج الى ان تغلف فان كانت تسمى في بعض السنة
وتحلب وتغلف في البعض بعينها الغالب لان ذلك حكم الكل لا يحل الا في اهل اللغة لا يمتنعون من اطلاق اسم السائمة
على ما تغلف وما نأقله من السنة ويمتنعون من صدقها ولان وجوب الزكاة فيها يحصل معنى النما وقوله الموصلة
لان عند ذلك تيسر الاداء فيحصل الاداء عن طيب نفس وهذا المعنى يحصل اذا سميت في اكثر السنة **ومنها**
ان يكون الجنس فيها واحدا من الابل والبقر والغنم سواء اتفق النوع والصفة او اختلفا فيجب الزكاة عند كمال
النضاب من كل جنس من السوايم وسواء كانت كلها ذكورا واناثا او مختلطة وسواء كانت من نوع واحد او نوع
مختلفه كالغراب والتمار في الابل والجواميس في البقر والضأن والماعز في الغنم لان الشرع ورد بنصها باسم
الابل والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان ويخرج ذلك وسواء كانت
مؤلفة من اهل بيت او من اهل ورحلتي بعد ان كان الام اهلية كالمؤلفة من الشاة والظبي اذا كانت امه شاة
والمؤلفة من البقر الوحشي والاهلي اذا كانت امه اهلية فيجب الزكاة فيه ويجزئ به النضاب عندنا وعند الشافعي
لان زكاة فيه وجه قوله ان الشرع ورد باسم الشاة بقوله في اربعين شاة شاة وهذا وان كانت شاة بالنسبة الى الامر
فليس بشاة بالنسبة الى الفعل فلا تكون شاة على الاطلاق فلا يتناولها النقص ولاننا جابنا لام ارجح بدليل ان الولد
يتبع الام في الرق والحرية ولما ذكر في كتاب العتاق ان شاء الله تعالى **ومنها** السن وهو ان يكون كلها سنا وانفرد
فان كانت كلها صفرا فضلا ونا وحلدا او عجاجيل فلو زكاة فيها وهذا القول في حنفية ومحمد وكان ابو حنيفة يقول
اولا يجب فيها ما يجب في الكبار وبه اخذ زفر ومالك ثم رجع وقال يجب فيها واحدة منها وبه اخذ ابو يوسف والشافعي
ثم رجع وقال لا يجب شي فيها واستقر عليه وبه اخذ محمد واختلفت الروايات عن ابي يوسف في زكاة الفصول
في رواية قال لان زكاة فيها حتى تبلغ عددا لو كانت كبارا يجب فيها واحدة منها وهو خمسة وعشرون وفي رواية
قال في الجنس خمس فضيل وفي العشر خمس فضيل وفي خمس عشرة ثلثة اخماس فضيل وفي عشرين اربعة اخماس فضيل
وفي خمس وعشرين واحدة منها وفي رواية قال في الجنس ينظر الى قيمة شاة وسط والقيمة خمس فضيل فيجب فيها وفي
العشر ينظر الى قيمة شاتين والقيمة خمس فضيل فيجب فيها وفي خمس عشرة ينظر الى قيمة ثلثة شياه والقيمة ثلثة
اخماس فضيل فيجب فيها وفي عشرين ينظر الى قيمة اربع شياه والقيمة اربعة اخماس فضيل فيجب فيها وفي خمس وعشرين
يجب واحدة منها **وعلى** رواية قال لا يجب في الزيادة على خمس وعشرين شي حتى يبلغ عددا لو كانت كبارا يجب
فيها اثنان وهو ستة وسبعون ثم لا يجب فيها شي حتى يبلغ مبلغا لو كانت كبارا يجب فيها ثلثة وهو مائة
وخمسون **واحتج** زفر بقوله صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وقوله في ثلثة من البقر
يتبع او يتبعه من غير فضيل بين الكبار والصغار وبه تبين ان المراد من الواجب في قوله في خمس من الابل شاة وقوله في
اربعة من البقر شاة هو الكبيرة لا الصغيرة **ولا** ابو يوسف انه لا بد من الايجاب في الصغار لقوله صلى الله عليه وسلم
في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة لكن لا سبيل الى ايجاب المستنة لقوله صلى الله عليه وسلم للفقراء اناكم
وكرايم اموال الناس وقوله لا تأخذوا من حرات الاموال ولكن خذوا من حوائشها واخذ الكبار من الصغار واخذ
كرايم الاموال وحرراتها وانه منهى عنه ولان معنى الزكاة على النظر من الجانبين جانب المدرك وجانب الفقراء الا ترى
ان الواجب هو الوسط وما كان ذلك الارعاه الجانبين وفي ايجاب المستنة اضمارا بالمدرك لان قيمتها قدر تد على قيمة
النضاب وفيه اجحاف باارباب الاموال وفي نفي الوجوب راسا اضمارا بالفقراء فكان العدل في ايجاب واحدة منها
وقد روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال لو منعوني عناقا ما يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقابلتهم والعناق هي الانثى الصغيرة من اولاد المعز فدل ان اخذ الصغار زكاة كان امرا ظاهرا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم

بما يصفه مضاي السائمة
بأن معدا لاداسامة

ومنها ان يسمي الجنس واحدا

ومنها السن

ولا في حنفية

ولا في حنفية ومحمد ان نصيب البقر بالاربع مائة وروى باسم الابل والبقر والغنم وهذه الاسامي
لا تتناول الفضول والجلود والعياجيل فلم يثبت كونها مضاي **ومحمد** بن كعب بن كعب قال وكان مضاي رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم في عهدى ان لا اخذ من راضع اللبن شيئا **واما** قول المصدق لو منعوني عناقا فامنعوني عناقا وهو صدقة عام
او بصل الذي يعقل به الصدقة فقارضت الرواية فيه فلم يكن بحجة ولان ثبت فهو كالمثل لا يعقل اى وجبت هذه ومنوها
لثباتهم **واما** صورة هذه المسئلة فقد تكلم المشايخ فيها لانها مشككة اذ الزكاة لا يجب قبل تمام الحمل وبعد تمامه لا يبقى
اسم الفضل والحمل والعجول يصير مستنة **قال** بعضهم الخلاف في ان الحمل هل يقع عليها وهي مضاي او يعتبر انقضاء الحمل
عليها اذ اكبرت وزالت صفة الصغر عنها **قال** بعضهم الخلاف في ان كان له نصيب من النوق فمضى عليها سنة اشهر
او اكثر فولدت اولاد ثم ماتت الاقهار وتم الحمل على الاولاد وهي مضاي هل يجب الزكاة في الاولاد ام لا **وعلى** هذا الاختلاف
اذا كان له مسان فاستفاد في حمل الحمل مضارا ثم هلك المسان وبقي المسن فان هل يجب الزكاة في المستفاد فهو على ما
ذكرنا **والجهد** الشارح في الكتاب فيمن كان له اربعون حلا واحدا مستنة فهلك المسنة وتم الحمل على الحمل فانه لا يجب
شي عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يجب واحد منها وعند زفر يجب سنة هذا اذا كان الكبارا فاما اذا اجتمعت
الكبار والصغار وكان واحد منها كبيرا فان الصغار قد وجب فيها ما يجب في الكبار وهو المستنة بل خلاف لما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وبعث صغارا وكبارا وروى ان الناس شكوا الى عمر بن الخطاب وقالوا انه بعد
علينا السخلة ولا يأخذها منا فقال عمر ليس بترك لكم الربا والمأخوذ والاكلة ونحل الغنم ثم قال عدها ولوراج بها
الرأعي على كفة ولا تأخذها منهم ولا تأخذها منكم ولا تأخذها منكم **ولا** ان كانت مختلطة بالكبار او كان فيها كبيرة ودخلت تحت اسم الابل والبقر والغنم
فندخلت تحت عمر النقص فيجب فيها ما يجب في الكبار ولانه اذا كان فيها مستنة كانت بقية المستنة فيجب في اصلها ومن البيع فان
كان واحد منها مستنة فهلك المستنة بعد الحمل سقطت الزكاة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يجب في الصغار زكاة
بقدرها حتى لو كانت حملوا ما يجب عليه تسعة وثلثة من جنس اخر من اربعين جزءا من الحمل لان عندنا وجوب الزكاة في الصغار
لاجل الكبار بقاها فكانت اصلها في الزكاة فهذا كما كملها لا المجموع وعند الصغار اصلها في النضاب والواحد واحد منها
واما الفضل على الحمل الواحد باعتبار المستنة فهذا كما يسقط الفضل لاصل الواجب ولو هلك الحمل وبقيت المستنة
يؤخذ قسطها من الزكاة وذلك خروج من اربعين جزءا من المستنة لان المستنة كانت سبب زكاة نفسها وزكاة ثلثة
سواها لان كل الفريضة كانت فيها لكن اعطى الصغار حكم الكبار بقاها فصارت الصغار كالكبار فاذا هلك الحمل
هلك بقسطها من الفريضة وبقيت المستنة بقسطها وهو ما ذكرنا **ثم** الاصل حال اختلاف الصغار والكبار انه يجب الزكاة في
الصغار بقاها والكبار اذا كان العدد الواجب في الكبار موجودا في الصغار في قولهم جميعا فاما اذا لم يكن عدد الواجب كله موجودا
في الصغار فانها يجب بقدر الموجود على اصل ابي حنيفة ومحمد **بيان** ذلك اذا كان له مستنان ومائة وتسعة عشر حلا يجب فيها
مستنان بل خلاف لان عدد الواجب موجود فيه وان كان له مستنة واحدة ومائة وعشرون حلا اخذت تلك المستنة لغير
في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يؤخذ المستنة والحمل وكذلك ستون من العجاجيل فيها يتبع عند ابي حنيفة ومحمد يؤخذ البيع
لا غير وعند ابي يوسف يؤخذ البيع ويجزئ وكذلك ستة وسبعون من الفضول فيها بنت لبون انما تؤخذ عندنا بحسب
وعند ابي يوسف يؤخذ بنت لبون وفضيل لان الوجوب لا يتعلق بالصغار اصلها عندنا وعندنا يتعلق **فصل**
واما مقدار الواجب في السوايم فقد ذكرناه في بيان مقدار مضاي السوايم من الابل والبقر والغنم وهو الاسنان المعروفين
بنت مخاض وبنت لبون وحققة وحذعة وتبيع وستنة وشاة ولا بد من معرفة معاني هذه الاسماء فبنت مخاض هي التي تمت
لها سنة ودخلت في الخامسة سميت بذلك لان امها صارت حاملا بولدها والمأخوذ اسم للحامل من النوق وبنت لبون هي التي
تمت لها ستان ودخلت في الثالثة سميت بذلك لان امها حملت بعد ها وولدت فصارت ذات لبن واللبون هي ذات
اللبن والحققة هي التي تمت لها ثلثة سنين وطعنت في الرابعة سميت بذلك اما لاستحقاقها الحمل والركوب او لاستحقاقها
الطراب والجدعة هي التي تمت لها اربع سنين وطعنت في الخامسة ولا اشتقاق لاسمها والذكر ومنها ابن مخاض
وابن لبون وحق وجذع ورواء هذه الاسنان من الابل اسنان من البنت والسدس والباذل لكن لا مدخل لها في باب الزكاة
فلو معنى الذكر معاينها في كتاب العقبة والتبيع الذي تم له حمل ودخلت في الثاني والثالث تبعية والستنة التي تمت لها ستان
وطعنت في الثالثة والذكر منه مسن **واما** الشاة فذكر في الاصل عن ابي حنيفة انه لا يجوز الا التي مضاعدا والتي من الشاة
هي التي دخلت في السنة الثانية **وروي** الحسن عن ابي حنيفة انه يجوز الجذع من الضأن والتي من المعز وهو قول ابو يوسف
ومحمد والشافعي وما ذكره الطحاوي يقتضيه انه يجوز اخذ الجذع من الضأن والتي من المعز لانه قال ولا يؤخذ في الصدقة الا
ما يجوز في الاضحية والجذع من الضأن يجوز في الاضحية وقول الطحاوي يؤيد راي الحسن والجذع من الغنم الذي في عليه
سنة اشهر وقيل الذي في عليه اكثر السنة ولا خلاف في انه لا يجوز من المعز الا الشاة **وجه** رواية الحسن ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اما حنقا في الجدعة والثنية ولان الجذع يجوز في الاضحية فلا يجوز في الزكاة او في

اذا اجتمعت الكبار والصغار

بيان مقدار الواجب السوايم
بيان معرفة اسماء الاسنان وكسب

هل يطالب الامم زكاة المال الباطن

نفس الشار وقال لهم قد اذن من المسلم ربع العشر ومن الذي نصف العشر ومن الذي العشر وكان ذلك بحضرته صلى الله عليه وسلم
انه انكر عليه احد منهم فيكون اجماعا وروى عن عمر بن عبد العزيز عن ابيه عنه انه كتب الى عماله بذلك وقال اخبرني بهذا من
سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم **واما المال الباطن** الذي يكون في المصنف قال عامة مشايخنا ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم طالب بزكاة وابا بكر وعمر رضي الله عنهما طابا لباكره وعثمان رضي الله عنه طابا لثلاثة واما ما روي عن
الناس وروى في تتبعها حرجا على الائمة وفي تفصيلها حرجا باريا بالاموال فمن الاول الى اربابها وذكر امام الهدى الشيخ
ابو منصور المازندراني السمرقندي وقال لم يلقنا ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث في مطالبة المسلمين زكوات الصدقات
واموال التجارة ولكن الناس كانوا يعطون ذلك ومنهم من كان يحمل الى الائمة فيقبلون منه ذلك ولا يستلونه احدا عن
مبلغ ماله ولا يطالبونه بذلك الا ما كان من توجيه عمر رضي الله عنه العشار الى الاطراف وكان ذلك منه عندنا والله اعلم
عز قد داوره وشق عليه ان يحمل صدقة اليه وقد جعل في كل طرف من الاطراف عشارا يجبا اهل الحرب والذمة وامر ان
ياخذوا من تجار المسلمين ما يدفعونه اليهم وكان ذلك من عمر رضي الله عنه على الامام مطالبة ارباب الاموال
العين واموال التجارة بآداء الزكاة اليهم سوى المواشي والاعنام وان مطالبة ذلك الى الائمة الان ياتي احد منهم الى الامام
بشيء من ذلك فيقبله ولا يفتدي عاجزة به السنة الى غيره **واما سلب** طين زماننا الذين اذا اخذوا الصدقات والعشر
والخراج لا يضعونها مواضعها قبل تسقط هذه الحقوق عن اربابها اختلف المشايخ فيه **ذكر** الفقهاء ابو جعفر الهمداني
انه يسقط ذلك كله وان كانوا لا يضعونها في اهلها لان حق الاخذ لم تسقط عنها باخذهم ثم انهم ان لم يضعوها
فما وضعها فالربا عليهم وقال الشيخ ابو بكر بن سعد ان الخراج يسقط ولا تسقط الصدقات لان الخراج يصرف الى
المقاتلة وهم يصرفونه الى المقاتلة ويقابلون العدو لا يترجمونه لظهور العدو فانهم يقابلون ويذوقون عن حرم المسلمين
فاما الزكوات والصدقات فانهم لا يضعونها في اهلها وقال ابو بكر الاسكاف ان جميع ذلك لا يسقط ويعطى ثانيا
لانهم لا يضعونها مواضعها وتكون مواضع المال وقت الدفع انه يدفع اليهم ذلك عز زكاة ماله قبل يحوّلها لهم فقراء
في الحقيقة الا ترى لو انهم ادوا ما عليهم من التبعات والمظالم صادوا فقراء وروى عن ابي مطيع البليغي انه قال يجوز
الصدقة لعلي بن عيسى بن همامان والي خراسان وانما قال ذلك لما ذكرنا وحكي ان امير السجستان سأل واحدا من الفقهاء
عن كفارة بمن لم يمتد فامر بالصيام فبقي الا يعرف انه يقول له لو ادت ما عليك من التبعة والمظلة لم يزل
شيئا وقيل ان السلطان لو اخذ مالا من رجل بغير حق مصادرة فتوى صاحب المال وقت الدفع ان يكون ذلك من زكاة
ماله وعشر ارضه يجوز ذلك والله اعلم **فصل** **واما شرط** ولاية الاخذ فانواع منها وجود الحماية
من الامام حتى لو ظهر اهل البيت على مدينة من مدائن اهل العدل وقرية من قرى اهلها فاحذوا واحدا من سواهم
وعشر ارضهم وخارجهم ثم ظهر عليهم امام العدل لا ياخذ منهم ثانيا لان حق الاخذ للامام بطريق الحماية والحفظ ولم يرد
الا انهم يفتون فيما بينهم وبين رتبهم ان يردوا الزكوات والعشر ثانيا وسكت محمد عن ذكر الخراج واختلف مشايخنا
قال بعضهم عليهم ان يعيدوا الخراج كالزكوات والعشر وقال بعضهم ليس عليهم الاعادة لان الخراج يعرف الى المقاتلة واهل
البيت يقابلون العدو ويذوقون عن حرم المسلمين **ومنها وجوب الزكاة** لان المأخوذ زكاة وعرف الشرع اسم للواجب
فلا بد من تقدير الوجوب فيراعى له شرائط الوجوب وهي ما ذكرنا من الملك المطلق وكالانصاب وكونه معدا للقاء وحمل
وعدم الدين المطالب به من جهة العباد واهلية الوجوب ونحو ذلك **ومنها ظهور المال** وحضور المالك حتى لو حضر المالك
ولم يظهر المال لا يطالب بزكاة لانه اذا لم يظهر ماله لم يدخل تحت حماية السلطان وكذا اذا ظهر المال ولم يحضر المالك ولا
المأذون من جهة المالك كالمستضعف ونحوه لا يطالب بزكاة **وبين** هذه الحجة اذ جاء الساعي الى صاحب المواشي في اماكنها
بريد اخذ الصدقة فقال ليس هي مالي او قال لم يحمل عليها الحول وقال علي بن محمد بقميتها فالقول قوله لانه ينكر
وجوب الزكاة ويستحلف لانه سيقول به حق العبد وهو مطالبة الساعي فيكون القول قوله مع يمينه **ولو** قال ادبت المصدق
اخر فان لم يكن في تلك السنة مصدق اخر لا يصدق لظهور كذبه بيقين وان كان في تلك السنة مصدق اخر يصدق مع
يمينه سواء اتى بحجة وبرائة او لم يأت به في ظاهر الرواية **وروي** الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصدق مالم يأت بالبرائة
وجه هذه الرواية انه خبر بحتم الصدق والكذب فلو بد من مزج والبرائة اماردة وحجج الصدق **وجه** ظاهر الرواية
ان الرجحان ثابت بدون البرائة لانه امين اذله ان يدفع الى المصدق فقد اخبر عن الدفع الى من جعل اليه الدفع فكانت
كالودع اذا قال دفعت الودعة الى المودع والبرائة ليست بعلامة صادقة لان الخطأ يشبه الخطأ وعلى هذا اذا
بالبرائة على خلو ذم اسم ذلك المصدق انه يقبل قوله مع يمينه على جواب ظاهر الرواية لان البرائة ليست بشرط فكانت
الاثبات بها والعدم بمنزلة واخرى وعلى رواية الحسن لا يقبل لان البرائة شرط فلو صدق بدونها **ولو** قال ادبت زكاتها
الى الفقراء لا يصدق وتؤخذ منه عندنا وعند الشافعي لا يؤخذ **وجه** قوله ان المصدق لا ياخذ الصدقة لنفسه بل يوصلها
الى الفقراء وقد اوصى اليهم ولنا ان حق الاخذ للسلطان فهو بقوله ادبت بنفسه راد ابطال حق السلطان فلا يملك ذلك

شرائط ولا يتاخذ منها وجودها من الامام

منها وجوب الزكاة

منها ظهور المال وحضور المالك

قال المالك ادبت الزكاة لا يصدق
ويؤخذ منه
الاستحقة وهو الفقير

وكذلك العشر على هذا الخلاف وكذا الجواب فمن من على العاشر بالسوا أو بالدراهم أو بالدنانير أو بالمال التجارية في جميع ما وصفا
الآ قوله ادبت زكاتها الى الفقراء فيما سوى السوا اية يقبل قوله ولا يؤخذ ثانيا لان آداء زكاة الاموال الباطنة منقول الى
اربابها اذ كانوا يجزون بها في المعبر فلم يضمن الدفع بنفسه ابطال الخواحد **وتومر** على العاشر بمائة درهم واخر العاشر
ان له مائة اخرى قد حال عليها الحول لم ياخذ منه زكاة هذه المائة التي مر بها لان حق الاخذ لمكان الحماية وما روي عنها
قليل لا يحتاج الى الحماية والقدر الذي منزه لم يدخل تحت الحماية فلو يؤخذ من احد هاشم **وتومر** عليه بمرور من فقال هذه
ليست للتجارة او قال هذه بضاعة او قال انا اجير فيها فالقول قوله مع يمينه لانه امين ولم يوجد ظاهر كذبه وجميع
ما ذكرنا انه يصدق فيه المسلم يصدق فيه الذي ليقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبلوا عقد الائمة فاعلمهم ان لهم ما
للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولان الذي لا ينفك عن المسلم في هذا الباب لا يقدّر بالمأخوذ وهو انه يؤخذ منه نصف
ما يؤخذ من المسلم كما في النقلي لانه يؤخذ منه بسبب الحماية وباسم الصدقة وان لم تكن صدقة حقيقة ولا يصدق للحرب
في شيء من ذلك ويؤخذ منه العشر في الجوار يقول هن امهات اولادى او غلمان يقول هم اولادى لان الاخذ منه لمكان
الحماية والعصمة لما في دم وقد وجدت فلا يمنع شيء من ذلك من الاخذ وانما قيل قوله في الاستدلال والنسب لان الاستدلال
والنسب كما ثبت في دار الاسلام ثبت في دار الحرب **وعلى** محمد وقال الحرب لا يتخلو امانا ان يكون صادقا واما ان يكون كاذبا
فان كان صادقا فقد صدق وان كان كاذبا فقد صارت باقراره في الحال امر ولد له ولا عشر في امر الولد **وتومر** عليه
بمردون لا يملك الى قوله لان التدبير لا يصح في دار الحرب **وتومر** على جابر قال هو عندى بضاعة او قال انا اجير
فيه فالقول قوله لا يعشر **وتومر** عليه عندى مضاربة فالقول قوله ايضا وهل يعشر كان ابو حنيفة يقول او لا
يعشر ثم رجع وقال لا يعشر وهو قول ابو يوسف ومحمد **وتومر** العبد المأذون بمال من كسبه وتجارته وليس
عليه دين واستجمع شرائط وجوب الزكاة فيه فان كان معد مولاه عشره بالاجماع وان لم يكن معد مولاه فذلك
يعشر عند ابي حنيفة وعندهما لا يعشر **وتومر** ابو يوسف لا اعلم انه رجع في العبد المأذون وقيل الصبي ان رجوعه
في المضارب رجوع في العبد المأذون **وجه** قوله الاول في المضارب ان المضارب بمنزلة المالك لانه يملك التصرف في الما
ولهذا يجزى من رقب المال **وجه** قوله الاخير وهو قولهم ان الملك شرط الوجوب ولا ملك له فيه ورب المال لم يأم
بآداء الزكاة لانه لم ياذن بعقد المضاربة الا بالتصرف في المال وقد خرج الجواب عن قوله انه بمنزلة المالك لانا نقول نعم لكن
في ولاية التصرف في المال لا في آداء الزكاة كالمستضعف والعبد المأذون في معنى المضارب في هذا المعنى لانه لم يؤسر
الا بالتصرف فكان الصبي هو الرجوع **وتومر** على العاشر في السنة الآخرة ولا يؤخذ منه زكاة والآخرة في السنة
الآخرة لا يؤخذ منه زكاة لانه لا يقبل عقد الذمة صادرة له المسلم عليه وعلى المسلم لان العاشر ياخذ منه باسم الصدقة وان لم تكن
صدقة حقيقة كالتعليق فلو يؤخذ في الحول لامة واحدة وكذلك الحرب اذا عشر رجوع الى دار الحرب ثم رجع انه يعشر
وان خرج من يومه ذلك لان الاخذ من اهل الحرب لمكان حمايته ما في ايديهم من الاموال وما دام هو في دار الاسلام فالحماية
متحدة مادام الحول باقيا فيتحد حق الاخذ وعند دخوله دار الحرب ورجوعه الى دار الاسلام يتحد والحماية فتحد حق
الاخذ **واذا** امر الحرب على العاشر فلم يعلم به حتى عاد الى دار الحرب ثم خرج ثانيا فلم يعلم به يعشر المأذون لان ما مضى سقط لانقطاع
حق الولاية عليه بدخوله دار الحرب وكذا اجاز المسلم والذمي ولم يعلم بهما العاشر ثم علم بهما في الحول الثاني اخذ منهما لان
الوجوب قد ثبت ولم يوجد ما يسقطه **وتومر** على العاشر بالحضرات وما لا يبقى حولا كالعاقبة ونحوها لا يعشر في قول
ابي حنيفة وان كانت قيمته ما يتخذه درهم وقال ابو يوسف ومحمد يعشر **وجه** قولهم ان هذا مال التجارة والمعتبر في مال
التجارة معناه وهو ما ليس له قيمة لا عينية فاذا بلغت قيمته نصيبا يحب فيه الزكاة **ولهذا** وجبت الزكاة فيه اذا كانت
يتجر به في المصروف في حنيفة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضروات صدقة والصدقة اذا طلفت
يراد بها الزكاة الا ان ما يتجر بها في المصروف محض صا بديل او يحمل على انه ليس فيها صدقة تؤخذ اي ليس للامام ان ياخذ
بل صاحبها يؤخذ بها بنفسه ولان الحول شرط وجوب الزكاة وانما لا يبقى حولا والعاشرا غا اخذ منها بطريق الزكاة ولا بد
الاخذ بسبب الحماية وهذه الاشياء لا يفتقر الى الحماية لان احدا لا يفتقرها ولا نها تملك في يد العاشر في المعازرة
فلو يكون اخذها مفيدا **وذكر** القاضي في شرحه محضر الطحاوي انه يجب الزكاة على صاحبها بالاجماع وانما الخلاف في انه هل
للعاشر حق الاخذ **وذكر** الكرخي انه لا حق فيه لابي حنيفة وهذا الاطلاق يدل على ان الوجوب يختلف فيه والله اعلم
ولا يعشر مال الصبي والمجنون لانها ليسا من اهل وجوب الزكاة عليهما عندنا **وتومر** صبي وامرأة من بني ثعلبة على العاشر
فليس على الصبي شيء وعلى المرأة ما على الرجل لان المأخوذ من بني ثعلبة يسلك به مسلك الصدقات فلا يفارقها الا في الضعيف
والصدقة لا تؤخذ من الصبي وتؤخذ من المرأة **وتومر** على عائشة الخواج في موضع قد غلبوا عليها فعشره ثم مر على جابر اهل العدل
يعشر ثانيا لانه بالمرور على عاشرهم صبي حق سلطان اهل العدل وحق فقراء اهل العدل بعد دخوله تحت حامية سلطان
اهل العدل فيضمن **وتومر** في علي العاشر للتجارة او خازن ياخذ عشر من آخر ولا يعشر الخازن في ظاهر الرواية **وروي**

اذا كان استحدثها من على العاشر ثانيا
واخذها لامة اخرى
من عليه بمرور من قال ليست للتجارة

من عليه بمقال هو بضاعة او قال انا
اجير فيه
وقال مضارب
من العبد المأذون بكسبه

لا يؤخذ من المسلم لامة في السنة

من الحرب على العاشر فلم يعلم ثم مر ثانيا
فعلم به
تومر بالخضروات

لا يعشر مال الصبي والمجنون

مرد في حجر التجارة وخازن

عن أبي يوسف انه يسترها وهو قول زفر عند الشافعي لا يسترها وجه قول الشافعي لا يسترها وجه قول الشافعي لا يسترها وجه قول الشافعي لا يسترها
انما يؤخذ من المال وجه قول زفر انهما مالان متقومان في حق اهل الذمة فالخير عندهم كالخير عندنا والاختلاف عندهم كالشأن
عندنا ولهذا كانا مضمومين على المسلم بالانكاف وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بين الخير والخير من وجهين أحدهما ان الخير
من ذوات الامتثال والعتبة فيما له من جنسه لا يقوم مقامه فلا يكون اخذ قبة الخير كاخذ عين الخير والاختلاف من ذوات
القيم لا من ذوات الامتثال والعتبة فيما لا يمثل له تقوم مقامه فكان اخذ قيمته كاخذ عينه وهذا يجوز للمسلم والثاني
ان حق الاخذ للعاشر بسبب الحماية وبالمسلم ولاية حماية الخير في الجملة لا ترى انه اذا ورث الخير فله ولاية حمايتها عن غير
بالغضب ولو غضبها فاحسب له ان يحاسبه ويسترد هاتمه للتحليل فكان له ولاية حماية خمره عند وجود سبب
ثبوت الولاية وهو ولاية السلطنة وليس للمسلم ولاية حماية الخير راسا حق لو اسلم وله خزانة ليس له ان يحبسها
بل يستحبها فلا يكون له ولاية حماية خمره غيره والله اعلم **فصل** وأما العذر والمأخوذ مما يستر به الناصر
على العاشر فالأمر لا يخلو اما ان يكون مسلما او ذميا او حربيا فان كان مسلما باخذ منه في اموال التجارة ربع العشر
لان المأخوذ زكاة فتؤخذ على قدر الواجب من الزكاة في اموال التجارة وهو ربع العشر ويوضع موضع الزكاة ويسقط
عن ماله زكاة تلك السنة وان كان ذميا يؤخذ منه نصف العشر ويؤخذ على شرط اربط الزكاة ويوضع موضع الجزية والخراج
ولا يسقط عنه جزية رأسه في تلك السنة غير مضاري في قلب لان عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المنقذة فإذا
اخذ العاشر ذلك منهم سقطت الجزية عنهم وان كان حربيا باخذ منه ما اخذونه من المسلمين فان علم انهم باخذون
من اربع العشر اخذ منهم ذلك القدر وان كان نصفه فنصف وان كان عشره فاعشر لان ذلك ادعى لهم الى المصلحة بدار ال
خير واحسان الاسلحة فندعوهم ذلك الى الاسلام وان كان لا يعلم ذلك باخذ منه العشر واصله ما روى عن عمر بن الخطاب
انه كتب الى الشار في الاطراف ان اخذوا من المسلم ربع العشر من الذي يصفى العشر ومن اخذ في العشر وكان ذلك
بمحض من العصابة رضى الله عنهم ولم يخالف احد منهم فيكون اجماعهم على ذلك **وروى** عنه قال اخذوا منهم ما اخذوا
من تجارنا فقل انهم باخذون من تجارنا فقال اخذوا منهم العشر وما اخذ منهم فهو في معنى الجزية والموت
يوضع مواضع الجزية ويصرف الى مصارفها **فصل** وأما ركن الزكاة فركن الزكاة هو اخراج جزء
من النصاب لله تعالى وتسليمه اليه بقطع المالك يد عنه بملكه من الفقير وتسليمه اليه او الى يد من هو نائب
عنه وهو المصدق والمالك للفقير ثبت من الله تعالى وصاحب المال نائب عن الله تعالى في التملك والتسليم الى الفقير
والدليل على ذلك قوله تعالى ألم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات وقول النبي صلى الله عليه
وسلم الصدقة تقع في يد الرحمن قبل ان يقع في كف الفقير وقد أمر الله تعالى المالك بآية الزكاة بقوله وانقوا
الزكاة والائتاء هو التملك وكذا سمي الله الزكاة صدقة بقوله اما الصدقات للفقراء والمصدق بملك فقير
المالك يخرجها قدر الزكاة الى الله بمقتضى التملك سابقا عليه ولأن الزكاة عبادة على اصلها والعبادة اخلاص
العمل بكلية لله تعالى وذلك فيما قلنا ان عند التسليم الى الفقير يقطع نسبة قدر الزكاة عنه بالكلية ويصير
خالصا لله ويكون معنى القرية في الاخراج الى الله تعالى بابطال ملكه عنه لا في التملك من الفقير بل التملك من الله
تعالى في الحقيقة وصاحب المال نائب عن الله تعالى غير ان عند ابي حنيفة الركن هو اخراج جزء من النصاب من حيث
المعنى لا الصورة وعندهما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه من حيث المعنى وبطل اعتبار الصورة باذن
صاحب الحق وهو الله تعالى على ما بينا فيما تقدم وتبيننا اختلاف المشايخ في السؤال على قول ابي حنيفة **وروى** عنه اخذ
الزكاة من الجوهري المشايخ والابا والسقيا وأما اوجه القاطن وتكفي الموقود فانه لا يجوز لانه لا يوجد التملك أصلا وكذا اذا اشترى الزكاة
طعاما فاطعم الفقراء أو عشا ولم يدفع اليهم عن الطعام لا يجوز لعدم التملك وكذا الوقف بنية الزكاة لانه لا يوجد التملك من الفقير
فقط في حق فقيرين فغيره لم يحل لانه لا يوجد التملك من الفقير لانه لا يوجد التملك من الفقير لانه لا يوجد التملك من الفقير
وكذا لو غنى في القبط صا كان الفقير بغير الصدقة بنفسه وملكه في الزكاة والواقع بنية الزكاة لا يجوز لعدم التملك اذ اعتاق
ليس بملك بل هو اسقاط الملك وكذا اذا اشترى بقدر الزكاة عبدا فاعتقه لا يجوز عن الزكاة عند عامة العلماء
وقال مالك يجوز ربه بأول قوله وفي الرقاب وهو ان يشتري بالزكاة عبدا فيعتقه ولنا ان الواجب هو
الملك والاعتاق هو ازالة الملك فلم يأت بالواجب والمرد من قوله تعالى وفي الرقاب عانة المالكين بالزكاة
لما بيننا ولقد دفع زكاة الى الامام والى عامل الصدقة يجوز لانه نائب عن الفقير في القبط فكان قبضه كقبض الفقير
وكذا لو دفع زكاة ماله الى صبي فقير وجوز فقير وقبض له ولية ابوه او جده او وصيهما جاز لان الولي يملك
قبض الصدقة عنه وكذا لو قبض عنه بعض اقاربه وليس ثمة اقرب منه وهو في عياله يجوز وكذا الاجنب الذي هو
في عياله لانه في معنى الولي في قبض الصدقة في كونه نفعا محضا الا ترى انه يملك قبضها له وكذا اللقطة اذا
قبض الصدقة عن اللقطة انه يملك القبض له وقد وجد بملك الصدقة من الفقير وذكر في العيون عن ابي يوسف

بيان رد ما يأخذ العاشر المأخوذ

بيان ركن الزكاة

صرف الزكاة الى وجه البر لا يجوز

ان من مال يتبعه كسبه ويظهر ونوى به عن زكاة ماله يجوز وقال محمد ما كان من كسبه يجوز وفي الطعام لا يجوز
الامام فعليه وقيل لا خلاف بينهما في الحقيقة لان مروا في يوسف ليس الطعام على طريق الاباحة بل على وجه التملك ثم ان
كان النية عاملة بدفع اليه وان لم يكن عاملة بقبض منه بطريق النية ثم يظهره وكسبه لان قبضه لا يكون مائة
ولا يجوز قبض الاجنب للفقير لما قلنا لا يملكه لانه لا ولاية له عليه فلا بد من امره في قبض الهبة وعلى هذا اصر
يخرج الدفع الى عبده ومدبره وامر ولد لانه لا يجوز لعدم التملك او هؤلاء لا يملكون شيئا فكان الدفع اليهم دفعا الى نفسه
ولا يدفع الى مكاتبه لانه عبد ما بقي عليه درهم ولان كسبه من ذواته ان يكون له او مولاه لجواز ان يخرجه بنفسه ولا يدفع
الى والده وان علا ولا الى ولده وان سفل لانه يتنفع بملكه فكان دفعه الى نفسه من وجه فلا يقع بملكه مطلقا وهذا لا يخل
شهادة احد صاحبها ولا يدفع احد الرقيقين زكاة الى الاخر وقال ابو يوسف ومحمد تدفع المرأة زكاة ثيابها الى زوجها آتيا
بما روى امرأته عبد الله بن مسعود سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصدقة على زوجها عبد الله فقال النبي
صلى الله عليه وسلم لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة ولا يحنيفة ان احد الرقيقين يتنفع بمال صاحبه كما يتنفع بمال
نفسه عرفا وعادة فلا ينكح من معنى التملك ولهذا لم يحل الزوج ان يدفع الى زوجته فكذا الزوجة وتخرج هذه المسائل
على اصل ابن سنيذ كرم ان شاء الله تعالى **فصل** وأما شرط اربط الركن فانواع بعضها يرجع الى المؤدى
وبعضها يرجع الى المؤدى وقبضها يرجع الى المؤدى اليه أما الذي يرجع الى المؤدى فنية الزكاة والكلام في النية في موضعين
في بيان ان النية شرط جواز أداء الزكاة وفي بيان وقت النية **أما الاول** فالدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يعمل
لمن لا نية له وقوله الاعمال بالنيات ولأن الزكاة عبادة معصودة فلا تنادي بدون النية كالصور والصدقة ولو صدق
بجميع ماله ولم ينو الزكاة اجزاء عن الزكاة استحسانا والقياس ان لا يجوز وجه القياس ما ذكرنا ان الزكاة عبادة معصودة
فلا بد لها من النية وبما الاستحسان ان النية وجدت دلالة لان الظاهر ان من عليه الزكاة لا يصدق بجمع ماله فيفضل
عن نية الزكاة فكانت النية موجودة دلالة وعلى هذا اذا ذهب جميع النصاب من الفقير ونوى الطوق وروى عن ابي يوسف
انه ان نوى ان يصدق بجمع ماله فيصدق شيئا فشيئا اجزاء عن الزكاة لما قلنا وان لم ينو ان يصدق بجمع ماله فيفضل
به حتى في عليه ضمن الزكاة لان الزكاة بقيت واجبة عليه بعد ما يصدق ببعض المال فلا يسقط بالصدق بالباقي ولو صدق
ببعض ماله من غير نية الزكاة سمي بخرجه عن زكاة الكل فهل يجزئه عن زكاة القدر الذي يصدق به قال ابو يوسف لا يجزئه
وعليه ان يزكي الجميع وقال محمد يجزئه عن زكاة ما يصدق به وبزكي ما بقي حتى انه لو ادى خمسة من مائتين لانسوى الزكاة او لو
نطوعا لا يسقط عنه زكاة الخمسة في قول ابي يوسف وعليه الكل وعند محمد يسقط عنه زكاة الخمسة وهي من درهم
ولا يسقط زكاة الباقي وكذا لو ادى مائة لانسوى الزكاة او نوى نطوعا لا يسقط عنه زكاة المائة وعليه ان يزكي الكل عند
ابي يوسف وعند محمد يسقط عنه زكاة ما يصدق به وهو درهمان ونصف ولا يسقط عنه زكاة الباقي كذا ذكر القذوري
الخلاص في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضية في شرحه مختصر الطحاوي انه يسقط عنه زكاة القدر المؤدى ولم يذكر الخلاف
وجه قول محمد اعتبار البعض بالكل وهو انه لو يصدق بالكل لجاز عن زكاة الكل فاذا صدق البعض بجوز عن زكاة لان
الواجب شائع في جميع النصاب ولا ييوسف ان سقوط الزكاة بغير نية لزوال ملكه على وجه القرية عن المال الذي فيه الزكاة
ولم يوجد ذلك في المصدق بالبعض ولو صدق بجمعة ينوي جميعها الزكاة والقطوع كانت من الزكاة في قول ابي يوسف
وقال محمد هي قطوع وجه قول محمد ان النيتين فادرضا فلم يصح النيتين للعارض فالنيتين بالعدم فبقي المصدق بنية مطلقا
فتقع عن القطوع لانه ادى في مائة في مائة وجه قول ابي يوسف ان عند اختلاف الجهتين يعمل بالا قوي وهو العزم كما
في الدليلين انه يعمل باقواها ولان النيتين مستبقي الزكاة لا في القطوع لان القطوع لا يحتاج الى النيتين الا ترى ان اطلاق
الصدقة يقع عليه فلما عينه وبقيت الزكاة مقيمة فتقع عن الزكاة والمعتبر في الدفع نية الامر حتى لو دفع خمسة
للدخل وامر ان يدفعها الى فقير عن زكاة ماله فدفع ولم تحضره النية عند الدفع جاز لان النية انما تعتبر في المؤدى والمؤدى
هو الامر في الحقيقة وأما المأمور نائب عنه في الاداء ولهذا الوكيل وما باء الزكاة جاز لان المؤدى في الحقيقة هو المسلم
وذكر في الفتاوى عن الحسن بن زياد في رجل اعطى رجلا دراهم ليصدق بها فطوعا ثم نوى الامر ان يكون ذلك من الزكاة
ثم صدق المأمور جاز عن زكاة الامر وكذا لو قال صدق بها عن كفارة يميني ثم نوى الامر عن زكاة ماله جاز لما ذكر
ان الامر هو المؤدى من حيث المعنى وأما المأمور نائب عنه وكذا لو قال ان دخلت هذه الدار فقله على ان اصدق هذه المائة
ثم نوى وقت الدخول عن زكاة ماله لا يكون زكاة لان عند الدخول وجب عليه الصدق بالذرا المقدم او العيز المقدم
وذلك لا يحتمل الرجوع عنه بخلاف الاول ولو صدق عن غيره بغير امره فان صدق بماله بنفسه جاز ان الصدقة عن نفسه
ولا يجوز عن غيره وان اجاره ورضي به اما عدم الجواز عن غيره فلعدم التملك منه اذ لا ملك له في المؤدى ولا ملكه بالاجاز
فلا تقع الصدقة عنه وتقع عن المصدق لان المصدق وجد نفقا عليه وان صدق بماله المصدق عنه وتقع على اجازته
فان اجاز والمال قائم جاز عن الزكاة وان كان المال هالك اجاز عن القطوع ولم يجز عن الزكاة لانه لما صدق عنه بغير امره

لا يجوز قبض الاجنب للفقير المأخوذ

لا يدفع الى المدبر وامر ولد وكاتب
ووالده ولا احد الرقيقين
الى الاخر

بيان شرط ركن الزكاة

بيان ان النية شرط جواز أداء الزكاة

معناه فقير مع ان له حلوبة هو وفق العيال والاصل ان الفقير والمسكين كل واحد منهما اسم يعنى الحاجة لان الحاجة اشد
اشد وعلى هذا يخرج قول من يقول الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل لان من شأن الفقير المسلم انه يتجمل ما كانت
له خيلة ويتعفف ولا يخرج فيسأل وله حيلة فسؤاله يدل على شدة حاله وما روى عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ليس للمسكين هو الطواف الذي يطوف على الناس ترحمة الله والفقير انما هو الذي يسأل ولا يقوم فيسأل الناس فهو مجمل على الذي يسأل وان كان
عندكم مسكين فان الذي لا يسأل ولا يقطن به أشد مسكنة وعلى هذا يحمل ما روى عن عمر بن الخطاب قال ليس للمسكين الذي لا مال له
ولكن المسكين الذي لا مكس له اي الذي لا مال له وان كان مسكينا فالذي لا مال له ولا مكس له أشد مسكنة او كان له مال
الذي لا مال له وله مكس فهو فقير والذي لا مال له ولا مكس فهو مسكين وما قاله بعض شيوخنا ان الفقير والمسكين
حينئذ واحد في حق الزكاة بل هو مطلق بين اصحابنا يدل على جواز صرفها الى مسكنة واحد وفي كونها حينا واحدا في الوصايا
اختلاف بين اصحابنا غير مدلل بل لا خلاف بين اصحابنا في انها متشعبة في جميع الماد كرها والدليل عليه
ان الله تعالى عطف البعز على البعز والعطف دليل المفارقة في الاصل وانما جاز صرف الزكاة الى مسكنة واحد لمعنى آخر ذلك
المعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالصرف الى مسكنة واحد والوصية ما شرعت للدفع حاجة المحتاج
فانما يجوز للفقير والغني وقد يكون للوصي عراض كثيرة لا يوقف عليها فلو يمكن تقليل تصرفه كما لا يخفى على ظاهر لفظه
من غير اعتبار المعنى بخلاف الزكاة فانما عطفنا المعنى فيها وهو دفع الحاجة وازالة المسكنة وجميع هذه الاصناف
في هذا المعنى جبر واحد فلذلك افرقا لا مالا قالوا والله اعلم **واما** العالمون عليهم انهم الذين نصيبهم الاما لجباية الصدقات
واختلف فيما يعطون قال اصحابنا يعطون الاما كفايتهم فيها وقال الشافعي يعطونهم الثمن وجه قوله ان الله تعالى
قسم الصدقات على الاصناف الثمانية منهم العالمون عليها فكان لهم منها الثمن ولما انما استحقه العالم انما
يستحقه بطريق العمالة لا بطريق الزكاة بدليل انه يعطى وان كان غنيا بالاجماع ولو كان ذلك صدقة لما حلت للغني و
بدليل انه لو جعل زكاة بنفسه الى الاما لا يستحق العالم فيها شيئا وهذا قالوا اصحابنا ان حق العالم فيما في سده
من الصدقات حتى لو هلك ما في بره سقط حقه كنفقة المضارب انما تكون في مال المضاربة حتى لو هلك مال المضاربة
سقط نفقته كذا هذا اول انه انما يستحقها بعمله لكن على سبيل الكفاية له ولا عوانة لا على سبيل الاجرة لان الاجرة
مجهولة اما عندنا فظواهر لان قدر الكفاية له ولا عوانة غير معلومة وكذا عنده لان قد وما يجمع من الصدقات بجباية
مجهولة فكان ثمة مجهولا بحالة وجهالة احد البدين يمنع جواز الاجارة فجعله المدين جميعا اولي فذل ان الاختصاص
ليس على سبيل الاجرة بل على طريق الكفاية له ولا عوانة لا يستحقه بالعمل لاصحابها الماشي فكانت كفايته في مالهم **واما**
قوله ان الله قسم الصدقات على الاصناف المذكورين في الآية فمنع انهم قسم بل يبق فيها موضع الصدقات ومصارفها
لما ذكر ولو كان العالم لها شيئا لا يحمل له عندنا وعند الشافعي يحمل **واحيى** بما روى انه صلى الله عليه وسلم بعث
عليه الى اليمن مبعوثا فخر له وكلمه يحمل لها شيئا فخر له ولان العالم الاجرة العمل بدليل انها تحمل للمعنى فيستوي
فيها الها شي وغير **ولما** ما روى ان نوفل بن الحرث بعث ابنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستعملها على الصدقة
فقال صلى الله عليه وسلم لا تحمل لك الصدقة ولا عسالة الناس ولان المال الجبي صدقة ولما حصل في يد الاما حصلت
الصدقة موزاة حق لو هلك المال في بين بسقط الزكاة عن صاحبها واذا حصلت صدقة والصدقة مطهرة لهما
فيمكن الحث في المال فلا يباح للها شيئا شرفه صيانة له عن الخبز تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولم اقول
للماله شبه الصدقة وانما من اوساخ الناس فيجب صيانة الها شي عن ذلك كراهة له وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم وهذا المعنى لا يوجد في الغني وقد فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغني لا يمنع تناولها عند الحاجة كانت
السبيل انه يباح له وان كان غنيا فكذا هذا **وقوله** ان الذي يعطى للعامل اجرة عمله ممنوع وقد يتناقضه **واما**
حديث علي رضي الله عنه فلا حجة له فيه لان فيه فرض له وليس فيه بيان المفارقة من الصدقات ومن جرحها فحمل
انه كان فرض له من بيت المال لانه كان قاضيا والله اعلم **واما** الموقوفة قلوبهم فقد قيل انهم كانوا قوما من رؤساء قريش
وصناديد العرب مثل ابي سفيان بن حرب وصفوان بن امية والافرق بن جابر وعبدية بن حصان الفزاري والعباس
ابن مرداس السلمي ومالك بن عوف القرظي وحكم بن خزام ولهم شوكة وقوة واتباع كثيرة بعضهم اسلم حقيقة وبعضهم
اسلم ظاهرا لاحقيقة وكان من المنافقين وبعضهم كان من المسلمين وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم
من الصدقات تطييبا لقلوب المسلمين منهم وتقريرا لهم على الاسلام وتخويفا لاتباعهم على اتباعهم وتاليا للمسلمين
اسلامه وقد حسن اسلام عامتهم الا من شاء الله بحسن معاملته النبي صلى الله عليه وسلم معهم وبجميل سيرته حتى رزق
عن صفوان بن امية انه قال اعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ لا يعطى الناس الا فان لا يعطى حتى انه احب
الناس لم **واما** خلف في سبيلهم بيد وفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عامة العلماء انه انتخب سبيلهم وزهد

بيان ان ابي طالب العالمون من الصدقات

بيان الموقوفة قلوبهم من هم

ولم يعطوا شيئا بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يعطى لان مثل حالهم وهو احد في الشافعي وقال بعضهم وهو احد
قوله الشافعي انهم بقي وقد اعطى من بقي من اولئك الذين اخذوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والان يعطى
لمن حدث اسلامه من الكفرة تطييبا لقلوبه وتقريرا له على الاسلام ويعطى الروساء من اهل الحربا ذكاته لهم غلبة
خفاف على المسلمين شرهم لان المعنى الذي له كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطى اولئك موجود في هؤلاء **واما** الصبيح قوله
العامة لاجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك فان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ما اعطيا الموقوفة قلوبهم شيئا من الصدقات
ولم ينكر عليهما احد من الصحابة فانه روى انه لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم جاؤا اليه فاستبدوا بالخط
منه لسببهم فبذل لهم الخط ثم جاؤا اليه واخبروه بذلك فاخذ الخط من ايديهم ومزقه وقال ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يعطيك ليوثكم على الاسلام فاما اليوم فقد اعز الله دينه فان بقيتم على الاسلام والا فليس بيننا
وبينكم الا الشيف فانصرفوا اليه بكرى رضي الله عنه فاخبروه بما فعل عمر رضي الله عنه وقالوا انت الخليفة ام هو فقال
ان شاء الله هو ولم ينكر ابا بكر رضي الله عنه قوله وفعله وتبلغ ذلك الصحابة فلم ينكروا فيكون اجماعا منهم على ذلك
ولانه ثبت باتفاق الامة ان النبي صلى الله عليه وسلم انما كان يعطيهم لثباتهم ولهذا ساءهم الله الموقوفة قلوبهم
والاسلام يومئذ في ضعف واهله في قلة واولئك كثيرة وقوة وعدة واليوم مجد الله تعالى عز الاسلام وكثرت
اهله واستدت دعائمه ورسخ بنيانه وصار اهل الشرك اذلاء فالحكم متى ثبت معقولا بمعنى خاص ينتهى
لذهاب ذلك المعنى وقطره ما كان عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا من المشركين لحاجته اليهم
معاهدتهم ومداريتهم لقلة اهل الاسلام وضعفهم فلما اعز الله الاسلام وكثر اهله امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يرد الى اهل اليهود عهودهم وان يجازي المشركين جميعا بقوله تعالى براءة من الله ورسوله
الذي الذين عاهدتم من المشركين الى قوله فاذا انسحوا الاشرار فاقبلوا المشركين حيث وجدتمهم واما قوله
وفي الرقاب فقد قال بعض اهل الثاويل معناه وفي عرق الرقاب ويجوز عناق الرقبة بنية الزكاة وهو قول مالك
وقال عامة اهل الثاويل الرقاب المكاتبون قوله وفي الرقاب اي وفي عرق الرقاب وهو ان يعطى المكاتب شيئا من
الصدقة ليستعين به على كتابته **وروي** ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له علي بن عبد الله
الجنة فقال صلى الله عليه وسلم اعنق النسيئة وقت الرقبة فقال الرجل اوليس سوا فقال لا اعنق النسيئة ان
تقره بعتقها وقت الرقبة ان تعين في عتقها **واما** جاز دفع الزكاة الى المكاتب لتؤدي بدل الكتابة فيعتق ولا يجوز
ابتداء الاعناق بنية الزكاة لوجهين احدهما ما ذكرنا ان الواجب بقاء الزكاة والاتباء هو التملك والدفع الى المكاتب
تمليك فاما الاعناق فليس بتمليك **والثاني** ما اشار اليه سعيد بن جبيرة فقال لا يتفق من الزكاة مخافة جرح الولاء
ومعنى هذا الكلام ان الاعناق موجب للولاء للمعتق فكان حقه فيه باقيا ولم ينقطع من كل وجه فلا يتحقق الاخلاء
فلا يكون عبادة والزكاة عبادة فلا يتبادر بالعبادة فاما الذي يدفع الى المكاتب فينقطع عنه حق المؤدى من
كل وجه ولا يرجع اليه بذلك دفع فيحقق الاخلاء **واما** قوله تعالى والغارمين قيل الغارم الذي عليه الدين اكثر
من المال الذي في يده او مثله او اقل منه لكن ما رواه ليس بنصاب **واما** قوله تعالى وفي سبيل الله قيل سبيل الله
عبادة عن جميع القرب فيدخل تحت كل من سعى طاعة الله وسبيل الخيرات اذ كان محتاجا **وقال** ابو يوسف المراد
فقراء الغزاة لان سبيل الله اذا اطلق في عرف الشرع يراد به ذلك **وقال** محمد المراد منه الحاج المنقطع لما روى ان رجلا
جعل بعيرا له في سبيل الله فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج وقال الشافعي يجوز دفع الزكاة الى
الغاري وان كان غنيا **واما** عندنا فاذل يجوز لا على اعتبار حدوث الحاجة **واحيى** بما روى عن ابي سعيد الخدري رضي الله
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل الصدقة لغني الا في سبيل الله او ابن السبيل او رجل له جار مسكين
فصدق عليه فاهلها اليه **وعنه** عطاء بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل الصدقة لغني الا لخميس
العامل عليها ورجل اشتراها وغارم وغار في سبيل الله وفقير يصدق بها عليه فاهلها اليه غني **فحمل** الصدقة
للا غنيا واستثنى الغاري منهم والاستثناء من الغني ثبات فيصدق حمل الصدقة للغاري الغني ولما روى النبي صلى الله
عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني وقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اخذوا الصدقة من غنياكم وادوها في فقركم
فحمل لنا سبعاين تسعون خذتهم وقتا يصرف اليهم فلو جاز صرف الصدقة الى الغني لبطلت القسمة وهذا لا يجوز
واما استثناء الغاري فحمل على حال حدوث الحاجة وسماه غنيا على اعتبار ما كان قبل حدوث الحاجة وهو ان يكون
غنيا ثم تحدث له الحاجة بان كان له واريسكنها ومتاع يمتنع به ثياب يلبسها وله مع ذلك فضل ما تروى عنهم حتى
حتى لا تحل له الصدقة ثم يفر على الخرج في سفر غري فيحتاج الى الات السفر وسدح يستعمله في غزوه ومركبته
عليه وخادم يستعين بخدمة على ما لم يكن محتاجا اليه في حال اقامته فيموزان يعطى من الصدقة ما يستعين به
في خواجه التي تحدث له في سفره وهو في حال اقامته غني بما ملكه لانه غير محتاج في حال اقامته الى ما يحتاج اليه سفره

على لاسد

بيان قول في الرقاب

بيان قوله والغارمين
بيان قوله وفي سبيل الله

ثم حدثت له حاجة القدر
عند سفره له
بما يقول مع وانه السبيل
من في احد هؤلاء الاصناف

فجعل قوله لا تحل الصدقة لغني لا لغني في سبيل الله على من كان غنيا في حال مقامه فيعطى بعض ما يحتاج اليه لسفره لما
حدث السفر له من الحاجة لا انه يعطى حين يعطى وهو غني وكذا بتسمية الغارم غنيا في الحديث على اعتبار ما كان قبل
حلول الغارم به وقد حدثت له الحاجة بسبب الغارم وهذا لان الغني اسم لمن يستغنى بما يملكه وانما كان كذلك قبل
حدوث الحاجة فاما بعد فاد **واما قوله تعالى وابن السبيل فهو الغريب المنقطع عن ماله وان كان غنيا في وطنه لانه**
فقير في الحال وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل الصدقة لغني الا في سبيل الله وابن السبيل
الحديث ولو روي في ما حيز من هؤلاء الاصناف يجوز عند اصحابنا رحمهم الله وعند الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلاثة
من كل صنف واثني بقوله تعالى ثلثا الصدقات للفقراء والمساكين الى اخر الاصناف خبر الله تعالى ان الصدقات
للاصناف المذكورين في الآية على الشريعة فيبذل كل صدقة الى كل صنف الا ان الاستيعاب عندهم فيصرف
الى ثلاثة من كل صنف اذ الثلاثة اذ في الجمع الصحيح ولنا السنة المشهورة واجماع الصحابة وعمل الائمة الى يومنا
هذا والاستدلال اما السنة فتقول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه الى اليمن فان اجابك ذلك فاعلم
ان الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقراتهم ولم يذكر الا اصنافا الاخرى وعنه في سعيد بن جبير
انه قال بعث علي بن ابي طالب وهو باليمن الى النبي صلى الله عليه وسلم ذهبا في ثيابها فقسما بها النبي صلى الله عليه
وسلم بين الاربع بن حابس وبين زيد الخيل وبين عبيدة بن جهم وعطية بن علة فقبضت فريش والاصناف وقالوا
يعطي صناديد اهل نجد فقال النبي صلى الله عليه وسلم انما انا لغنم ولو كان كل صدقة مقسومة على الثانية بطريق
الاستحقاق لما دفع النبي صلى الله عليه وسلم الذهب الى المؤلفة قلوبهم دون غيرهم **واما اجماع الصحابة فيكون**
فانه روي عن عمر بن الخطاب عنه انه كان اذا جمع صدقات المواشي من البقر والغنم نظر فيها ما كانت مبيحة للثمن
فيعطيها لاهل بيت واحد على قدر ما يكفيهم وكان يعطي العشرة للبيت الواحد ثم يقول عطية تكفي خيبر من عطية
لا تكفي او كل ما روي عن علي بن ابي طالب عنه انه انى بصدقة فبعثها الى اهل بيت واحد وعنه في
هؤلاء اهلها حتى اتي صنف وضعتهم احرار وكذا روي عن ابن عباس انه قال كذلك **واما عمل الائمة فانه لم يذكر احد**
من الائمة انه تكلف طلب هؤلاء الاصناف فقسما بينهم مما انة لو تكلفوا احرارا من بطون هؤلاء ما قدر على ذلك
وكذلك لم يذكر عن احد من ارباب الاموال انه فرق صدقة واحدة على هؤلاء ولو كان الواجب هو القسمة على السوية
بينهم لا يحتمل ان لا يقسموها كذلك وبضيقوا حقوقهم **واما الاستدلال فهو ان الله تعالى امر بصدق الصدقات**
الى هؤلاء باسماى منبذة عن الحاجة فعلم انه انما امر بالقرى البهم لدفع حاجتهم والحاجة في الكل واحدة واختلفت
الاسماى **واما الآية ففيها بيان مواضع الصدقات ومصارفها ومستحقها لان الدم للاختصاص وهو انهم**
المتخصصون بهذا الحق دون غيرهم لا للتسوية لغة **واما الموضوع للشركة والتسوية لغة حرف بين الاخرى انه**
اذا قيل الخلافة لابي العباس والسدانة لابي عبد الله والتسوية لابي هاشم برأيه انهم المتخصصون بذلك لاحق
فيها لغيرهم لانها بينهم بالخصص بالسوية وتوقيل الخلافة بين بني العباس والسدانة بين بني عبد الله والتسوية
بين بني هاشم كان خطأ **وهذا قال اصحابنا فيمن قال مالي فلان وللمو في انه كله فلان ولو قال مالي بين فلان**
وبين المو في كان فلان نصفه ولو كان الامر على ما قال الشافعي ان الصدقة تقسم بين الاصناف الثمانية على السوية
لغالبها ثلثا الصدقات بين الفقراء الآية فان قيل اليس ان من قال ثلث مالي فلان وفلان انه يقسم بينهما بالسوية
كما اذا قال ثلث مالي بين فلان وفلان **واجماع ان الاشتراك هناك ليس بموجب الصيغة اذ الصيغة لا توجب الا اشتراك**
والتسوية بينهما بل بموجب الصيغة ما قلنا الا ان في باب الوصية لما جعلنا الثلث حقا لهما دون غيرهما وهو شىء
لا يزيد بعد الموت ولا يتوهم له مدد عدد وليس احدهما بالولى من الاخر فقسما بينهما على التسوية نظر لهما جميعا **واما**
الصدقات فليست باموال مستغنية لا بمحتل الزيادة والمدد حتى يحرم البعض بصرها الى البعض بل يرد بعضها ببعض
فاذا في مال محي مال آخر واذا مضت سنة حتى سنة اخرى بما لا جديد ولا انقطاع للصدقات الى يوم القيمة **فان اصر**
الامام صدقة ياخذها من قوم الى صنف منهم لم يثبت الحرمان للباقي بل يحل اليه صدقة اخرى فقسما في افرق اخر
والضرورة الى الشركة والتسوية في كل مال محي الى الامار من الصدقات والله اعلم **وكما لا يجوز صرف الزكاة الى الغني لا يجوز**
صرف جميع الصدقات المفروضة والواجبة اليه كالعشور والكفارات والذخائر وصدقة الفطر لعموم قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني ولان الصدقة مال تمكن فيه البحث لكونه
عسالة الناس حصول الظاهر لهم به من الذنوب ولا يجوز الا انتفاع بالبحث لاخذ الحاجة والحاجة للفقير لا لغني **فاما صدقة**
الظفر فيجوز صرفها الى الغني لانها تجزى لعمدة ولا يجوز صرفها الى عبد الغني ومذمومة وامر ولد لان الملك في المذموم
يقع لولاه وهو غني فكان دفعها الى الغني هذا اذا كان العبد محجورا او كان ماذونا لكنه ليس عليه من مستغرق لذمته
لان كسبه ملك مولاه قال دفع له يقع دفعا الى المولى وهو غني فلا يجوز ذلك وان كان عليه دين مستغرق لثمة غناه في حق المولى

الامام اذا صرف الصدقة الى صنف منهم
لا يثبت الحرمان للباقي

بما صرف صدقة التطوع
لوقبه

لانه باخر الى ما بعد العلق فكان كسبه ملك المولى وهو غني فاما اذا كان ظاهر في حق المولى كدين الاستهلا لدونه من التجارة
ففيحق ان يجوز على قول الى حنفية لان المولى لا يملك كسبه المادون والمدون وسامستغنى قاطرا في حقه وعندهما
لا يجوز لانه يملك كسبه عندهما ويجوز الدفع الى المالك كسبه المكتات ملكه من حيث الظاهر وانما يملكه المولى
بالغنى ولم يوجد **واما ولد الغني** فان كان صغيرا لم يحل الدفع اليه وان كان فقيرا لا مال له لان الولد الصغير يد غنيا فغني
وان كان كبيرا فقيرا يجوز لانه لا يعد غنيا بماله ابيه وكان لا يجزى ولودع الى امرأة فقيرة وزوجها غني جاز في قولنا
حنيفة ومحمد وهو احد الروايتين عن ابي يوسف وروى عنه انه لا يعطى اذا قضى لها بالفقرة وجه هذه الرواية
ان نفقة المرأة يجب على زوجها فقير غنية بغناه كالولد الصغير وانما شرط القضاء لها بالفقرة لان النفقة لا تقصر بنا
بدون القضاء وجه ظاهر الرواية ان المرأة الفقيرة لا تعد غنية بغناه زوجها لانها لا تستحق على زوجها الامعاء ر
النفقة ولا تعد بذلك القدر غنية وكذا يجوز الدفع الى رجل فقير له ابن غني وان كان يجب عليه نفقة لما قلنا ان تعد
النفقة لا يصير غنيا فيجوز الدفع اليه **واما صدقة الاوقاف** فيجوز صرفها الى الاغنياء ان ساهم الواقف في الوقت
ذكره الكرخي في مختصره وان لم يسهم لا يجوز لانها صدقة واجبة ثم لا بد من معرفة حد الغنا فنقول الغنا انواع ثلاثة
غنا يجب به الزكاة وغنا يجزى به اخذ الصدقة وقبولها ولا يجب به الزكاة وغنا يجزى به السؤال ولا يجزى به الاخذ
اما الغنا الذي يجب به الزكاة فهو ان يملك نصيبا من المال الناجي الفاضل عن الحاجة الاصلية **واما الغنا** الذي يجزى به اخذ
الصدقة وقبولها فهو الذي يجب به صدقة الفطر والاضحية وهو ان يملك من الاموال التي لا يجب فيها الزكاة ما يفيض عن حاجته ويبلغ
قيمة الفاضل مائتي درهم من الثياب والفرش والذخائر والحوادث والذخائر والزيادة على ما يحتاج اليه كل ذلك لا يتبدل ولا يستعمل
لا للتجارة ولا السامة فاذا فضل من ذلك ما يبلغ قيمته مائتي درهم وجعله صدقة الفطر والاضحية وحرره عليه اخذ الصدقة ثم قدر
الحاجة ما ذكره الكرخي في مختصره فقال لا بأس ان يعطى من الزكاة من له مسكن وما يشاء به في منزله وخادم وفارس وسلاح وثياب
البدن وكسب العلم ان كان من اهله فان كان له فضل من ذلك يبلغ قيمته مائتي درهم حرره عليه اخذ الصدقة لما روي عن الحسن البصري
انه قال كانوا يعطون من الزكاة لمن يملك عشرة اذ درهم من السداد والفرش والدار والخادم وقوله كانوا كتابة على اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم وروى عنهم وهذا لان هذه الاشياء من الحاجات الضرورية التي لا بد للانسان منها فكان وجودها وعدها سواء وذكر في الغنا
فحين له حوائت ودور الفعلة لكن غلبه لا تكفه ولعلنا انه فقير ويحل له اخذ الصدقة عند محمد وعنه ابي يوسف لا يحل وعلى هذا اذا كان
له ارض وكمر لكن غلبه لا تكفه ولعلنا انه فقير ويحل له اخذ الصدقة عند محمد وعنه ابي يوسف لا يحل وعلى هذا اذا كان
وان كان كفاية سنة قال بعضهم لا يحل وقال بعضهم يحل لان ذلك مستحق القرى والكفاية والمستحق الحق بالعدم وقد روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اخذ من ثمنه ثوبين سنة ولو كان له كسوة شتاء وهو لا يحتاج اليها في الصيف يحل له اخذ الصدقة وذكره في الجملة
في الفتاوى وهذا قول اصحابنا وقال مالك من ملك مائة دينار ولا يحل له اخذ الصدقة ولا يباع ان يعطى **واصح** بما روي عن علي
وابن مسعود وسعد بن ابى وقاص عن ابي عبد الله عنهما انهم قالوا لا تحل الصدقة لمن كان له خمسون درهما او عوضها من الذهب وهذا نص في
الباب ولنا حديث معاذ حيث قال له النبي صلى الله عليه وسلم خذها من اغنيائهم وردّها في فقرائهم قسم الناس ثلثا اغنياء وثلثا
يفعل الاغنياء من يؤخذ منهم والفقراء من يردّهم فكل من لا يؤخذ منه يكون مردودا فيه فيكون فقيرا ومن كان له ما دون النصاب لا يؤخذ
منه بالاجماع فيكون مردودا فيه **واما ما** مالك يحل على حمة السؤال معناه لا يحل سؤال الصدقة لمن له خمسون درهما او عوضها من
الذهب او يحل ذلك على كراهة الاخذ لان من له سداد من عيش فالسؤال على القول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى اغناه الله
ومن استغنى عنه الله **وقال الشافعي** يجوز دفع الزكاة الى رجل له مال كثير ولا كسبه له وهو بخاف الحاجة ويجزى له الاخذ وهذا
قاس لان هذا دفع الزكاة الى الغني لا سبيل اليه بالمجان وخوف حدوث الحاجة في الثاني لا يجعله فقيرا في الحال الا ترى انه لا يعتبر ذلك
في سقوط الوجوب حتى يجزى عليه الزكاة فكذا في حق الاخذ ولو كان الفقير قويا مكنتها يحل له اخذ الصدقة عندنا وعند الشافعي لا يحل
واصح بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل الصدقة لغني ولا لذي قرى سوى وفي بعض الروايات ولا لغني مكنت ولنا ما روي عن
سلان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم ياكل ومعدراة لا يتوهم
ان اصحابه رضوا الله عنهم كانوا كلهم زنى بل كان بعضهم قويا مكنتا **واما ما** رواه الشافعي يحل على حمة الطلب والسؤال فان ذلك
للزجر عن المسئلة والحل على الكسب والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرحيل الذين سألوا ان شئنا اعطيتكم
منه ولا حق فيها لغني ولا لغني مكنت ولو كان حراما لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يعطيهما الحرام ولكن قال ذلك للزجر على السؤال
والحل على الكسب كذا هذا **ويكره** لمن عليه الزكاة ان يعطى فقرا واحدا ما شئدهم او اكثر ولو اعطى جاز وسقطت عنه الزكاة في قول
اصحابنا الثلاثة **وعند زفر** لا يجوز ولا يسقط وجه قوله ان هذا انصاف كامل فصيربه غنيا ولا يجوز العرف الى الغني ولنا انه
انما يصير غنيا بعد ثبوت الملك له فاما قبله فقد كان فقرا فالصدقة لاقت كفت الفقير فثبتت وهذا لان الغنا ثبت بالملك والغني
شرط ثبوت الملك فيقبض ثم يملك المقبوض ثم يصير غنيا الآية يكره لان المستغنى به يصير هو الغني وذكر في الجامع الصغير ان يغني
بها انصافا اعطى ولا يكره به الاغناء الطلق لان ذلك مكره لما بينا وانما اذ به العبد وهو ان يغنيه يوما او اياما من السنة

حكم من العبد المادون اذا كان ظاهرا
في حق المولى

ولما غني اذا كان صغيرا لا يدفع اليه
وان كان كبيرا فقيرا جاز في قولنا

يجوز صرف صدقة الاوقاف الى الاغنياء
ان ساهم الواقف
بما صرف صدقة حلالا

لا للثمن

يجوز اخذ الصدقة من الفقير القوي المكنت

لو ان يعطى لما شئ فقرا واحدا

يا زنا العنا الذي حرم به رسول

والشرائط ان يعرض الموعود على المولى

و منها ان لا یمن من بی هاشم

وان لا يحنوا اليهم

وان لا يورث منافع الاملاك

لأن الصدقة وضمت لثلث هذا الأربعة قال النبي صلى الله عليه وسلم في صدقة الفقراء عنهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم هذا إذا أعطاه ما يحتاجه ولم يسر عليه دين ولا له عيال فإن كان عليه دين فلو باس بان يصدق عليه قدر دينه وفي رواية ما رواه الماشقي وكذا إذا كان له عيال يحتاج إلى نفقتهم وكسوتهم **وأما** الثلثة الذي يحرمه السؤال فهو أن يكون له سداد عيش بان كان له قوت يومه لما رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من سأل الناس من ظهر غنى فإما يستكثر من مخرجهم قتل بار رسول الله وما ظهر الغنى قال ان يعلم ان عذبه عيال ما يفتدهم ويعيشهم فان لم يكن له قوت يومه ولا ما يسير به عورته يحل له ان يسأل لان الحال حال الفردة وقد قال الله تعالى ولا تلتفوا بأيديكم إلى التهلكة وبذلك السؤال في هذه الحال إلقاء النفس إلى التهلكة وأنه حرام فكان له ان يسأل بل يجب عليه ذلك **ومنها** ان يكون مسلماً ولا يجوز صرف الزكاة إلى الكافر بل بخلاف حديث معاذ بن عمار غنياً ومرة ما في فقرائهم أمر بوضع الزكاة في فقره من أخذ من أغنيائهم وهم المسلولون ولا يجوز وضعها في فقرهم **وأما** ما سوى الزكاة من صدقة الفقراء والكسرات والمذوق فلا يشك في ان صرفها إلى المسلمين افضل لان صرفها اليهم يقع اعانة لهم على الطاعة **ومنها** يجوز صرفها إلى اهل الذمة قال ابو حنيفة ومحمد يجوز وقال ابو يوسف لا يجوز وهو قول ذفر والشافعي وجه قولهم الاعتبار بالزكاة والغنى إلى الكسبي ولما قوله تعالى ان تدوا الصدقات فتغنيها وان تحفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويخفف عنكم من سنانكم من غير فضل بين فقير وفقير وهو هذا النص يقتضي جواز صرف الزكاة اليهم الا انه حقيق منه الزكاة لحديث معاذ بن عمار رضي الله عنه وقوله تعالى في الكفاة فكفا ربه اطعام عشرة ساكنين من اوسط ما تطعمون اهليكم من غير فضل بين مسكين ومسكين الا انه حقيق منه الكسبي بدليل ولا صرف الصدقة إلى اهل الذمة من باب افعال البر اليهم **ومنها** عذر ذلك قال الله تعالى لانها كره الله عن الذين لم يعاملوا كره الذين لم يخرجوا من ديارهم ان تبرؤهم وتسقط اليهم **ومنها** ظاهر هذا النص يقتضي جواز صرف الزكاة اليهم لان أداء الزكاة اليهم برهم الا ان التبرع طريق الزكاة غير مراد عرفنا ذلك بحديث معاذ بن عمار رضي الله عنه وانما لا يجوز صرفها إلى الكسبي لان فيه اعانة لهم على قتالنا وهذا لا يجوز ولم يوجد هذا المعنى في الذي **ومنها** ان لا يكون من بني هاشم لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا معشر بني هاشم ان الله كره لكم عسالة الناس وعوضكم عنها بمجلس محسن من الغنمة **وروي** عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان الصدقة محرمة على بني هاشم **وروي** انه رأى في الطريق امرأة فقال لولا اني اخاف ان تكون من الصدقة لا كلمتها **قال** ان الله عليكم يا بني هاشم عسالة اذى الناس والمعنى ما اشار اليه صلى الله عليه وسلم انها من عسالة الناس فيمكن فيها البحث فصار الذمة على بني هاشم عن ذلك تشريفاً لهم واكراماً فنعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم **ومنها** ان لا يكون من مواليهم لما روي عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل الارمن في ايام الرافضية في الزهري على الصدقات فاستبج ابارافع فافى النبي صلى الله عليه وسلم فأسأله فقال يا ابا رافع ان الصدقة حرام على محمد وآل محمد وان موالي القوم من انفسهم اي في حرمة الصدقة لاجماعنا على ان موالي القوم ليس منهم في جميع الاحكام الا ترى انه ليس بكفيلهم **وكذا** موالي المسلم اذا كان كافراً يؤخذ منه الجزية وموالي القلي يؤخذ منه الجزية ولا يؤخذ منه الصدقة المصاعفة فدل ان المراد منه في حرمة الصدقة خاصة **وبها** شتم الذين تحرم الصدقة عليهم آل عباس قال علي وآل جعفر وآل عبيد وولد الحنف بن عبد المطلب كذا ذكره الكشي **ومنها** ان لا يكون منافع الاملاك متصلة بين المورث والمورث اليه وذلك يمنع وقوع الآدمية على من الفقر من كل وجه بل يكون صرفه إلى نفسه من وجه **وعلى** هذا يخرج الدفع إلى الوالدان وان علواً وإلى المولود ان سفلوا لان احدهما خفيف مال الآخر ولا يجوز ان يدفع الرجل إلى زوجته بالاجماع **وفي** دفع المرأة إلى زوجها اختلاف بين ابي حنيفة صاحبته ذكرناه فيما تقدم **وأما** صدقة التطوع فيجوز دفعها إلى هؤلاء والدفع اليهم اولى لان فيه اجر من اجر الصدقة واجر الصلة وكونه نفاً إلى نفسه من وجه لا يمنع صدقة التطوع قال النبي صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على نفسه وحده وعلى عياله وحده وكل من صدقة **ويجوز** دفع الزكاة إلى من سوى الوالدان والمولودين من مالا قارب من الاخرة والاخوان وغيرهم لا ينقطع منافع الاملاك بينهم وهذا يقتضي شهادة بعض على البعض والله اعلم **هذا** الذي ذكرنا اذا دفع الصدقة إلى انسان على علم منه بحاله انه محل الصدقة **فأما** اذا لم يعلم بحاله ودفع اليه مذلولاً بغير اوجه في وجه هو على الجواز حتى يظهر خطاه وفي وجه هو على الفساد حتى يظهر صوابه **وفي** وجه فيه تفصيل على الوفاق لخلاف **أما** الذي هو على الجواز حتى يظهر خطاه فهو ان يدفع زكاة ماله إلى الرجل ولم يخطر بباله وقت الدفع ولم يشك في امره دفع به فهذا على الجواز الا اذا ظهر بعد الدفع انه ليس محل الصدقة فيخند لا يجوز لان الظاهر انه صرفاً الصدقة إلى محلها حيث نوى زكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين فاذا ظهر سيقين انه ليس محل الصدقة ظهر انه لم يجر وجه عليه الاعادة وليس له استيراده ما دفع اليه وبقي طوعاً عاصياً انه لو خطر بباله بعد ذلك وشك فيه ولم يظهر له شيء لم تزلزم الاعادة لان الظاهر لا يبطل لشك **وأما** الذي هو على الفساد حتى يظهر جوازه فهو ان خطر بباله وشك في امره لكنه لم يجر ولا طلب الدليل او تحرى يقبله لكنه يطلب الدليل فهو على الفساد الا اذا ظهر انه محل سيقين او بغا السأرا في خيئته يجوز لانه لما شك وجب عليه التحري والفرق في الموضع له تحريه فاذا ترك لم يوجد الفرق الا من امار بالعرف اليه فيكون فاسداً الا اذا ظهر انه محل فيجوز **وأما** الوجه الذي فيه تفصيل على الوفاق لخلاف فهو ان خطر بباله وشك في امره وتحريه وقع تحريه على انه محل الصدقة فدفع اليه حاز بالاجماع **وكذا** ان لم يجر ولكن سأل عن له فدفع او اراه في صف الفقراء او عليه ذم الفقراء فدفع فان ظهر انه محل حاز بالاجماع **وكذا** اذا لم يظهر حاله عنده **وأما** اذا ظهر لم يكن محمولاً من ظن ان غنى وهاشمي او موالي لها شي او كافراً او ذالاً او ولداً او زوجة يجوز وتسقط عنه الزكاة في قول ابي حنيفة ومحمد

ولا يلزمه

ولا يلزمه الاعادة وعند ابو يوسف لا يجوز بلزومه الاعادة وبما اخذ الشافعي وروى محمد بن شعاع عن ابي حنيفة في الوالد والولد والولدة
انه لا يجوز كما قال ابو يوسف واظهر انه عند اومدبر ومكاتبه او اوله لم يحرم عليه الاعادة في قولهم جميعا وكذا ظهر انه
مستعاه لم يحرم على صفته لانه بمنزلة المكاتبين وعندهما يجوز لانه حر عليه وفي وجه قول ابو يوسف ان هذا يجتمع
ظاهر خطأه يبين فبطل اجتهاده كالمحرم في ثيابا واولي وظهر خطؤه فيها كما هو صرف ثم ظهر انه عبده او مدمره او اوله
او مكاتبه ولما اتفقوا على الصدقة الممنوعة بالعرفان فيه فنجس عن العهد كما اذا عرف ولم ينظر حاله بخلافه ودلالة ذلك
انه ما عور بالعرفان من هو محل عند وفي طئنه واجتهاده لا على الحقيقة الا لا علم لاحد بحقيقة الفنا والفقر لعدم إمكان
الوقوف على حقيقةهما وقد صرف الى مزاد نجا جهاده اليه انه محل فقداني بالمأموه به فتخرج عن العبدية بخلافه والاشياء والا
لان العلم بالشؤون الظاهر والماء الظاهر يمكن فلم يأت بالمأموه به فلم يخرج وخلف ما اذا أظهر انه عبد لان الوقوف على ذلك
بما مر ان يدل عليه يمكن على ان معنى صرف الصدقة وهو التملك هناك لا يتصور لاستحالة تملك الشيء بنفسه وقوله
ظاهر خطأه بيقين ممنوع وانما يكون كذلك ان لو قلنا انه صادر محل الصرف باجتهاده فلو نقول كذلك بل المحل المأمور بالعرف
اليه شرعا حالة الاشتباه وهو من وقع عليه التحريم وعلى هذا لا يظهر خطأه ولما في الفرق الى ابيه وهو لا يعلم به الحد
المعروف وهو ما روى ابن زبير ممن دفع صدقته الى رجل وامر بان يأتي المسجد ليؤتيه فنصدق منها فدفعها الى ابيه ممن
فلما اصبح راها في يد فقال له لم ادرك بها فاخصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا زيد لك ما فويت وبما فعلت
ما اخذت **فصل** وأما حلول الحول فليس من شرط جواز أداء الزكاة عند عامة العلماء وقال مالك من شرط الحل
فتجاوز تعجيل الزكاة عند عامة العلماء والكلام في التعجيل في مواضع في بيان أصل الجواز وفي بيان شرائطه وفي بيان حكم
التعجيل اذ لم يقع زكاة **أما الأول** فهو على الاختلاف الذي ذكرناه وجه قول مالك ان أداء الزكاة أداء الواجب وآداء الواجب
ولا وجوب لا يتحقق ولا وجوب قبل الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ولنا انه صلى الله عليه
وسلم استسلم من لباس زكاة سنتين وادنى درجات فعل النبي صلى الله عليه وسلم الجواز وأما قوله ان أداء الزكاة آداء
الواجب ولا وجوب قبل حلول الحول فالجواب عنه من وجهين أحدهما ممنوع انه لا وجوب قبل الحول بل الوجوب ثابت قبله ولو
سبب الوجوب وهو ملك نصيب كامل تام أو فاضل عن الحاجة الأصلية لمحصل الغني به وللوجوب شكر نفعة المال على ما ثبت
فيما تقدم **والثاني** قال ابو جعفر وسواء تأخر الأداء إلى بعد الحول في غير تلك الأموال كما في الدين المؤجل أو إذا لم يتدر سقط الزكاة في الدين المؤجل
و منهم من قال بالوجوب لكن لا على سبيل التأكد وإنما ساكتة الوجوب بأجر الحول ومنهم من قال بالوجوب في أول الحول لكن بطريق
الاستناد وهو ان يجب أولا في آخر الحول ثم يستند الوجوب الى أوله لاستناد سببه وهو كون النصاب حوليا فيكون التعجيل
آداء بعد الوجوب لكن بالطريق الذي قلنا فنقع زكاة **والثاني** ان سلمنا انه لا وجوب قبل الحول لكن سبب الوجوب موجود وهو
ملك النصاب ويجوز آداء العادة قبل الوجوب بعد وجود سبب الوجوب كأداء الكفاية بعد إخراج قبل الموت وسواء محمل
عن نصاب واحد أو اثنين أو أكثر من ذلك مما يستفيد في السنة عند أصحابنا الثلاثة وعند زر لا يجوز إلا عن النصاب الموجب
حتى لو كان له ما شأودهم فجعل زكاة الالف وذلك خمسة وعشرون ثم استفاد ما لا ويرجع في ذلك المال حتى صار ألف درهم
فتم الحول وعنده الف درهم هاز عن الكل عندنا وعند زر لا يجزيه إلا عن المائتين وجه قوله ان التعجيل عما سوى المائتين
فيعجل قبل وجود السبب ولا يجوز كالوعمل قبل ملك المائتين ولنا ان ملك النصاب موجود في أول الحول والمستفاد على ملك
النصاب في الحول كالموجود من ابتداء الحول بدليل وجوب الزكاة فيه عند حلول الحول فلزم جعل كل الموجود في أول الحول لما
وجب لزكاة فيه لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وإذا كان كذلك حصلت الالف كأنها كانت
موجودة في ابتداء الحول لصيرمودها بعد وجود الالف نقد برائحنا **فصل** وأما شرائط الجواز فتلوة أحد
قال النصاب في أول الحول والثاني كماله في آخر الحول **والثالث** ان لا ينقطع النصاب فيما بين ذلك حتى لو عمل وله في أول
الحول أقل من النصاب ثم حل في آخره فتم الحول والنصاب كامل يمكن التعجيل زكاة بل يكون تطوعاً وكذلك العمل والنصاب
كامل ثم هلك نصفه مثلاً فتم الحول والنصاب غير كامل وكذلك العمل ثم هلك كل النصاب ثم استفاد نصاباً كاملاً فتم
الحول والنصاب كامل لم يخرج التعجيل وانما كان كذلك لأن المعسر كمال النصاب في طرفي الحول ولأن سبب الوجوب هو للنصاب
وأحد الطرفين حالا وفقاً والسبب والطرف الآخر حال الوجوب وحال تأكد الوجوب بالسبب وما بين ذلك ليس بحال الانفصال
والحال الوجوب وحال تأكد الوجوب بالسبب فلو معنى لأشترط النصاب عند ولان في اعتبار ركاز النصاب فيما بين ذلك
حرماً لا يخفى ولا خرج في مراعاة الكلال في أول الحول وآخره ولذلك جرت عادة التجار بتوقيف رؤس أموالهم في أول الحول وأنها
ولا يلتصقون بذلك في أثناء الحول لانه لا بد من بقائه شيء من النصاب وان قل في أثناء الحول ليضم المستفاد اليه ولا
إذا هلك كل النصاب فقد انقطع حكم الحول فلو يمكن اتباع التعجيل زكاة فيقع تطوعاً ولو كان له نصاب في أول الحول
فجعل زكاة وانقص النصاب ولم يسقط شيئاً حتى حال الحول والنصاب ناقص لم يخرج التعجيل ويقع المؤدى تطوعاً ولا
المعجل في تمام النصاب عندنا وعند الشافعي يحل النصاب بما عجل وتقع زكاة **وصورة** إذا عجل خمسة عن مائتين ولم

طه انظر اعطاه الله النجا و تسعاً

بيان في بيان القول في بيان
أداء الزكاة

يا زاهد ازل التعجيل

بیا شرط جواز البخیل الزمانه

شيئا حتى حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون ومجمل شاة من اربعين نخال الحول وعنده تسعة وثلاثون لم يجز المعجل
عندنا وعند حاد وجه قوله ان المعجل وقع زكاة عن كل النصاب في تمام النصاب ولنا ان المولى مال ازال ملكه
عنده خبة الزكاة فلا يحل به النصاب كما لو هلك في يد الامام واستفاد خمسة في آخر الحول جاز المعجل لو وجد كال
النصاب في طريق الحول ولو كان له ما شادوهم فمجل زكاة بها خمسة فانقص النصاب ثم استفاد ما يحل به النصاب بعد
الحول في اول الحول الثاني وتم الحول الثاني والنصاب كامل فعليه الزكاة للحول الثاني وما يحل يكون تقوفا لانه محل للحول
الاول ولم يجب عليه الزكاة للحول الاول لنقص النصاب في آخر الحول ولو كان له ما شادوهم فمجل خمسة منها ثم تم الحول
والنصاب ناقص ودخل الحول الثاني وهو ناقص ثم تم الحول الثاني وهو كامل لا تجزى الخمسة عن السنة الاولى ولا عن السنة
الثانية لان في السنة الاولى كان النصاب ناقصا وفي آخرها وفي السنة الثانية كان ناقصا وفي اولها فلم يجب الزكاة في السنتين
فادفع المولى زكاة عنهما ولو كان له ما شادوهم فمجل الحول وادى خمسة منها حتى انقص منها خمسة ثم انه مجمل عن السنة
الثانية خمسة حتى انقص منها خمسة اخرى فصار المال مائة وتسعين فتم الحول الثاني وقد استفاد عشرة حتى حال
الحول على المائتين ذكر في الجامع ان الخمسة التي مجل للحول الثاني جازة ملقن عيسى بن ابان وقال ينبغي ان لا تجزى به
هذه الخمسة عن السنة الثانية لان الحول الاول لما تم وجبت الزكاة وصارت خمسة من المائتين مستحقة لوجوب
الزكاة فبمنع وجوب الزكاة فانقص الحول الثاني والنصاب ناقص فكان يجزى الخمسة عن السنة الثانية فيجوز حال
نقصان النصاب فلم يجز والجواب ان الزكاة تجب بعد تمام السنة الاولى وتمام السنة الاولى يعقبه الحول الاول من السنة
الثانية والوجوب ثبت مقدارنا لذلك الحول والنصاب كان كاملا في ذلك الوقت ثم انقص بعد ذلك وهو حال وجود الجزء
الثاني من السنة الثانية فكان ذلك نقصان النصاب في شاة الحول ولا عبرة به عند وجود الكمال في طريقه وقد وجد
ههنا مجاز المعجل لوجوبه حال كمال النصاب والله اعلم **فصل** واما حكم المعجل اذ لم يقع زكاة انه
ان وصل اليه يد الفقير يكون تقوفا سواء وصل اليه يده من يد ربنا مال او من يد الامام او نائيه وهو الساعي لانه حصل
اصل القرية واما التوقف في صفة الفرضية وصدقة المنقوع لا يجزى الرجوع اليها بعد وصولها الى يد الفقير وان كان المعجل
في يد الامام قانما له ان يسترده لانه لم يصل اليه يد الفقير لم يتم الفرض لان يد المصدق في الصدقة المعجلة يد المالك من وجه
لانه غير في دفع المعجل اليه وان كانت يد الفقير من وجه لانه يقبله فلم يتم الفرض فلم يقع صدقة اصدوا وان هلك في يده
لا يضمن عندنا وقال الشافعي ان استلف الامام بغير مسألة رب المال ولا اهل الشهان يضمن وهذا قاسد لان النعمان
انما يجب على الانسان بفعله وفعله الاخذ وانه ما دون فيه فلا يضمن سببا لوجوب النعمان والهالك ليس من صنعه
بل هو محض صنع الله تعالى اعني مصنوعة ولو دفع الامام المعجل الى فقير فالسر الفقير قبل تمام الحول وارثا او مات جاز
عن الزكاة عندنا وقال الشافعي يسترد الامام الا ان يكون لبيارة من ذلك المال وجه قوله ان كون المعجل زكاة انما ثبت
عند تمام الحول وهو ليس محله للفرض في ذلك الوقت فلو يقع زكاة الا اذا كان لبيارة من ذلك المال لانه حينئذ يكون
اصلا فلا يقطع البيع عن امله ولنا ان الصدقة لا تكتفى الفقير وقت موقتها فلو تغيرت بالمعنى الحادث بعد ذلك كما اذا
دفعها اليه بعد حلال الحول ثم السر ولو عمل زكاة ماله ثم هلك المال لم يرجع على الفقير عندنا وقال الشافعي يرجع عليه
اذا كان قال له انها معجلة وهذا غير سديد لان الصدقة وقعت في محلها وهو يد الفقير بنية الزكاة فلو مجمل الرجوع
كما اذا لم يقبل انها معجلة ولو كان له درهم او دينار او عرض التجارة فمجل زكاة جنس منها ثم هلك بعض المال جاز المعجل
عن الباقي لان الكل في حكم مال واحد بدليل انه يضمن البعض في البعض في تكمل النصاب فكانت نية التيقن في المعجل
لغوا كما لو كان له الف درهم فمجل زكاة المائتين ثم هلك بعض المال وهذا بخلاف التناول المختلفة بان كان له خمسة
من الابل واربعين من الغنم فمجل شاة عن خمس من الابل ثم هلك الابل ان المعجل لا يجوز عن زكاة الغنم لانها مالا لا يختلفان
صورة ومعنى فكانت نية تعيينه صحيحة فالمعجل عن احداهما لا يقع عن الآخر **فصل** واما بيان ما يسقط بعد وجوبها
فالمسقط لها بعد الوجوب احد الاشياء الثلاثة منها هلاك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء وعنده عندنا وعند الشافعي
لا تسقط بالهلاك بعد التمكن والمسئلة قد مضت ومنها الردة عندنا وعند الشافعي الردة لا تسقط الزكاة الواجبة حتى
لو اسلم لا يجب عليه الاداء عندنا وعند حاد وجه قوله ان المرتدة قادر على الاداء لما وجب عليه لكن بقدر شرطه وهو
الاسلام فاذا اسلم وجب عليه الاداء كالحديث والخمسان فادان على اداء الصلوة لكن بواسطة الطهارة فاذا وجد
الطهارة يجب عليها الاداء كذا هذا ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم الاسلوم يجب ما قبله ولان المرتدة ليس من اهل
اداء العباد فلو يكون من اهل وجوبها فيسقط عنه بالردة وما ذكرناه قادر على الاداء بتقديم شرطه وهو الاسلام
كله فاسد لما فيه من جعل لاصل ثبته وجعل البيع اصدوا لمستوعه على ما بينا فيما تقدم **ومنها** موت من عليه الزكاة
من غير وصية عندنا وعند الشافعي لا يسقط وتحملة الكلام فيه ان من عليه الزكاة اذا مات قبل اتمامها فلو حملوا امانان
كان اوصى بالاداء واما ان كان لم يرهن فان كان لم يوص سقط عنه في حق احكام الدنيا حتى لا يؤخذ من تركته ولم يوص الوصي

بيان حكم المعجل اذ لم يقع زكاة

بيان ما يسقط الزكاة بعد الوجوب منها هلاك النصاب ومنها الردة

ومنها من عليه الزكاة مات

او الوارث بالاداء من تركته عندنا وعند حاد وجه قوله ان تركته من تركته وعلى هذا الخلاف اذا مات من عليه صدقة الفطر او الصدقة او الكفا
او الصلوة او الصلوة او النكاح او الخراج او الخيرة انه لا يستوفى من تركته عندنا وعند حاد وجه قوله ان مات من عليه العشر
فان كان الخارج قائما لا يسقط بالموت في ظاهرها رواية وسرى عبدالله بن المبارك عن ابي حنيفة انه لا يسقط ولو كان
استهلك الخارج حتى صار دينا في ذمته فهو على هذا الاختلاف وان كان اوصى بالاداء لا يسقط ويؤدى من ثلث ماله عند
وعنده الشافعي من جميع ماله والكلام فيه بناء على اصلين احدهما ذكرناه فيما تقدم وهو ان الزكاة عبادة عندنا والعبادة
لا تارضى الا باختيار ومن عليه اما مباشرة بنفسه او بامر وانا بنية غيره فيقوم الناب مقامه فبغير موافقة يابد الناب
واذا اوصى فقد اناب واذ لم يوص فلم يبق فلو جعل الوارث نائيا عنه شرعا فانه لا يملك ذلك انا بنية جبرية والحج
بناء في العبادة اذ العبادة فعل يابته العبد باختياره وهذا قلنا انه ليس للامام ان ياخذ الزكاة من صاحب المال
من غير ادائه جبرا ولو اخذ لا يسقط عنه الزكاة والثاني ان الزكاة وجبت بطريق الضمان لا بغيرها لانها عبادة عرفت ما في
والعبادة تسقط بالموت قبل التسليم والعشر مؤنة الارض فكانت ثبت مشتركا لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا
من طيبات ما كسبتم وما اخرجناكم من الارض اضافة المخرج الى الكل الاغنياء والفقراء جميعا فاذا ثبت مشتركا فلا يسقط
بموته وعنده الزكاة حق العبد وهو الفقير فاشبهه سائر الديون وانها لا تسقط بموت من عليه كذا هذا ولو مات من
عليه الزكاة في خلل الحول سقط حكم الحول عندنا وعند الشافعي لا يسقط بل يبقى الوارث عليه فاذا تم الحول ادى
الزكاة والكلام فيه ايضا مبني على ما ذكرناه وهو ان الزكاة عبادة عندنا فتعتبر فيه جانب المولى وهو المالك وقد زال
ملكه بموته فيقطع حوله وعنده ليست بعبادة بل هي مؤنة المالك فيعتبر بنفس قيام الملك وانه قائم اذ الوارث يخلف
المورث في عين ما كان للمورث والله اعلم **فصل** واما زكاة الزروع والتجارة والعشر في الكلاوم في
هذا النوع ايضا يقع في مواضع في بيان فرضيته وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان سبب الفرضية وفي بيان شرائط
الفرضية وفي بيان القدر المفروض وفي بيان صفته وفي بيان من له ولا به اخذ وفي بيان وقت الفرض وفي بيان دكة
وفي بيان شرائط الركن وفي بيان ما يسقطه وفي بيان ما يوجب في بيت المال من الاموال وبيان مصارفها **اما الاول**
فالدليل على فرضية الكتاب والسنة والاجماع والمقول **اما الكتاب** فقوله تعالى واتوا حقته يوم حصاده قال عامر بن
الشاذلي ان الحق المذكور هو العشر ونصف العشر **فان** قيل ان الله تعالى امر ببيان الحق يوم الحصاد ومعلوم ان زكاة
الحبوب لا يخرج يوم الحصاد بل بعد التقية والكل يظهر مقدارها فيخرج عشرها فذل ان المراد به غير العشر **الجواب**
ان المراد منه والله اعلم واتوا حقته الذي وجب فيه يوم حصاده بعد التقية فكان اليوم ظرفا للحق لا للوقت وعلى عند
الحنفية يجب العشر في المحراوات وانما يخرج الحق منها يوم الحصاد وهو القلع ولا ينتظر شيئا آخر فثبت ان الآية في العشر
الان مقدار هذا الحق غير مبين في الآية فكانت الآية مجملة في حق المقدار ثم صارت مفصلة ببيان النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله ما سقته السماء فنية العشر وما سقي غير اوب والية فنية نصف العشر كقوله تعالى واتوا الزكاة انه مجمل
في حق المقدار فنية صلى الله عليه وسلم بقوله في ما تاتي درهم خمسة وراهم فصا ومفسرا كذا هنا وحمله تعالى بانها
الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وما اخرجناكم من الارض وفي الآية دلالة على ان الفقراء حقا في المخرج من
الارض حشا اضاف المخرج الى الكل فدل ان الفقراء في ذلك حقا كما ان للاغنياء فدل على كون العشر حق الفقراء ثم عرف
مقدار الحق بالسنة **واما السنة** فارادينا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء فنية العشر وما سقي غير
او والية فنية نصف العشر **واما الاجماع** فقول الامة اجمع على فرضية العشر **واما المقول** فعلى نحو ما ذكرنا في النوع
الاول لان اخرج العشر الى الفقير من باب شكر النعمة واذا اراد العاجز وتقويته على القيام بالفرض ومن باب يظهر الفقر
عن الذنوب وتزكيتها وكل ذلك لا رة عقلا وشرعا والله اعلم **فصل** واما الكلام في كيفية فرضية هذا النوع
فعلى نحو الكلام في كيفية فرضية النوع الاول وقد مضى الكلام فيه **فصل** واما سبب فرضية فالارض النامية
بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة او بقدر اراضيها اوصافا بالخارج افة فذلك لا يجب
العشر في الارض العشرية ولا الخراج في الارض الخراجية لغوات السماء حقيقة وقد براه ولو كانت الارض عشرية فتمكن
من زرعها فلم يزرع لا يجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولو كانت الارض خراجية يجب الخراج بعد التمكن لوجود الخراج
تقدير ولو كانت ارض خراج نرة او غلب عليها الماء بحيث لا يستطاع فيها الزراعة او سبخة او لا يصل اليها الماء فلا
خراج فيها لعدم الخارج حقيقة وتقديرا وعلى هذا يخرج تجبيل العشر وانه على ثلاثة اوجه في وجه يجوز بلاد خلاف
وفي وجه لا يجوز بلاد خلاف وفي وجه فيه خلاف **اما الذي** يجوز بلاد خلاف فيه فهو ان تجبيل بعد الزراعة وبعد النبات
لانه تجبيل بعد وجود السبب للوجوب وهو الارض النامية بالخارج حقيقة الا ترى انه لو فصله هكذا يجب العشر **و**
اما الذي لا يجوز بلاد خلاف فهو ان تجبيل قبل الزراعة لانه عمل قبل الوجوب وقيل وجود سبب الوجوب لا يقدم الارض
النامية بالخارج حقيقة لانعدام الخارج حقيقة **واما الذي** فيه خلاف فهو ان تجبيل بعد الزراعة قبل النبات قال

بيان زكاة الزروع والتجارة والعشر

بيان فرضية العشر

كيفية فرضية العشر سبب فرضية العشر

تجبيل العشر ثلاث اوجه

بيان تعجيل عشر الثمار

شرائط اليمين منها شرط الاهلية
ومنها شرط العقل
ومنها شرط الاسلام

ابو يوسف يجوز وقال محمد لا يجوز وجه قول محمد ان سبب الوجوب لم يوجد لعدم الارض النامية بالخارج لعدم الخارج فكان
تعجلا قبل وجود السبب فلا يجوز كالزراعة قبل الزراعة وجه قول ابو يوسف ان سبب الوجوب موجود وهو الزرع
فكان تعجلا بعد وجود السبب فيجوز **واما** تعجيل عشر الثمار فان غل بعد طلوعها جاز بالاجماع وان غل قبل
قبل الطلوع ذكر الكرخي انه على الاختلاف الذي ذكرنا في الزرع وذكر القاضي في شرحه مختصرا على ما روي انه لا يجوز
في ظاهر الرواية وروى عن ابو يوسف انه يجوز وجعل لا يشترط للثمار بمنزلة الساق للوجوب وهناك يجوز التعجيل
كذا هنا وجه الفرق لا في حقيقته ومحمد ان الشتر ليس بجعل لوجوب العشر لانه حطبا لا شجرة لانه لو قطع لا يجب
العشر فاما ساق الزرع فجعل بدليل انه لو قطع الساق قبل ان ينبت الحبوب لم يجز العشر ويجوز تعجيل الخراج واخرجه
لان سبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج تعديرا بالتمكن من الزراعة لا تحقيقا وقد وجد التمكن وسبب
وجوب الجزية كونه ذمتيا وقد وجد والله اعلم **فصل** **واما** شرائط الغرضية فمنها شرط الاهلية
ومنها شرط المحلة اما شرط الاهلية فهو ان احدها الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يندب بهذا
الحق الا على مسلم بله خلاف لان فيه معنى العباد والكل ليس من اهل وجوبها ابتداء فلو جدد به عليه وكذا
لا يجوز ان يتحول اليه في قول في حقيقته وعند ابو يوسف ومحمد يجوز حتى ان الذي لو اشترى ارض عشر من مسلم
فغلبه الخراج عنه وعند ابو يوسف عليه عشران وعند محمد عليه عشر واحد وجه قول محمد ان الاصل ان كل ارض
ابتدئت بغير حق عليها ان لا يتبدل الحق بتبدل المالك كخراج والجماع بينهما ان كل واحد منهما مؤنة الارض لا يتعلق
له بالمالك حتى يجب في ارض غير مملوكة فلا يختلف باختلاف المالك **واما** ابو يوسف يقول لما وجب العشر على الكافر كما قاله
فالواجب على الكافر باسم العشر يكون مضاعفا كالواجب على التقلبي ويوضع موضع الخراج ولا في حقيقته ان العشر
فيه معنى العباد والكل ليس من اهل وجوب العباد فلا يجب عليه العشر كما لا يجب عليه الزكاة المعهودة ولهذا
لا يجب عليه ابتداء كذا في حالة البقاء واذا انعقد ايجاب العشر عليه ولا سبيل له ان ينتفع الذي باره في ذلك
من غير حق بغيره عليها فضرنا عليها الخراج الذي فيه معنى الصغار كما لو جعل داره بستانا **واما** اختلاف الروايات
عن ابي حنيفة في وقت صيرورتها خراجية ذكر في التشر الكبير انه كما اشترى صارت خراجية وفي رواية اخرى لا
خراجية ما لم يوضع عليها الخراج **واما** ابو يوسف اذا مضت من وقت الشراء مدة يمكن ان ينزع فيها سواء نزع او لم
ينزع كذا ذكره في العيون في رجل باع ارض الخراج من رجل وقد بقي من السنة مقدار ما نفد المشتري على زرعها فخرجها
على المشتري وان لم يكن بقية ذلك القدر فخرجها على البايع **واما** اختلاف الرواية عن محمد في موضع هذا العشر ذكر في التشر
الكبير انه يوضع موضع الصدقة لان قدر الواجب لما لم يتغير عنده لا يتغير صفته ايضا **واما** روي عنه انه يوضع موضع
الخراج لان معنى الصدقة لا يوجد فيه لكنه ما لا مأخوذ من الكفا وفي موضع الخراج **واما** روي عن محمد
ارض خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشريه لان الاصل ان مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك الا في ضرورة وفي حق
الذي اذا اشترى ارض من المسلم ضرورية لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر فاما المسلم فاما اهل وجوب الخراج
في الجملة فلا ضرورة الى التغيير بتبدل المالك **واما** روي عن محمد ان المسلم من نجا رعا عشريه فاخذها مسلم بالشفقة فغلبها
العشر لان الشفقة تحولت الى الشفيع كانه باعها منه فكان انتقالا من مسلم الى مسلم ولو كان البيع فاسدا فاسترد لها
البايع لفساد البيع عادت الى العشر لان البيع الفاسد اذا فسخ برقع من الاصل ويصير كأن لم يكن فبرقع باحكامه ولو
وجد المشتري بها عيبا فعلى رواية التشر الكبير ليس له ان يرد بها بايع لانها صارت خراجية بنفس الشراء فحدث فيها
عيب زائد في رد وهو وضع الخراج عليها ففتح الرد بالبيع لكنه يرجع بحصة العيب وعلى الرواية الاخرى له ان يرد
ما لم يوضع عليها الخراج لعدم حدوث العيب فان ردته هارضى البايع لا ينعقد عشريه بل هي خراجية على حالها عند ابي
حنيفة لان الرد برضى البايع بمنزلة بيع جديد والارض اذا صارت خراجية لا تنقلب عشريه بتبدل المالك ولو اشترى
التقلبي ارضا عشريه فعليه عشران في قول في حقيقته وروى عن ابو يوسف وعند محمد عليه عشر واحد **واما** محمد فقد مر على اصله
ان كل مؤنة ضربت على ارضها لا تتغير بتغير حال المالك **واما** وجه ما ذكرنا **واما** بقولنا ان الاصل ما ذكره محمد لكن يجوز
ان يتغير اذا وجد المنزلة وقد وجد هنا وهو قضية عرفانه صالح حتى تغلب على ان يؤخذ منهم منهف ما يؤخذ من المسلمين
بمحض من الصحابة رضوان الله عليهم فان اسلم التقلبي او باعها من مسلم لم يتغير العشران عند ابي حنيفة وعند ابو يوسف
يتغير الى عشر واحد وجه قوله ان العشرين ان كانا كونه نصرا نيا لقبلي اذا التخصيف مختص بهم وقد بطل بالاسلام
فبطل التخصيف **واما** في حقيقته ان العشرين كانا خراجا على التقلبي والخراج لا يتغير باسلام المالك لما ذكرنا ان المسلم
من اهل وجوب الخراج في الجملة ولا يتفرع التغير على اصل محمد لانه كان عليه عشر واحد قبل الاسلام والبيع من مسلم
فيجب عشر واحد كما كان وهكذا ذكر الكرخي في حقيقته ان عند محمد يجب عشر واحد وذكر القاضي في التقلبي بشرى
ارض عشر من مسلم انه يؤخذ منه عشران في قولهم **والصحيح** ما ذكره الكرخي لما ذكرنا من اصل محمد ولو اشترى

التقلبي

التقلبي ارض عشر فبا عزمها من دقي فعليه عشران لما ذكرنا ان التخصيف على التقلبي بطريق الخراج والخراج لا يتغير بتبدل
المالك وروى الحسن عن ابي حنيفة ان عليه الخراج لان التخصيف مختص بالتقلبي والله اعلم **واما** الثاني العلم كونه مفعولا
يعني به سبب العلم فيقول اصحابنا الثلاثة خلافا لروى في المسئلة ذكرت في كتاب الصلوة **واما** الثالث العلم بالبيع
من شرائط اهلية وجوب العشر حتى يجب العشر في ارض الصبي والجنون لعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم ما سئله
السماء فغلبه العشر وما سئله بقر او دابة فغلبه نصف العشر ولان العشر مؤنة الارض كخراج ولهذا لا يجبها
عندنا ولهذا ما روي عن الامامان بمدة دية الله فباخذة جيرا ويسقط عن صاحب الارض كالحواشي بنفسه الا انه اذا اشترى
نفسه جيرا فبذل ثواب العباد واذ اخذ الامام كرها لا يكون له ثواب فعل العباد وانما يكون له ثواب ذهاب ماله
في وجه الله بمنزلة ثواب المصاب كرها فغلبه الزكاة فان الامام لا يملك الاخذ جيرا وان اخذ لا يسقط الزكاة عن
صاحب المال ولهذا لو مات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة فانها تسقط بموت من عليه
وكذا ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر **واما** الشرط ملك الخارج فيجب في الاواني التي لا مال لها وهي الاراضي
الموقوفة لعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وما خرجناكم من ارضهم وقوله واتوا
حقه يوم حساده وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سئله السماء فغلبه العشر وما سئله بقر او دابة فغلبه نصف
العشر ولان العشر يجب في الخارج لافي الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة **ويجب** في ارض المكاتب والمداون
لما قلنا وكما روي عن العشرية فغلبه الخراج على المواجر عنده وعندنا على المستاجر وجه قولنا ما ذكرنا ان
العشر يجب في الخارج والخارج ملك المستاجر وكان العشر عليه كالمستقير **واما** في حقيقته ان الخارج للمواجر معنى
لان بدله وهو الاجرة له فضا دكانه زرع نفسه وفيه اشكال وهذا لان الاجر مقابل بالمنفعة لا بالخارج والعشر
يجب في الخارج عندنا والخارج سلم للمستاجر من غير عوض فيجب فيه العشر **واما** الجوابان الخارج في اجارة الارض وان
كان عينا حقيقة فله حكم المنفعة فبالبه الاجر فكان الخارج لا يجر معنى فيجب العشر عليه فان هلك الخارج فان كان
قبل الحصاد فلو عثر على المواجر وجب الاجر على المستاجر لان الاجر يجب بالتمكن من الانتفاع وقد تمكن منه وان هلك
بعد الحصاد لا يسقط عن المواجر عثر الخارج لان العشر كان يجب عليه دينا في ذمته ولا يجب في الخارج عنده حتى يسقط
بهلكه فلو يسقط عنه العشر بهلكه ولا يسقط الاجر عن المستاجر ايضا وعند ابو يوسف ومحمد العشر في الخارج
فيكون على من حصل له الخراج ولو هلك قبل الحصاد او بعد هلك ما فيه من العشر ولو عاها من مسلم فزرعها
فالعشر على المستقير عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر على المير وهكذا روي عن عبد الله بن المبارك عن ابي حنيفة ومحمد
ولا خلاف في ان الخراج على المير وجه قول زفر ان الاعارة تملك المنفعة بغير عوض فكان هذه المنفعة كمبة للزرع
ولما ان المنفعة حصلت للمستقيرة ومعنى اذ لم يحصل للمير في مقابلتها عوض فكان العشر على المستقير **واما**
اعارها من كافر فذلك الجواب عندها لان العشر في الخارج عندها على كل حال **واما** في حقيقته فيه روايتان في رواية
العشر في الخارج وفي رواية على رب المال ولو دفعها من رعية فاما على مذهبها فالمرعة جازية والعشر يجب في الخارج
والخارج بينها فيجب عليها **واما** على مذهب ابي حنيفة فالمرعة فاسدة ولو كان يجزها كان يجب على مذهب
جميع العشر على رب الارض لان في حقيقته يجب في عينه وفي حصة المزارع يكون دينا في ذمته **واما** عصب غاص
ارضا عشريه فزرعها فان لم تنقصها الزراعة فعلى العاصب في الخارج لا على رب الارض لانه لم تسلم له منفعة
كما في العارية وان نقصتها الزراعة فعلى العاصب فبها الارض كانه اجرها منه وعشر الخراج على رب الارض عند
ابي حنيفة وعندنا في الخارج **واما** لو كانت الارض خراجية في الوجه كلها فخرجها على رب الارض بالاجماع الا في العصب
اذ لم تنقصها الزراعة فخرجها على العاصب وان نقصتها فعلى رب الارض كانه اجرها منه وقال محمد انقصا
الارض والخراج فان كان ضمان النقصان اكثر من الخراج فالخراج على رب الارض باخذ من العاصب النقصان فيؤدي
الخراج منه وان كان ضمان النقصان اقل من الخراج فالخراج على العاصب وسقط عنه ضمان النقصان **واما** روي عن محمد
وفيها زرع فذاودك زرعها او باع الزرع خاصة فعشره على البايع وود المشتري لانه باعه بعد وجوب العشر ونفرد
بالادراك ولو باعها والزرع بقل فان فصله المشتري للمال فعشره على البايع ايضا لقرروا الوجوب في النقل بالعقل
وان تركه حتى ادرك فعشره على المشتري في قول ابي حنيفة ومحمد لم يتحول الوجوب من الساق الى الحب وروى عن ابو يوسف
انه قال عشر قبل النقل على البايع وعشر الزيادة على المشتري وكذا حكم الثمار على هذا التخصيل وكذا عدم الذين ليس
لشرط لوجوب العشر والذين لا يبيعون في ظاهر الرواية بخلاف الزكاة المعهودة وقد مضى الذي فيما تقدم والمعلم
فصل **واما** شرائط المحلة فانواع منها ان تكون الارض عشريه فان كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا
يجب في الخارج منها العشران والعشر والخراج لا يجتمعان في ارض واحدة عندنا وقال الشافعي يجتمعان فيجب في الخارج
من ارض الخراج العشر حتى قال بوجوب العشر في الخارج من ارض السواد وجه قوله انها معان مختلفان فانا ومحمد

١٢٥

العقل والبلوغ ليسا شرطيه
وجوب العشر

ثواب المصاب كرها

العرف
شرائط المحلة منها ان تكون الارض
عشريه

فلا بد ان كان اما اخلاصها واما فلو شك فيه واما العمل فلو ان اخرج يجب في الذمة والعشيرة في الخارج واما السبيل فلو
سبب وجوب الخراج الارض النامية وسبب وجوب العشر الخارج حتى لا يحد منه ولا يخرج يجب بدون الخراج واما ان ثبت اخلاصها
وانما لا يحد وسبب وجوبها لا يمنع وجوب الخراج واما ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يجمع عشرين خراج في ارض مسلم ولا واحد من ثمة العدل وولاة الجود لم يأخذ من ارض السواد عشرين الى يومنا هذا
فالقول وجوب العشر فيها بخلاف الاجماع فيكون باطلا ولا يوجب وجوبها واحد وهو الارض النامية فلو يجمعها في ارض
واحدة كما لا يجمع زكاتها في مال واحد وهي زكاة السائمة والتجارة والدليل على ان سبب وجوبها الارض النامية انها
مضاف الى الارض يقال خراج الارض وعشر الارض والاضافة تدل على السببية فتثبت ان سبب وجوبها هو الارض
النامية الا ان اذ لم يزرعها وعطلها وجب خراج لان اقدام النما كان لتقصير من قبله فحجب بوجوبها بقدر ارضها ولو كان
العنوان لا يقتصر بان هلك لا يجزئ العشر واما لا يجزئ العشر بدون الخراج حقيقة لانه معدود ببعض الخراج فلو يمكن ايجابه
بدون الخراج وعلى هذا قال اصحابنا فبمن اشترى ارض عشر للتجارة او اشترى ارض خراج للتجارة ان فيها العشر والخراج
ولا يجب زكاة التجارة مع احدها هو الرواية المشهورة عنهم وعن محمد بن يحيى العطار والزهرا والخزاعي ورواه
هذه الرواية ان زكاة التجارة يجب في الارض والعشيرة في النزع وانها ما لان مختلفان فلم يجمع الحقان في مال واحد
وجه ظاهر الرواية ان سبب الوجوب في الكل واحد وهو الارض لا ترى انه يضاف الكل اليها يقال عشرين ارض وخراج الارض
وزكاة الارض وكل واحد في ذلك خراج وحقوقه المتعلقة بالاموال النامية لا يجب فيها حقان منها بسبب مال واحد كزكاة
السائمة مع التجارة واما اثباته لا سبيل الى اجتماع العشر والزكاة واجتماع الخراج والزكاة فاجاب العشر والخراج اولى
لانها اعم وجوبها لا ترى انهما لا يسقطان بفقد العشر والخروج والزكاة تسقط به فكان ايجابها اولى واذا عرف ان كون
الارض عشرين من شرائط وجوب العشر لا بد من بيان الارض العشرية وحمل الكلاهما فيه ان الارض نوعان عشرين وخراج
اما العشرية فمنها ارض العرب كلها قال محمد بن ابي حنيفة ومن العرب من العذبية لمكة وعدن ابين الى أقصى بحر اليمن بمصر
وذكر الكرخي ارض الحجاز ونهاية اليمن ومكة والطائف والبرية واما كانت هذه ارض عشرين لرسول الله صلى الله عليه
وسلم والخلفاء الراشدين بعد لم يأخذوا من ارض العرب خراجا فدل انها عشرية اذ الارض لا تخلو عن احدى المومنين
ولان الخراج يشبه العشر فلو ثبت في ارض العرب كما لا يثبت في ارضهم ومنها الارض التي اسلم أهلها عليها طوعا ومنها
الارض التي فتحت عنوة وقهر وفتحت بين الفاتحين المسلمين لان الارض لا تخلو عن مؤنة اما العشر واما الخراج والابتداء
بالعشر في ارض المسلم اولى لان العشر معنى العبادات وفي الخراج معنى الضمان ومنها دار المسلم اذا اتخذها بيتا فالما قلنا
وهذا اذا كان نسقي بماء العشر فان كان نسقي بماء الخراج فهي خراجية واما ما احياه المسلم من الارض المنيعة فان الاما
فقال ابو يوسف ان كانت من حيز ارض العشرية او ان كانت من حيز ارض الخراج فهي خراجية وقال محمد بن ابي حنيفة
السما او يند استنظها او بما الانهار والعطائر التي لا تملك مثل حلة والفراخ في ارض عشرين وان شق لها نهر من انهار
الاعاجم مثل نهر الملك ونهر بردجرد في ارض خراج وحده قول محمد بن ابي حنيفة ان لا يند ارض المسلم لما فيه معنى الضمان
كالقن الا اذا التزمه فاذا استنظها عينا او حفر بئر او احياه بماء الانهار والعطام فلم يند ارض الخراج فلو وضع عليه
واذا احياه بماء الانهار المملوكة فقد التزم الخراج لان حكمه في سبيل هذه الانهار فصار كانه اشترى ارض خراج ولا ي
يوسفان غير الشئ في حكم ذلك الشئ لانه من لوازمه كحرمة الدار من نواحي الدار حتى لا يجوز الانتفاع به ولهذا يجوز
احياه ما في حيز القرية لكونه من نواحي القرية فكان حقا لاهل القرية وقيل يقول ابو يوسف ان يكون النضر خراجية
لانها من حيز ارض الخراج وان احياه المسلمون الا انه ترك القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم حيث وضعوا عليها العشر
واما الخراجية فمنها ارض التي فتحت عنوة وقهر فمن الامام عليهم وتركها في ايدي اربابها فانه يضع على حياهم
الجزية اذ لم يسلموا وعلما ارضهم الخراج اسلموا ولم يسلموا وارض السواد كلها ارض خراج وحده السواد من العذيب
الى عسقة حلوان ومن اعطى الى عبادان لان عمر لما فتح تلك البلاد ضرب عليها الخراج بمحض من الصحابة فانفذ اليها حذيفة
ابن اليمان وعثمان بن حنيف لشمها ووضعوا عليها الخراج ولان الحاجة الى ابتداء الاجماع على الكافر والابتداء بالخراج
الذي فيه معنى الضمان على الكفار اولى من العشر الذي فيه معنى العبادات والكافر ليس باهل لها وكان القياس ان يكون
مكة خراجية لانها فتحت عنوة وقهر وترك على اهلها الكفاية القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم حيث وضعوا عليها العشر
الخراج فصار مكة مخصوصة بذلك نطقا للحرر وكذا اذ امن عليهم وصالحهم من مجاهدين وارضهم على وظيفة معلومة
من الذمام والدانبر ونحو ذلك فهي خراجية لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح نصارى نجران من خزبة
روهم وخراج ارضهم على التي حلة وقدره على الف ومائتي حلة فخذ منهم في وقتين لكل سنة نصفها في رجب
ونصفها في المحرم وكذا اذا اخذهم ونقل اليها قوما آخرين من اهل الذمة لانهم قوام مقام الاولين ومنها ارض نصارى
بني قليب لان عمر رضي الله عنه صالحهم على ان يأخذ من ارضهم العشر مضاعفا وذلك خراج في الحقيقة حتى لا يفتقر بتغير

بيان الارض العشرية والخراجية
من العشرية ارض العرب

والارض التي اسلم عليها اهلها طوعا
والتي فتحت عنوة وقهر
ومنها دار المسلم اتخذها بيتا

الخارجية التي فتحت عنوة فمن الامام
عليهم
وان ارض السواد كلها خراجية

الخارجية ارض نصارى بنى قليب

حال المالك كخراج ومنها الارض المنيعة التي احياه المسلم وهي نسقي بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار والعيون التي حفرها
الاعاجم مثل نهر الملك ونهر بردجرد وغير ذلك مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنظمة من مال بيت المال
وماء العشر هو ماء السماء والادار والعيون والانهار والعيون التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجحون ودجلة والفرات
ونحوها اذ لا سبيل الى اثبات اليد عليها واذا خالها تحت الحماية وروى عن ابو يوسف ان مياه هذه الانهار خراجية لان مكان
اثبات اليد عليها واذا خالها تحت الحماية في الحلة بشدة السقف بعضها على بعض حتى يصير شدة القطر ومنها ارض الموات
التي احياه ذاتي وارض القنينة التي رخصها الامار لدنهي كان يقابل مع المسلمين ودار الذي انما اتخذها بيتا او كراما
لما ذكرنا ان عند الحاجة الى ابتداء ضربا للمونة على ارض الكافر الخراج اولى لما بينا ومنها اي ومن شرائط الحلية وجوب الخراج
حقا ان الارض لو لم يخرج شيئا لا يجزئ العشر لان الواجب جزء من الخراج واجبا جزئيا من الخراج ولا خراج محال ومنها ان يكون
الخارج من الارض ما يقصد بزرعته ثمار الارض وتستعمل الارض به عادة فلو عشرين في الحطب والحشيش والعصا والارض
لان هذه الاشياء لا تستعمل بها الارض ولا تستعمل بها عادة لان الارض لا تنمو بها بل يفسد فلم يكن ثمار الارض حتى قالوا
في الارض اذا اتخذها مقصدا وفي شجرة الحلو الذي يقطع في كل ثلاث سنين او اربع سنين انه يجب فيها العشر لان ذلك
غلة وافرة ويجب في قصب السكر وقصب الذريرة لانه يطلب بهما ثمار الارض فوجد شرط الوجوب فيجب فاما كون الخراج
قائمة ثمر باقية فليس بشرط لوجوب العشر بل يجب سواء كان الخراج ثمر باقية او لا وهي الخضراوات كالبقول
والرطب والخيار والبصل والثوم ونحوها في قول ابو حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد لا يجب الا في الجوب وماله ثمر باقية
واحتياجا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في الخضراوات صدقة وهذا نص ولا يوجب قوله تعالى انها
الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وما اخرجنا لكم من الارض واخبر ما تناوله هذه الآية الخضراوات لانها هي المخرجة
من الارض حقيقة فاما الجوب فانها غير مخرجة من الارض حقيقة بل من المخرج من الارض ولا يقال ان المراد من قوله تعالى
وما اخرجنا لكم من الارض من اهل الذي اخرجنا لكم كما في قوله وانزلنا عليكم ليلسا نوارى سواكم اي انزلنا الاصل الذي
يكون منه الناس وهو الماء لا عين الناس والانس كما هو غير منزل من السماء وكقوله تعالى خلقكم من ترابى خلق اصلكم
وهو ادم عليه الصلوة والسلام كذا هنا لا نقول الحقيقة ما قلنا ولا اصل اعتبار الحقيقة ولا يجوز العدول عنها
الا بدليل قاطع ودليل العدول هناك فيجب العمل بالحقيقة فيما رواه ولان فيما قاله ابو حنيفة عملا بحقيقة الاضافة لانه لا يخرج
من الارض والابتاء بمحض صنع الله لا يصنع للعبد فيه الا ترى الى قوله تعالى افرأيت ما تحبون انتم تزرعونوه او تحبون الارض
فاما بعد الاخراج والابتاء فللعبد فيه صنع من نسقي والحفظ ونحو ذلك فكان الحمل على النساق عملا بحقيقة الاضافة اولى
من الحمل على الجوب وقوله تعالى وانواحقه يوم حصاده والحصاد القطع واحقا يحمل الحق عليه الخضراوات لانها هي
التي يجيبها بقاء الحق فيها يوم القطع واما الجوب فبما حاز لابتاء فيها الى وقت التقية وقول النبي صلى الله عليه وسلم
ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغيرها والية ففيه نصف العشر من غير فصل بين الجوب والخضر ولان سبب الوجوب
هو الارض النامية بالخراج والتما بالخضر اوان ابلغ لان ريعها اوفر واما الحديث فموجب تخصيص الكتاب والخبر المشهور
بمثله او يحمل على الزكاة او يحمل قوله ليس في الخضراوات صدقة على انه ليس فيها صدقة تؤخذ بل ريعها الذي تؤخذ وهذا
بالقسم فكان هذا الحق ولاية الاخذ لادامه وبه نقول وكذا النصاب ليس بشرط لوجوب العشر فيجب في كثير القارج وقيل
ولا يشترط فيه النصاب عند ابو حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد لا يجب فيما دون خمسة اوسق اذ كان ما يدخل تحت الكل
كالخطة والشعير والذرة والارز ونحوها والوسق ستون صاعا بصاع النبي صلى الله عليه وسلم والصاع ثمانية ارطال
جمعتها نصف من وهو اربعة امان فيكون حيلة الفا ومائتين وقال ابو يوسف الصاع خمسة ارطال وثلاث رطل
واحتيا في المسئلة بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولا يوجب حصة
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وما اخرجنا لكم من الارض وقوله تعالى وانواحقه يوم
حصاده وقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغيرها والية ففيه نصف العشر من غير فصل
بين القليل والكثير واما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين احدهما انه من الاحاد فلا يقبل في معارضة الكتاب
والخبر المشهور فان قيل ما يوليه من الكتاب ورويه من السنة يقتضي الوجوب من غير التمسك بقدر الوجوب منه وما روي
يقتضي وجوبا مقدرا فكان بيان المقدار ما يجب فيه العشر والبيان بخبر الواحد جائز كبيان الجمل والمشتبه فالحق
انه لا يمكن حمله على البيان لان ما يستكنا به عام لتمام ما يدخل تحت الوسق وما لا يدخل وما روي من خبر القدر خاص
فيما يدخل تحت الوسق ولا يصلح بيانا للقد الذي يجب منه العشر لان من شأن البيان ان يكون شاملا لجميع ما يقتضي ليلسا
وهذا ليس كذلك على ما بينا فعمل انه لم يرد مورد البيان والثاني ان المراد من الصدقة الزكاة لان مطلق اسم الصدقة
ينصرف الى الزكاة المهدودة ونحن به نقول ان خمسة اوسق من طعام او ثمر للتجارة لا يجب فيها الزكاة مالم تبلغ قيمتها
مائتي درهم او يحتمل الزكاة فيعمل عليها عملا بالدلائل بعدد الامكان ثم نذكر فروع مذهب ابو يوسف ومحمد في فصل

منها الارض المنيعة التي احياه المسلم

منها ارض الموات التي احياه ذاتي

شرائط الحلية وجوب الخراج
منها ان يكون مقصودا بالزراعة

كيفية الخراج مما ذكره ابو حنيفة

في بعض النسخ
لان سبب وجوبه هو الارض النامية
بالخراج لا بوجوبه

مخلاف وما فيه من الخلاف فيها في ذلك والوفاء فيقول عدوها بيمين العشر في العتق لان الجففة منه سبق من سنة الى سنة
وهو الذي يربح من العتق جافاً فان بلغ مقداره ما يحجب منه الزبيب خمسة اوسق يجب في عتقه العشر او نصف العشر
والا فلا شيء فيه **وروي عن محمد بن العباس** اذا كان رقيقاً يبيع بالآس ولا يبيح منه الزبيب فلو شئ فيه وان كان لا يبيح
فيه ما عتق بالعتق **وكذا قال ابو يوسف** في سائر النما اذا كان يبيح منها ما سبق من سنة الى سنة بالتعجيل انما
يجوز في ذلك جافاً فان بلغ نصيباً واجب والافلا كالدين والاجاص والكزبي والخوخ ونحو ذلك لانها اذا حقت سبق
من سنة الى سنة فكانت كالزبيب **وقال محمد لا عشر في الدين والاجاص والكزبي والخوخ والقنقاع والبق والمشر والذرة**
والعوز والخروب لانها وان كانت ينتفع بها بعضها بالتعجيل وبعضها بالتسجيل والتعجيل والانقاع بها هذا الطريق
ليس يقال ولا يفعل ذلك عادة **ويجوز العشر في الجوز واللوز والفسق** لانها تبقى من سنة الى سنة وبغلب الانقاع
بالحاق منها فاشبهت الزبيب **وروي عن محمد بن العباس** في البصل العشر لانه يبقى من سنة الى سنة ويدخل في الكيل ولا عشر
في الآس والورد والوسمة لانها من الربا حين ولا يتم الانقاع بها **واما الحنظل** فقال ابو يوسف فيه العشر وقال محمد
لا عشر فيه لانه من الربا حين فاشبه الآس والورد ولا يبيح من سنة الى سنة ويدخل في الكيل وينتفع به منفعة عامة
مخلاف الآس والمصفر والكان اذا بلغ القرم والحتم خمسة اوسق وجب فيها العشر لان القصور من زراعتها الحب
والحب يدخل تحت الوسق فيعتبر فيه الاوسق فاذا بلغ ذلك يجب فيه العشر ويجب في المصفر والكان ايضا على طريق
البيع **وقال لا في زراعتها** اذا بلغ خمسة اوسق ففيه العشر لانه يبقى ويقصد بالزراعة والانقاع به عام ولا شيء
في العتق لانه ناء الشجر فاشبه الحما سائر الاشجار ولا عشر فيها فكذا فيه **وقال لا في حب الصنوبر** اذا بلغ الاوسق
ففيه العشر لانه يقبل الاثمار ولا شيء في خشبه كالا شيء في شجر سائر الشجر ويجب في الكروا والكروا والكزبي
والخوخ لما قبله ولا يجب في السعتر والشونيز والحلبة لانها من جملة الادوية فلا يتم الانقاع بها وقبيل السكن
اذا كان مما يتخذ منه السكر فاذا بلغ ما يخرج منه خمسة اوسق وجب فيه العشر **وكذا قال محمد** لانه يبقى وينتفع به انتفاعاً
عاماً ولا شيء في البلوط لانه لا يتم المنفعة به ولا عشر في بزر الطبخ والقنا والحيا والربطة وكل بزر لا يصلح
للزراعة بل دخل فيها لانه لا يقصد بزراعتها بنفسها بل ما يتولد منها وهذا لا عشر فيه عندها **ومما يفرق على اصحابها**
ما اذا اخرجت الارض اجناساً مختلفة كالحنطة والشعير والعدس كل صنف منها لا يبلغ النصاب وهو خمسة اوسق
انه يعطى كل صنف حكم نفسه او يضم البعض الى البعض فيكمل النصاب وهو خمسة اوسق **وروي محمد بن عيسى** عن ابو يوسف
انه لا يضم البعض الى البعض بل يعتبر كل جنس بافراجه ولم يرو عنه ما اذا اخرجت نوعين من جنس **وروي الحسن بن**
زيد والمحسن بن ابي مالك عنه ان كل نوعين لا يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلاً كالحنطة البيضاء والحمراء ونحو ذلك
يضم احدهما الى الآخر سواء خرجا من ارض واحدة او من ارضين مختلفتين ويكمل به النصاب وان كانا مما يجوز بيع احدهما بالآخر
متفاضلاً كالحنطة والشعير يضم وان خرجا من ارض واحدة ويعتبر كل صنف منها بافراجه ما لم يبلغ خمسة اوسق لا شيء
فيه وهو قول محمد **وروي ابن سماعه** عنه ان الغنلين ان كانتا دركان في وقت واحد يضم احدهما الى الاخرى وان
اختلفت اجناسهما وان كانتا لا دركان في وقت واحد لا يضم وجه رواية اعتبار الاداء والاداء الحق يجب في المنفعة فاذا
كانا دركان في اوان واحد كانت منفعتهما واحدة فلا يعتبر فيه اختلاف جنس الخارج كهرقوس التجارة في باب الزكاة
واذا كان ادراكهما في اوقات مختلفة فقد اختلفت منفعتهما فكانا كالاجناس المختلفة **وجه رواية اعتبار الاداء**
وهو قول محمد انه لا عبرة باختلاف النوع فيما لا يجوز التفاضل فيه اذا كان الجنس ممتداً كالذواهم السود والبقر في باب
الزكاة انه يضم احدهما الى الاخر في تكمل النصاب وان كان النوع مختلفاً فاما فيما لا يجوز فيه التفاضل فاختلاف الجنس
معتبر في المنع من الضم كالا ببيع البقر في باب الزكاة وهو رواية محمد عن ابو يوسف **وقال ابو يوسف** اذا كان لرجل ارض
مختلفة في مساق مختلفة والعامل واحد ضم الخارج من بعضها الى بعض ويكمل الاوسق به **وان اختلف العامل لم يكن**
لاحد العاملين مطالبة حتى يبلغ الخارج من الارض التي في عمله خمسة اوسق **وقال محمد** اذا اتفق المالك ضم الخارج ففيه
الى بعض وان اختلف الارضون والعامل وهذا لا يحقق المخلاف لان كل واحد منهما اجاب في غير ما اجابه الاخر لان جواب
ابي يوسف في سقوط المطالبة عن المالك ولم يقرض لوجوب الحق على المالك فيما بينه وبين الله تعالى وهو فيما بينه وبين
الله تعالى مخاطب بالاداء لاجتماع النصاب في ملكه وان سقطت المطالبة عنه **وجواب محمد** في وجوب الحق ولم يقرض لوجوب
العامل فلم يحقق المخلاف بينهما **ومما يفرق على قوا** الا الارض المشتركة اخرجت خمسة اوسق لانه لا عشر فيها حتى يبلغ
حصة كل واحد منهما خمسة اوسق **وروي الحسن بن عيسى** عن ابو يوسف في العشر وجه هذه الرواية ان المالك ليس بشرط
لوجوب العشر بدليل انه يجب في الارض الموقوفة وارض المكاتب والمأذون **واما الشرط** كمال النصاب وهو خمسة اوسق
وقد وجد والقصص هو الاول لان النصاب عندها شرط لوجوب العشر في كماله في حق كل واحد منهما كما في مال الزكاة على ما بينا
هذا الذي ذكرنا من اعتبار الاوسق عندها فيما يدخل تحت الكيل **واما ما لا يدخل تحت الكيل كالقطن والزعفران** فقد اختلفوا

الكلام في الحنظل

الكلام في العصفور والكان
اقتب وحسب للصوفى والكروا
والكروا والكزبي والخوخ والحنظل

افراق

الكلام في ما لا يدخل تحت الكيل

فما بينا قال ابو يوسف يعتبر فيه القيمة وهو ان يبلغ قيمة الخارج خمسة اوسق من ادنى ما يدخل تحت الوسق من الجوز
وقال محمد يعتبر فيه خمسة امثال على ما قدر به ذلك الشيء والقطن يعتبر بالاحمال فاذا بلغ خمسة امثال الجوز والافلا
ويعتبر كل كيل ثمانية من فيكون جملة القطن خمسة اوسق من الزعفران يعتبر بالامتان فاذا بلغ خمسة امثال الجوز
فلا وكذا في السكر يعتبر خمسة امثال وجه قول محمد ان القدير بالوسق في الموسقات لكن الوسق اقصى ما يقدر به في
بابه واقصى ما يقدر به في غير الموسقات فاذا كانا فوجب القدير به ولا يوسق ان الاجل هو اعتبار الوسق لان القنق
ورود به غير انه ان امكن اعتبار صورة ومعنى يعتبر وان لم يمكن يجب اعتباره معنى وهو قيمة الموسق **واما العسل**
فقد ذكر القدير في شرحه مختصراً الكرخ عن ابي يوسف انه اعتبر فيه قيمة خمسة اوسق فان بلغ ذلك يجب فيه العشر
والافلا بناء على اصله من اعتبار قيمة الاوسق فيما لا يدخل تحت الكيل وما روي عنه انه يعتبر فيه خمسة اوسق فاما
اراده قدر خمسة اوسق لان العسل لا يكيل **وروي عنه انه** قد ذكر ذلك بعشر ارباط **وروي عنه انه** اعتبر خمس ارباط
كل قرية محسونة من فيكون جملة ما بين من وخمسين مثلاً **ومحمد** اعتبر فيه خمسة افراق كل فرق سنة وثلاثون رطلاً
فيكون ثمانية عشر مثلاً فيكون جملة سبعين مثلاً على اصله من اعتبار خمسة امثال على ما يقدر به كل شيء **وذكر القنق**
في شرحه مختصراً الطحاوي ان ابا يوسف اعتبر في نصاب العسل بعشر ارباط **ومحمد** اعتبر فيه خمسة افراق في رواية وجنس
قرب في رواية وخمسة امثال في رواية **ومحمد** وجوب العشر في العسل مذهب اصحابنا **وقال الشافعي** لا عشر فيه وزعم
بعض اصحابنا في العسل لانه لا يبيح من سنة الى سنة ويدخل في الكيل وينتفع به منفعة عامة
لانه ليس من اثمار الارض بل هو مولى من حيوان فلم يكن الارض نامية بها **ومن** يقول ان لم يثبت عندك وجوب
العشر في العسل فقد ثبت عندنا الارض لانه ما روي ان ابا سياره جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي غلة
فقال صلى الله عليه وسلم ان غلتها فقال ابو سياره احمد الى دار رسول الله فحماها له **وروي عمرو بن شعيب** عن
ابيه عن جده ان بطناً من نهر كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نخل لهم العشر من كل عشر قرب
قربة وكان يجي لهم وادين فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله الثقفي فابوان
يؤدوا اليه شيئاً وقالوا انما كان ذلك شيئاً يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكنت ذلك سفيان الى عمر
فكتب اليه عمر انما الخلد باب غيث يسوقه الله رزقاً الى من يشاء فان ادوا الملك ما كانوا يؤدونه الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاحم لهم وادبرهم **والا** فخل بين الناس وبينها فادوا اليه **وعن ابي هريرة** ان النبي صلى الله عليه وسلم
كتب الى اهل اليمن ان يؤخذ من العسل العشر وعن عمر انه كان يأخذ من العسل العشر من كل عشر قرب قربة **وهكذا روي**
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يفعل ذلك حين كان والياً باليمامة **واما قوله** ليس من اثمار الارض فنقول هو ملحق
بنماؤها لا اعتبار بالناس عدا الارض لها ولانه يتولد من اثمار الشجر فكان كالشجر ثم انما يجز العشر في العسل اذا كان في
ارض العشر فاما اذا كان في ارض الحراج فلا شيء فيه لما ذكرنا ان وجوب العشر لكونه بمنزلة الثمر لولده من اثمار الشجر
ولا شيء في اثمار الحراج **ولان** ارض الحراج يجب فيها الحراج فلو وجب العشر في العسل لاجتماع العشر والحراج في ارض
واحدة ولا يجتمعان عندنا **ويجب العشر في قليله وكثيره** عندنا حنفية لانه ملحق بالثمار ويجوز التماز والنصاب
ليس بشرط في ذلك عنده وعندنا شرط وقد ذكرنا اختلاف الرواية عنهما في ذلك **وما يوجب في الجبال من العسل**
والعواكه فقد روي محمد بن عيسى عن ابي حنيفة ان فيه العشر **وروي اصحاب الامم** عن ابي يوسف انه لا شيء فيه وجه قول
يوسف ان هذا مباح غير ملوك فلا يجب فيه العشر كالخطب والحشيش ولا يحنفيه عمومات اثار العشر لان ملك الحراج
شرط ولما اخذه فقد ملكه فصار كالوكان في ارضه **والقول** ليس بشرط لوجوب العشر حتى لو اخرجت الارض في السنة
مراراً يجز العشر في كل مرة لان نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول ولان العشر في الحراج حقيقة فينكر الوجوب ينكر
الحراج وكذا اخرج المفاصلة لانه في الحراج فاما اخرج الوظيفه فلا يجب في السنة الا مرة واحدة لذلك ليس في
الحراج بل في الذقة عرف ذلك بتوظيف عمر رضي الله عنه وما وظف في السنة الا مرة واحدة **فصل** **واما ما**
قد روي في العسل فالكلام في هذا الفصل في موضعين احدهما في بيان قدر الواجب من العشر والثاني في بيان قدر الواجب من الحراج
اما الاول فليسق بماء السماء او يسقى سحياً ففيه عشر كامل وما سبق بعرباً ودالية او سانية ففيه نصف العشر
والاصل فيه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما سقى السماء ففيه العشر وما سقى بعرباً ودالية او سانية
ففيه نصف العشر **وعن ابن عمر** رضي الله عنهما انه قال فيما سقى السماء او العين او كان بعلاً العشر وما سقى بالرشاء
ففيه نصف العشر ولان العشر وجب بمونة الارض فيختلف الواجب بقلة المونة وكثرتها **وليس في بعض السنة**
سحياً وفي بعضها بالة يعتبر في ذلك الغالب لان لكل حكم الكيل كما في السواقي في باب الزكاة على ما مر ولا يحنس لصاحب
الارض بما اتفق على الغلة من سقى وعمارة او احر الحافط او احر العال او نفعه البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ما سقى
السماء ففيه العشر وما سقى بعرباً ودالية او سانية ففيه نصف العشر ووجب العشر ونصف العشر مطلقاً عن احتساب المونة

الكلام في العسل

وجوب العشر في العسل مذهب اصحابنا

بيان قدر الواجب

قدر الواجب من العشر

ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أوجبا الحق على التفاوت لتفاوت الموز ولورفعت الموز لا ترفع التفاوت وأما الثاني
وهو بيان قدر الواجب من الخارج فالخراج نوعان خراج وظيفة وخراج مقاسمة أما خراج الوظيفة فما وظيفه عمره وحياته
عنه ففي كل حرب يصيبها نصيبا يصلح للزراعة فقير ما يزرع فيها وودهم الفقير صاع والذره وزن سبعة وأربعين
طولها سبعون ذراعا وعرضها ستون ذراعا يذراع كسري من يذرع ذراع العائمة بقضبه وفي حربها الرطبة خمسة
دراهم وفي حربها الكرم عشرة دراهم هكذا وظيفه عمره وحياته عنه بمحض من المعاشة ترضى الله عنهم ولم ينكر عليه
أحد ومثله يكون إجماعا وأما حرب الأرض التي فيها أشجار مثمرة بحيث لا يمكن زراعتها لم يذكر في ظاهر الرواية
روى عن أبي يوسف أنه قال إذا كانت النخل مملقة جعلت عليها الخراج بقدر ما تطيق ولا أزيد على حربها الكرم
عشرة دراهم وفي حربها الأرض الذي يتخذ فيها الرغفران قدر ما يطيق فينظر لك غلتها فإن كانت تبلغ غلة الأرض
المنزوعة تؤخذ منها قدر خراج الأرض المنزوعة وإن كانت تبلغ غلة الرطبة تؤخذ منها قدر خراج أرض الرطبة
هكذا لأن من خراج على الطائفة الارتخا حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف رضي الله عنهما لما مسحوا سواد العراق
ثم عمر رضي الله عنه ووضعها على كل حرب يصلح للزراعة فقير ودراهم وعلى كل حرب يصلح للرطبة خمسة دراهم
وعلى كل حرب يصلح للكرم عشرة دراهم قال لهما عمر رضي الله عنهما لعلكما حملتما ما لا تطيق فقالا بل حملنا ما تطيق ولوردة
لا طافت قد لحدث على أن من خراج على الطائفة فيقدر دهرها وراة الأشاء الثلاثة المذكورة في الحذر
فيوضع على أرض الرغفران والبستان في أرض الخراج بقدر ما تطيق وقالوا نهاية الطائفة قد رخص الخراج لأزيد
عليه وقالوا فيمن له أرض زعفران فزرع مكانه الحبوب من غير زرع فإنه يؤخذ منه خراج الرغفران لأنه فقير
حيث لم يزرع الرغفران مع القدرة عليه فقار كان عطل الأرض فلم يزرع فيها شيئا ولو فعل ذلك يؤخذ منه
خراج الرغفران كذا هذا وكذا إذا قلع كرمه من غير زرع فيه الحبوب أنه يؤخذ منه خراج الكرم لما قلنا
وأن أخرج أرض الخراج قدر الخراج لا غير يؤخذ نصف الخراج وإن أخرج مثلي الخراج فخصا عدا يؤخذ جميع الخراج
الموظف عليها وإن كانت لا تطيق قدر خراجها الموضوع فيها ينقص ويؤخذ منها قدر ما تطيق بلو خلاف وأختلف
فيما إذا كانت تطيق أكثر من الموضوع أنه هل يزداد أم لا قال أبو يوسف لا يزداد وقال محمد يزداد وجه قول محمد أن من خراج
على الطائفة على ما بينا فتجوز الزيادة على القدر والموظف إذا كانت تطيق ولا يوزن في معنى الطائفة إنما يعتبر فيما وراء
المصروف والمجمع عليه والقدر الموضوع من الخراج الموظف منصوص ومجمع عليه على ما بينا فلو تجوز الزيادة عليه بالقياس
وأما خراج المقاسمة فهو أن يفتح الإمام بلدة فيمن على أهلها ويجعل على أرضهم خراج مقاسمة وهو أن يأخذ منهم
نصف الخراج أو ثلثه أو ربعه وأنه جائز لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فعل لما فتح خيبر ويكون
حكم هذا الخراج حكم العشر ويكون ذلك في الخراج كالبشر لأنه يوضع موضع الخراج لأنه خراج في الحقيقة والله أعلم
فصل وأما صفة الواجب فالواجب يخرج من الخراج لأنه عشر الخراج أو نصف عشره وذلك جزؤه لأنه واجب
من حيث أنه مال لا من حيث أنه جزء عندنا حتى يجوز أن يفتيه عندنا وعند الشافعي الواجب يخرج فلا يجوز غيره وهي
مسئلة دفع القيمة وقد عرفت فيما تقدم **فصل** وأما وقت الوجوب فوق الوجوب هو وقت خروج الزرع وظهور
الثر عند حذيفة وعند أبي يوسف وقت الإدراك وعند محمد وقت التفتة والمجاز فانه قال إذا كان الثريد حصل
في الخطة وذرى البر وكان خمسة أو ستم ذهبه كان في الذي بقي منه العشر فهذا يدل على أن وقت الوجوب
عند وقت التفتة في الترع ووقت الجذاذ في البئر هو يقول تلك الحال هي حال تنامي عظم الحب والثر واستحكاها فكا
هي حال الوجوب وأبو يوسف يحجته بقوله تعالى وأتواحقه يوم حصاده ويوم حصاده هو يوم إدراكه فكان هو وقت
الوجوب ولا يحنيفه قوله تعالى أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجناكم من الأرض مما كنتم تعملون فانه قال لا ينفق ما أخرج
من الأرض فدل أن الوجوب متعلق بالخروج ولا أنه كخرج حصل مشتركا كالمال المشترك لقوله تعالى وما أخرجناكم من
الأرض فدخل فيه الأغنياء والفقراء وإذا عرفت وقت الوجوب على اختلافهم ففائدة هذا الاختلاف على قول أبي حنيفة
لا تظهر إلا في الاستهلاك فإكان منه بعد الوجوب يضمن عشره وما كان منه قبل الوجوب لا يضمن وأما عند أبي يوسف
ومحمد فتظهر في الاختلاف في الاستهلاك وفي الهلاك أيضا في حق تكمل النصاب بالهلاك فاهلك بعد الوجوب يعتبر الهلاك
مع الباقي في تكمل النصاب وما هلك قبل الوجوب لا يعتبر وبيان هذه الجملة إذا تلف انسان الزرع أو الثمر قبل الإدراك
حتى ضمن أخذ صاحب المال من المثلث ضمان المثلث وأدى عشره وأن تلف البعض دون البعض أدى عشره قد رآه المثلث
من ضمانه وما بقي فعشره في الخارج وأن تلفه صاحبه أو أكله يضمن عشره ويكون دينا في ذمته وأن تلف البعض دون
البعض يضمن قدر عشره المثلث ويكون دينا في ذمته وعشر الباقي يكون في الخارج وهذا على أصل أبي حنيفة لأن الأثر
حصل بعد الوجوب لتيقن الوجوب بالخروج والظهور فكان الحق مضمونا عليه كما لو تلف مال الزكاة بعد حلول الحول
وأما على قولهما فلا يضمن عشر المثلث لأن الأثر حصل قبل وقت وجوب الحق ولو هلك بنفسه فلو عثر في الهلاك

أرض

بيان مقدار الواجب الخارج

بيان وقت الوجوب

بلو خلاف سواء هلك كله أو بعضه لأن العشر لا يقسم بالهلاك سواء كان الهلاك قبل الوجوب أو بعده ويكون عشره
فيه قبل وكثر في قول أبي حنيفة لأن النصاب ليس بشرط عنده وكذلك عندهما أن كان الباقي نصابا وهو خمسة أو ستم
وأن لم يكن نصابا لا يعتبر قدر الهلاك في تكمل النصاب في الباقي عندهما بل إن بلغ الباقي بنفسه نصابا يكون فيه العشر
والأقل هو هذا إذا هلك قبل الإدراك واستهلك فاما بعد الإدراك والتفتة والجذاذ أو بعد الإدراك قبل التفتة والجذاذ
فإن هلك سقط الواجب بلو خلاف بين أصحابنا كالزكاة تسقط إذا هلك النصاب وعند الشافعي لا يسقط وقد ذكرنا
المسئلة وأن هلك بعضه سقط الواجب بقدره وبقي عشر الباقي فيه فليدرك أو كثير عند أبي حنيفة لأن النصاب ليس
بشرط عنده وعندهما يكتل نصابا الباقي بالهلاك ويختص به في تمام الخمسة أو ستم وروى عن أبي يوسف أنه لا يعتبر الهلاك
في تمام أو ستم بل يعتبر التمام في الباقي فإن كان في نفسه نصابا يكون فيه العشر والأقل وإن استهلك فإن استهلكه المالك
ضمن عشره ويكون دينا في ذمته وإن استهلك بعضه فقد عثر عشر المستهلك يكون دينا في ذمته وعشر الباقي في الخارج وإن
استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره لأنه هلك الخلف وهو الضمان فكان قانما معنى وإن استهلك بعضه
أخذ ضمانه وأدى عشر القدر المستهلك وعشر الباقي منه لما قلنا وإن أكل صاحب مال من القرع أو اطعم غيره يضمن عشره ويكون
دينا في ذمته وعشر ما بقي يكون منه في قول أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف أن أكل أو اطعم بالقرع لا يضمن لكن يفتد به
في تكمل النصاب وهو الأوسق فإذا بلغ الكل نصابا أدى عشره ما بقي أحج أبو يوسف بما روي عن سهل بن أبي حنيفة عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا خرمتم ثمر أو دعووا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فالربع وروى عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يثاب إذا ختمه خادما رجل فقال يا رسول الله إن أبا حنيفة زاد على فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
إن ابن عمك يزعم أنك قد زدت عليه فقال يا رسول الله لقد تركت له قدر عربة أهله وما يعلم المسكين وما يفتد به
فقال صلى الله عليه وسلم قد زادك ابن عمك واضحك وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال خففوا في الحرمان في المال القرع وهو
والمراد من القرع الصدقة امرأ بالغتيف في الحرمان وبين المعنى وهو أن في المال قرع ووصية فلو ضمن عشره صدق به أو أكل
هو وأهله لم يتحقق الخفيف ولا أنه لو ضمن ذلك لا يمنع من الأكل خرفا من العشر وفيه خرج إلا أنه يفتد بذلك في تكمل النصاب
لأن نفي وجوب الضمان عنه تحقيقا عليه نظرا له وفي عدم الاعتماد به في تمام أو ستم ضرره وبالقرع وهذا لا يجوز ولا ي
حنيفة النصوص من مقتضى الوجوب لعشره كل خارج من غير فصل بين المأكول والباقي فإن قيل اليس قال الله تعالى وآتوا
حقه يوم حصاده أمرا يتاء الحق يوم الحصاد فلو يجب الحق فيما أخذ منه قبل الحصاد يدل عليه قرينة الآية وهي قوله
تعالى كلوا من ثمره إذا أنثر وهذا يدل على أن قدر المأكول عفو أو لم يكن حقوا لم يكن لقوله كلوا من ثمره فانه لا نكل
أحد يعلم أن الثمر تؤكل ولا فصل لغير الأكل **فالجواب** أن الآية لا زمة له لأن الحصاد هو القطع فيقتضي أن كل ما قطع منه
شيء لزمه أخراج عشره من غير فصل بينهما إذا كان المقطوع مأكولا أو باقيا على أن تقول بموجب الآية أنه يجب ابتداء الحق
يوم حصاده لكن ما حقه يوم حصاده أو العشر عن الباقي فحسبنا من الباقي والمأكول والآية لا تنقض شيئا من ذلك
فكان متمسكا بالمسكون وأنه لا يصح وأما قوله لا بد وأن يكون لقوله تعالى كلوا من ثمره إذا أنثر فانه فاقول يحتمل أن
يكون له فائدة سوى ما قلتم وهو إباحة الانتفاع بزرع لا اعتقاد الكفر بتحرير الانتفاع بهذه الأشياء يجعلها للوصية
فانه ذلك عليهم بقوله كلوا من ثمره إذا أنثر أي انفقوا بها ولا تقتصوها بالقرع إلى الإصنام ولذلك قال ولا تسرفوا
أنه لا يجب المسرفين وأما الأحاديث فقد قيل أنها ورويت قبل حديث العشر ونصف العشر فصار منسوخة **فصل**
وأما بيان ركن هذا النوع وشرائط الركن أما ركنه فهو التملك لقوله تعالى وأتواحقه يوم حصاده والآية هو التملك
كقوله تعالى واتوا الزكاة ولا يتأذى بالاطعام والإباحة وبما ليس بملك رأسا من بناء المساجد ونحو ذلك مما ذكرنا
في النوع الأول وبما ليس بملك من كل وجه وقد مر بيان ذلك كله **وأما** شرائط الركن فاشياء ذكرناها في النوع الأول مما يخرج
بعضها إلى المؤدى وبعضها إلى المؤدى وبعضها إلى المؤدى فله معنى لا عادة **فصل** وأما بيان ما يسقطه
بعد الوجوب فمنها هلاك الخارج من غير ضعفه لأن الواجب في الخارج فإذا هلك بهلك بما فيه كهلاك النصاب في الزكاة
بعد الحول وهذا عندنا وعند الشافعي لا يسقط وهو على الاختلاف في الزكاة وقد مر المسئلة وأن هلك البعض يسقط
الواجب بقدره ويؤدى عشر الباقي قبل الباقي وكثر عند أبي حنيفة وعندهما يعتبر قدر الهلاك مع الباقي في تكمل النصاب
فإن بلغ نصابا يؤدى والأقل وفي رواية عن أبي يوسف يعتبر كمال النصاب في الباقي بنفسه من غير ضم قدر الهلاك إليه
على ما مر وإن استهلك فإن استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وإن استهلك بعضه أدى عشر القدر المستهلك
من الضمان وإن استهلكه المالك أو استهلك البعض بان أكله ضمن عشر الهلاك وصار دينا في ذمته في قول أبي حنيفة
خلافًا لأبي يوسف وقد ذكرنا المسئلة ومنها الردة عندنا لأن في العشر معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة وعند
الشافعي لا يسقط كالزكاة ومنها موت المالك من غير وصية إذا كان استهلك الخارج عندنا خلافًا للشافعي كالأثر إذا كان
الخارج قائما بغيره يؤدى العشر منه في ظاهر الرواية وفي رواية عن أبي يوسف يسقط بخلاف الزكاة وقد مضى الفرق فيما تقدم وأما علم

100

بيان ركنه وشرائط الركن في

بيان ما يسقطه بعد الوجوب
منها هلاك الخارج

منها الردة
منها موت المالك
عزى حنيفة

بيان حكم المستخرج من الارض

بيان ما فيه الخمس المستخرج

المستخرج عليها

بيان الخارج من المعدن

فصل هذا الذي ذكرنا حكم الخارج من الارض **واما حكم المستخرج** من الارض فالكلام فيه في موضعين احدهما في بيان ما فيه الخمس المستخرج من الارض وما لا فيه **والثاني** في بيان من يجوز صرفه الخمس اليه ومن له ولاية اخذ الخمس **اما الاول** فالمستخرج من الارض نوعان احدهما يستخرج منه ثروة من الارض والثاني يستخرج منه ثروة من الارض وهو الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلق الارض والارض كانت موحدة في الارض والارض كانت موحدة في الارض واستعمله للكنز بجازا ما للكنز فلا يخلو اما ان يكون فيه علامة الاسلام كما في المصحف والدرهم المكتوب عليها لا اله الا الله محمد رسول الله وغير ذلك من علامات الاسلام او علامة الجاهلية من الدرهم المكتوب عليها الصنم او الصليب وغير ذلك او لا علامة عليه اصلا **فان** وجد في دار الاسلام في ارض غير مملوكة للجبال والمعاوذ وغيرها فان كان به علامة الاسلام فهو بمنزلة اللقطة يصنع به ما يصنع باللقطة يعرف ذلك في كتاب اللقطة لانه اذا كان به علامة الاسلام كان مال المسلمين ومال المسلمين لا ينفق الا انه مال لا يعرف مالكة فيكون بمنزلة اللقطة وان لم يكن به علامة الاسلام ولا علامة الجاهلية فقد قيل ان في زماننا يكون حكم اللقطة ايضا ولا يكون له حكم الغنمية لان عهد الاسلام قد طال فالظاهر انه لا يكون من مال الكفرة بل من مال المسلمين ولم يعرف مالكة فيعطى له حكم اللقطة وقيل حكمه حكم الغنمية لان الكفر في مال الكفرة وان كان به علامة الجاهلية فيجب فيه الخمس لما روي انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكفر فقال فيه وفي الركاز الخمس ولانه في معنى الغنمية لانه استولى عليه على طريق القهر وهو على حكم ملك الكفرة فكان غنمية فيجب فيه الخمس واذا اخافه للواحد لانه اخذه بقوة نفسه وسواء كان الواحد حرا او عبدا مسلما او ذميا كبيرا او صغيرا لان ما روي من الحديث لا يفصل بين واحد وواحد ولان هذا المال بمنزلة الغنمية لا يرتب فيه وجب فيه الخمس والعدو والذوق الصفي من اهل الغنمية الا يخرجوا من ثمنه فان كان واحد كثر في دار الاسلام فانه يستخرج منه لانه ليس من اهل ملك الغنمية الا اذا كان يعمل في المعاوذ بادن الامار وقاطعه على شيء فله ان يفي بشرطه لقول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم ولا اذا قاطعه على شيء فقد جعل المشروط اجرة لعمله فيستحقه بهذا الطريق **وان** وجد في ارض مملوكة فيجب فيه الخمس ولو خلاه لما روي من الحديث ولانه مال الكفرة استولى عليه على طريق القهر فيجب فيه الخمس واختلف في اربعة الاخماس قال ابو حنيفة ومحمد بن ابي بصير ان كان حيا وان كان ميتا فلو ورثته ان عرفوا وان كان لا يعرف صاحبا لحقته ولا ورثته يكون لا يقضي مال الكافر الا ورثته وقال ابو يوسف اربعة اخماسه للواحد وجه قوله ان هذا غنمية ما وصلت اليها لغنا غني وانما وصلت اليها بالواحد لا غير فيكون غنمية فيجب الخمس واخصاصه بانبات الله عليه بوجوب اخصاصه به وهو تفسير الملك كالوجود في ارض غير مملوكة ولها ان صاحب الحطة ملك الارض بما فيها لانه انا ملكها بملك الامار والامان اما ملك الارض بما وجد منه ومن سائر الغنائم من الاستيلاء والاستيلاء كادور على ظاهر الارض وورد على اهلها فملك ما فيها والبيع لا يرد ما فيها لان البيع يوجب رد ما ورد عليه البيع والبيع ورد على ظاهر الارض لا على ما فيها واذا لم يكن ما فيها تبعها لها فبقى على ملك صاحب الحطة فكان اربعة اخماس له وصار هذا كمن اصطاد سمكة كانت استلقت للؤلؤة او اصطاد طائرا كان استلج جوهره لانه يملك الكل ولو باع السمكة او الطائر لا يرد للؤلؤة والجوهر عن ملكه لو ورد العقد على السمكة والطائر دون اللؤلؤة والجوهر كذا هذا **فان** قيل كيف يملك صاحب الحطة ما في الارض بملك الامار بانه الارض والامار لو فضل ذلك كان جزءا في القسمة والامار لا يملك الجزء في القسمة فثبت ان الامار ما ملكه الا الارض فبقى للكنز غير مملوكة لصاحب الحطة **فاما** عن من وجهين احدهما ان الامار ما ملكه الارضة الارض على ما ذكره لكنه لما ملك الارض بملك الامار فقد تفرق بالاستيلاء على ما في الارض وقد خرج الجواب عن وجوب الخمس لانه ملك ما في الارض بملك الامار حتى يسقط الخمس وانما ملكه بقره بالاستيلاء عليه فيجب عليه الخمس كالوجود في ارض غير مملوكة **والثاني** ان مراعاة المساواة في هذه الجهة في القسمة مما يعذر فيسقط اعتبارها وفضل الحجج **هذا** اذا وجد الكنز في دار الاسلام **فاما** اذا وجد في دار الحرب فان وجد في ارض ليست مملوكة لاحد فهو للواحد ولا خمس فيه لانه مال اخذه على طريق القهر والغلبة لا تقدم عليه اهل الاسلام على ذلك الموضع فلم يكن غنمية فلا خمس فيه ويكون الكل مباحا له لانه مباح استولى عليه بنفسه فيملكه كالحطب والحشيش وسواء دخل بامان او غير بامان لان حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح وان وجد في ارض مملوكة لبعضهم فان كان دخل بامان رده الى صاحبها لانه اذا دخل بامان لا يملك له ان يأخذ شيئا من اموالهم من غير رضاهم لما في ذلك من الغدر والخيانة في الامانة فان لم يرد الى صاحبها لارض بغير ملكا له لكن لا يطيب له ان يملك خيانتا فيه فيسبيل الصدقة به فلو باعه يجوز بيعه لقيام الملك لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسد والفرق بينهما ما ذكر في كتاب البيوع ان شاء الله تعالى **وان** دخل بغير امان حل له ولا خمس فيه اما الحل فلو ان له ان يأخذ ما ظفر به من اموالهم من غير رضاهم وانما عدم وجوب الخمس فلو انه غير مأخوذ على سبيل القهر والغلبة فلم يكن غنمية فلا خمس فيه الخمس حتى لو دخل جماعة مستغفون في دار الحرب فظفروا بشيء من كنوزهم يجب فيه الخمس لكونه غنمية لحصول اخذه على طريق القهر والغلبة **واما المعدن** فالخارج منه في الاصل

نوعان

نوعان مستخرج وما يصح. والمستخرج منه نوعان ايضا نوع يذوب بالاذابة وينطبع بالجيلة كالذهب والفضة والحديد والبرص والنحاس ونحو ذلك ونوع لا يذوب بالاذابة كالباقوت والبلور والعقيق والزمر والنفير وزج والكنز والمرة والزنجفر والحصى والنورة ونحوها **والثاني** نوع واحد كالنقد والفاقر ونحو ذلك وكل ذلك لا يخلو من ان وجد في دار الاسلام او في دار الحرب في ارض مملوكة او غير مملوكة **فان** وجد في دار الاسلام في ارض غير مملوكة والموجود مما يذوب بالاذابة وينطبع بالجيلة يجب فيه الخمس سواء كان ذلك من الذهب والفضة او غيرها مما يذوب بالاذابة وسواء كان قليلا او كثيرا او اربعة اخماسه للواحد كما ثبتا من كان الا يخرج من الثمن فانه يستخرج منه الكل اذا قاطعه الامار فان له ان يفي بشرطه وهذا قول اصحابنا رحمهم الله وقال الشافعي رحمه الله في معادن الذهب والفضة ربع العشر كما في الزكاة حتى شرط فيه الضمان فلم يوجب فيما دون المائتين وشرط بعض اصحابه الحول ايضا **واما** غير الذهب والفضة فلا خمس فيه **واما** معدن الفضة والفضة في الكحل لا يشرط في شيء منه شرط الزكاة ويجوز دفعه الى الوالد والابن والمولودين الفقراء كما في الغنائم ويجوز للواحد ان يبيع في نفسه اذا كان محتاجا ولا تقبضه اربعة الاخماس **آخ** الشافعي يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قطع بلول من الحرب الغنائم القليلة وكان يؤخذ منها ربع العشر ولا منها من ثمن الارض وربعها فكان ينبغي ان يجب فيها العشر لانه اكد في ربع العشر لكونه المونة في استخراجها **ولما** روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وفي الزكاة الخمس وهو المعدن حقيقة **واما** ما يطلق على الكنز بجازا الدلائل احدها انه مأخوذ من الزكوة وهو الاثبات وما في المعدن هو المشت في الارض والكنز لانه وضع بجوار الأرض والثاني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عما يوجد من الكنز العادي فقال فيه وفي الركاز الخمس عطف الركاز على الكنز والشيء لا ينفق على نفسه هو الاصل فدل ان المراد منه المعدن والثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قال المعادن جبار والعقب جبار وفي الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله فقال هو المال الذي خلقه الله في الارض يوم خلق السموات والارض فدل ان اسم المعدن حقيقة فقد اوجبا لغيره من المعدن في الخمس في المعدن من فضل بين الذهب والفضة وغيرها فدل ان الواجب هو الخمس في الكل ولان المعادن كانت في ارض الكفرة وقد زالت ايديهم ولم تثبت ايدي المسلمين على هذه المواضع لانهم لم يقصدوا الاستيلاء على الجبال والمعاوذ فبقى ما تحتها على ملك الكفرة وقد استولى عليه على طريق القهر بقوة نفسه فيجب فيه الخمس ويكون اربعة اخماس له كما في الكنز ولا حجة له في حديث بلول بن الحارث لانه يحتل لانه انما يأخذ منه ما زاد على ربع العشر لما علم من حاجته وذلك جائز عندنا على ما ذكره فيجعل عليه عملا بالليلين **واما** ما لا يذوب بالاذابة فلا خمس فيه فيكون كله للواحد لان الزنجفر والحصى والنورة ونحوها من ارضه فكانت كالزكوة والبلورات والفضة من جنس الجواهر اجماعا مستثناة ولا خمس في الحج **واما** المايح كالقبر والنقد فلو شئ فيه فيكون للواحد لانه ما ولا يقصد بالاستيلاء فلم يكن في يد الكفار حتى يكون من الغنائم فلا يجب الخمس فيه **واما** الرقيق فبقية الخمس في قول ابو حنيفة الاخر وكان يقول اول لا خمس فيه وهو قول ابو يوسف الاول ثم رجع وقال فيه الخمس فان ابو يوسف قال سالت ابا حنيفة عن الرقيق فقال لا خمس فيه فلم ازل به حتى قال فيه الخمس وكنت اظن انه مثل الرصاص والحديد ثم بلغني بعد ذلك انه ليس كذلك وهو بمنزلة القبر والنقد وجه قوله في ارضه الاول انه شئ لا ينطبع فاشبهه الماء وجه قوله الاخر وهو من معدنه ينطبع مع غيره ان كان لا ينطبع بنفسه فاشبهه الفضة انه لا ينطبع بنفسه لكن لما كانت ينطبع مع شئ اخر فاشبهه الرقيق **والثاني** العشر كذلك هذا اذا وجد المعدن في دار الاسلام في ارض غير مملوكة **فاما** اذا وجد في ارض مملوكة او دار او مملوكة او حاقوت فلا خلاف في ان اربعة الاخماس لصاحب الملك وجد هو او غيره لان المعدن من ثمن الارض لانه من اجزائها خلق فيها وامنها الارتقاء يدخل في البيع من غير تسمية فاذا ملكها المخط له بملك الامار ملكها بجميع اجزائها فينقل عنه الى غيره بالبيع بتواضعها ايضا واختلف في وجوب الخمس قال ابو حنيفة لا خمس فيه في الدار وفي الارض عنه روايات ذكر في كتاب الزكاة انه لا خمس فيه وذكر في القرض انه يجب فيه الخمس وهكذا ذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد بن حبيب في الخمس في الارض والدار جميعا اذا كان الموجود مما يذوب بالاذابة **واحكام** بقول النبي صلى الله عليه وسلم وفي الركاز الخمس من غير فضل والركاز اسم للمعدن حقيقة لما ذكرنا ولان الامار ملك الارض من ملكه مملوكة بها الخمس لانه حتى القبر فلا يملك ابطال حقهم **وجه** قوله في حنيفة ان المعدن جزء من اجزاء الارض فيملك الامار ملكا مطلقا عن باقي ملكه المخط له كذلك ولما مر هذه الولاية الارتقاء لوجوب الكل للغنائم اربعة الاخماس مع الخمس اذا علم ان اجزاءه لا تندفع بالاربعة الاخماس جازا وادام ملكه المخط له مطلقا عن حق يتعلق به فينقل الى غيره كذلك وجه الفرق بين الدار والارض على الرواية الاخرى ان ملك الامار الدار حصل مطلقا عن الحق والارتقاء لانه لا يجب فيها العشر ولا الخارج بخلاف الارض فان ملكها وجد متعلقا بها العشر او الخارج فغزا ان يجب الخمس والتحديث محمول على ما اذا وجد في ارض غير مملوكة **والثاني** بين الدليلين **هذا** اذا وجد في دار الاسلام **فاما** اذا وجد في دار الحرب فان وجد في ارض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه لما مر وان وجد في ملك بعضهم فان دخل بامان رده على صاحب الملك لما ثبتا وان دخل بغير امان فهو له ولا خمس فيه كما في الكنز على ما ثبتنا **هذا** الذي ذكرنا حكم المستخرج من الارض **فاما** المستخرج من الجبال والمعاوذ وغيرها

الكله فما لا يذوب بالاذابة
تقبضه الكلام في المايح
الكلام في الرقيق

حكم ما وجد في دار الحرب

حكم المستخرج من الرقيق

العشر

بيان يجوز صرفه في الجسد البشري

بيان ما يوضع في بيت المال لا أموال
ان ما يوضع فيها اربعة انواع

بيان مصارفها انواع الاربع

بيان الزكاة الواجب

بيان وجوب زكاة الراعي
القطر

بيان كيفية وجوب الفطرة

بيان من يجب عليه صدقة الفطر
فتضمن شرائط منها الاسلاف

ومنها الحر يتخذنا

ومنها الغني

يستخرج من الجهر فلو شئ فيه في قول أبي حنيفة ومحمد وهو الواحد وعند أبي يوسف فيه الخمس وأصح ما روي عنهما من أنهما
التي في قوله وجدت ما فيها قال فيها الخمس روي عنه أيضا أنه أخذ الخمس من الغني ولا من الفقير في المستخرج من المثل
فكذا في المستخرج من الجهر لا من الغني بجمعها وهو كون ذلك مالا مسترجعا من يد الكفرة بالاعتقاد الذي ناكلها رها وجعلها كانت
تحت أيديهم أنزعها من أيديهم وكان ذلك غنمة فيجب فيه الخمس كما في الغنائم ولها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
أنه سئل عن الغني فقال هو شئ وسره البحر لا خمس فيه ولا بد الكفرة لم تثبت على باطن البحر التي يستخرج منها اللؤلؤ
والعنب فلم يكن المستخرج منه مأخوذا من يد الكفرة على سبيل القهر فلو يكون غنمة فلا يجب فيه الخمس وعلى هذا قال
أصحابنا أنه ان استخرج من البحر ذهباً وفضة فلا شئ فيه لما قلنا وقيل في العنبر أنه ما يصنع فاشبهه القير وقيل
أنه روث دابة فاشبهه سائر الأرواث وما روي عن عمر بن الخطاب عن اللؤلؤ والعنبر يجوز على لؤلؤ وعنبر وجد في جزير من ملوك الكفرة
فكان مالا مسترجعا فوجب فيه الخمس **وأما الثاني** وهو بيان من يجوز صرفه في الجسد البشري ومنه ولاية أخذ الخمس فيصان مصارف
الخمسة موضعها كتاب السير ويجوز صرفه إلى الولدين والمولودين أن كانوا فقرا بخلاف الزكاة والعشر ويجوز أن يصرف إلى نفسه
إذا كان محتاجا لا يفنيه الأربعة إلا خاص بأن كان دون المائتين فأما إذا بلغ ما سئل لا يجوز له تناول الخمس وما روي
عن علي رضي الله عنه أنه ترك الخمس الواحد يحمل على ما إذا كان محتاجا ولو تصدق بالخمس بنفسه على الفقراء ولم ينفعه
إلى السلطان جاز ولا يؤخذ منه ثانيا بخلاف زكاة التوأم والعشر والله أعلم **فصل** وأما بيان ما يوضع في بيت
من الأموال وبيان مصارفها فاما ما يوضع في بيت المال من الأموال فاربعة انواع أحدها زكاة التوأم والعشر
وما أخذه الغنائم من حياض المسلمين إذا مروا عليهم والثاني خمس الغنائم والمعادن والزكاة والثالث خراج الأراضي
وخرية الروس وما صلح عليه من خراج أهل وسوقه من الصدقة المضاعفة وما أخذه العشار من تجارة أهل الذمة والمساكين
والرابع ما أخذ من تركته الميت الذي لم يترك وارثا أصلا وترك زوجا أو زوجة **وأما مصارف هذه الأنواع** فاما مصرف
النوع الأول فقد ذكرناه **وأما النوع الثاني** وهو خمس الغنائم والمعادن والزكاة فقد ذكر مصرفه في كتاب السير **وأما مصرف**
النوع الثالث من الخراج وأخواته فغداة الذين يصلح المسلمون وهو زكاة الولاء والفتاة وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة
ومصدا الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد النعمور وأصلاح الأسوار والى ما لا حصر فيها **وأما**
النوع الرابع فنصرفه إلى دوا الفقراء المرضى وعلاجهم وإلى كفان الموقا الذين لا مال لهم وإلى نفقة اللقطات وعمل جنائنه
وإلى نفقة من هو عاجز عن المكس وليس له من ينجيه نفقة ونحو ذلك وعلى الأما مصرف هذه الحقوق في مستحقها وأصل
فصل **وأما الزكاة الواجبة** وهي زكاة الرأس وهي صدقة الفطر والكلام فيها يقع في مواضع في بيان وجوبها وفي
بيان كيفية الوجوب وفي بيان من يجب عليه وفي بيان من يجب عنه وفي بيان جنس الواجب وقدره وصفته وفي بيان وقت
الوجوب وفي بيان وقت الأداء وفي بيان تركها وفي بيان شرائط الركن وهي شرائط حوازا للأداء وفي بيان مكان الأداء
وفي بيان ما يسقطها بعد الوجوب **أما الأول** فالذي دل على وجوبها ما روي عن ثعلبة بن صفيان العدي أنه قال خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في خطبته أدوا عن كل حر وعبد وهؤلاء عبيد لقيام الرق والملك فيهم إلا من أن له أن
أوصا عما من شعر أمرا بالأداء ومطلق الأمر للوجوب **وأما ستمها** هذا النوع وأجبالا لفرضا لأن الفرض اسم لما ثبت لزمه بدليل
مقطوع به ولزمه هذا النوع من الزكاة لم يثبت بدليل مقطوع به بل بدليل فيه شبهة العدم وهو خبر الواحد وما روي
في الباب عن عبد الله بن عمر أنه قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحر والعبد صاعا
من تمر أو صاعا من شعير فالمراد من قوله فرض أي قدر إذا فرض في اللغة مستعمل في القدر قال الله تنصيف ما فرضتم أي قدره
ويقال فرض القاضى النفقة أي قدرها فكان في الحديث تقدير الواجب بالذكر لا بالانجاب قطعاً والله أعلم **فصل**
وأما كيفية وجوبها فقد اختلف أصحابنا فيها قال بعضهم أنها يجب وجوبا مضميقا في يوم الفطر عينا **وقال بعضهم** يجب
موتعا في المر كزكاة والمذنور والكفارات ونحوها وهذا هو الصحيح لأن الأمر بأدائها مطلق عن الوقت فلا ينطبق الوجوب
إلا في آخر العمر كالأمر بالزكاة وسائر الأوامر المطلقة عن الوقت **فصل** **وأما بيان من يجب عليه** فنقسمه ببيان شرائط
الوجوب وأنها انواع منها الاسلام فلو يجب على الكافر لأنه لا سبيل له إلى الجاه في حالة الكفر لأن فيها معنى العبادة حتى
لا تشا دي بدو النية والكافر ليس من أهل العبادة ولا يجب بدو الاسلام بالإجماع وأما من فعل لا يقدر المكلف على أدائه
في الحال وفي الثأني تكلف ما ليس في الوسع ولهذا قلنا أن الكفار ليسوا بمخاطبين بشرايع عبادان ومنها الحرية عندنا
فلا يجب على العبد **وقال الشافعي** الحرية ليست من شرائط الوجوب ويجب الفطرة على العبد ويتجملها المولى عنه **وأصح ما روي**
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أدوا عن كل حر وعبد والأداء عنه ينفي عن التملك عنه وأنه يقتضي الوجوب عليه **ولنا أن**
الوجوب هو وجوب الأداء ولا سبيل له إلا بالأداء على العبد لأن العبد لا يكلف بأدائها في الحال ولا بعد الفسخ وإيجاب فصل
لا سبيل له أدائه رأسا متصفا بخلاف الصبي الغني إذا لم يخرج وليه عنه على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف أنه يلزمه الأداء لأنه
يقدر على أدائه بعد البلوغ **وأما الحديث** فلم قلتم أن الأداء عنه يقتضي الوجوب عليه وسند كونه **ومنها الغني** فلا يجب

الأعلى الغني وهذا عندنا **وقال الشافعي** لا يشترط لوجوبها الغني ويجب على الفقير الذي له زيادة على قوت يومه وقوت يوم
لعباله وجه قوله أن وجوبها طهرة للصائم ومعنى الطهرة لا يتخلف بالغني والفقير ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم
لا صدقة إلا عن ظهر غني وقد يتبادر الغني الذي يجب به صدقة الفطر زكاة المال ثم الغني شرط الوجوب لا شرط بقاء
الواجب حتى لو افتقر بعد يوم الفطر لا يسقط الواجب لأن هذا الحق يجب في الذمة لا في المال فلا يشترط لبقائه بقاء المال
بخلاف الزكاة **وأما العقل والبلوغ** فلسنا من شرائط الوجوب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف حتى يجب صدقة الفطر على الصبي
والجنون إذا كان لهما مال ونحوهما الذي من مالهما **وقال محمد** وذو فطره عليها حتى لو أدى الأذى والوصى من مالهما لا يمنا
عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وذو فطره **ومنها** **وجه** قولهما أنها عبادة والعبادات لا يجب على الصبيان والجانين
كالصوم والصلاة والزكاة **والأبي حنيفة** وأبي يوسف أنها ليست بعبادة محضة بل فيها معنى المونة فاشبهت النفس
وكذلك وجود الصور في شهر رمضان ليس بشرط لوجوب الفطرة حتى أن من أخطأ نكرا أو مرضا أو سفر يلزمه صدقة الفطر
لأن الأمر بأدائها مطلق عن هذا الشرط ولأنها يجب على من لا يلزمه الصوم وهو الصغير **فصل** **وأما**
بيان من يجب عليه فتشتمل على بيان سبب وجوب الفطرة على الإنسان عن غيره وبيان شرط الوجوب **أما شرطه** فهو
أن يكون من عليه الواجب عن غيره من أهل الوجوب عن نفسه **وأما السبب** رأسا يلزمه مؤنته ويلي عليه ولاية كاملة
لأن الرأس الذي يؤنه ويلي عليه ولاية كاملة يكون في معنى رأسه في الذمت والنفقة فكما يجب عليه زكاة رأسه
يجب عليه زكاة ما هو في معنى رأسه فيجب عليه أن يخرج الفطرة عن مالكه الذين هم لغير التجار لوجوب السبب وهو
لزوم الذمة وكما للولاية مع وجود شرطه وهو ما ذكرنا **وقال النبي صلى الله عليه وسلم** أدوا عن كل حر وعبد وسواء
كانوا مسلمين أو كفارا عندنا **وقال الشافعي** لا يؤدي إلا عن مسلم **وجه** قوله أن الوجوب على العبد وأما المولى فيتحمل عنه
لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالأداء عن العبد والأداء عنه ينفي عن التملك فثبت أن الوجوب على العبد فلا بد من أهلية
الوجوب في حقه والكافر ليس من أهل الوجوب فلم يجب عليه فلا يتحمل عنه المولى لأن التحمل بعد الوجوب فاما المسلم
فمن أهل الوجوب فيجب عليه ألا أنه ليس من أهل الأداء لعدم الملك فيتحمل عنه المولى ولنا أنه وجد سبب وجوب
الأداء عنه وشرطه وهو ما ذكرنا فيجب الأداء عنه وقوله الوجوب على العبد وأما المولى فيتحمل عنه أداء الواجب فاسد
لأن الوجوب على العبد يستند على أهلية الوجوب في حقه وهو ليس من أهل الوجوب لأن الوجوب هو وجوب الأداء والأداء
للمالك ولا ملك له فلو وجوب عليه فلا يتصور التحمل وقوله المأمور به هو الأداء عنه فالنقص مسلم لكن لم قلتم أن الأداء
عنه يقتضي أن يكون بطريق التحمل بل هو أمر بالأداء بسببه وهو رأسه الذي يؤنه ويلي عليه ولاية كاملة فكان في
الحديث بيان سيئة وجوب الأداء عن نوي عنه لا الأداء بطريق التحمل فعبارة أهلية وجوب الأداء في حق المولى وقدره
وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أدوا صدقة الفطر عن كل حر وعبد صغير وكبير
يهودي أو نصراني أو مجوسي نصف صاع من تمر أو صاعا من شعير أو تمر وهذا نفق في الباب ويخرج عن مدبره وأقربها
أولاده لعمرو قوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حر وعبد وهؤلاء عبيد لقيام الرق والملك فيهم إلا من أن له أن
يستخدهم ويستمتع بالمذبة وأم الولد ولا يجوز ذلك في غير الملك ولا يجب عليه أن يخرج عن مكانه ولا عن رقيق
مكانه لأنه لا يلزمه نفقته وفي ولايته عليهم قصور ولا يجب على المكاتب أن يخرج فطرته عن نفسه ولا عن رقيقه
عند عامة العلماء **وقال مالك** يجب عليه أن يخرج لأن المكاتب مالك لأنه يملك أكسبه فكان في أكسبه كالحرة فيجب عليه كالحرة
على الحر **ولنا أنه** لا ملك له حقيقة لأنه عديم ما يفي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد مملوك فلو يكون
مالك كحرية وأما مقتضى المقتضى فهو بمنزلة المكاتب عنده وعندها هو حر عليه دين وإن كان غنياً بأن كان له مال فخلو عن
دينه ما شئ درهم فصاعداً فإنه يخرج صدقة الفطر عن نفسه وعن رقيقه والألفه ويخرج عن عبد الماهر والوديعه والعارية وعبد
المدين المستغرق بالدين وعبد الذي في رقبته جنابة لعمرو النص والوجوب سبب الوجوب وشرطه وهو ما ذكرنا ويخرج عن عبد
الرقن لما ذكرنا وهذا إذا كان للرقن وفاء فإن لم يكن له وفاء فلا صدقة عليه لأنه فقير بخلاف عبد المدين ديناً مستغرقاً لأن
العبد قد يجب على المولى ولأدين على المولى **وأما عبد المدين** فإن كان على المولى دين فلو خرج في قول أبي حنيفة لأن المولى
لا يملك كس عبد المدين المستغرق وعندها يخرج لأنه يملكه وإن لم يكن عليه دين فلو خرج بلا خلاف بين أصحابنا لأنه عبد التجارة
ولا فطره في عبد التجارة عندنا ولا يخرج عن عبده الأتق ولا عن المصنوب المجرد ولا عن عبد المأسور لأنه خارج عن سبب
ونصفه فاشبهه المكاتب **وقال أبو يوسف** ليس في رقيق الأما من رقيق القوام الذين يقومون على رفاق العوام مثل زمر وما
اشبهها ورقيق الغني صدقة الفطر لعدم الولاية لأحد عليهم أو ليس لهم مالك معين وكذلك السبي ورقيق الغنمة والأسرى
قبل العتمة على أصله **وأما العبد الموصى** رقيقته لا إنسان ويجزمه لأن قصده فطره على مالك الرقبة لقوله صلى الله عليه
وسلم أدوا عن كل حر وعبد والعبد اسم للذات المملوكة وأنه لصاحب الرقبة وهو صاحب الخدمة متعلق بالخدمة فكان كالمستغرق
والمستاجر ولا يخرج عن عبد التجارة عندنا وعند الشافعي يخرج وجه قوله أن وجوب الزكاة لا ينافي بوجوب صدقة الفطر

بيان من يجب عليه الفطرة
بيان من يجب عليه
بيان من يجب عليه

يلزمه ثبوت

ان سبب وجوب كل واحد منهما مختلف ولتأني الجمع بين زكاة المال وزكاة الراس يكون ثنيا في الصدقة وقد قال صلى الله عليه وسلم
 لا تثنى في الصدقة والعبد المشترك بينهما وبين غيره ليس على احدهما صدقة فطر عندنا وقال الشافعي تجزئ الفطرة عليها بناء على
 اصله الذي ذكرنا ان الوجوب على العبد وانما العبد على نفسه فبذلك لا يملك صدقة فطر عندنا فاما الوجوب على المولى المستتر
 وهو راسخ في يده ولا يملك صدقة فطر عندنا ولا يملك صدقة فطر عندنا ولا يملك صدقة فطر عندنا ولا يملك صدقة فطر عندنا ولا يملك صدقة فطر عندنا
 عدد من العبد بين رجلين فلا فطرة عليهما في قولنا في حنفية واي يوسف وقال محمد ان كان حال الواسية هو الصادق واحد
 منهما عبد كامل يجب على كل واحد منهما صدقة فطر بناء على ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع عندنا في حنفية فلو ملك كل
 واحد منهما عبد كاملا وعند محمد يقسم الرقيق قسمة جمع فبذلك كل واحد منهما عبد تاما من حيث المعنى كما انه اقره به فيجب
 على كل واحد منهما كالزكاة في السوايم المشتركة واي يوسف وافق ابو حنيفة في هذا وان كان يرى قسمة الرقيق لنفسها
 الولاية اذ ليس لكل واحد منهما ولاية كاملة وحال الولاية بعضا واما السبب ولو كان بين رجلين جارية فماتت بولد
 فادعيه معا حتى ثبت نسب الولد من كل واحد منهما وصارت الجارية ام ولد لها فلا فطرة على واحد منهما عن الجارية بل فطرة
 بين اصحابها لانها جارية مشتركة بينهما واما الولد فقال ابو يوسف يجب على كل واحد منهما صدقة فطر الولد تامة وقال
 محمد عليهما صدقة واحدة وجه قول محمد ان الذي وجب عنه واحد والشفط الواحد لا يجب عنه الا فطرة واحدة كسائر الامور
 ولا في يوسف ان الولد ابن تام في حق كل واحد منهما بل لئلا يربث من كل واحد ميراث ابن كامل فيجب على كل واحد منهما
 عنه صدقة تامة ولو اشترى عبدا بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما جميعا او بشرط احدهما الخيار لغيره فمروى الفطر
 في مدة الخيار فصدقة الفطر موقوفة ان تم البيع بمعنى مدة الخيار او بالاجارة فعلى المشتري لانه ملكه من وقت البيع وان فسخ
 فعلى البائع لانه ثبت ان له لم يزل ملكه عنه وعند زفران كان الخيار للبائع او لهما جميعا او بشرط البائع الخيار لغيره فصدقة
 الفطر على البائع تم البيع او انفسخ وان كان الخيار للمشتري فعلى المشتري تم البيع او انفسخ وان كان الخيار لغيره فصدقة
 بوجه الفطر قبل القبض فصدقة فطر على المشتري ان قبضه لان الملك ثبت للمشتري بنقص الشراء وقد تقرر بالقبض وان
 مات قبل القبض فلا فطرة على واحد منهما اما ما بين البائع فظاهر لان العقد قد خرج عن ملكه بالبيع ووقت وجوب الفطر
 هو وقت طلوع الفجر من يوم الفطر ووقت طلوع الفجر من يوم الفطر كان الملك للمشتري واما ما بين المشتري فلو كان ملكه انفسخ
 قبل تامة وجعل كانه لم يكن من الاصل ولوردة المشتري على البائع بخيار روية او عيبا نردة قبل القبض فعلى البائع لان الردة
 قبل القبض فسخ من الاصل وان نردة بعد القبض فعلى المشتري لانه بمنزلة بيع جديد وان اشتره شرا فاسد فمروى الفطر
 فان مر وهو عند البائع فعلى البائع لان البيع الفاسد لا ينفذ الملك للمشتري قبل القبض فمروى الفطر وهو على ملك
 البائع فكان صدقة فطر عليه وان كان في يد المشتري وقت طلوع الفجر فصدقة فطر موقوفة لاحتمال الردة فان نردة فعلى
 البائع لان الردة في العقد الفاسد فسخ من الاصل وان نردة في المشتري حتى وجبت عليه فتمت فعلى المشتري لانه تقرر ملكه
 عليه ويخرج عن ولادة الصغار ان كانوا فقراء لقوله صلى الله عليه وسلم واغن كل صغير وكبير ولا يقسم واجبة على الآ
 وولاية الاب عليهم تامة وهل يخرج الحد عن ان ابنه الصغير الفقير حال عدم الاب او حال كونه فقيرا ذكر محمد في الاصل انه
 لا يخرج وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يخرج وجه رواية الحسن ان الحد حال عدم الاب قائم مقام الاب فكانت ولايته
 حال عدم الاب كولاية الاب وجه رواية الاصل ان ولاية الحد ليست ولاية مطلقة بل هي قاصرة الى امرائها لا تثبت الا بشرط
 عدم الاب فاشبهت ولاية الوصي والوصي لا يجب عليه الاخراج كذا الحد واما الكبار والعقلاء فلا يخرج عنهم عندنا وان
 كانوا في حياله بان كانوا فقراء ومنه وقال الشافعي فطرهم عليه واجتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال ادوا عن كل حر وعبد صغير وكبير ممن تموتون فاذا كانوا في عياله لم يمتهم ففطرهم ولتأني احد شرط السبب
 وهو الولاية مقدمة والحد يحمول على جوار الاداء عنهم لا على الوجوب ولا يلزمه ان يخرج عن اوبه وان كانا في عياله
 لعدم الولاية له عليهما ولا يخرج عن الحمل لعدم كمال الولاية ولانه لا يعلم حياته ولا يلزم الزوج صدقة فطر زوجته
 عندنا وقال الشافعي يلزمه لانها تحت مؤنة الزوج وولاية زوجة سبب الوجوب ولتأني ان شرط عام السبب كمال الولاية ولا
 الزوج ليست بكاملة فلم يتم السبب وليس في شيء من الحيوان سوى الرقيق صدقة الفطر اما لان وجوبها عرف بالتوقيف
 وانه لم يرد فيما سوى الرقيق من الحيوانات اولاتها وجبت طهارة للصائم ثم الموت ومعنى الطهارة لا يقدر في سائر الحيوانات
 فلا تجب عنها **فصل** واما بيان جنس الواجب وقدره وصفته **فصل** واما جنسه وقدره فهو نصف صاع من خنطة
 او صاع من شعير او صاع من تمر وهذا عندنا وقال الشافعي في الخنطة صاع واجتج بما روى عن ابي سعيد الخدري انه قال
 كنت اوردى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر وكتما مارونا من حديث ثعلبة بن صفيار العذري انه قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع من تمر او صاعا من تمر او شعير وذكر امام الهدى الشيخ
 ابو منصور المازندراني عشرة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وروا عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر نصف صاع من تمر واجتج بروايتهم واما حديث ابي سعيد فليس فيه دليل

بما روي عن الواجب وقدره وصفتها

الوجوب

الوجوب بل هو حكاية عن فعله فبذلك على الجواز وبذلك يقول فيكون الواجب نصف صاع وما زاد يكون تطوعا على ان الموصى لفظا
 سعيد رضي الله عنه انه قال كنت اخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر صاعا من شعير وسبعين
 ذكر البر فيجعل قوله صاعا من تمر صاعا من شعير تفسير لقوله صاعا من طعام ودقيق الخنطة وسويقها كالحنطة ودقيق الشعير
 وسويقها كالشعير عندنا وعند الشافعي لا يخرج بناء على اصله من اعتبار الموصى عليه وعندنا الموصى عليه معلول بكونه مالا
 متقوما على الاطلاق ولما ذكرنا وذكر الموصى عليه للتيسير لانهم كانوا يتبايعون بذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان
 الدقيق موصى عليه لما روى عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا زكاة الفطر قبل الخروج فان على كل مسلم مدين من فم
 او دقيق وروى عن ابي يوسف انه قال الدقيق اخذت من الخنطة والدرهم اخذت من الدقيق والخنطة لان ذلك اقرب الى دفع حاجة
 الفقير واختلفت الرواية عن ابي حنيفة في الزبيب ذكر في الجامع الصغير نصف صاع وروى الحسن واسد بن عمرو عن ابي حنيفة ربح
 صاعا من زبيب وهو قول ابو يوسف ومحمد وجه هذه الرواية ما روى عن ابي سعيد الخدري انه قال كنا نخرج زكاة الفطر على عهد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر وصاعا من زبيب وكان طعامنا الشعير ولان الزبيب لا يكون مثل الخنطة في البغدي
 بل يكون ابقى منه كالشعير والتمر فكان المقدر فيه بالصاع كما في الشعير والتمر وجه رواية الجامع ان قيمة الزبيب تزيد على قيمة
 الخنطة في العادة ثم اكفى من الخنطة بنصف صاع من الزبيب ولا يمكن التوفيق بين القولين بان يجعل الواجب في بطريق
 القيمة فكان قيمة في عيني حنيفة مثل قيمة الخنطة وفي عينيها كانت قيمة مثل قيمة الشعير والتمر وعلى هذا ايضا عمل اخذ
 الروايتين عن ابي حنيفة واما الاقط فمعتبر فيه القيمة لا يخرجها الا باعتبار القيمة وقال مالك يجوز ان يخرج صاعا من اقط وهذا
 غير مدلل لانه غير موصى عليه من وجهه يوقفه وجواز ما ليس موصى عليه لا يكون الا باعتبار القيمة كسائر الاعيان التي يقع
 التخصيص عليها من النبي صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي لا يجب الاقط فان اخرج صاعا من اقط لم يثبت ان عليه
 الاعادة والتمتع ثمانية اطال بالبراق عندنا في حنفية ومحمد وعندها يوسف خمسة اطال وثلاث اطال بالبراق وهو قول الشافعي
 وجه قوله ان صاع المدينة خمسة اطال وثلاث اطال ونقول ان ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفا عن سلف ولهما ما
 روى عن انس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤضأ بالمد والمدر طولون ويقسطن بالصاع والصاع ثمانية اطال
 وهذا نص ولا نهد صاع عمر ونقل اهل المدينة لم يصح لان ما كان من فقهاءهم يقول صاع المدينة ثبت بخبر عبد الملك بن مروان
 فلم يصح النقل وقد ثبت ان صاع عمر ثمانية اطال فالعمل بصاع عمر او في من العمل بصاع عبد الملك بن مروان ثم المعتبر ان يكون
 ثمانية اطال كيلو او وزنا روى عن ابي حنيفة وزنا وروى عن محمد كيلو حتى لو وزن وادى جاز عندنا في حنفية وعند محمد لا يجوز
 وقال الطحاوي الصاع ثمانية اطال فيما يستوي كيله ووزنه وهو العوس والماس والزبيب واذ كان الصاع يسع ثمانية اطال
 من العوس والماس فهو الصاع الذي يكال به الشعير والتمر وجه ما ذكره الطحاوي ان من الاشياء ما لا يختلف كيله ووزنه كالعدس
 والماس وما سواهما يختلف لهما ما يكون وزنه اكثر من كيله كالشعير ومنها ما يكون كيله اكثر من وزنه كاللحم فيقدر الكيل
 بما لا يختلف وزنه وكيله كالعدس والماس فاذا كان الكيل يسع ثمانية اطال من ذلك فهو الصاع الذي يكال به الشعير والتمر
 وجه قول محمد ان النقر ورد باسم الصاع وانه مكال لا يختلف وزن ما يدخل فيه خفة وثقله فوجب اعتبار الكيل المنصوص عليه
 وجه قول ابي حنيفة ان الناس اذا اختلفوا في صاع يقدرونه بالوزن فدل ان المعتبر هو الوزن واما صفة الواجب فهو ان وجوب
 الموصى عليه من حيث انه مال متقوم على الاطلاق لا من حيث انه عين فيجوز ان يعطى عن جميع ذلك القيمة ودرهم او دينار او فلو ساء
 او عروضا او ماشا وهذا عندنا وقال الشافعي لا يخرج اخرج القيمة وهو على الاختلاف في الزكاة وجه قوله ان النقر ورد بوجوب
 اشياء مخصوصة وفي خبر القيمة يعتبر حكم النقر وهذا لا يجوز ولتأني الواجب في الحقيقة اغناء الفقير لقوله صلى الله عليه وسلم
 اغنوه عن المسئلة في مثل هذا اليوم والاغناء يحصل بالقيمة بل اتم واوفر لانها اقرب الى دفع الحاجة وبه ثبت ان النقر معلول
 بالاغناء وانه ليس في خبر القيمة يعتبر حكم النقر في الحقيقة والله الموفق ولا يجوز اداء الموصى عليه بعضه عن بعضا اعتبار
 القيمة سواء كان الدادى عنه من جنسه او من خلافه من حيث ان كان موصىا عليه فكلما لا يجوز اخراج الخنطة عن الخنطة باعتبار
 القيمة بان ادعى من نصف صاع من خنطة جيدة عن نصف صاع من خنطة وسط لا يجوز اخراج غير الخنطة عن الخنطة باعتبار
 القيمة بان ادعى نصف صاع من تمر يبيع قيمة نصف صاع من خنطة عن الخنطة بل يقع عن نفسه وعليه تجب الباقي وانما كان
 كذلك لان القيمة لا تعتبر في الموصى عليه وانما تعتبر في غيره ويؤيد هذا قول من يقول من اهل الاصول ان الحكم في الموصى عليه يثبت بعين
 النقر لا بمعنى النقر وانما يعتبر المعنى لاثبات الحكم في غير الموصى عليه وهو مذهب مشايخ اهل العراق واما الخرج على قول من يقول
 ان الحكم في الموصى عليه يثبت بالمعنى ايضا وهو مذهب شايخنا بسير قد فاشا في الجنس فظاهرا لان بعض الجنس الموصى عليه انما
 يقوم مقام كله باعتبار القيمة وهي الجودة والجودة في اموال الربوا لا قيمة لها شرعا عند مقابلتها بمجسها بقول النبي صلى الله عليه وسلم
 جدها ووردها سواء اسقط اعتبارا بقيمة الجودة والساقط شرعا لمحق بالساقط حقيقة واما في خلاف الجنس فوجه الخرج
 ان الواجب في ذمته في صدقة الفطر عند ظهور وقت الوجوب احدثين اما عين الموصى عليه واما القيمة ومن عليه بالخيار
 ان شاء اخرج العين وان شاء اخرج القيمة وانهما اختارتان انه هو الواجب من الاصل فان ادعى بعض الموصى عليه عين واجبا

الكلام في الدقيق والسويق

الكلام في الاقط

وزن ما يدخل فيه يختلف
بما روي عن الواجب

بيان وقت وجوب صدقة الفطر

من الاصل فيلزمه تكيله وهذا الترخيص في صدقة الفطر صحيح لان الواجب هنا في الذمة لا يسقط بهلاك النصاب بخلاف الزكاة
فان الواجب هناك فانصاب بربع عشره وهو جزء من النصاب حتى يسقط بهلاك النصاب لغوات محل الوجوب **فصل** وانما بيان
وقت وجوب صدقة الفطر فقد اختلف فيه قال اصحابنا هو وقت طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر وقال الشافعي هو وقت
غروب الشمس من آخر يوم من رمضان حتى لو ملك عبدا او ولد له ولد او كان كافرا فاسلم او قتيلا فاستغنى ان كان ذلك قبل
طلوع الفجر يجب عليه الفطرة وان كان بعد لا يجب وكذا من مات قبل ذلك لم يجب فطرته وان مات بعده وجبت وعند الشافعي
ان كان ذلك قبل غروب الشمس يجب عليه وان كان بعده لا يجب وكذا ان مات قبله لم يجب وان مات بعده وجبت **وجه** قوله ان
سبب وجوب هذه الصدقة هو الفطر لانها تنضاف اليه والاضافة تدل على السببية كاضافة الصلوات الى اوقاتها واطرافه
الصوم الى الشهر ونحو ذلك وكما غرت الشمس من آخر يوم من رمضان جاء وقت الفطر فوجب صدقته وانما ما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون اي وقت فطركم يوم تفطرون ختم وقت الفطر يوم الفطر
حيث اضاف الى اليوم والاضافة للاختصاص فيقتضي اختصاص الوقت بالفطر واختصاص الوقت بالفطر بظاهر اليوم والاضافة
كلها في حق الفطر سواء فلا يظهر الاختصاص وبه يتبين ان المراد من قوله صدقة الفطر اي صدقة يوم الفطر فكانت الصدقة
مضافة الى يوم الفطر فكان سببا لوجوبها **لو** تجوز الصدقة على يوم الفطر لم يذكر في ظاهر الرواية **وروي** الحسن بن ابي حنيفة
انه يجوز التجبيل سنة وستين **وعن** خلف بن ابي نوبة انه يجوز تجبيلها اذا دخل رمضان ولا يجوز قبله **وذكر** الكرخي في مختصر
انه يجوز التجبيل يوم او يومين **وقال** الحسن بن زياد لا يجوز تجبيلها اصلا **وجه** قوله ان وقت وجوب هذا الحق هو يوم الفطر فكان
التجبيل داء الواجب قبل وجوبه وانه يمنع التجبيل الا ضحية على يوم الفطر **وجه** قوله خلف ان هذه قطع عن الصوم فلا يجوز تجبيلها
طريق الصوم وما ذكره الكرخي من اليوم واليومين فقد قيل انه ما اراده الشرط وان اراده الشرط فوجهه ان وجوبها لا يغني الفطر
يوم الفطر وهذا المقصود يحصل بالتجبيل يوم او يومين لان الظاهر ان التجبيل يبقى الى يوم الفطر فيحصل الاغناء **يوم** الفطر هو الذي
على ذلك لا يبقى ولا يحصل المقصود والصحيح انه يجوز التجبيل مطلقا وذكر السنة والستين في رواية الحسن ليس على الفقير
بل هو بيان لاستكمال المدة اي يجوز ان كثر في المدة كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم **وجه** ان
الوجوب ان لم يثبت فقد وجد سببا لوجوب وهو رأس يومه ويلي عليه والتجبيل بعد وجود السبب جاز في التجبيل الزكاة والعشور
وكفارة القتل **فصل** وانما وقت ادائها جميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر **وقال** الحسن بن زياد
وقت ادائها يوم الفطر من اوله الى آخره واذ لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت **وجه** قول الحسن ان هذا حق موقوف يوم الفطر فيختص
اداءه به كالا ضحية **وجه** قول العامة ان الامر باائها مطلق عن الوقت فيصحب مطلق الوقت غير عين وانما يتعين بتعيينه فعلا
او باخره كالامر بالزكاة والعشر والكفارات وغير ذلك وفي اي وقت ادركت مؤداه لا فاضا كما في سائر الواجبات الموسعة
غير ان المستحب ان يخرج قبل الخروج الى المصلي لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتركها يوما ولا فعله ولقوله صلى الله عليه وسلم
اغنوه عن المسئلة في مثل هذا اليوم فاذا خرج قبل الخروج الى المصلي استغنى المسكين عن السؤال في يومه ذلك فيصحب في اخرج القلب
مطلق النفس **فصل** وانما ركنها التملك لقول النبي صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل خير وعبد الحديث والاداء هو التملك
فلو تادى بطعام الاباحة وبمال ليس بتمليك اصلا ولا بمال ليس بتمليك مطلق والمسائل المبينة عليه ذكرناها في زكاة المال وشرائط
الزكاة ايضا ما ذكرناها هناك غير ان اسلم المراد في هذه النسخة لغير شرط لجواز الاداء عند ابي حنيفة ويحذف فيكون دفعها الى اهل الذمة
وعند ابي يوسف والشافعي شرط فلا يجوز دفع اليهم ولا يجوز الدفع الى الخراج للمستأمن بالاجماع والمسئلة ذكرناها في زكاة المال
ويجوز ان يعطى ما يجب عليه في صدقة الفطر عن انسان واحد جماعة مساكين ويعطى ما يجب عن جماعة مساكين واحد لان الفوا
زكاة فجاز جمعها وتفرقها كزكاة المال ولا يثبت الامام عليها سائعا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث ولما فيه قدوة وانما علم
فصل وانما مكان الاداء وهو الموضع الذي يستحب فيه اخراج الفطرة **روي** عن محمد بن ابي ذر زكاة المال حيث المال
ويؤدى صدقة الفطر عن نفسه وعبيده حيث هو وهو قول ابي يوسف لا اول ثم رجع وقال يؤدى صدقة الفطر عن نفسه حيث هو
وعن عبيده حيث هم حتى لو اكره رجوعه وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي قول ابي يوسف **واما** زكاة المال
فثبت للمال في الروايات كلها ويكره اخراجها الى اهل غير ذلك الموضع الرواية عن ابي حنيفة انه لا بأس بان يخرجها الى قرابته
من اهل الحاجة وبعثها اليهم **وجه** قول ابي يوسف ان صدقة الفطر احد نوعي الزكاة **ثم** ذكرنا المال يؤدى حيث المال فذكرنا الزكاة الزاير
ورجعه الفرق المحدث واجبه وهو ان صدقة الفطر تتعلق بذمة المؤدى لا بملكه بولائه لانه لو هلك ماله لا يسقط الصدقة فاما زكاة
المال فانها تتعلق بالمال لا بملكه النصاب يسقط فاذا انقضت الصدقة بذمة المؤدى اعتبر مكان المؤدى ولما تعلقت الزكاة
بالمال اعتبر مكان المال **وروي** عن ابي يوسف في الصدقة انه يؤدى عن العبد الحي حيث هو وعن الميت حيث المولى لان الوجوب
في العبد الحي عنه فيعتبر مكانه وفي الميت لا فيعتبر مكان المولى وانما علم **فصل** **واما** بيان ما يسقطها بعد الوجوب
فما يسقط زكاة المال اسقطها الا هلاك المال فانها لا تسقط بهلاكه بخلاف زكاة المال والفرق ان زكاة الفطر
تعلق بالذمة وذمته قائمة بعد هلاك المال فكان الواجب قائما والزكاة متعلق بالمال فتسقط بهلاكه وانما علم الكرخي

خالد

بيان وقت ادائها

بيان ركن صدقة الفطر

مكان اداء صدقة الفطر

بيان ما يسقطها بعد الوجوب

كتاب الصوم

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان انواع الصيام وصفة كل نوع وفي بيان شرائطها وفي بيان اركانها ويتبين بيان ما
يفسد بها وفي بيان حكمها اذا فسد وفي بيان حكم الصوم الموقوف اذا فات عن وقته وفي بيان ما يستحب للصائم وما
يكره له ان يفعله **اما الاول** فالصوم في القصة الاولى ينقسم الى لغوي وشرعي **اما** اللغوي فهو الامساك المطلق وهو الامساك
عن اي شيء كان فيستحب المسك عن الكلام وهو الصامت صائما **قال** الله تعالى ان نذرت للرحمن صوما اي صمتا وبسبب التمسك
عن العلف صائما **قال** الشاعر **خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج واخرى تملك النجاة** اي تمسكه عن العلف وغيره
واما الشرعي فهو الامساك عن اشياء مخصوصة وهي الاكل والشرب والجماع بشرائط مخصوصة نذكرها في مواضعها ان شاء الله تعالى
ثم الشرعي ينقسم الى فرض وواجب **فصل** **والفرض** ينقسم الى عين ودين فالعين ماله وقت معين **اما** تعيين الله في شهر رمضان
كصوم رمضان وصوم القنوع خارج رمضان لان خارج رمضان متعين للنفل شرعا **واما** بتعيين العبد للصوم المندوب فيه في
وقت تعيينه **والدليل** على فرضية صوم شهر رمضان الكتاب والسنة والاجماع والمعقول **اما** الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وقوله كتابي فرض وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
واما السنة فقوله النبي صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة واتباء الزكاة وصوم رمضان
وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع ايتها الناس اعيدوا ربكم وصلوا احسنكم وصوموا اشهركم
وجزأ ربكم وادوا زكاة اموالكم طيبة بها انفسكم يدخلوا الجنة **ركم** **واما** الاجماع فان الامة اجعت على فرضية صوم شهر رمضان
لا يجدها الا كافر **واما** المعقول فمن وجوه اربعة اهل العلم وسبيل الى الشك النسخة اذ هو كذا المنع عن الاكل والشرب وانما من اجل التمسك
واعادها والامتناع عنها زمانا معتبرا يعرف قدرها اذ التمسك بمهولة فاذا فقدت عرفت فيعمله ذلك على قضاء حقها بالشكر وشكر النعم
فرض عقدا وشرعا **والله** اشاد الرب سبحانه وتعالى في آية الصيام بقوله لعلكم تتقون **والثانية** وسبيل الى التقوى لانه اذا انقادت
نفسه للامتناع عن الحلو طمعا في مرضاة الله تعالى وخوف من عيابه فاولى ان يتقارر الامتناع عن الحرام فكان الصوم سببا للتقوى
بحار الله تعالى وانه فرض واليه وقت الاشادة بقوله تعالى في آية الصيام لعلكم تتقون **والثالثة** ان في الصوم قهر الطبع وكسر الشهوة
لان النفس اذا شبعت تمت الشهوات واذا جاعت امتنع عما هووى **والله** اقال النبي صلى الله عليه وسلم من شئ منكم الماء فليصم فان الصوم له
وجاء فكان الصوم ذريعة الى الامتناع عن الماصي وانه فرض **واما** امور الدين فالسيرة وقت معين كصوم رمضان وصوم كفارة
القتل والظهار واليمين والافطار وهو المنة وهو فدية الحلق وهو جزاء الصبي وهو المذلل والطلق عن الوقت وهو العبد المذلل
وانه لا صوم من شهر **ثم** بعض هذه الصيامات الفريضة من العين والدين متتابع وبعضها غير متتابع بل صاحبها فيه بالخيار ان يتتابع
وان شأه **اما** المتتابع فصوم رمضان وصوم كفارة القتل والظهار والافطار وصوم كفارة اليمين عندنا **اما** صوم كفارة القتل
والظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين **قال** الله تعالى في كفارة القتل من لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله **وقال** في كفارة
الظهار من لم يجد فصيام شهرين متتابعين **اما** صوم كفارة اليمين فقد قرأ ابن مسعود رضي الله عنه من لم يجد فصيام
ثلاثة ايام متتابعات **وعند** الشافعي المتتابع فيه ليس بشرط وموضع المسئلة كتابا لكفارات **وقال** صلى الله عليه وسلم في كفارة اليمين
بالجماع في حديثنا لا عراقيهم شهرين متتابعين **واما** صوم رمضان فلو نذر الله تعالى امر يصوم الشهر يقول من شهد منكم الشهر فليصمه
والشهر متتابع لتتابع ايامه فيكون صومه متتابع ضرورة **وكذلك** الصوم المندوب فيه في وقت بعينه بان قال الله تعالى ان صوم شهر رجب
لما ذكرنا في صوم شهر رمضان **واما** غير المتتابع فصوم رمضان وصوم المنة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصبي وهو المذلل
والطلق وهو العبد المذلل لان الصوم في هذه المواضع ذكر مطلقا عن هبة المتتابع **قال** الله تعالى في قضاء رمضان من كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخرى فافطر فليصم عدة من ايام اخر **وقال** في صوم المنة من لم يجد فصيام شهرين متتابعين **واما** صوم كفارة اليمين
فانما في الحج وسبعة اذا رجعتم **وقال** في كفارة الحلق فعدة من صيام او صدقة او نسك **وقال** في جزاء الصبي او عدل ذلك صياما **ذكر**
الله تعالى الصيام في هذه الاوصاف مطلقا عن شرط المتتابع **وكذلك** الناذر والمالك في النذر والطلق واليمين المطلقة **ذكر** الصوم مطلقا عن شرط المتتابع
وقال بعضهم في صوم رمضان ان بشرط فيه المتتابع لا يجوز الا متتابعا واحتجوا بقراءة ابي بن كعب رضي الله عنه انه قرأ الآية فنع من ايام
اخر متتابعات فيلزم على القراءة المروفة وصف المتتابع بقراءة كذا زيد وهذا المتتابع على القراءة المروفة في صوم كفارة اليمين بقراءة عدة ايام
مسعود بن كعب بن زيد لان الصيام يكون على حسب الاداء والاداء واجب متتابعا فكذلك الصيام **ولما** روي عن جماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
نحو علي بن عبد الله بن عباس وابي سعيد الخدري وابي هريرة وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم انهم قالوا ان شاء تابع وان شأه فرق غير ان عليا بن عباس
قال انه يتابع لكنه ان فرق جاز وهذا منه اشارة الى ان المتتابع افضل ولو كان المتتابع شرطا لما احتل الحقا على هؤلاء الصائمة ولما احتل
مخالفتهم ايامه في ذلك لو عرفوه **وهذا** الاجماع يتبين ان قراءة ابي بن كعب لو ثبتت فهي على الذنب والاستحباب دون الاشتراط اذ لو كانت ثابتة
وصارت كالمتن وكان المذاكرها الاحتل الحلو ومنهؤلاء **ثم** ما تضمنه من خلاف ذكر المتتابع في صوم كفارة اليمين في حرق ابن مسعود
لانه لم يخالف احد من الصحابة في ذلك فصلا كالمات في حق العمل **واما** قوله ان القضاء يجبي على حسب الاداء والاداء واجب متتابعا فقوله المتتابع

كتاب الصيام

بيان انواع الصوم

الصوم الشرعي عين ودين بيان

سنة واجماع

بيان الصوم للدين

هذه لصيام متتابع وغير متتابع

بيان المتتابع منها

بيان غير المتتابع وكيفية

كتاب الصيام

سابقة الوجوه لا محالة وانما يستدعي ثبوت العبادة عرفتها والقدرة على القضاء من غير حرج ولذلك اختلفت طرقهم في المسئلة
وهذا الذي ذكرنا في المحن والافاق في بعض شهر رمضان انه يلزمه قضاء ما مضى من الايام لا يستحقان والقبيل ان لا يلزمه وهو
محل خلافه والشاخي وانما المحن جنونا مستوعبا بان جن قبل دخول شهر رمضان وافاق بعد منتهى فلو قضاء عليه عند عده
العلماء وعند مالك يعني وجه القياس ان القضاء هو تسليم مثل الواجب ولا وجوب على المحن لان الوجوب بالخطأ لا يلزم
عليه لا تقدم القدرة بل هذا لم يجبه القضاء في المحن المستوعب شهر **وجه** قولنا انما من قال بالوجوب في حال المحن
يقول فانه الواجب عند قدرته وقدرة على قضاءه من غير حرج فيلزمه قضاءه قياسا على التأخر والمعنى عليه ودليل الوجوب
وجود سبب الوجوب وهو الشهر اذا الصوم بغير ان يعلقا بقاء الصوم والشهر والاصح دليل السببية وهو قادر على القضاء
من غير حرج وفي ايجاب القضاء عند الاستيعاب حرج وانما من ايقول بالوجوب في حال المحن يقول هذا متفق فانه صورته
رمضان وقدرة على قضاءه من غير حرج فيلزمه قضاءه قياسا على التأخر والمعنى عليه ومعنى قولنا فانه صورته شهر رمضان
اي في يومه صورته رمضان وقولنا من غير حرج فانه لا حرج في قضاء نصف الشهر وتأثيره من وجهين احدهما ان الصوم
عبادة والاصل في العبادة وجوبها على الدوام بشرط الامكان وانقضاء الحج لما ذكرنا في الخلاصيات لان الشرع عين شهر
رمضان من السنة في حق القادر وعلى الصوم في الوقت المطلق في حق العاجز عنه وقوله الثاني فانه لما فاته صورته شهر
رمضان فقد فاته الثواب المتعلق به فيحتاج الى استدراكه بالصوم في عدة من ايام اخر يقوم الصوم فيها مقام العاش
فيغير العنوان بالعدد الممكن فاذا قدر على قضاءه من غير حرج امكن القول بالوجوب عليه فيجب كافي المعنى عليه والثاني بخلاف
المحن المستوعب فان هناك في ايجاب القضاء حرجا لان المحن اذا استوعب قبل ما يزيل بخلاف الاعا والتورم اذا استوعب لان
استيعابه نادر والتأخر لم يلحق بالعدم بخلاف المحن فان استيعابه ليس نادرا ويستوي الحرج في وجوب قضاء ما مضى
عند استيعابه في المحن العاجز ما اذا افاق في وسط الشهر وفي اوله حتى لو جن قبل الشهر ثم افاق في آخره من زمانه فلو قضاء
جميع الشهر ولو جن في اول يوم من رمضان فلم يبق الا بعد من شهر يلزمه قضاء كل الشهر لا قضاء اليوم الذي جن فيه
ان كان في الصوم في الليل وان كان لم يوفى جميع الشهر ولو جن في طرفي الشهر وافاق في وسطه فعليه قضاء الطرفين **واما**
المحن الاصل وهو الذي يبلغ جنونا ثم افاق في بعض شهر فقد روي عن محمد انه فرق بينهما فقال لا يقضي ما مضى من الشهر
وروي عن ابي حنيفة انه سوي بينهما وقال يقضي ما مضى من الشهر وهكذا روي هشام عن ابي يوسف في صبي له عشر سنين
جن فلم يزل يحن حتى اتي عليه ثلثة ثوبين سنة او اكثر ثم صح في آخر يوم من رمضان فالتصا ان لا يجزى عليه قضاء ما مضى اكن
استحسن ان يقضي ما مضى من هذا الشهر **وجه** قول محمد ان زمان الا فاق في حيز زمان ابتداء التكليف فاشد الصغير بلغ
في بعض الشهر بخلاف المحن العاجز فان هناك زمان التكليف سبق للمحن الا انه عجز عن الاداء بعارض فاشد المريض
العاجز اذا الصوم اصح **وجه** رواية ابي حنيفة وابي يوسف ما ذكرنا من الطريقين في المحن العاجز **ولو افاق** المحن
جنونا عارضا في شهر رمضان قبل الزوال فتوى الصور اجزاء عند رمضان والمحن الاصل على اختلاف الذي ذكرنا ويجوز في
الاعا والتورم بخلاف بين اصحابنا وعلى هذه الطهارة من الحيف والنقصان منها من شرط الوجوب عند اهل التحقيق من شايخنا
اذا الصوم الشرعي لا يتحقق من الحيف والنقصان فقد روي عن ابي حنيفة في وقت الحيف والنقصان الا انه يحسبهما
قضاء الصلوات صور رمضان عليهما ولقد رويهما على القضاء في عدة من ايام اخر من غير حرج وليس عليهما قضاء الصلوات
لما فيه من الحرج لان وجوبها يتكرر في كل يوم خمس مرات ولا يلزم الحيف في السنة الا قضاء عشرة ايام ولا حرج في ذلك
وعلى قول عامة المشايخ ليس بشرط واصل الوجوب ثابت في حالة الحيف والنقصان وانما بشرط الطهارة لاهلها الا اذا دخل
ما روي ان امرأة سالت عائشة رضي الله عنها فقالت لم تقضي الحيف والقصور ولا تقضي الصلاة فقالت عائشة رضي الله عنها
للسائلة احمدية انت هكذا اكن النساء يفعلن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اسارت الى ان ذلك ثبت فقد اختلفوا
والفأمران فتواها بلغ الصحابة ولم يقل انه انكر عليه منكر فيكون اجماعا من الصحابة رضي الله عنهم ولو طهرت ما بعد طلع الفجر
قبل الزوال لا يجزى بها صوم ذلك اليوم لعدم وجوب الصوم عليها ووجوبه في اول اليوم فلا يجب ولا يوجد في الباقي لعدم التجزئ
وعليهما قضاءه مع الايام الاخر لما ذكرنا وان طهرت ما قبل طلع الفجر ينظر ان كان الحيف عشرة ايام والنقصان اربعين يوما فعليه
قضاء صلاة النساء ويجزىها صومها من الغد عن رمضان اذا انقضى قبل طلع الفجر لم يجزىها من الحيف والنقصان بخلاف انقطاع
الدفع فيحتاج الى التوبة لا غير واذا كان الحيف من العشرة والنقصان من الاربعين فان بقي من الليل مقدار ما يصح فلكل
ومقدار ما يصح للتوبة بعد الاغتسال فكذلك وان بقي من الليل ومن ذلك لا يلزمها قضاء صلاة النساء ولا يجزىها صومها
من الغد وعليهما قضاء ذلك اليوم كالطهرت ما بعد طلع الفجر لان مدة الاغتسال فيماد العشرة والاربعين من الحيف بلانها
رضي الله عنهم وكواسم الكافر قبل طلع الفجر بمقدار ما يمكنه التوبة فعليه صوم الغد والا فلو وكذلك الصبي اذا بلغ وكذلك المجنون
جنونا اصلها على قول محمد لانه بمنزلة الصبي عند الله **فصل** **واما** ذكرها فالا مسأله عن الاكل والشرب والجماع
لان الله تعالى اباح الاكل والشرب والجماع في ليل رمضان بقوله احل لكم ليلة الصيام الرفق الى اخره قالان بارهون وانقوا ما كتب الله

لوجنه في طرفي الشهر وافاق في وسطه

لوانا في المحن جنونا عارضا في شهر رمضان

وجد في بعض النسخ
لا غرض له لا غرض

ان طهرت ما قبل طلع الفجر

لو اسلم الكافر قبل طلع الفجر
بيان ركن الصيام

كم وكلاوا شربا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر الى بينكم لكم صوم النهار ومن ظلمة الليل من الفجر ثم احراما
عن هذه الاشياء في الشهر بقوله ثم انما الصيام الى الليل قد لذكركم الصوم ما قلنا فلو بوجده الصوم بدونه وعلى هذا الاصل يعني
ما يفسد الصوم وينقضه لان انقضاء الشيء عند فوات ركنه امر ضروري وذلك بالاكل والشرب والجماع سواء كان صورا ومعنى
او صورا لا معنى او صورا سواء كان بغير عذر او بعذر وسواء كان عذرا او خطأ طوعا او كرها بعد ان كان ذكر الصوم لا تبا
ولا في معنى الثاني والقياس ان قصد وان كان ناسيا وهو قول مالك لوجود ركن حتى قال ابو حنيفة لولا قول الناس بقتل يقضي
اي لولا قول الناس ان ابا حنيفة خالفه لا لثقل يقضي لكن تركا القياس بالنقص وهو ما روي عن ابي حنيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم انه قال من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتبم صومه فان الله اطعمه وسقاه حكم صومه وعقل ما يقطع نفسه
فعله عنه باضافته الى الله تعالى لوقوعه من غير قصد **وجه** روي عن ابي حنيفة انه قال لا قضاء على النسي لو نسي عن النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم والقياس ان يقضي ذلك وانما كان صحيحا وحديث صحيح ابو حنيفة لا يبيح لاحد فيه مطعون وكذا انقضاء ابو
يوسف حيث قال وليس هذا حديث شاذ يحتمل على رده وكان من صياغة الحديث وروى عن علي بن ابي ربيعة عن ابي حنيفة
مثل مذهبا ولا ان النسيان في باب الصوم مما يغلب وجوهه ولا يمكن دفعه الا بحج جعل عذرا دفعه الحج وعذرا والفرق
انما فرقا بين الاكل والشرب وبين الجماع فاسيا فالا يفسد صومه في الجماع ولا يفسد في الاكل والشرب لان القياس يقضي القضاء
في الكل لغوات ركن الصوم في الكل لا انما تركنا القياس بالخبر وانه ورد في الاكل والشرب في الجماع على اصل القياس وانما نقول
نعم الحديث ورد في الاكل والشرب لكنه معلول بمعنى بوجده في الكل وهو انه فعل مضاف الى الله تعالى على طريق التخصيص بقوله
فاما الله تعالى وسقاه قطع اضافته عن العبد لوقوعه منه من غير قصد واختياره وهذا المعنى وجد في الكل والعلة اذا
كانت منصوبا عليها كان الحكم منصوبا عليها ويتم الحكم لعموم العلة وكذا معنى الحج وجد في الكل **ولو اكل** ففعله انما صام
وهو لا تذكر انه صام ثم علم بعد ذلك فعليه القضاء في قول ابي يوسف وعنده زفر والنسب بن زياد لا قضاء عليه **وجه** قولهما
انه لما ذكر انه كان صائما يتبين انه اكل ناسيا فام يفسد صومه **وجه** روي عن ابي يوسف انه اكل متوقفا لان عنده انه ليس بصائم فيفسد
صومه **ولو دخل** للذباب حلقه لم يفسد لانه لا يمكنه الاحتراز عنه فاشبهه الناسي ولو اخرج فاكله فطره لانه نسي اكله وان
لم يكن ناسيا لكان لو اكل للذباب **ولو دخل** للذباب والذخا والاربعية في حلقه لم يفسد لما قلنا وكذا لو ابتلع البطل الذي يبي بعد
المضمضة في فمه مع البراق اذا ابتلع البراق الذي اجمع فيه لما ذكرنا **ولو نسي** بين اسنانه فابتلعه كذا ذكر في الجماع
الصغير لانه لا يفسد صومه وان دخله حلقه متوقفا روي عن ابي يوسف انه ان نسي عليه القضاء ولا كفارة عليه ووقا ابن
ابي مالك فقال ان كان مقدار المحصة او اكثر يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة كذا قال ابو يوسف وقول ابي يوسف محمول
عليه وان كان دون المحصة لا يفسد صومه كما ذكر في الجماع الصغير المذكور فيه محمول عليه وهو الاصح ورحمة ان ما دون
المحصة ليس يبيح بين الاسنان عادة فلم يمكن التحرز عنه بمنزلة الريق فينسيه الناسي ولا كذلك قدر المحصة فان بقاءه
بين الاسنان غير معتاد فيمكن الاحتراز عنه فلا يلحق بالناسي وقال زفر عليه القضاء والكفارة **وجه** قوله انه اكل ما هو
ما كونه نفسه الا انه متيقن فاشبهه اللحم المتين **ولو اكل** الاكل لا يؤكل عاراة اذا يقصد بأكله الغذاء ولا الدواء فان تناهى
فرفع رأسه الى السماء فوقع في حلقه قطرة مطر او ماء صبت في ميزاب فطره لان الاحتراز عنه ممكن وقد وصل الماء الى الحنونة ولو
اكرم على الاكل والشرب فاكل او شرب بنفسه مكرها وهو ذكر لصومه فسد صومه بخلاف لو اوجر مكرها او هو نائم فدخل
جوفه وهو ذكر لصومه فسد صومه عندنا وعنده زفر والشاخي لا يفسد **وجه** قولهما ان هذا عذر من الناسي لان الناسي
رجد منه الفعل حقيقة وانما انقطعت نسبية عنه شرعا بالنقص وهذا لم يوجد منه الفعل مباد فكان عذرا من الناسي ثم لم
يفسد صوم الناسي هذا **اولا** **ولنا** معنى الركن وقد فات لوصول الغد الى جوفه بسبب لا يفي بوجوهه ويمكن التحرز عنه في
الحلة فلا يبق الصوم كما لو اكل او شرب بنفسه مكرها وهذا لان المعقود من الصوم معناه وهو كونه وسيلة الى الشكر والتقوى
وقهر الطمع الباعث على الفساد على ما بينا ولا يجعل شي من ذلك اذا وصل الغد الى جوفه وكذا النائمة الصائمة جامعها زوجا
ولم تنبهه او المحنة جامعها زوجها فسد صومها عندنا خلافا للوزن والكلام فيه على نحو ما ذكرنا **ولو نسي** واستنشق
فسبق الماء حلقه ودخل جوفه فان لم يكن ذكر الصوم لا يفسد صومه لانه لو شرب لم يفسد فيه **اولا** وان كان ذكر الصوم
فسد صومه عندنا **وقال** ابن ابي الحان كان وضوء للصلاة المكتوبة لم يفسد وان كان للوطء فسد **وجه** قول ابن ابي ليلى
كيفما كان **وقال** بعضهم ان يمتص ثلث مرات فسبق الماء حلقه لم يفسد وان زاد على الثلاث فسد **وجه** قول ابن ابي ليلى
ان الوضوء للصلاة المكتوبة فرض فكان المضمضة والاستنشاق في فرضه فكان الخطأ فيها عذرا بخلاف صلاة
الوطء **وجه** قول من فرق بين الثلاث وما زاد عليه ان السنة فيها الثلاث فكان الخطأ فيها من ضرورات اقامة السنة
فكان عفوها **واما** الزيادة على الثلاث فمن باب الاعتداء على ما قال صلى الله عليه وسلم من زاد او نقص فقد نفذ وطم فلم يعد رية
والكلام مع الشاخي على ما ذكرنا في الاكراه يؤيد ما ذكرنا ان الماء لا يسبق الحلق في المضمضة والاستنشاق عادة الا عند
المبالغة فيها والمبالغة مكرهة في حق الصائم **قال** النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبض بن صبر بالغ في المضمضة والاستنشاق

لو اكل ففعله انما صام

لو دخل للذباب حلقه

لو اكره على الاكل والشرب
لو اوجر مكرها

لو نسي واستنشق فسبق الماء
حلقه

لو اكل في نهار رمضان
لو فطر في امرأة فأنزل
لعدم الاستماع بالناس
لو اكل وشرب ثم تذكر فالتجنيب
لو جامع في نهاره فقد كفر
ففساد صلاته

اما اذا لم ينزع وبقي

لو اصبغ جنباً في رمضان

لو ذرعه في حق

كل

الا ان يكون صائماً في المبالغة متعمداً فانه يعذر بخلاف الثاني ولو اكل في نهار رمضان فأنزل لم يفطره لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفتقرن الصائم التي واجهته والاحكام ولا نه لا يصنع له فيه فيكون كالناسي ولو نظر الى امرأة ونظر فأنزل لم يفطره وقال مالك ان تناسع فطره لان التناسع في النظر كالنسيان لا يصوره ولا معنى لعدم اكتماله فاشبهه بالاحكام بخلاف المباشرة ولو كان يأكل ويشرب ناسياً ثم تذكر فالتجنيب وقطع الماء او كان يتستر فطلع الحجر وهو يشرب الماء فقطعه او يأكل فالتجنيب فصدومه تام لعدم الاكل والشرب بعد الذكور والطلوع ولو كان يجمع امرأته في نهاره ناسياً لم يصدومه فتذكر من نزع من ساعته او كان يجمع في الليل فطلع الحجر وهو يجمع فترفع من ساعته فصدومه تام وقال زفر بن رجب صدومه وعليه القضاء وجه قول زفر بن رجب من الجماع وجد بعد طلوع الحجر والتذكروا انه يكتفي بفساد الصوم لوجود المضادة له ولان الموجود منه بعد الطلوع والتذكروا هو النزع والنزع ترك النسيان لا يكون محصلاً له بل يكون اشفاقاً لصدومه ولم يوجد منه الجماع بعد الطلوع والمذكور رأساً فلو فسد صومه وهذا لم يفسد في الاكل والشرب كذا في الجماع هذا اذا نزع بعد ما تذكر او بعد ما طلع الحجر واما اذا لم ينزع وبقي ففعله القضاء ولا كفارة عليه في نهاره الرواية وروى عن ابن يوسف انه فرق بين الطلوع والمذكور فقال في الطلوع عليه الكفارة وفي المذكر لا كفارة عليه وقال الشافعي عليه القضاء والكفارة فيها جميعاً وجه قوله انه وجد الجماع في نهار رمضان متعمداً لوجوده بعد طلوع الحجر والمذكور فوجب له القضاء والكفارة وجه رواية ابى يوسف وهو الفرق بين الطلوع والمذكور ان في الطلوع ابتداء الجماع كان عداً والجماع جامعاً واحداً بابتدائه وانها والجماع العدم بوجوب الكفارة واما في المذكر فاشبهه بالجماع كان ناسياً لا يوجب فساد الصوم فضله عن وجوب الكفارة وجه ظاهر الرواية ان الكفارة انما تجب بافشاء الصوم وانما يوجب فساد الصوم فضله عن وجوب الكفارة بجمع وجود الصوم واداء الشئ وجوده استحالة الا كفارة الكفار وحسب القضاء لا يفاد الصوم اليوم لا يفسده بعد وجوده ولان هذا جامع لم يتعلق بابتدائه وجه الكفارة فلا يتعلق بالبقاء عليه لان الكل فعل واحد وله شبهة الاتحاد وهذا الكفار لا تجب مع الشبهة لما ذكره ولو اصبغ جنباً في رمضان فصدومه تام عند عامة الفقهاء مثل علي وابن مسعود وزيد بن ثابت واي لدره واي ذر وان عاصم وابن عمر وعاصم بن جبل رضي الله عنهم وعن ابي هريرة رضي الله عنه انه لا صوم له واخرج بهما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اصبغ جنباً فلو صوم له محمد وبرت الكعبة قاله مروى الحديث واكره بالقسم ولما قضاه قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله فالان باشره وان استغما ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر احل الله تعالى الجماع في ليالي رمضان الى طلوع الفجر واذا كان الجماع في آخر الليل سبق الرجل جنباً بعد طلوع الفجر لا محالة فدل ان الحائض لا تضر الصوم واما حديث ابي هريرة فقد رويته عائشة وام سلمة رضي الله عنهما فقالت عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم جنباً من غير احتلام ثم يتم صومه ذلك من رمضان وقالت ام سلمة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم جنباً من قرايى جامع مع انه خبر واحد ورد مخالفاً للكتاب ولو روي الصائم الفطر ولم يحدث شيئاً آخر سوى النية فصدومه تام وقال الشافعي بطل صومه وجه قوله ان الصوم لا بد له من النية وقد نقص نية الصوم بنية ضده وهو الاطوار فبطل صومه لبطون شرطه ولان ان تجرد النية لا عبرة به في احكام الشرع ما لم يتصل به الفعل لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى عني عن امي ما تحدث به انفسهم ما لم يتكلموا او يفعلوا نية الاطوار لم يتصل بها الفعل وبه بيان انما نقص نية الصوم بنية الفطر لان نية الصوم بنية الفعل فلا يطل بنية لم يتصل بها الفعل على ان النية شرط انقضاء الصوم لا شرط بقائه منعقد الا نية بقاءه يبقى مع الصوم والنسيان والفتنة وتوذعه الفجر لم يفطر سواء كان اقل من ملأ الفم او كان ملأ الفم لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفتقرن الصائم التي واجهته والاحكام ولا نه من قاء فلو فضا عليه ولا ذرعه التي يمالا يمكن الخرج عنه بل ياتيه على وجه لا يمكن دفعه فاشبهه بالناسي ولان الاجل ان لا يفسد الصوم بالقي سواء ذرعه او نفضاً لان فساد الصوم متعلق بالدخول شرعاً قال النبي صلى الله عليه وسلم الفطر مما يدخله والوضوء مما يخرج عن جنس الفطر بكل ما يدخل ولو حصل لا بالدخول لم يكن كجنس الفطر معلقاً بكل ما يدخل لان الفطر الذي يحصل بما يخرج لا يكون ذلك الفطر حاصل ما يدخل وهذا خلوف النفس لا اذا عرفنا الفساد بالاستقاء بقاءه وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استسقى فعله القضاء فحق الحكم في الذرع على الاصل ولا نه لا يصنع له في الذرع وهو سبق الفجر لم يحصل بغير قصد واعتقاد والانسان لا يواخذ بما لا يصنع له فيه ولهذا لا يواخذ الناسي بفساد الصوم فكذلك هذا لا نه في معناه بل اولى لا نه لا يصنع له فيه اهلاد بخلاف الثاني على ما مر فان عاد الى حرفة فان كان اقل من ملأ الفم لا يفسد بخلاف وان كان ملأ الفم فذكر القاضي في شرحه مختصراً الطحاوي ان في قول ابى يوسف يفسد ويقتول محمد لا يفسد وذكر القذوري في شرحه مختصراً الكوخا الاختلاف على العكس فقال في قول ابى يوسف لا يفسد وفي قول محمد يفسد وجه قول من قال يفسد انه وجد المفسد وهو الدخول في الحرف لان التي ملأ الفم له حكم الخروج بدليل انتفاء الطهارة والطهارة لا تنقضي الا بخروج النجاسة فاذا عاد فقد وجد الدخول فيدخل تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم والفطر مما يدخل وجه قول من قال لا يفسدان العود ليس صناعه بل صنع الله تعالى على طريق التحصن يعني به مصنوعة لا يصنع للعبد فيه رأساً فاشبهه ذرع التي وانه غير مفسد كذا عود التي فان اعاده فان كان ملأ

الفم فسد صومه بالاتفاق لوجوده لا دخاله متعمداً لما ذكرنا ان الفم ملأ الفم حكم الخروج حتى يوجب انتفاء الطهارة فاذا اعمأ فقد دخله في الجوف عن قصد فوجب فساد الصوم وان كان اقل من ملأ الفم ففي قول ابى يوسف لا يفسد وفي قول محمد يفسد لمحمد انه وجد الدخول الى الجوف بصدفه فيفسد ولا يوجب فساد الصوم لان ما يكون بعد الخروج وقيل التي ليس له حكم الخروج بدليل عدم انتفاء الطهارة به فلم يوجد الدخول فلو يفسد هذا الذي ذكرنا كذا في قوله الذي فاما اذا استقاء فان كان ملأ الفم يفسد صومه بخلافه لقول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استسقى فعله القضاء وان كان اقل من ملأ الفم لا يفسد في قول ابى يوسف وعند محمد يفسد واجتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استسقى فعله القضاء مطلقاً من غير فصل بين القليل والكثير وجه قول ابى يوسف ما ذكرنا ان الاصل ان لا يفسد الصوم الا بالدخول بالبرق الذي رويناه ولم يوجد ههنا قلم يفسد والتحديث يحمل على الكثير فيقربا بين الدليلين بقدر الامكان ثم كثير المستقاء لا يتفرع عليه العود والا عادة لان الصوم قد فسد بالاستقاء وكذا قليله في قول محمد لان عنده فساد الصوم بنفس الاستقاء وان كان قليلاً واما على قول ابى يوسف فان عاد لا يفسد وان اعاد ففسد عن ابى يوسف واثبات في رواية يفسد وفي رواية لا يفسد وما وصل الى الجوف او الى الدماغ من الخارج الاصلية كالانف والاذن والذبر بان استسقط او احقن او اطرق في اذنه فوصل الى الجوف والى الدماغ فسد صومه اما اذا وصل الى الجوف فلو شك فيه لوجد الاكل من حيث الصورة وكذا اذا وصل الى الدماغ لان له منفذاً الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للمقيط بن صبرة بالغ في المعصية والاستنسا الان تكون صائماً ومعلوم ان استثناء حالة الصوم لاحتراز عن فساد الصوم والام يكن الاستثناء معنى ولو وصل الى الرأس ثم خرج لا يفسد بان استسقط بالليل ثم خرج بالنها ولا نه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف ولم يستقر فيه واما ما وصل الى الجوف او الى الدماغ من غير الخارج الاصلية بان داوى الجائفة والامة فان داواها مداوى يابس لا يفسد لانه لا يصل الى الجوف ولا الى الدماغ ولو علم انه وصل يفسد في قول ابى حنيفة وان داواها مداوى رطب يفسد عند ابى حنيفة وهذا لا يفسد كما اعتد المخالف الاصلية لان الوصول الى الجوف من الخارج الاصلية متيقن به وفي غيرها شك فيه فلو حكم بالقضاء والاشك في ولا يفسد ان الدواء اذا كان رطباً فالظاهر هو الوصول لوجود المنفذ الى الجوف فينبغي الحكم على الظاهر واما الاطوار في الاحليل فلو يفسد في قول ابى حنيفة وعندهما يفسد قيل ان الاختلاف بينهم بناء على امر مخفي وهو كيفية خروج البول من الاحليل فنقد هان خروجه منه لانه منفذاً فاذا فطر فيه يصل الى الجوف كالا قطار في الاذن وعند ابى حنيفة ان خروج البول من طريق الشرج كترشح الماء من اخراج الجيد فلو يصل الى الاطوار في الجوف والظاهر ان البول يخرج منه خروج الشئ من منفذ كما قاله وروى الحسن عن ابى حنيفة مثل قولهما وعلى هذه الرواية اعتد استاذي وذكر القاضي في شرحه مختصراً الطحاوي قول محمد مع ابى حنيفة واما الاطوار في قول المرأة فقد قال مشايخنا انه يفسد صومها بالاجماع لان ثلثتها منفذاً في فصيل الى الجوف كالا قطار في الاذن ولو طعن برجح فوصل الى جوفه الى الدماغ فان خرجت مع الفضل لم يفسد وان بقي الفضل فيه يفسد وكذا قالوا فحين ابتلع كحار بوطاً على خيط ثم انزعه من ساعته انه لا يفسد وان تركه فسد وكذا روى عن محمد في الصائم اذا دخل خشية في القعدة انه لا يفسد صومه الا اذا فطره خشية وهذا يدل على استقرار الداخل في الجوف شرط فساد الصوم ولو ادخل صعبه في دبره قال بعضهم يفسد صومه وقال بعضهم لا يفسد وهو قول ابى الليث لان الاصبغ ليست له الجماع فصار كخشية وتوكل الصائم لم يفسد وان وجد طعمه في خلقه عند عامة العلماء وقال ابن ابى ليلى يفسد وجه قوله انه لما وجد طعمه في خلقه فقد وصل الى جوفه وكما ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان وعشاءه فكلوا فكلها ام سلمة ولا نه لا يفسد في العين الى الجوف ولا الى الدماغ وما وجد من طعمه فذلك اثره لا عينه وانه لا يفسد كالذخا والعباد وكذا الوارهن رأسه او اعضاءه فتشرب فيه انه لا يضره لانه وصل الى العين ولو اكل حصاة او نواة او خشباً او حشيشاً او نحو ذلك مما لا يؤكل عادة ولا يحصل به قوام البدن يفسد صومه لوجود الاكل صوره ولو جامع امرأته فمادون الفرج فأنزل او باشرها او قبلها ولم يمسها بشهوة فأنزل يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه وكذا اذا فعل ذلك فأنزلت المرأة لوجود الجماع من حيث المعنى وهو اقتران الشهوة بفعله وهو المتشبه بخلاف النظر فانه ليس بجماع اصله لانه ليس بقضاء الشهوة بل هو سبب لحصول الشهوة على ما نطق به الحديث اياكم والنظر فانها تنزع في القلب الشهوة ولو عالج ذكره فامتنع اخلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يفسد وقال بعضهم يفسد وهو قول محمد بن مسلمة والفقهاء ابو الليث رحمهما الله لوجود اقتران الشهوة بفعله فكان جامعاً من حيث المعنى وعن محمد في رجل ارجح في امرأته قبل الصبح ثم خشي الصبح فأنزع منها فامتنع الصبح انه لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام ولو جامع بهيمة فأنزل يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه وان وجد الجماع صورة ومعنى وهو اقتران الشهوة لكن على سبيل القصور لسعة الحمل ولو جامعها ولم ينزل لا يفسد ولو حاضت المرأة او نفست بعد طلوع الفجر فسد صومها لان الحيض والنفا من شأنها فيان للصوم لمنا فاتها الهلية والصوم شرعاً بخلاف القيحار جامعاً الصلابة على ما يتبين فيما تقدم بخلاف ما اذا لجن انسان بعد طلوع الفجر او اغنى عليه وقد

158

كثير المستقاء لا يتفرع عليه عود ولا عادة

بيان ما وصل الى الجوف والى الدماغ من غير الخارج

الا قطار في الاحليل

الا قطار في قبل المرأة لو طعن فوصل الى جوفها واما ابتلع كحار بوطاً على خيط ثم انزعه

لو اكل الصائم

لو اكل حصاة الخ جامع امرأته فمادون الفرج فأنزل

لو عالج فامتنع خشيته

جامع بهيمة فأنزل

لو حاضت المرأة او نفست

الفم

بیا حکم فساد الصوم
بیا حکم بعم الکلی
معرفتنا الاغذار

بيان المرض المرفص

بيان المبيح المطلق بل الموجب

بيان السفر المخصص

نوع من قليل من صمها ذلك اليوم حائر لما ذكرنا ان الجنون والاعمال لا ينافيان اهلية الاداء وانما ينافيان اهلية تحلوف الجهر
والنكاح والله اعلم **فصل** واتاكم فساد الصوم ففساد الصوم متعلق به احكام بعضها يقع الصيامات كلها
وبعضها يخص البعض ومن البعض **ما الذي** يتم الكل قال لا يتم اذا افسد بغير عذر لانه ابطل عمله من غير عذر وابطال العمل غير
عذر حرمان لقوته ولا يتناولوا عما لكم وقال الشافعي كذلك الا في صوم التطوع بناء على ان الشروع في التطوع بوجوب لا عام عندنا
وعنده ليس بوجوب والمسئلة ذكرناها في كتاب الصلاة وان كان بعد زلايا ثم اذا اختلف الحكم بالبعد فلا بد من معرفة الاعداد
المسقطه للاثم والمواخذة فثبتها بتوفيق الله تعالى فتقول على المرض والسفر والاكراه والحمل والرضاع والوجع والعطش
وكبر السن لكن بعضها مريض وبعضها مبيح مطلق لا يوجب فاقه خوف زيادة ضرره وخوف الهلاك فهو مريض وما فيه
خوف الهلاك فهو مبيح مطلق لا يوجب **ثم** ذكر جملة ذلك فتقول اما المرض فالمرض منه هو الذي يحاط بان يزداد بالصوم
واليه وقت الاشارة في الجامع الصغير فانه قال في رجل خاف ان لم يقصر بزداد عيناه وجعا واحما شدة افطر وذكر الكرخي
في مختصره ان المرض الذي يبيح الافطار هو ما يخاف منه الموت او زيادة العلة كما سماها كانت العلة وروى عن ابن جنيته انه
ان كان حال يباح له اداء صلاة الفريضة عذرا فلا بأس بان يقصر والمبيح المطلق هو الذي يحاط فيه الهلاك لان فيه
القاء النفس في التهلكة لا لاقامة حوائج الله تعالى وهو الوجوب لا يوجب لا يبيح في هذه الحالة وانه حرمان فكان الافطار مباحا
بل واجبا **واما** السفر فالمرض منه هو مطلق السفر المقدور والاصل فيها قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخرى فمن كان منكم مريضا او على سفر فاقصر بعد المرض والسفر فعدة من ايام اخرى لان المرض والسفر سببا للرخصة
ثم السفر والمرض وان اطلقوا كونهما في الآية فالمراد منهما التقييد لان مطلق السفر ليس سببا للرخصة لان حقيقة السفر هو الخروج
عن الوطن او الظهور واما يحصل بالخروج الى الضيعة ولا تتعلق به الرخصة فعلم ان المرض سفر مقدور بقدر معلوم وهو
الخروج عن الوطن على قصد مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا عندنا وعند الشافعي يوم وليلة وقدمنا الكلام في تقديره في كتاب الصلاة
وكذا مطلق المرض ليس سببا للرخصة لان الرخصة بسبب المرض والسفر يعني الشقة بسبب الصوم تيسير الهما وتخفيفها
عليهما طمحا قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الامراض ما ينفعه الصوم ويخففه ويكون الصوم على المريض
اسهل من الاكل بل الاكل يضره واشتد عليه ومن التقيد الترخيف بما يسهل على المريض تحصيله والنضيق بما اشتد عليه وفي
الآية دلالة وجوب القضاء على من افطر بغير عذر لانه لما وجب القضاء على المريض والمسافر مع انها افطر بسبب العذر المبيح
للا فطار فلا يجزئ عنه غير الا عذر او في وسوء كان السفر مقطوعة او مباح او معصية عندنا وعند الشافعي سفر المعصية
لا يفيد الرخصة والمسئلة نصت في كتاب الصلاة والله اعلم وسواء سافر قبل دخول شهر رمضان او بعد ان له ان يترخص فيقصر
عند عامة الصحابة **وعن** علي وابن عباس رضي الله عنهما انه اذا اهل في الحضر ثم سافر لا يجوز له ان يقصر **وحه** قوله انه لما اهل
في الحضر لم يهرم هو الاقامة وهو صوم الشهر حتما فهو بالسفر يريد اسقاطه عن نفسه فلا يملك ذلك كالصوم الذي سافر فيه انه
لا يجوز له ان يقصر فيه لما قلنا كذا هذا واعامة الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
جعل مطلق السفر سببا للرخصة ولان السفر انما كان سببا للرخصة لكان الشقة وانما توجد في الحالتين فتثبت الرخصة في الحالتين
جميعا واما قوله ان بالاهلاك في الحضر لم يهرم هو الاقامة فتقول نعم اذا اقام فاما اذا سافر فلم يملك بطلانه هو صوم السفر وهو
ان يكون فيه رخصة الافطار لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فكان ما قلناه معلوما لا ينافي فكان اولى بخلاف اليوم
الذي سافر فيه لانه كان مقيما في اول اليوم فدخل تحت خطاب المقيمين في ذلك اليوم فلهزمه اتمامه حتما فاما في اليوم الثاني
والثالث فهو مسافر فلا يدخل تحت خطاب المقيمين ولان من الشايخ من قال ان الحز الاول من كل يوم سببا للوجوب صوم ذلك
اليوم وهو كان مقيما في اول الحز وكان الحز الاول سببا للوجوب صوم الاقامة واما في اليوم الثاني والثالث فهو مسافر فيه فكان
الحز الاول حقه سببا للوجوب صوم السفر فثبت الوجوب مع رخصة الافطار ولو لم يترخص المسافر فصام رمضان حاز
يومه وليس عليه القضاء في عدة من ايام اخر وقال بعض الناس لا يجوز صومه في رمضان ولا يعنده وبطلانه القضاء
ذكر القدر وروى فيه اختلاف الصحابة فقال يجوز صومه في قول اصحابنا وهو قول طيوان وعاصم وعائشة وعثمان بن ابي العاص
ثقيف بن جحاض عنهم وعند عمرو بن عمرو واثريج رضي الله عنهم لا يجوز **وتحجه** هذا القول ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
على سفر فعدة من ايام اخر من المسافر بالصوم في ايام اخر مطلقا سواء صام في رمضان او لم يصم اذ الافطار غير مذكوري
ية فكان هذا من الله تعالى جعل وقت الصوم في حق المسافر اياما اخر فاذا صام في رمضان فقد صام قبل وقته فلا يعنده
منع لزوم القضاء وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صام في السفر فقد عصا ابا القاسم والمعصية مضادة للعبادة
وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الصائم في السفر كالمفطر في الحضر فقد حقق له حكم الافطار **ولنا** ما روي ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم صام في السفر وروى انه افطر وكذا روى عن الصحابة رضي الله عنهم انهم صاموا في السفر وروى انهم افطروا واحتجوا
على ما روي عنه اهل هلال رمضان وهو يسير في شهر رمضان فاصبح صائما ولان الله تعالى جعل المرض والسفر من الاعداد التي الرخصة
فما تيسر او تخفيفا على اربابها وتوسعا عليهم قال الله تعالى من الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلو تختم عليهم الصوم

۳۲

150

في غير السفر ولا الجمعة في السفر كان فيه تسبب وتضييق عليهم وهذا ايضا موضوع الرخصة وبنا في معنى السفر في رواية الشافعي
في وضع الشارع تعالى الله عن ذلك ولان السفر لما كان سببا للرخصة فلو وجب لبقاء مع وجود الاداء لبقاء ما هو سببا للرخصة
سبب زيادة فرضه لم تكن في حق غير صاحب العذر وهو القضاء مع وجود الاداء فيتناقض ولان جواز الصوم للمسافر في رمضان
يجمع عليه فان السابحين اجمعوا عليه بعد وقوع الاختلاف فيه في الصحابة رضي الله عنهم والخلاف في العمر الاول لا يمنع اتفاق
الاجماع في العمر الثاني بل الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم عننا على ما عرف في اصول الفقه وبه يتبين ان الافطار مضطر
في الالة وعليه اجماع اهل التفسير وتقدم بها فمن كان منكم مريضا او على سفر فطر فدية من ايام آخره وعلى ذلك يجري كذا الرخصة
على انه ذكر الخط في القرآن قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم الخوفه تعالى عن اضطر غير باع ولا عاذ فلا اثم عليه اي
من اضطر فاكل لانه لا اثم يلحقه نفس الاضطر وقال الله تعالى وبما اوجح والفرع لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي اى
فان احصرتم فاكلتم فما استيسر من الهدي لانه معلوم انه على النكاح ما لم يوجد الا حلال وقال تعالى ولا تخلفوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه فقد يه من صبيام اى من كان منكم مريضا او به اذى من راسه فخلو
فدفع الاذى عن راسه فقد يه من صبيام ونظيره كثير في القرآن والحديثان يحملان على ما اذا كان الصوم مجهدا وبضعفه فاذا
لم يطر في السفر في هذه الحالة صارا كالأذى فطر في الحضر لانه يجب عليه الافطار في هذه الحالة لما في الصوم في هذه الحالة من القضا
النفس الى التهلكة وانه حرام ثم الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا اذ لم يجهد الصوم ولم يضره ولا قال الشافعي
الافطار افضل بناء على ان الصوم في السفر عندنا عزيمة والافطار رخصة وعند الشافعي على العكس من ذلك وذكر القدر
في المسئلة اختلاف الصحابة فقال روى عن حذيفة وعائشه وعروة بن الزبير مثل مذهبنا وروى عن ابن عباس رضي الله
مثل مذهبهم واحتج بما روي من الحديثين في المسئلة الاولى ولنا قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم اى
توهم ولنكحوا الفرج والاستدلال بالاية مزوجه أحدها انه اخبار الصيام مكتوب على المؤمنين عام اى مفروض الكفاية
هى الفرض لغة والثاني انه امر بالقضاء عند الافطار بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فدية من ايام آخره الامر بالقضاء عند
الافطار دليل للرخصة من وجهين أحدهما ان القضاء واجب في الاداء وما يجب في الفرائض والثاني ان القضاء يدل على الاداء
فيدل على وجوب الاصل والثالث ان الله تعالى من علينا في اباحة الافطار بعد المرض والسفر بقوله يريد الله بكم اليسر لا يريد
بكم الاذى لكم بالافطار والعذر ولو لم يكن الصوم فرضا لم يكن الامتنان باباحة الفطر معنى لان الفطر مباح في صوم الفطر لا امتناع عنه
والرابع انه قال ولنكحوا الفرج شرط اكال العذر في القضاء وهو دليل لزوم حفظ المتر ولائله بدخل التفسير في القضاء وما يمكن
ذلك في الفرائض وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كانت له حاملة تلد أو تلحقه شبع فليصم رمضان حيا وذكره امر للمسافر بصوم
رمضان اذ لم يجهد الصوم فثبت بهذه الدلائل ان صوم رمضان فرض على المسافر لانه رخص الافطار واثر الرخصة في سقوط
المأثم لا في سقوط الوجوب فكان وجوب الصوم عليه هو الحكم الاصل وهو معنى العزيمة وروى عن انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال للمسافر ان فطر فريضة وان يصوم فهو افضل وهذا نص في الباب لا يحتمل التأويل وما ذكرنا من الدلائل في هذه المسئلة
حجة في المسئلة الاولى لانها تدل على وجوب الصوم على المسافر في رمضان وما لا يقيد به لا يجب والحواب عن تعليقه بالحديثين ما ذكرنا
في المسئلة الاولى انهما يحملان على حال خيف التلف على نفسه لو صام عمدا بالدلائل اجمع بعدد الامكان وهذا الذي ذكرنا من وجوب
الصوم على المسافر في رمضان قول عامة مشايخنا وعند بعضهم لا وجوب على المسافر في رمضان والافطار مباح مطلقه لانه
ثبت رخصة وتيسير عليه ومعنى الرخصة وهو اليسر والسهولة في الاباحة المطلقة اكل ما فيه من سقوط الخطر والموانع جميعا
الا انه اذا ترك الترخص واشتغل بالعزيمة يعود حكم العزيمة لكن يقع هذا الصوم في حقه افضل من الافطار لما روي من حديث انس
رضي الله عنه واما البيع المطلق من السفر فانه خوف الحلاكة لسبب الصوم والافطار في مثله واجب فضله عن الاباحة لما ذكرنا
في المرض واما الاكراه على افطار صوم شهر رمضان بالفضل في حق التخصيص المقيم فمخصص الصوم افضل حتى لو امتنع من الافطار حتى
قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت عليه حاله الاكراه واثر الرخصة بالاكراه في سقوط المأثم بالترك لا في سقوط الوجوب بل
بقي الوجوب ثابتا بالترك عمرا اذا كان الصوم واجبا حاله الاكراه والافطار حراما كان حتى الله تعالى قائما به وبالامتناع بذلك
نفسه لا قامة حتى الله تعالى طلب المرئاة فكان مجاهد في دينه فيثاب عليه واما في حق المريض والمسافر فلا اكراه مبيح مطلق في حقها
بل موجب والافضل هو الافطار بل يجب عليه ذلك ولا يسهان لا يفتقر حتى لو امتنع من ذلك فقتل باثم وجه الفرقان في التخصيص المقيم
الوجوب كان ثابتا قبل الاكراه من غير رخصة الترك اصلا فاذا اجاز الاكراه وانه من سبب الرخصة فكان اثره في اثبات رخصة
الترك لا في اسقاط الوجوب فكان الوجوب قائما فكان حتى الله تعالى قائما بالامتناع باذ لا نفسه لا قامة حتى الله تعالى فكان افضل
كافا لاكراه على اجزاء كلمة الكفر والاكراه على اتلف مال الغير فاما في المريض والمسافر فالوجوب مع رخصة الترك كان ثابتا قبل الاكراه
فلا بد وان يكون للاكراه اثر اتم لم يكن ثابتا قبله وليس ذلك لا اسقاط الوجوب راسا واثبات الاباحة المطلقة فنزل منزلة الاكراه
على اكل الميتة وهناك سباح له الاكل بل يجب عليه كذا هذا والله اعلم واما حبل المرأة وادهاها اذا حاقها الضر ونزلها من حصر
فعله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فدية من ايام آخره وقد بينا ان ليس المراد عن المرض ان المرض الذي لا يصح الصوم لئلا

عندنا
الصوفي السفر افضل والا فطار

باب السفر أربع
باب الكراه على افعال ومرد
القتل

الأكراه في المريض والمسافر

الحبل والارضاع خصوصاً

ان يفطر كان ذكر المصنوع من الصوم عنه وقد وجدها في خلاص تحت رخصة الافطار وقد روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال يفطر المريض والمجنون اذا خاف ان يضع ولدها والمرضع اذا خاف ان يفسد على ولدها وقد روي عن ابن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى وضع عن المسافر من الصوم والمرض عن المريض والقضاء
ولا فدية عليها عندنا وقال الشافعي عليه القضاة والفدية لكل يوم من خطية والمسئلة مختلفة بين القضاة والثاني
روي عن علي بن النعمان والحسن بن النعمان انهما يقضيان ولا يفديان وبه اخذا صحابنا وروي عن عمر بن النعمان وبه اخذا
من النعمان انهما يقضيان ويفديان وبه اخذا الشافعي اجمع بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين والحال
والمرضع يطيقان الصوم فدخلنا تحت الآية فيجب عليها الفدية وكنا قوله تعالى من كان منكم مريضا او وجعا على المريض
القضاء من صم اليه الفدية فقد زاد على المقر فلا يجوز الا بدليل ولا نه لما لم يوجب غيره دل على انه كل حكم الحادثة لا تأخر
البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقد ذكرنا ان المراء من المرض المذكور ليس صورة المرض بل معناه وقد وجد في الحال والمرضع
اذا خافا على ولدهما فدخلنا تحت الآية فكان تفدي بقوله فمن كان منكم مريضا او وجعا على المريض فدية طعام مسكين والمرضع
سفر فدية من ايام اخر واما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية فقد قيل في بعض وجه التأويل ان لا مضرة الآية معناه
وعلى الذين لا يطيقونه وانه حاز في اللغة قال تعالى بين الله لكم ان تغضوا اي لا تغضوا وفي بعض القراءات وعلى الذين
يطيقونه ولا يطيقونه على انه لا حجة له في الآية لان فيها شرع الفداء مع الصوم على سبيل التخيير وفي الجمع بقوله تعالى
وان تصوموا خير لكم وقد نسخ ذلك بوجوب صوم شهر رمضان حقا بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعنده يجب الصوم
والفداء جميعا دل انه لا حجة له فيها وان الفدية لو وجبت انما تجبر بها الفدية ومعنى الجبر يحصل بالقضاء وهذا لم يجب
على المريض والمسافر واما الجوع والعطش لشدة الجوع الذي يخاف منه الهلاك فيصبح مطلقا بمذلة المرض الذي يخاف منه الهلاك
لسبب الصوم لما ذكرنا وكذا كسر السن حتى يباح للشيخ الفاني ان يفطر شهر رمضان لانه عاجز عن الصوم وعليه الفدية
عند عامة العلماء وقال مالك لا فدية عليه وجه قوله ان الله تعالى وجبا الفدية على المطيق للصوم بقوله وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين وهو لا يطيق الصوم فلا يلزمه الفدية وما قاله مالك خلاف اجماع السلف فان اصحاب رسول الله صلى
عليه وسلم اوجروا الفدية على الشيخ الفاني فكان ذلك اجماعا منهم على ان المراء من الآية الشيخ الفاني اما على احرار في
الآية على ما بينا واما على اصدار كذا في رواية وعلى الذين كانوا يطيقونه اي الصوم ثم حرموا عنه فدية طعام مسكين واما علم
ولان الصوم لما خافه منبث الحاجة الى الجبر وتقدر جبره بالصوم فيجبر بالفدية ويجعل الفدية مثله للصوم شرعا في هذه
الحالة للضرورة كالقربة في ضمان المتلفات ومقدار الفدية بقدر اصدقة الفطر وهو ان يطعم عن كل يوم مسكينا مقدار
ما يطعم في صدقة الفطر وقد ذكرنا ذلك في صدقة الفطر وذكرنا الاختلاف فيه ثم هذه الاعداد كما ترخصنا في الفطر
في صوم رمضان ترخصا وتبيح في المندور وفي وقت عينه حتى لو حاء الوقت وهو مريض مرضا لا يستطيع معه الصوم ولا يستطيع
مع صوم فطر وقضى واما الذي يخص البعض من البعض فاما صوم رمضان فيقتل بفساده حكام احوال وجوب القضاء
والثاني وجوب الكفارة اما وجوب القضاء فانه ثبت بطلان الاضاد سواء كان صوم او معنى او صورة لا معنى او معنى لا صورة
وسواء كان عدا او خطأ وسواء كان بعدا او بعدا ولا يفتر عن ذلك ان القضاء يجبر للفئات فسد على فوات الصوم لا غير والفوات يحصل
بطلان الاضاد فتقع الحاجة الى الجبر بالقضاء ليقوم مقام الفئات فيجبر الفوات معنى واما وجوب الكفارة فيصليق باضاد
مخصوص وهو الاضاد الكمال وجود الاكل والشرب والجماع صوره ومعنى منعها من غير عذر مبيح ولا مخصص واشبهه الابا
ورضى بصورة الاكل والشرب ومناهما ايصال ما يقصد به التغذي والتداوي له خوف من الفم لان به يحصل قضاء شهره البطن
على سبيل الكمال ونفي بصورة الجماع ومعناه ايلوج الفرج في الفرج لان كمال قضاء شهوة الفرج لا يحصل الا به ولا خلاف في وجوب
الكفارة بالجماع على الرجل والامثلة حديثا لا عرابي وهو ما روي ان اعرابا جاءوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله
هلكت وهلكت فقال ماذا صنعت قال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعذرا وانا ما علم فقال اعترق رقبة وفي بعض
الروايات قال له من غير عذر ولا سفر قال نعم فقال مقردة واما المرأة فذكر ان يجب عليها عندنا اذا كانت مطاوعة وللشافعي
قولان في قول لا يجب عليها اصلا وفي قول يجب عليها يتجملها الرجل وجه قوله الاول ان وجوب الكفارة عرفتها بخلاف
القياس لما ذكره النفس وورد في الرجل وورد المرأة وكذا ورد بالوجوب بالوطي وانه لا يتصور من المرأة فاتها مطاوعة وليس
بواطئة فيحكم فيها على اصل القياس وجه قوله الثاني ان الكفارة انما وجبت عليها بسبب فعل الرجل فوجب عليه التحمل
كتمن ما الاغتسال ولما ان النفس وان ورد في الرجل لكنه معلول بمعنى يوجبها وهو افساد صوم رمضان بافطار كمال
حرام محض منعها فوجب الكفارة عليها بدلالة النفس وبه بين ان لا سبيل الى التحمل لان الكفارة انما وجبت عليها بفعلها وهو
اذا الصوم ويوجب الكفارة القضاء عند عامة العلماء وقال الا اذا كان كرا بالصوم فلا قضاء عليه وزعم ان الصوم من
يتداون وهذا غير سديد لان صوم الشهر من يجب تكفير رجلا عن جناة الاضاد او رجلا الذي لا تضاد وصوم القضاء يجب
جبر القئات فكل واحد منهما شرع له الاخر فلا يسقط صوم القضاء بصوم شهرين كما لا يسقط بالاعتاق وقد روي

الجماع والعطش الشديد لا يبيح
كذلك السن

هذه الاعداد رخصت ايضا في المندور
في وقت عينه
بما رخصه المخصوص بالبعض
احكام
احدهما وجوب القضاء
والثاني وجوب الكفارة
الافطار

يجب الكفارة على المرأة اذا كانت مطاوعة
الجماع

عن ابي هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر الذي واقع امرأته ان يصوم يوما ولو جامع في الموضع المكروه فعليه الكفارة
في قول ابو يوسف ومحمد لا فدية له لا يجب له فدية ولا يجب له الكفارة اولى وعن ابي حنيفة روي ان روي الحسن عنه انه لا كفارة
عليه وروي ابو يوسف عنه انه اذا توارت الخففة وجب الغسل انزل ولم ينزل وعليه القضاء والكفارة وجه روي الحسن
انه لا يتعلق به وجوب الفدية فلا يتعلق به وجوب الكفارة والجماع ان كل واحد منهما شرع للزوجة والحاجة الى الترخيم فبالتجربة
وهذا استدلال في الحمل فاشبه وطى المسئلة وجه روي ابو يوسف ان وجوب الكفارة بعقد افساد الصوم بافطار
كامل وقد وجد لوجود الجماع صورة ومعنى اكل وشرب ما يصلح به البدن اما على وجه التقدي والتداوي منعها فعليه
القضاء والكفارة عندنا وقال الشافعي لا كفارة عليه وجه قوله ان وجوب الكفارة ثبت معدولا به عن القياس لان
وجوبها لرفع الذنب والقوبة كافية لرفع الذنب ولان الكفارة من باب المقادير والقياس لا يمتد الى تعيين المقادير وانما
عرف وجوبها بالنقص والنقص وورد في الجماع والاكل والشرب ليسا في معناه لان الجماع اشد حرمة منهما حتى يتعلق به وجوب الحد
ووجوبها بالنقص الوارد في الجماع لا يكون اكل وشرب في الاكل والشرب فيصير على مورد النفس والنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من افطر في رمضان منعها فعليه ما على المظاهر وعلى المظاهر الكفارة نفس الكتاب فكذلك على المفطر منعها ولنا ايضا
الاستدلال بالمواقة والقياس عليها اما الاستدلال بها فهو ان الكفارة في المواقة وجبت لكونها افساد للصوم رمضان
من غير عذر ولا سفر على ما نقل به الحديث والاكل والشرب افساد لصوم رمضان منعها من غير عذر ولا سفر فكان ايجاب الكفارة
هناك اجماعا ههنا دالة والدليل على ان الوجوب في المواقة لما ذكرنا وجوب احدهما على الآخر ففسر اما الحمل فالا استدلال
بحدوث الاعراب وجهه ما ذكرناه في الخلافيات واما المفسر فلو ان افساد صوم رمضان ذنب ورفع الذنب واجبه ولو شرعا
لكونه صوما والكفارة تعيل رافعة له لانها حسنة وقد جاء الشرع بكون الحسنات من القوبة والايان والاعمال الصالحة رافعة
للسنات لان الذنوب مختلفة المقادير وكذا الروايات لما لا يعلم مقاديرها الا الشارع للاحكام وهو الله تعالى حتى ورد
الشرع في ذنب خاص بايجاب رافع خاص وبعد مثل ذلك الذنب في موضع اخر كان ذلك ايجابا لذلك الرفع فيه ويكون الحكم
فيه ثابتا بالنقص لا بالتعيل والقياس والله اعلم واما القياس على الواقعة فهو ان الكفارة ههنا وجبت للزوجة افساد صوم
رمضان صيانة له في الوقت الشريف لانها تصلح زاجرة والحاجة مستل الى الزجر اما الصلاحية فلا من تأمل انه لو افطر يوما
من رمضان للزوجة اعتاق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام مسكينين لا يمنع منه واما
الحاجة الى الزجر فوجود الداعي الطبيعي للاكل والشرب والجماع وهو شهوة الاكل والشرب والجماع وهذا في الاكل والشرب لا في
والعطش بقدر الشهوة فكانت الحاجة الى الزجر عن الاكل والشرب كثر فكان شرع الزجر ههنا شرعا ههنا من طريق الاولى وعلى هذه
الطريقة يمنع عدم جواز ايجاب الكفارة بالقياس لان الدلائل المتضمنة لكون القياس حجة لا يفصل بين الكفارة وغيرها ولو اكل
ما لا يتعدى به ولا يتداوى به كالحصاة والنواة والتراب وغيرها فعليه القضاء ولا كفارة عليه عند عامة العلماء وقال مالك
عليه الكفارة لانه وجد لا فطر من غير عذر ولنا ان هذا افطار ضرورة لا معنى لان معنى الصوم وهو الكف عن الاكل والشرب
الذي هو وسيلة الى العواطف الحميدة قائم واما الفئات صورة الصوم الا انما الحقا الصورة بالمعقبة وحكما بفساد الصوم
ولو ابتاع حرزة صالحة يابسة او لوزة يابسة فعليه القضاء ولا كفارة عليه لوجود الاكل صورة لا معنى لانه لا يفسد الاكل على هذا
الوجه فاشبهه اكل الحصى والموضع الحرزة او اللوزة اليابسة حتى وصل المضغ الى جوفها فعليه القضاء والكفارة كذا روي ابن سنان
عن ابي يوسف انه اكل بها لانه ضم اليها ما لا يترك عادة وذكر القاضي في شرحه تحريم الطعام وان لا ياكل لوزة صغرة او حبة
فعليه القضاء والكفارة وقوله في اللوزة يحول على اللوزة الرطبة لانها ما كوله كلها كالحلوة وكذا كحلوة رطبة فعليه القضاء
ولا كفارة لانه لا يترك عادة ولا يحصل به التغذي والتداوي ولو اكل عينا او دقيقا فعليه القضاء ولا كفارة لانه لا يقصد
بها التغذي ولا التداوي فلا يفوت معنى الصوم وذكره القاضي رويانه عن محمد انه فرق بين الدقيق والخبث فقال في الدقيق القضاء
والكفارة وفي الخبث القضاء دون الكفارة ولو ضم خطية فعليه القضاء والكفارة كذا روي الحسن عن ابي حنيفة لان هذا
ما يقصد بالاكل ولو ابتاع اهليلجة رويان رسم عن محمد ان عليه القضاء ولا كفارة لا يتداوى بها على هذه الصفة وروي
عنه ان عليه الكفارة قال الكرخي وهذا اتي عن عدي لانه يتداوى بها على هذه الصفة وهكذا روي ابن سنان عن محمد وكذا ذكر
القاضي في شرحه تحريم الطعام ان عليه الكفارة ولو اكل طينا فعليه القضاء ولا كفارة لما قلنا لان يكون او منقلا فعليه القضاء
والكفارة كذا روي ابن رسم عن محمد قال محمد لانه بمنزلة الفارقين اي يتداوى به قال ابن رسم فقلت هذا الطين الذي يعلو
ياكله الناس قال لا ادري ما هذا فكان لم يعلم انه يتداوى به اولا ولو اكل ورق الشجر فان كان مأكل عادة فعليه القضاء والكفارة
وان كان مأكل بوجوه فعليه القضاء ولا كفارة عليه ولو اكل مسكا او غالية او زعفرانا فعليه القضاء والكفارة لان هذا هو اكل
ويتداوى به وروي عن محمد بن نائل سمعة قال فطرته ولم يذكر ان عليه الكفارة او لا اختلف المشايخ فيه قال محمد بن مقاتل
الرازي عليه القضاء والكفارة وقال ابو القاسم الصفار ان عليه القضاء ولا كفارة عليه وقد ذكرنا ان التسمية لو كانت
بين اسنانها فالتعلم انه لا يفسد لانه لا يمكن الترخي عنه وروي عن ابي يوسف فيمن امتنع سكرة بفيه في رمضان متعذرا حتى

لوجامع في الموضع المكروه

ق

لو اكل وشرب ما يصلح به البدن

لو اكل ما لا يتعدى به ولا يتداوى

لو ابتاع حرزة صالحة يابسة
لو مضغ الحرزة اليابسة واللوزة

كل حرزة رطبة

كل نجس او رقيقا

قصم خنطرة

ابتلع اهليلجة

اكل طينا

اكل ورق الشجر

اكل مسكا الخ

تناول سمكة

امتص سكرة

آفطرم سافرنے پوہ مکرھا

2

قضا، صوم، تطوع، بلا فساد

بیاض فرضیہ الحج

لا يخفى في العمارة مرة

نحو تاليه لانه لا يمكنه الا ان يكون من السنة الثانية وفي ادراكه السنة الثانية شئ فلو رفع القوات الثابت
للمالك بالملك والنفقة حرام واما قوله ان الوجوب في الوقت ثبت مطلقا عن العرف فليس كذلك المطلق بمقتضى العرف ومقتضى الداعي
والعمل على العرف اولى لما بينا وبمقتضى المطلق عند قيام الدليل واما ما ذكره من ان الله صلى الله عليه وسلم لم يوجب الحج عن اول اوقات
الامكان فقد قيل انه كان لعذر له ولا حكمة في حال العذر بدل عليه انه لا خلاف في ان التعجيل افضل والرسول صلى الله عليه وسلم
لا يترك افضل العذر على ان المانع من التاخير هو احتمال القوات ولم يكن في تاخيره ذلك لعلمه بطريق العجالة في الحج قبل موته
قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرضا بان يحج الى مكة فدخل المسجد الحرام ان شاء الله تعالى والتبنا للتميم والتبنا لولم ان الله تعالى
خاطب العامة وقد علم ان بعضهم يموت قبل الدخول واما قوله لو ادرك في السنة الثانية كان مؤذنا لا قاضيا فانما كان كذلك
لان اثر الوجوب على العرف عند احتمال الاثم بالتاخير عن اول اوقات الامكان لا في اخراج السنة الثانية والثالثة من ان يكون
وقفا للوجوب كما في باب الصلاة وهذا لان وجوب التعجيل انما كان تحريزا عن القوات فاذا حاشى الى السنة الثانية والثالثة فقد
زال احتمال القوات فحصل الآء في وقته كما في باب الصلاة **فصل** واما شرائط فرضية فمقتضى وجوب الحج في وقت واحد
والنساء ونوع شخص النساء اما الذي يتم الرجال والنساء فمقتضى البلوغ ومنها العقل فلو حج على الصبي والمجنون لانه لا حظ
عليهما فلا يلزمهما الحج حتى لو حجتا بمبلغ الصبي وفاقا للجنون فغلبها حجة الاسلام وما فعله الصبي قبل البلوغ يبيح نظرا
وتدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما صبي حج عشرين ثم بلغ ففعله حجة الاسلام ومنها الاسلام ومنها الاسلام في حق
احكام الدنيا حتى لو حج الكافر ثم اسلم يجب عليه حجة الاسلام ولا يعتد بما حج في حال الكفر وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما اعزني حج رول عشرين ففعله حجة الاسلام اذا هاجر بعني به اذ اخرج قبل الاسلام ثم اسلم ولان الحج عبادة والكافر ليس
من اهل اداء العبادات وكذا لا حج على الكافر في حق احكام الاخرى عندنا حتى لا يؤخذ بالترك وعندنا في ليس بشرط ويجب
على الكافر حتى يؤخذ بتركه في الاخرى واصل المسئلة ان الكفا لا يخطبون بشرائع هي عبادان عندنا وعندنا يخطبون بذلك
وهذا يعرف في اصول الفقه ولا حجة له في قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لان المراد منه المؤمنين
بدين سابقا لا به وهو قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وبديل عقلي يستلزم الحج وغيره من العبادات وهو ان الحج
عبادة والكافر ليس من اهل اداء العبادات ولا سبيل الى الايجاب لعذره على الآء بتقديم الاسلام لما فيه من جعل المستمع تبعا
والسمع متبوعا وانه قلب الحقيقة على ما يتبين في كتاب الزكاة وتخصيص العام بديل عقلي جائز ومنها الحرية فلو حج على المملوك لمارد
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما عبد حج عشرين ففعله حجة الاسلام اذا اعق ولان الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج
بقوله والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا استطاعة بدون ملك الزاد والراحلة لما ذكره لملك للعبد لانه
مملوك فلا يكون مالكه لم يوجب شرط الوجوب وسواء اذن له المولى بالحج او لا لانه لا يصير ملكا بالاذن فلم يجز الحج عليه فيكون ما
حج في حال الرق تطوعا ولان ما روينا من الحديث لا يصح بل بين الاثنا وعدهم لادن فلو يقع حجة عن حجة الاسلام بحال بخلاف
الفقير والمجرب عليه الحج في الاستداء ثم اذ حج بالسؤال عن الناس يجوز ذلك عن حجة الاسلام حتى لو اسر لم يلزمه حجة اخرى
لان الاستطاعة بملك الزاد والراحلة ومنافع البدن شرط الوجوب لان الحج يقام بالمال والبدن جميعا والعبد لا يملك شيئا
من ذلك فلم يجب عليه استداء وانتهاء والفقر بملك منافع نفسه اذ لا ملك لاحد فيها الا انه ليس له ملك الزاد والراحلة وانه
شرط استداء الوجوب فامتنع الوجوب في الاستداء فاذا بلغ مكة وهو بملك منافع بدنه فقد قدر على الحج بالمشي وقيل زاد وجوب
عليه الحج فاذا اذ وقع عن حجة الاسلام فاما العبد فمنافع بدنه ملك مولاه استداء وانتهاء وما دام عبدا فلا يكون قادرا على الحج
استداء وانتهاء فلم يجب عليه ولهذا قلنا ان الفقير اذا حضر القتال يضرب له بسهم كامل كما في من جرح عليه القتال وان كان احرار
عليه الجهاد استداء والعبد اذا شهد الواقعة لا يضرب له بسهم الحرب بل يرضح له وما افرقا الا انما ذكرنا وهذا بخلاف العبد اذا شهد
الجمعة وصلى اذ يقع فرضها وان كان لا يجب عليه الجمعة في الاستداء لان منافع العبد مملوكة للمولى والعبد مخير عن التصرف
في ملك مولاه فظهر للمولى لا قدر ما استثنى عن ملكه من الصلوات الخمس فانه مبقا فيها على اصل الحرية بحكمة الله تعالى ذلك
وليس في ذلك كثير ضرر بالمولى لانها شأني منافع البدن في ساعات قليلة فيكون فيه نفع العبد من غير ضرر بالمولى فاذا حضر
الجمعة وفانت المنافع بسبب التسقي فبعد ذلك الجمعة والظهر سواء فظهر للمالك في جوار الجمعة اذ لو لم يحمله ذلك فيجب عليه اداء
الظهر ثانيا فزيد الضرر في حق المولى بخلاف الحج والجهاد فانها لا تؤدى بالمال والتقصير في مدة طويلة وفيه ضرر بالمولى فيفوت
ماله وتقتل كثير من منافع العبد فلم يجعل بمقتضى اصل الحرية في حقها بين العبادتين وتوقفتا بالجواز عن الفرض اذ وجد من
العبد تيبا والعبد الى الآء لكون الحج عبادة مرغوبة وكذا الجهاد فيؤدى الى الاضرار بالمولى فالشرع حرم عليهم وسد هذا الباب
نظرا بالمولى حتى لا يجبا لملك الزاد والراحلة وملك منافع البدن ولو احرار الصبي ثم بلغ قبل الوقوف بعرفة فان مضى على احراره
يكون حجة تطوعا عندنا وعند الشافعي يكون عن حجة الاسلام اذ قضى بعرفة وهو بالغ وهذا بناء على ان من عليه حجة الاسلام
اذ انوى النقل يقع عن النقل عندنا وعندنا يقع عن الفرض والمسئلة تأتي في موضعها ولو حددنا الاحكام بان تقوى حجة الاسلام
ووصف بعرفة ومطافاة الزبارة يكون عن حجة الاسلام بخلاف ذلك المجنون اذا افاق والكافر في الاسلام قبل الوقوف

خاص
شرائط فرضية الحج نوع عام فوج
اما العام منها البلوغ ومنها العقل
ومنها الاسلام

ومنها الحرب

احرف كصبي ثم بلغ قبل الوقوف

برقة فجدد الاجرام ولو احرار العبد ثم عتق فاحرم حجة الاسلام بعد العتق لا يكون ذلك عن حجة الاسلام بخلاف الصبي والمجنون
والكافر والفرقان احرار الكافر والمجنون لم ينقد اصله لعدم الاهلية واحرار الصبي لاعتاده قاصدا لكونه غير اهله لكونه غير
مخاطب فكان بمقتضى ذلك تقاضا فادامه الاحكام حجة الاسلام انقضت فاما احرار العبد فانه وقع لانه لكونه اهله لاعتدابه
فانقد احراره تطوعا فلا يقع احراره الثاني ان انقضى الاول وانه لا يحتمل الانقضاء ومنها صحة البدن فلو حج على المريض
والزمن والمعد والمفلج والشيخ الكبير الذي لا يثبت على الرحلة بنفسه والمجنون والمنع من قبل السلطان الجائر عن الحج
الحج لان الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج والمراد منها استطاعة التكليف وهي سلامة الاسباب والا لان من جملة
الاسباب سلامة البدن عن الافات المانعة عن القيام بما لا بد منه في سفر الحج لان الحج عبادة بدنية فلا بد من سلامة البدن
ولاسلامة مع المانع وعز ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ان يصح بدن العبد ويكون
له زاد وراحلة من عزان يجب ولان الفقر والعبادات وجبت بحق الشكر لما انعم الله تعالى على المكلف فاذا منع الشئ الذي
هو النعمة وهو سلامة البدن او المال كيف يكلف بالشكر ولا نفقة واما الاعي فقد ذكر في لاهل عن ابي حنيفة انه لا حج عليه
بنفسه وان وجد زاد وراحلة وقد اذنا في مال له مال وروى الحسن عن ابي حنيفة في الاعي والمعد والزمن ان عليهم
الحج بانفسهم وقال ابو يوسف ومحمد يجب على الاعي الحج بنفسه اذ وجد زاد وراحلة ومن كونه مؤنة سفره في خدمته ولا يجب على
الزمن والمعد والمفلج وتبعه قولهما ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الاستطاعة فقال هي الزاد والراحلة فسد
الاستطاعة بالزاد والراحلة وللاعي هذه الاستطاعة فيجب عليه الحج ولان الاعي يستطيع الحج بنفسه الا انه لا يهتدى الى الطريق
بنفسه ويهتدى بالفاقد فيجوز عليه بخلاف الزمن والمعد ومقطوع اليد والرجل لان هؤلاء لا يقدرون على الآء بانفسهم
وجبه رواية الحسن في الزمن والمعد انها يفقدان غيرهما ان كانا لا يفقدان بانفسهما والعذرة بالغير كافية لوجوب الحج
كالعذرة بالزاد والراحلة وكذا افسر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة وقد وجد وجه رواية الاصل في حجة
ان الاعي لا يفقد على الحج بنفسه لانه لا يهتدى الى الطريق بنفسه ولا يقدر على ما لا بد منه في الطريق بنفسه من الركوب والغزل
 وغير ذلك وكذا الزمن والمعد فلم يكونا قادرين على الآء بانفسهم بل بقدره غيرهما والقادر بقدره غيرهما لا يكون قادرا
على الاطلاق لان فعل الحجاج متعلق باختاره فلم يثبت الاستطاعة على الاطلاق ولهذا لم يجز الحج على الشيخ الكبير الذي لا يهتدى
على الرحلة وان كان ثمة غير يسكنه لما قلنا كاهنا واما افسر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة لكونها من الاسباب
المؤهلة الى الحج لا لاقصاها بالاستطاعة عليها الا ترى انه اذا كان بينه وبين مكة حرجا حرا لا سفينة ثمة او عذرا حرا لم يحمل بيده وبين
الوصول الى البيت لايجب عليه الحج مع وجود الزاد والراحلة فثبت ان تخصيص الزاد والراحلة ليس لقصاها بشرط عليها بل للتبعية على
اسباب الامكان فكل مكان كان من اسباب الامكان يدخل تحت تفسير الاستطاعة معنى ولان في ايجاب الحج على الاعي والزمن والمعد والمفلج
والريض والشيخ الكبير الذي لا يهتدى على الرحلة بانفسهم حرجا بينا ومشتقة شديدة وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج ومنها ملك الزاد وملك الرحلة في حق الناس عن مكة والكوفة في موضعين احدهما في بيان انه من شرائط الوجوب والثاني
في تفسير الزاد والراحلة اما الاول فقد قال عامة العلماء انه شرط فلا يجز الحج باباحة الزاد والراحلة سواء كانت الاباحة ممن له
منة على المباح او كانت ممن لا منه عليه كالأب وقال الشافعي يجز الحج باباحة الزاد والراحلة اذا كانت الاباحة ممن لا منه
له على المباح له كالولد بذل الزاد والراحلة لايه وله في الابنية قولان ولو وهبه انسان ما لا يجز به لا يجب على الموهوب
عندنا وتسا في حقه قولان وقال مالك الرحلة ليست بشرط لوجوب الحج اهدا لا مكا ولا اباحة وملك الزاد شرط حتى وان كان
صحيح البدن وهو يقدر على المشي يجز الحج وان لم تكن له راحلة اما الكلام مع مالك فهو اصح بظاهر قوله تعالى والله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كان صحيح البدن قادرا على المشي فقد استطاع اليه سبيلا فيلزمه فرض الحج ولنا ان رسول
صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة جميعا فلا يثبت الاستطاعة باحدهما وبه تبين ان القدرة على المشي لا تكفي
لاستطاعة الحج ثم شرط الرحلة انما يراد لوجوب الحج على من هو ناء عن مكة فاما اهل مكة ومن حولهم فان الحج يجب على القوي
العادر على المشي من غير راحلة لانه لا حرج بل حقه في المشي الحج كالا يلحقه الحج في المشي للجمعة واما الكلام مع الشافعي في
قوله ان الاستطاعة المذكورة هي القدرة من حيث سلامة الاسباب والا لان القدرة تثبت بالاباحة فلا معنى لاستطاعة الملك
او الملك لا بشرط لغيره بل القدرة على استعمال الزاد والراحلة اكاد وركوبا واثبت بالاباحة وهذا استوى الملك والاباحة
في باب الطهارة في المنع من جواز التيمم كراهنا ولنا ان استطاعة الاسباب والا لان تثبت بالاباحة لان الاباحة لا تكون لازمة
الامر ان السبيح ان يمنع المباح له عن العرق في المباح ومع قيام ولاية المنع لا تثبت القدرة المطلقة فلا يكون مستطيعا على
الاطلاق فلم يوجد شرط الوجوب فلا يجب بخلاف مسئلة العلماء لان شرط جواز التيمم عدم الماء بقوله تعالى فلم يجدوا ماء فقاموا
صعيدا طينا والعدم لا يثبت مع البذل والاباحة واما تفسير الزاد والراحلة فهو ان ملك من المال مقدرا ما يسلطه الى مكة فاقها
وجاها راكبا لا ماشيا نفقة وسط لا سرف فيها ولا تقتير فاضلو عن سكة وخادومه وفرضه وسلاحه وشبابه واثاثه
ونفقة عياله وخدمته وكسوته وقضاء دينه وروى عن ابي يوسف انه قال نفقة شهر بعد انصرافه ايضا وروى الحسن

عن عبد الله بن عمر

عن ابي حنيفة

عن ابي حنيفة

عن ابي حنيفة

عن ابي حنيفة
بيان ان ملك الزاد والراحلة
الوجوب

تفسير الزاد والراحلة

عن حنفية انه في الرحلة فقال اذا كان عنده ما يقبل ما ذكرنا ما يكرهه شوقا او ذملا او راسا رحلة وينفق ذهابا ورجوعا
فصله الحج وان لم يكن ذلك الا ان يمشي ويكره عقبة فليس عليه الحج ما شاء ولا ركبا عقبة وانما اعتبر الفضل على ما ذكرنا
من الحج لا لانها من الحج الا ذمها فكان المستحق بها فليست بالعدم وما ذكر بعض اصحابنا في تقدير نفقة العيال
سنة والبعض شهرا فليس تقديره الا في كل سنة على حسب اختلاف المسافة في القرب والبعد لا في تقدير النفقة بخلاف ما ذهب
المسافة فبعض في ذلك قد زاد ما ذهب ويعدو الى منزله وانما لا يجب عليه الحج اذ لم يكن ماله الا لعقبه لان المفروض هو
الحج راكبا لا ماشيا والراكب عقبة لا يركب في كل الطريق بل يركب في البعض ويمشي في البعض وذكر ابن شجاع انه اذا كانت له
دار لا يسكنها ولا يفرحها ولا يتبعها لا يمشي ولا يستقدمه ولا يستعجله ان يبعثه ويخرج به وحرره عليه اخذ الزكاة اذا بلغ
نصابا لانه اذا كان كذلك كان فاضلا عن حاجته كسائر الاموال فكان مستطاعا فلزم من الحج فان امكنه بيع منزله
وان يشترى بثمنه منزلا وانه في بيع الفضل هو افضل لكن لا يجب عليه لانه يحتاج الى سكناه فلا يعتبر في الحاجة قدر ماله لانه
كالا يجب عليه بيع المنزل والافتقار على السكنى وذكر الكرخي ان ابا يوسف قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم ولا قوت عياله
وعنده دراهم تبلغه الى الحج لا ينبغي ان يجعل ذلك في الحج فان قيل نعم لانه لا يستطيع ملك الدراهم فلا يعذر في التمسك
ولا يتصرف بغيره ولا يترك المسكن والحاد ويخلو في بيعها وقوله ولا قوت عياله ما قولك ولو
ولا قوت عياله ما يزيد على مقدار الذهاب والرجوع فاما المنزل المحتاج اليه من وقت الذهاب الى وقت الرجوع فذلك مقدم
على الحج لما بينا ومنه ان الطريق وانه من شرط الوجوب عند بعض اصحابنا بمنزلة الزاد والراحلة وهكذا روي ابن شجاع
عن حنفية وقال بعضهم انه من شرط الاداء لا من شرط الوجوب وفائدة هذا الاختلاف في وجوب الوصية في حال
انه شرط الاداء لا شرط الوجوب يقول انه يجب الوصية اذا خاف القوت ومما قال انه شرط الوجوب لا يجب الوصية لان الحج
لم يجب عليه ولم يرد باني في زمنه فلا يلزمه الوصية وجه قول من قال انه شرط الاداء لا شرط الوجوب ما روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم فسرا استطاع بالزاد والراحلة ولم يذكر من الطريق وجه قول من قال انه شرط الوجوب وهو الصحيح انه
تعالى شرط الاستطاعة ولا استطاعة بدون الطريق كالا استطاعة بدون الزاد والراحلة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم
يقن الاستطاعة بالزاد والراحلة بيان كفاية الاستطاعة بالمقصود عليه على غيره لا استوائهما في المعنى وهو انما هو العمل
الى البيت لا ربحا نه كالم يذكر من الطريق في ذكر حجة الجوارح وقال سائر المواقف المحسنة وذلك شرط الوجوب على المنهج
عن الوصول الى البيت لا زاده ولا راحلة معه فكان شرط الزاد والراحلة شرط الامن الطريق ضرورة **واما الذي** يجهل
النساء فشرطان احدهما ان يكون معها زوجها او محرما لها فان لم يوجد احدهما لا يجب عليها الحج وهذا عندنا وعند الشافعي
ليس بشرط ويلزمها الحج والخروج من غير زوج ولا محرما اذا كان معها في الرفقة نساء فقات واجتنب بظاهر قوله تعالى وفيه
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وخطاب الناس يتناول الذكور والاناث بله خلاف واذا كان لها زاد وراحلة كانت
مستطعة واذا كان معها نساء فقات تؤمن القساو فليزنها في الحج ولنا ما روي عن عيسى بن عمار عن ابي عبد الله عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال لا لا تحج امرأة الا معها امرأه او معها محرمة او معها نساء على ما ذكرنا من ان ثلثة ايام الا في معاصم
او زوج ولا نها اذ لم يكن معها زوج ولا محرمة لا يؤمن عليها اذ النساء لم يحرم على الاما ذمته ولهذا لا يجوز لها الخروج
وحدها والخوف عند اجتماعهن اكثر ولهذا حرم الخلوة بالاحنية وان كان معها امرأة اخرى والاية لا تتناول النساء حال
عدم الزوج والمحرمة لان المرأة لا تقدر على الركوب والنزول بنفسها فيحتاج الى من يركبها وينزلها ولا يجوز ذلك لعذر
الزوج والمحرمة فلم تكن مستطعة في هذه الحالة فلا يتناولها النقص فان امتنع الزوج او المحرم عن الخروج لا يجب على الخروج و
لو امتنع عن الخروج الا بزيادة او ارجاعها الى بلدها ذلك ذكره القدر في شرحه مختصرا لكونها لا يلزمها ذلك ولا يجب عليها الحج
بنفسها وذكر القاضي في شرحه مختصرا لكونها لا يلزمها ذلك ولا يجب عليها الحج وجه ما ذكره القدر من ان المحرم او الزوج
من ضرورات حجبها بمنزلة الزاد والراحلة اذ لا يمكنها الحج بدونه كما لا يمكنها بدون الزاد والراحلة ولا يمكن الزاد ذلك الزوج
او المحرم من مال نفسه فليزنها ذلك له كما يلزمها الزاد والراحلة لنفسها وجه ما ذكره القاضي ان هذا من شرط وجوب
الحج عليها ولا يجب على الانسان تحصيل شرط الوجوب بل ان وجد الشرط يجب والا فلا ارجان الفقير لا يلزمه تحصيل الزاد
والراحلة فيجب عليه الحج ولهذا قالوا في المرأة التي لا زوج لها ولا محرمة ان لا يجب عليها ان تخرج بمن يحج بها كذا هذا ولو كان
معها محرمة فلها ان تخرج مع المحرم في حجة الفريضة من غير ان زوجها عندنا وعند الشافعي ليس لها ان تخرج بغيره لان زوجها
وجه قوله ان في الخروج تقويت حجة المستحق عليها وهو الاستمتاع بها فلا تملك ذلك من غير رضاه ولنا انها اذا وجدت محرما
فقد استطاعت على حج البيت سبيلا لانها قد رقت على الركوب والنزول وامنت الخاف لان المحرم يصوبها واما قوله ان حق الزوج
في الاستمتاع بقوت بل يخرج الى الحج فنقول منافعها مستثناة عن ملك الزوج في الفريض كما في الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيره
ذلك حتى لو اراد ان يخرج الى الحج التطوع فليزوج ان يمنعها كما في صلوة التطوع وصوم التطوع وسواء كانت المرأة شابة او عجوز
انها لا يخرج الى الحج الا بزوج او محرمان ما روي من الحديث لا يفصل بين الشابة والعجوز وكذا المعنى لا يوجب الفصل بينهما لما ذكر

ان الطريق شرط الوجوب عند البعض

بيان شرط الخاص للنساء

ان يكون معها زوجها او محرما لها

منعوبة

من حاجة المرأة الى من يركبها وينزلها بل حاجة العجوز الى ذلك اشد لانها اعجز وكذا يحتاج عليها من الرجال وكذا لا يؤمن عليها
مزان يطعم عليها الرجال بحال ركوها ونزلها فيحتاج الى الزوج او الى المحرم لغيره من ذلك والله اعلم **ثم** صفة المحرم ان يكون
من لا يجوز له تكاثرها على الشا من اذاما القراءة او الرضا او الصبرية لان الحرمة الموقدة تربط الزمة في الخلوة ولهذا قالوا ان
المحرم ان لا يكون ما يؤمن عليه لم يخرجها ان لا يفرقه وسواء كان المحرم حرا او عبدا لان الرق لا ينافي في الحرمة وسواء كان مسلما
او ذميا او مشركا لان الذم والمشاركة يحفظان محارمهما الا ان يكون مجوسيا فعقد باحة تكاثرها فلا يسافر معه لانه لا يؤمن
عليها كالاجنبي وقالوا في النبي الذي لم يحتمل والجئون الذي لم يقوا انها ليسا بحرمين في السفر لانه لا ينافي فيهما حفظها وقالوا
في الصبية التي لا تشبه مثلها انها سافر بغير محرمانه يؤمن عليها فاذا بلغت هذا الشهوة لا يسافر بغير محرمانها صارت بحيث
لا يؤمن عليها **ثم** المحرم والزوج انما يشترط اذ كان بين المرأة وبين مكة ثلثة ايام فصفا عدا فان كان اقل من ذلك جت بغير محرمان
لان المحرم يشترط للسفر وما دون ثلثة ايام ليس بسفر فلا يشترط فيه المحرم كما لا يشترط الخروج من مكة الى مكة في الزرع
او المحرم شرط الوجوب شرط الجواز فقد اختلف اصحابنا فيه كما اختلفوا في امن الطريق والصحيح انه شرط الوجوب لما ذكرنا في امن
الطريق وانما يعلم **والثاني** ان لا يكون معتدة عن طلاق او وفاة لان الله تعالى في المعتدة عن الخروج بقوله تعالى لا يخرج من
من بيت ولا يخرج **وروي** عن عبد الله بن عمر انه روى عن عبد الله بن مسعود انه روى
من الحنفية ولا النخبة يمكن اوها في وقت آخر فاما العدة فانما يجب قضاءها في هذه الوقت خاصة فكان الحج بين
الامر من اولي وان لم يمتها العدة بعد الخروج الى السفر وهي مسافرة ان كان الطلاق رجعيا لا يفارقه زوجها الا ان الطلاق
الرجعي لا يزيل الزوجية ولا يفسد ان راجعها وان كان بائنا او كانت معتدة عن وفاة فان كان الى منزله اقل من مدة
سفر او مكة مدة سفر فانها تعود الى منزله لانه ليس فيه النساء سفر فصار كانه في بلدها وان كان الى مكة اقل من مدة سفر
والى منزله مدة سفر مضت الى مكة لانها لا يحتاج الى المحرم في اقل من مدة السفر وان كان من الجانبين اقل من مدة سفر في الجانبين
ان شئت مضت وان شاءت رجعت الى منزله وان كان من الجانبين مدة سفر فان كانت في المصر فليس لها ان تخرج حتى تنقضي
عدتها في قولنا في حنفية وان وجدت محرما وعندها يوسف وعندها لها ان تخرج اذا وجدت محرما وليس لها ان تخرج بلو محرما ولو
خلف وان كان ذلك في المفاضة او في بعض القرى بحيث لا يؤمن على نفسها وما لها فلها ان تنصرف في موضع الامن ثم لا تخرج
منه في قولنا في حنفية سواء وجدت محرما او لا وعندها تخرج اذا وجدت محرما وهذا من مسائل كتاب الطلاق نذكرها بالاختصار
في فصول العدة ان شاء الله تعالى **ثم** من لم يجب عليه الحج بنفسه لعذر كالمرض ونحوه وله مال يلزمه ان يحج رجلا عنه ويخبر عنه
حجة الاسلام واذا وجد شرط حوازا لا يحتاج على ما ذكره **ولو** تكلف واحد من له عذر فحج بنفسه اخرا عن حجة الاسلام اذا
كان عامدا بالغا خارا لانه من فعل الفرض الا انه لم يجب عليه لانه لا يمكنه الوصول الى مكة الا بحج فاذا عمل الحج وقع موقعه
كالفقير اذا حج والعبد اذا حضر الجمعة فاذا رآها ولا تارة اذا وصل الى مكة صار كاهل مكة فلم يمتد له الحج بخلاف العبد والعقور
فان العبد والعقور ليسا من اهل الفريضة والمجنون ليس من اهل العبادة اصولا والله اعلم **ثم** ما ذكرنا من الشروط لوجوب
الحج من الزاد والراحلة وغير ذلك يعتبر وجودها وقت خروج اهل بلد حتى لو ملك الزاد والراحلة في اول السنة قبل اشهر
الحج وقبل ان يخرج اهل بلد الى مكة فهو في سعة من صرف ذلك الى حيث احب لانه لا يلزمه التأهب للحج قبل خروج اهل بلد
لانه لم يجب عليه الحج قبله ومن لا يخرج عليه لا يلزمه التأهب للحج فكان يسبيل من المتصرف في ماله كيف شاء واذا فرغ ماله فخرج
اهل بلد لا يجب عليه الحج فاما اذا جاء وقت الخروج والمال في يد فليس له ان يصرفه الى غيره على قول من يقول بالوجوب
على الفور لانه اذا جاء وقت خروج اهل بلد فقد وجب عليه الحج لوجوده استطاعة فلزمه التأهب للحج فلو لم يجد له غيره
كالمسافر اذا كان معه ما للطهارة وقد قرب الوقت لا يجوز له استبداد في غير الطهارة وان صرفه الى غيره انما وعليه الحج
وانما علم **فصل** **واما** ذكر الحج فشرطان احدهما الوقوف بعرفة وهو الركن الاصل للحج والثاني طواف الزبارة
اما الوقوف بعرفة فالكل فيه يقع في مواضع في بيان انه ركن وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان مقداره وفي بيان
سنه وفي بيان حكمه اذا فات عن وقته **اما الاول** قال الدليل عليه قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
ثم فسره النبي صلى الله عليه وسلم الحج بقوله الحج عرفه اي الحج الوقوف بعرفة اذ الحج فعل وعرفة مكان فلو يكون حجا فكان الوقوف بعرفة
فيه فكان تقديره الحج الوقوف بعرفة والجعل اذا التقى به التفسير يصير من الامل فيصير كانه قال والله على الناس حج البيت
والحج الوقوف بعرفة فظاهر يقتضي ان يكون هو الركن لا غيرا لانه رزده طواف الزبارة بدليل **ثم** قال النبي صلى الله عليه وسلم
في سياق التفسير من وقع بعرفة فقد تم حجه جعل الوقوف بعرفة اتماما للحج فدل انه ركن **فان** قيل هذا يدل على ان الوقوف
بعرفة واجب وليس بغير فضل مزان يكون ركنا لانه على تمام الحج به والواجب هو الذي يتعلق بوجوده التمام لا الفرض فليزنا
ان المراد من قوله فقد تم حجه ليس هو التمام الذي هو ضد نقصان بل خروجه عن احواله انفسا وقوله فقد تم حجه يخرج
مزان يكون محتملا للقضاء بعد ذلك بوجود المقدح لوجامع بعد ذلك لا يفسد حجه لكن يلزمه البدنة على ما ذكره وهذا
الله تعالى في الحج بقوله والله على الناس حج البيت وفسره النبي صلى الله عليه وسلم لم الحج بالوقوف بعرفة فصار الوقوف بعرفة فخر

بيان صفة محرمها

159

المحرر والزوج من شرط
الحج شرط الوجوب من شرط الحج
شرط طبع النساء ان لا تكون

لم يجب عليه الحج لعذر
تكلف صاحب بلد فحج نفسه

هذه لشروط التي يعتبر وجودها

ركن الحج الوقوف بعرفة

بيان ان الوقوف بعرفة

فلما علم ان هذا الحديث على العام الذي هو هذا المقصود لم يكن فرضا لانه لو جازح بدونه فيقال فيقول المذکور
على حوجه من احوال الفساد على ما لا نصيبنا له من النقص في قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس قبل ان
اهل الحريم كانوا يقفون بعرفات ويقولون نحن اهل الحرم والله لا نقض كثر من قصدنا فاذل الله تعالى لآيته ما هم بالوقوف
بعرفات ولا افاضة من حيث افاض الناس ولما كانوا يقفون من عرفات واقاضهم منها لا يكون الا بعد حصولهم فيها
فكان الامر بالافاضه منها امر بالوقوف بها ضرورة وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانت قريبين من كان على تبها
يقفون بالمزدلفة ولا يقفون بعرفات فاذل الله تعالى قوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس وكذا الامم اجتمعت على
كون الوقوف مكانا في الحج **واما** مكان الوقوف فمعرفة كل ما هو موقف لقول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقف ولا بطن
عرية وكذا وبنينا من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفه فمن وقضاه فقه فقد تم تحته مطلقا من غير تعيين موضع وقوف
موضع الا انه لا ينبغي ان يقف في بطن عرية لان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينعى ذلك واخبرنا ما روى الشيطان **واما** زمانه
فزمان الوقوف من حين تزول الشمس من يوم عرفه الى طلوع الفجر الثاني من يوم النحر حتى لو وقف بعرفة في غير هذا الوقت
كان وقوفه وعدم وقوفه سواء لانه فرض موقت فلا يتأذى في غير وقته كسائر الفرائض الموقته الا في حال الضرورة وفي
حال الاشتباه استحبنا ان على ما ذكره وكذا الوقوف قبل الزوال لم ينعى بعد الزوال وكذا ان لم يدرك عرفه منها
ولا بدليل فقد فاته الحج والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من عرفه بعد الزوال وقال خذوا عني مناسككم
فكان بيان اول الوقت وقال صلى الله عليه وسلم من ادرك عرفه فقد ادرك الحج ومن فاته عرفه بليل فقد فاته الحج وهذا بيان
آخر الوقت فدل ان الوقت بين ما بين الليل والضحى وهذا الذي قلنا قول عامة العلماء وقال مالك وقت الوقوف هو
الليل لمن لم يقف في جزء من الليل لم يجز وقوفه واجمع ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك عرفه بليل فقد
ادرك الحج علق ادراك الحج بادراك عرفه بليل فدل ان الوقوف بجزء من الليل هو وقت الزكركن ولما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال من وقف معناه هذا الموقف وصلى بها هذه الصلاة وكان وقف قبل ذلك بعرفة ساعة من ليل او نهار
فقد تم تحته وقضى نفسه اخبر عن عام الحج بالوقوف ساعة من ليل او نهار فدل ان ذلك هو وقت الوقوف غير عين وروينا
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف بعرفة فقد تم تحته مطلقا عن الزمان الا ان زمان ما قبل الزوال وبعد انقضاء
الصبح من يوم النحر ليس بمراد بديل فيبقى ما بعد الزوال الى انقضاء الصبح مراد وان هذا النوع نكس فلا يختص بالليل كسائر
انواع المناسك ولا حجة له فالحديث لان فيه ان من ادرك عرفه بليل فقد ادرك الحج وليس فيه ان من لم يدركها بليل ما اذا حكم
فكان متعلقا بالسكوت فلا يصح وتواشيه على الناس لعل الذي ائتمروا به بعد ان اكملوا عدة ذي القعدة فلو
ثم شهد الشهود انهم رؤوا الهلال يوم كذا وتبين ان ذلك اليوم كان يوم النحر فوقفهم جميع وتحته تمامه استحبنا ان العباد
ان لا يصح وجه القياس انهم وقفوا في عرفات الوقوف فلو يجوز كما ثبت انهم وقفوا يوم النحر وفي رواية اخرى في بين المقد
والناحية ولا يستهان ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون واصحوا يوم تصومون وعرفكم
يوم تفرقون في روي حكيم يوم تحبون فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم وقت الوقوف الحج وقت يقضوا فيه الناس والمضى
فيه من وجهين احدهما ما قال بعض مشايخنا ان هذه شهادة قامت على التقوى وهو حق وجاز الحج والشهادة على التقاطعة
والثاني ان شهادتهم جائزة مقبولة لكن وقوفهم جائز ايضا لان هذا النوع من الاشتباه مما يقبل على النظر ولا يمكن التحرز عنه
فلو لم يحكم بالجواز لوقع الناس في الحج بخلاف ما اذا ثبت ان ذلك اليوم كان يوم النحر لانه لا بد من غايه الذرة فكان
ملحقا بالعدم ولا نهم بهذا التأخير بنوا على دليل ظاهر واجب العمل به وهو وجوب كمال العدة اذا كان بالسما على فذوق
في الخطا بخلاف المقد لا انه خطأ غير مبني على دليل راسخ فلم يعذر وانه نظيره اذا اشتبهت الصلاة فترى وصلى الى
جهة ثم تبين انه اخطأ جهته القبلة جازت صلاته ولو لم يترى وصلى ثم تبين انه اخطأ لم يجز لما قلنا كذا هذا وهل
يجوز وقوف اليهود وشركائهم عن محمد انه يجوز وقوفهم ويحرم ايضا وقد قال محمد ان شهد عند الامام شاهداً عسبته
عرفة بروية الهلال فان كان الامام لم يمكنه الوقوف في قبلة الليل مع الناس واكثرهم لم يعمل بذلك الشهادة ووقف من
العد بعد الزوال لانهم وان شهدوا عسبته عرفه لما تغدروا على الجماعة الوقوف في الوقت وهو ما بقي من الليل صار كائهم
شهدوا بعد الوقت وان كان الامام يمكنه الوقوف قبل طلوع الفجر مع الناس واكثرهم بان كان يدرك الوقوف عامه الناس
الا انه لا بدركه ضعفه الناس جاز وقوفه فان لم يقف فافحجه لانه ترك الوقوف في وقته مع علمه به والعدة عليه
قال محمد فان اشتبه على الناس فوقف الامام والناس يوم النحر فذكان من رأى الهلال وقف يوم عرفه لم يجز وقوفه
وكان عليه ان يعيد الوقوف مع الامام لان يوم النحر صار يوم الحج في حق الجماعة ووقت الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يعيد
بما فعله بافتراده وكذا اذا ائتمروا بالوقوف في موضع فيه الاجتهاد لم يجز وقوفه من وقته قبله بان شهد شاهداً
عند الامام بهدول ذي الحجة فرفقها واما لانه لا علة بالسما فوق شهادتهما فوقف قبل الامام لم يجز وقوفهم لان الامام
آخر الوقوف بسبب يجوز العمل عليه في الشرع فصار كما لو اخطأ بالاشتباه **واما** قدره فبيان القدر والمفروض

بيان مكان الوقوف بعرفة
بيان زمان الوقوف

لو اشتبه على الناس هلال ذي الحجة

بيان قدر الوقوف بعرفة

والواجب

والواجب اما القدر المفروض من الوقت فهو كونه معرفة في هذا الوقت حتى حصل كما شأنها في هذا الوقت نأدى فرض الوقوف
سواء كان عالما بها او جاهلا نأما او يقطن مقيما او مقيما عليه وقبها او مقيما على الدابة او محمولا لانه اق
بالقدر المفروض وهو حصوله كما شأنها **والاصل** فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف بعرفة فقد تم تحته
والسبيل بطول من وقته وسواء نوى الوقوف هذا الوقت او لم ينو بخلاف الطواف وسند كل الفرق في فصل الطواف ان شأن
وسواء كان محدثا او حيا او حيا ايضا او نفسا لان الطهارة ليست بشرط لجواز الوقوف لان حديثا الوقوف مطلق عن شرط
الطهارة ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعائشة رضي الله عنها ما فعلت حاجتي فقلت ما فعلت الحاج غير انك لا تطوف
بالبيت ولا تلتك غير معلق بالبيت فلا يشترط له الطهارة كركب الحمار وسواء كان قد صلى الصلواتين او لم يصل لاطلاق
الحديث ولان العهد بين وجه الطهارة والعصر لا يعلق لها بالوقوف فلا يكون تركها مانعا من الوقوف والله اعلم **واما** القدر
الواجب في الوقوف من حين تزول الشمس الى ان تغرب فهذا القدر من الوقوف واجب عندنا وعند الشافعي ليس بواجب بل
هو سنة بناء على انه لا فرق بين بين الواجب والفرض فاذا لم يكن فرضا لم يكن واجبا ونحن نفرق بين الواجب والفرض
كفرق ما بين السماء والارض وهو ان الفرض اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب اسم لما ثبت وجوبه بدليل فيه
شبهة العدم على ما عرف في اصول الفقه واصل الوقوف ثبت بدليل مقطوع به وهو النص المعتبر من الكتاب والسنة
المواترة والمشهورة والاجماع على ما ذكرنا فاما الوقوف في جزء من الليل فلم يثبت عليه دليل قاطع بل مع شبهة العدم اعني
خبر الواحد وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك عرفه بليل فقد ادرك الحج او غير ذلك من الآثار التي
لا يثبت بمنها الفرائض فضلا عن الاركان واذ عرف ان الوقوف من حين تزول الشمس الى غروبها واجب فان دفع منها قبل
غروب الشمس فاجاز عرفه بعد الغروب فلا شيء عليه لانه ما ترك الواجب وان جازها قبل الغروب بغيره لم ينعى
لترك الواجب فيجب عليه الدم كما لا يترك غيره من الواجبات وعند الشافعي لا دم عليه لانه لم يترك الواجب اذ الوقوف
المقدر ليس بواجب عندنا **ولو** عاد الى معرفة قبل الغروب وقبل ان يدفع الامام ثم دفع منها بعد الغروب مع الامام سقط عنه
الدم عندنا لانه استدرك المتركة وعندنا لا يسقط وهو على الاختلاف في مجازة الميقات بغير جرم والكلام فيه
على غير الكلام في تلك المسئلة وسند كراهي موضعها ان شاء الله تعالى وان عاد قبل غروب الشمس بعد ما خرج الامام من
عرفة ذكر الكرخي انه يسقط عنه الدم ايضا وكذا روى ابن شجاع عن يحيى بن عمار ان الدم يسقط عنه ايضا لانه استدرك
المتركة اذ المتركة هو الدفع بعد الغروب وقد استدركه وذكر في الاصل انه لا يسقط عنه الدم **قال** مشايخنا اختلاف
الرواية لمكان الاختلاف فيما لا يلزم يجب الدم فعلى رواية الاصل يجب لاجل دفعه قبل الامام ولم يستدرك ذلك وعلى
رواية ابن شجاع يجب لاجل دفعه قبل غروب الشمس وقد استدركه بالعدوى اعتمد على هذه الرواية وقال هو
الصحيح والمذكور في الاصل مضطرب **ولو** عاد الى معرفة بعد الغروب لا يسقط عنه الدم بلو خلاه لانه لما غربت الشمس عليه
قبل العود فقد تقرر عليه الدم الواجب فلا يحتمل السقوط بالعود والله اعلم **واما** بيان حكمه اذا فات تحكيمه انه يفوت
الحج في تلك السنة ولا يمكن استدراكه فيها لان ركن الشئ ذاته وبقاء الشئ مع فوات ذاته محال والله الموفق
فصل في بيان طواف الزيارة في بيان ان ركن وفي بيان مكانه وفي بيان مقدارها وفي بيان حكمه اذا فات عن ايام النحر **اما** الاول فالدليل على انه
ركن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والمرومة طواف الزيارة بالاجماع لانه تعالى امر الكل بالطواف فيصحق الوجوب
على الكل وطواف المفاصل لا يجزى طواف الصدرك لا يجزى على الكل لانه لا يجزى على اهل مكة فتعني طواف الزيارة مراد بالاية
وقوله تعالى والله على الناس حج البيت والحج في اللغة هو العصد وفي عرف الشريعة هو زيارة البيت والزيارة هي الفصل الى الشئ للقرن
قال الشافعي الم فليطوفوا بالبيت العتيق **اما** خطا في سرب الزمان لا كبيرا
واشهد من عرف حلالا كبيرا يحجبني سرب الزمان المرحم

قد والمفروض الوقوف

عند الوقوف

١٥٠

بيان قدر الواجب الوقوف

لو عاد الى عرفته قبل الغروب

بيان حكم الوقوف اذا فات

الركن الثاني طواف الزيارة

بيان ان طواف الزيارة ركن

السبب العامة مستشهد به في البيت

بيان ركن طواف الزيارة

شرط الطواف واجباته
اصل النية بشرط الطواف

تعيين النية لامتحان الاله

الطهارة ليست بشرط ولا فرض بل واجبة عندنا

الطهارة غير النية ليست بشرط

سرا العورة ليس بشرط ولا فرض بل عندنا

يقع عن تعيينها **باب من وجبت** أحدهما أن المفروض ليس هو الفعل في الباب بل حصول الشك في حصوله بمرارة
أن المفروض منه حصوله كالتأدية لا فعل الوقوف على ما نبينا فاما تقدم **وأما الثاني** أن مشي الواحد جاز أن يقع عن غير قصد
الحج كالبعير الواحد إذا ركبته اثنان فطافا عليه وكذا يجوز في الشروع أن يجعل فعل واحد حقيقة كعقلين معي كالإمام والوصي
إذا باع مال نفسه من الصغير واشترى مال الصغير لنفسه ونحو ذلك كذلك **فصل في ما شرطه** وأما واجباته
فشرطه النية وهو أصل النية دون التعيين حتى لو لم يواصل ما كان طافا هاربا من سبع أو طافا لغيره لم يجره في أصحنا باب
الطواف وبين الوقوف أن الوقوف يقع من غير نية الوقوف عند الوقوف والطواف لا يصح من غير نية الطواف عند الطواف كذا
ذكر العذوي في شرحه مختصر الكرخي وأما الإقاضي في شرحه مختصر الطحاوي إلى أن نية الطواف عند الطواف ليست بشرط أصله
وأن نية الحج عند الإحرام كافية فلا يحتاج إلى نية مفردة كما في سائر أفعال الحج وكما في أصل الصلاة **وجه الفرق** على ذكره
العذوي أن الوقوف ركن يقع في حال قيام نفس الإحرام لا في حال ما مضاه فلو احتجاجة النية مفردة بل تكفي النية السابقة
وهي نية الحج كالركوع والسجود في باب الصلاة أنه لا يحتاج إلى إفرادها بالنية لاشتغال نية الصلاة عليها كذا الوقوف فاما الطواف
فلو نوى في حال قيام الإحرام لوجود ما مضاه لانه لا يقع به التحلل ولا الإحرام حال وجود التحلل لأن الشيء حال
وجوده موجود ووجوده يمنع الإحرام من الوجود فلا يقع عليه نية الحج فيقع الحاجة إلى إفرادها بالنية كالسليم في باب
الصلاة إذا سلم تحلل ونحو أن الوقوف يوجد في حال قيام الإحرام المطلق لبقائه في جميع الأحوال فثبت أنه
نية الحج فلا يحتاج إلى نية على حد ذلك الطواف فانه يوجد حال ذوال الإحرام من وجه الوقوف التحلل قبله من وجه
بالخلق والنقص لا ترى أنه يحل له كل شيء إلا النساء فوفقت الحاجة إلى نية على حد **فاما تعيين النية** حال وجوده في
وقته فلا حاجة إليه حتى لو تفرق المقر الأول فطاف فهو لا يعين طوافا يقع عن طواف الزيادة لا عن الصدر لأن أيام
التي تعينه الطواف الزيادة فلا حاجة إلى تعيين النية كالوصيام ومهران مطلق النية أنه يقع عن رمضان لكون
الوقت متعينا لمعومه كذا هذا وكذا الوقوف فطوافا يقع عن طواف الزيادة كما لو صام ومهران نية الطواف وكذلك
كل طواف واجبا وسنة يقع في وقته من طواف النفا وطواف الصدوقا يقع عما يستحقه الوقت وهو الذي أفقد عليه
الإحرام دون غيره سواء عين ذلك بالنية أو لم يعين فوقع الأول من الأول وأن نوى الثاني لا يقع نية في تقديره على الأول
حتى أن الحرم إذا دبر مكة فطاف لا يعين شيئا أو نوى الطواف فان كان محرمًا لم يجره يقع طوافه للحرمة وإن كان محرمًا بحجة
يقع طوافه للقدرة لأن عقد الإحرام استغنى عنه وكذلك القارن إذا طاف لا يعين شيئا أو نوى الطواف كان ذلك
للحرمة وإن طاف طواف آخر قبل أن يسعي لا يعين شيئا أو نوى طوافا كان ذلك للحج **وأما العلم** بالنية الطهارة عن الحدث
والجنابة والحج والنفا فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها
وعندنا الشافعي من لا يبيح الطواف بدونها **أما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم** أنه قال الطواف صلاة إلا أن الله
نعم في إباحة فيه الكلا و إذا كان صلاوة فالصلاة لا تجزأ لها بدون الطهارة **ولما** قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
أمر بالطواف مطلقا عن شرط الطهارة ولا يجوز تعقيد مطلق الكتاب بحج الواحد فيجعل على التشبيه كما في قوله تعالى إذا رزقوا
أمرهم أي كآلاتهم ومعناه الطواف كالصلاة **أما في التواتر** فأصل الفرضية في طواف الزيادة لأن كلام التشبيه
لا يعمد له فيجعل على المشابهة من بعض الوجوه كعاد بالكتاب والسنة أو يقول الطواف يشبه الصلاة وليس بصلاة حقيقة
فمن حيث أنه ليس بصلاة حقيقة لا يفرض له الطهارة ومن حيث أنه يشبه الصلاة يجب له الطهارة عمدا بالدليلين فالعذر
الممكن وإذا كانت الطهارة من وجبات الطواف فاطاف من غير طهارة فإدام بمكة عجب عليه إعادة لان إعادة جبره
بجسده وجبر الشيء بجسده أولى لأن معنى الجبر وهو التوقيف فيه **أما** أن أعاد في أيام الحج فلا شيء عليه وإن أعاد عنها
فعله دم في قولنا بجسده والمسئلة تأتي في موضعها وإن لم يعد ورجع إلى أهله فعليه الذم غير أنه إن كان محدثا فعليه
شاة وإن كان حيا فعليه بدنة لأن الحدث بوجبه نقصا ناسيا فتكفي الشاة لجبره كالوترك شوطا فاما الجنابة فانها
توجب نقصا ناسيا حاشا لأنها أكبر حدثين فيجب لها العظم الجابر **وقد** روي عن عمار بن عثمان رضي الله عنهما أنه قال البدنة
يجب في الحج في موضعين أحدهما إذا طاف حيا والثاني إذا جامع بعد الوقوف فإدام تكون الطهارة من شرط الجواز فاطاف
وهو محدث أو جنب وقع موقفه حتى لو جامع بعد لا يلزمه شيء لأن الأصل في بقاء الإحرام لم يحصل التحلل بالطواف هذا إذا
طاف بعد أن خلق أو قصر ثم جامع فاما إذا طاف ولم يكن خلق ولا قصر ثم جامع فعليه دم لأنه إذا لم يخلق ولم يقصر فالإحرام باق
والجواز أصلا ولا إجماع واجب الكفارة لأنه يلزمه الشاة لا البدنة لأن الزكرك حرام مؤدب فارتفعت الحرمة المطلقة فلم يبق
الوطئ جنابة محضة بل خفف معنى الجنابة فيه فيكفيه اعتكاف الجاز **فاما** الطهارة عن البصير فليست من شرط الجواز بالإجماع
فلا يفرض بمحصيلها ولا يجب أيضا لكنه سنة حتى لو طاف وعلى نية نجاسة أكثر من قدر الدرهم جاز ولا يلزمه شيء إلا أنه
يكن **وأما** سر العورة فهو مثل الطهارة عن الحدث والجنابة أنه ليس بشرط الجواز وليس بفرض لكنه واجبة عندنا حتى لو طاف
عربا فاعليه إعادة مادام بمكة وإن رجع إلى أهله فعليه الذم وعند الشافعي شرط الجواز كالطهارة عن الحدث والجنابة

191
وجته ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الطواف صلاة إلا أن الله تعالى إباحة لكم فيه الكلا وسر العورة من شرط الجواز الصلاة
وجته قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف مطلقا عن شرط السر العورة على إطلاقه **ولما** روي عن ثعلبة بن الحارث عن النبي صلى الله عليه وسلم
في الطهارة والفرق بين سر العورة وبين الطهارة عن الجنابة أن المنع من الطواف مع الترتيب ليس لجل الطواف بل لجل
السمعة وهو صيانة عن أحوال الجنابة فيه وصيانة عن طوئته فلا يوجب ذلك نقصا في الطواف فلا حاجة إلى الجبر فاما المنع
من الطواف عربا فلا دخل الطواف ولما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الطواف عربا بقوله إلا لا يطوفن بعد عامي هذا مشرك ولا عربان
وإذا كان النبي لمكان الطواف يمكن فيه النقص فيجبره بالذم لكن بالنشاة لا بالبدنة لأن النقص فيه كالنقص بالحدث لا كالنقص
بالجنابة **قال** محمد رحمه الله ومن طاف تطوعا على شيء من هذه الوجوه فاحيا البناء كان بمكة أن يعد الطواف وإن كان قد رجع إلى
أهله فعليه صدقة سوى الذي طافه على نية نجاسة لأن النقص يصير واجبا بالشروع فيه إلا أنه دون الواجب بدنة واجبا
الله تعالى كان النقص فيه أقل فيجبر بالصدقة **وأما** إعادة المرأة الرجل في الطواف لا يفسد عليه طوافه لان المحاذرة إنما عرفت
مفسدة في الشروع على خلاف إقامته صلاوة مطلقة مشتركة والطواف ليس بصلاة حقيقة ولا اشتراك أيضا والمواصلة في
الطواف ليست بشرط حتى لو خرج الطائف من طوافه لصلاة الجنابة أو مكتوبة أو لم يجد وضوء ثم عاد ونوى طوافه ولا يلزم
الاستئناف لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا عن شرط المواصلة **وروي** أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من الطواف
ودخل السقاية فاستسقى فسقي فشرع ثم عاد ونوى طوافه **وأما العلم** بالنية الطواف أن يطوف ما شأنا لا وكذا إذا كان
عذر حتى لو طاف راكبا من غير عمد فعليه إعادة مادام بمكة وإن عاد إلى أهله يلزمه الذم وهذا عندنا وعند الشافعي ليس
بواجب فاذ طاف راكبا من غير عمد ولا شيء عليه **وأما** ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طاف راكبا **ولما** قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق والراكب ليس بمطلق حقيقة فأوجب ذلك نقصا فيه فوجب جبره بالذم **وأما** فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روي
أن ذلك كان لعذر وكذا روي عطاء بن عباس رضي الله عنهما أن ذلك كان لعذر ما سنن وروى أنه فعل ذلك لعذر آخر هو
العلم كذا روي عن جابر بن عثمان رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف راكبا لدرأه الناس فبشأنه وسئلوا منه وهذا عذر وعلى هذا
أيضا يخرج ما إذا طاف زحفا أنه إن كان عاجزا عن المشي جاز له ولا شيء عليه لأن التكليف بقدر الوسع وإن كان قادرا عليه إلا إذا
أن كان بمكة والدم إن كان رجع إلى أهله لان الطواف مشيا واجبا عليه **ولو** أوجبه على نفسه أن يطوف بالبيت زحفا وهو قادر وعلى
المشي عليه أن يطوف ما شأنا لأنه إذا باع العادة على وجه غير مشروع فلفظ الجبهة وقيل بالبدنة وبصل الصلاة كما إذا كان طواف
الحج على غير طهارة فان طاف زحفا أعاد أن كان بمكة وإن رجع إلى أهله فعليه دم لأنه ترك الواجب كذا ذكر في الأصل وذكر القائل
في شرحه مختصر الطحاوي أنه إذا طاف زحفا جاز له لأنه أدى ما أوجب على نفسه فيجبره كمن نذر أن يصلي ويكف في الأرض المفصولة
أو يصوم ثم لم يصم أو لم يصلي ثم لم يصلي في موضع آخر يصوم يوما آخر ولو صلى في الأرض المفصولة وصام يوم آخر جاز له
الذم كذا هذا **وقيل** هذا أيضا يخرج ما إذا طاف محمولا لأنه إن كان لعذر جاز ولا شيء عليه وإن كان لعذر جاز ولا يلزمه الذم
لان الطواف ما شأنا واجبا عند العذر على المشي ترك الواجب من غير عمد ووجبا للذر **فاما** الابتداء من غير الأسود فليس من
شرط الجواز بل هو سنة في ظاهر الرواية حتى لو اقتصر من غير آخره مع الكراهة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا
عن شرط الابتداء بالحرا لأنه لو لم يبدأ بركه لانه ترك السنة **وقد** روي في الوقفات إذا اقتنع الطواف من غير الحج لم يعد
ذلك الشوط المان ينهي إلى الحج فيبدأ منه الطواف فهذا يدل على أن الاقتناع منه شرط الجواز وبه أخذ الشافعي والدليل
على أن الاقتناع من الحج إنما على وجه السنة أو الفرض ما روي أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما انتهى في البناء إلى مكان
الحج فقال لا سماع على الصلاة والسلام انتهى بجبره جعله عادمة لا ابتداء الطواف يخرج نجا **كما** قال الشافعي بقوله فأنه
آخر فقال انتهى بقوله فأنه ثالث فالتقاء وقال له جاءني حج من غناني عن حرك فزاد في الأسود في موضعه **وأما** الابتداء
من بين الحج لا من بين غيره فليس من شرط الجواز بل هو سنة من سائر أحوال الطواف متوكسا بان اقتنع الطواف من سائر
الحج وعندنا وعند الشافعي هو من شرط الجواز لا يجوز بدونه **وأما** الحج الشافعي ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتنع
الطواف من بين الحج لا من سائر غيره وذلك لعلم منه مناسك الحج وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم غدا امتي منا سكم فبذل ابتداء
بما بدأ به النبي صلى الله عليه وسلم **ولما** قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا عن شرط البداهة باليمين أو اليسار وقيل
النبي صلى الله عليه وسلم لم يحول على الوجوب وبه نقول أنه واجب كذا ذكر القاض في شرحه مختصر الطحاوي أنه يجب عليه إعادة مادام
بمكة وإن رجع إلى أهله فيجبر بالدم وكذا ذكر في الأصل **وجه** أنه ترك الواجب وهو قادر على استدراكه بجسده فيجبر عليه
ذلك فلا يفسد عليه ما يبلغ الوجوه وإذا رجع إلى أهله فقد حج عن استدراك الفات بجسده فليس ذلك بخلاف جسته جبرا
للقات بالعد والممكن على ما هو الأصل في صفات الفوائض في الشروع وذكر العذوي في شرحه مختصر الكرخي ما يدل على أنه سنة
فانه قال أجزاء الطواف وبكره وهذا أمانة السنة **وأما** سجنه فذكرها عند بيان سنن الحج إن شاء الله تعالى ولأن
في هذا الطواف إذا كان طاف طواف الفداء وسعى عقبيه وإن كان لم يطف طواف الفداء أو كان قد طاف لكنه لم يسع عقبيه فانه
يرجع في طواف الزيادة والأصل فيه أن الزم سنة طواف عقبيه سعي كل طواف يكون بعد سعي يحوي فيه وملا ولا فلا

محاذرة المرأة الرجل لا يفسد طوافه

يجب أن يطوف ما شأنا لا وكذا

الذم إن طوف زحفا وهو قادر على المشي

لو طاف محمولا
لا ابتداء من غير الأسود ليس بشرط الجواز

كذا الابتداء من غير الحج

لا رجوع في طواف الزيادة إذا طاف طواف الفداء

ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حج هذا البيت فليكن آخر عمره بالبيت الطواف وخصه بالبيت الطواف والركعة فافانها
لا تسقط بالعدولان ركن الشئ ذاته فاذ لم يأت به فلم يرد الشئ اصله وكان الصلاة بخلافه ولو ترك ركعة او ركعتين
غير عذر فعليه دم **والامهل** كل ما وجب في جميعه ومجيئه اكثر من اصله طواف البعد وروي البخاري **ولو ترك ركعة او ركعتين**
اطعم لكل شوط نصف صاع من ترمسكنا الا ان يبلغ ذلك دما فله الجوار **والاصل** فيه ان كل ما يكون في جميعه ومجيئه في اقله
صدقة لما ذكر **ولو ترك الصلوة على الصلوة المروية** يكره له ذلك ولا شئ عليه لان الصلوة عليها سنة ففكره تركه ولكن
لو ترك الشئ عليه كالمركب في الرمل في الطواف والركعة **فصل** **واما** قدره فسمعة اشواط الاجماع الامة ولعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم يعيد من الصلوة المروية شوطا ومن المروية الى الصلوة شوطا آخر كما ذكر في الاصل وقال الطحاوي من
الصلوة الى المروية ومن المروية الى الصلوة شوط واحد والصلوة ما ذكر في الاصل لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف بها سبعة
اشواط ولو كان كما ذكره الطحاوي كان اربعة عشر شوطا والليل على ان الدهر ما قلنا ان الجوار حمله ذكر في الاصل وقال يندى
بالصلوة ويحتم بالمروية وعلى ما ذكره الطحاوي يقع الحتم بالصلوة بالمروية فدل ان هذا صحيحا ما ذكرنا **فصل**
واما ركنه فكيفونه بين الصلوة والمروية سواء كان بفعل نفسه او بفعل غيره عند عجزه عن الشئ بنفسه بان كان معنى عليه
او مرضا ففعله بمجرا او سعى ركنه الحصوله كالتأبين الصلوة والمروية وان كان قادرا على الشئ بنفسه لم يركب ركعة المروية
لان السعي بنفسه عند القدرة على الشئ واجب فاذا تركه فقد ترك الواجب من غير عذر فليزله المروية كالمركب في الرمل في الطواف
من غير عذر **فصل** **واما** شرط جوارده **فمنها** ان يخرج بعد الطواف بعد اكثر من ان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل
وقد قال حذوا عني مناسككم ولان السعي مع الطواف ركن الشئ كما سمع وهو ان يتبعه فايتمعه لا يتبعه فلا يكون تبعاله
الا انه يجوز بعد وجود اكثر الطواف قبل تمامه لان ذلك حكم الكل **ومنها** البداية بالصلوة والحتم بالمروية في الرواية المشهورة
حتى لو بدا بالمروية وختم بالصلوة لم يضر اعادة شوط واحد وروي عن ابن جنيح انه اذا كان ليس بشرط ولا شئ عليه لو بدا بالمروية
وجه هذه الرواية انه انما اصل السعي وانما تركه الترتيب فلا يلزمه الاعادة كالمركب في الرمل في الطواف والركعة **ولنا**
ان الترتيب ههنا ما روي به لقول النبي صلى الله عليه وسلم ففعله **فصل** **واما** قوله في الرواية انه لما نزل قوله تعالى ان الصلوة والركعة
من شعائر الله قالوا يا ايها الله يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدا الله به **واما** فعله فانه بدا بالصلوة وختم
بالمروية وافعال النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا موحية لما سبقنا واذا الزم البداية بالصلوة فاذ بدأ بالمروية الى الصلوة لا يجد
ذلك الشوط فاذا جاء من الصلوة الى المروية كان هذا الشوط فيجب عليه ان يعيد بعد سنة من الصلوة الى المروية حتى يتم سبعة
فاما الطهارة عن الجنابة والحض فليست بشرط فيجوز سعي الحب والحيض بعد ان كان طوافه بالبيت على الطهارة عن الجنابة
والحيض لان هذا السعي غير متعلق بالبيت فلا يشترط له الطهارة عن الجنابة والحض كالوقوف لان شرطه ان يحسن الطواف
على الطهارة عن الجنابة والحض لان السعي مرتبط عليه ومن نواهيه والطواف مع الجنابة والحض لا يعتد به حتى يعاد
فكذلك السعي الذي هو من نواهيه مرتبط عليه فاذا كان طوافه على الطهارة عن الجنابة فقد وجد شرط جوارده فجاز سعي الحب
والحيض تعالى له لوجود شرط جوارده الاصل ان السعي لا يفرق بالشرط بل يكفيه شرط الاصل فصار الحاصل ان حصول الطواف على الطهارة
عن الجنابة والحض من شرط جوارده السعي فان كان طاهرا وقت الطواف جاز السعي سواء كان طاهرا وقت السعي او لا وان لم يكن طاهرا
وقت الطواف لم يضر سعيه رأسا سواء كان طاهرا ام لم يكن والله اعلم **فصل** **واما** سنه فالتسعة فالتسعة كل شوط
والسعي في البعض وسنذكرها في بيان سنن الحج لانها من السنن لاني اوجبان حتى لو رمل في الكل او سعى في الكل لا شئ عليه
لكنه يكون مستمرا لركعة السنة **فصل** **واما** وقته فوقتة الاصل ما بعد طواف الزيارة لا بعد طواف اللفا لان ذلك
سنة والسعي واجب فلا ينبغي ان يجعل الواجب بعد السنة **فاما** طواف الزيارة ففرضه الواجب بخمسة وعشرين رجلا في كل سنة
الا انه رخص السعي بعد طواف اللفا وجعل ذلك وقتا له فريضها بالحاج وتيسر له لا زحام الاشغال يوم النحر **فصل**
واما بيان حكمه اذا نحر عن ما جعل وقتا له وطواف الزيارة فان كان لم يرجع الى اهله فانه يسعي ولا شئ عليه لانه انما سعى
عليه فلا يلزمه بالآخر شئ لانه فعله في وقته الاصل وهو ما بعد طواف الزيارة ولا يضره ان كان قد جامع لوقوع التحلل بطواف
الزيارة اذ السعي ليس بركن حتى يمنع التحلل واذا صار حادلا بالطواف ففرق بين ان يسعي قبل الحج او بعد عمره ان كان
بمكة يسعي ولا شئ عليه لما قلنا وان كان رجعا الى اهله فعليه دم لركعة السعي لغير عذر وان اراد ان يعود الى مكة يعود بالحرام
حديدا لان احرامه الاول قد ارتفع بطواف الزيارة لوقوع التحلل به فيجب ان لا يجد احراما واذا عاد وسعى بسقط عنه
الدم لانه نذر الحرام **فصل** **واما** في الاصل وقالوا انما احرامنا من الرجوع لان فيه منفعة الفقراء والفقير ليس له نصيب
كما اذا طاف محمدا ثم رجعا الى اهله على ما ذكرنا فافهم **فصل** **واما** الوقوف بمزدلفة فالكلام فيه
في بيان صفة وقته ومكانه وزمانه وحكمه اذا قاتل عن وقته **اما** الاول فقد اختلف فيه قال اصحابنا انه واجب وقال
الثلاثة فرض وهو قول الشافعي واجتمعا بقوله تعالى فاذا قضيت من فرائضك فاذا ذكر الله عند المشعر الحرام والمشعر الحرام هو
المزدلفة والامر بالذكر عند هذا يدل على فرضية الوقوف بها **ولنا** ان الفرضية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد لان المسئلة

بيان قدر السعي

بيان ركن السعي

بيان شرط جوار السعي
بين ان يحسن بعد الطواف
منها البداية بالصلوة

الطهارة ليست شرط للسعي

سنن السعي

وقت السعي يوم النحر

بيان حكم السعي

الوقوف بمزدلفة

صفة الوقوف بمزدلفة

اجتهاد به بين اهل الديانة واهل الديانة لا يختلفون في موضع هناك دليل قاطع ودليل الوجه ما روي عن عروة بن المفضل
جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انبت مطيعة فامرته بشرا لا علوته فهل من حج وفي بعض الروايات قال انبت
واعلني واحمدت نفسي وما تركت جبلا من جبال طي الا وقف عليه فهل من حج فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وقف على
هذا الموقف وصل معنا هذه الصلوة وقد كان وقف قبل ذلك بعرفة ساعة بليل او نهار فقد تم حجه فقد علق تمام الحج بهذا الوقوف
والواجب هو الذي يتعلق التمام بوجوده لا الفرض لان المتعلق به اصل الحجاز لا صفة التمام وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة
من ادرك عرفة ففعل ما عليه فقد ادرك الحج جعل الوقوف بعرفة كل الحج وظاهره يقتضي ان يكون كل الزمان وكذا جعل
مزدلفة عرفة مدركا للحج ولو كان الوقوف بمزدلفة ركنا لم يكن الوقوف بعرفة كل الحج بل يحضره ولم يكن ايضا مدركا للحج بدونه
وهذا خلاف الحديث وظاهر الحديث يقتضي ان يكون الركن هو الوقوف بعرفة لا غير لان طواف الزيارة عرفة كما يدل على ذلك وهو
ما ذكرنا فافهم ولا نترك الوقوف بالمزدلفة جائزا لغيره على ما نبين ولو كان فرضا لما حاز تركه اصلا كما ذكرنا في بعض الروايات
لنفسه بل هو واجب لانه قد سقط وجوبه لعدد من ضعفه ومرضه وحضره ونحو ذلك حتى لو فعل ولم يقف لا شئ عليه
واما الثانية فقد قيل في تأويلها ان المروية من اركان الصلاة المغرب والعشاء بمزدلفة وقيل هو الدعاء وفرضيته الا يقتضي فرضية
الوقوف على ان مطلق الامر للوجوب لا للفرضية بل الفرضية تثبت بدليل لا بد والله اعلم **فصل** **واما** ركنه فكيفونه
بمزدلفة سواء كان بفعل نفسه او بفعل غيره بان كان يحسن ولا هو قائم ان يفي عليه او كان على دابة لم يحصله كاناها وسواء علم بها
اولم يعلم لما قلنا ولان الفاسد ليس الا النية وانها ليست بشرط كافي الوقوف بعرفة وسواء وقفا ومرارا لم يحصله كاناها
بمزدلفة وان قل ولا يشترط له الطهارة عن الجنابة والحض لانه عبادة لا تتعلق بالبيت فتصح من غير طهارة كالوقوف بعرفة
وروي البخاري **فصل** **واما** مكانه فجزء من اجزاء المزدلفة اي جزء كان وله ان يترك في اي موضع شاء منها الا انه
لا ينبغي ان ينزل في وادي محسر لقول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقفا لا يظن عرفة ومزدلفة كلها موقفا لا وادي محسر
وروي انه قال بمزدلفة كلها موقفت وارتفعوا عن المحسر ففكره النزول فيه ولو وقف به اجزاء مع الكراهة **والافضل** ان يحسن
وقفه خلف الامام على الجبل الذي يقف عليه الامام وهو الجبل الذي يقال له قرح لانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقف عليه وقال حذوا عني مناسككم ولانه يكون اقربا الى الامام فيكون افضل **فصل** **واما** زمانه فانه لا يطلع
النحر من يوم النحر وطلع الشمس من حصل بمزدلفة في هذا الوقت فقد ادرك الوقوف سواء بات بها او لا ومن لم يحصل بها فانه
فقد فاته الوقوف وهذا عندنا **وقال** الشافعي يجوز في النصف الاخير من ليلة النحر كما قال في الوقوف بعرفة وفي حجة العقبه والسنة
ان يبيت ليلة النحر بمزدلفة والبيتونة ليست بواجبة **واما** الواجب هو الوقوف **والافضل** ان يحسن وقوفه بعد الصلوة فيصلي
صلوة النحر فيجلس ثم يقف عند المشعر الحرام ويدعو الله تعالى ويسأل حاجته الى ان يسفر ثم يقف منها قبل طلوع الشمس من اولها
بعد طلوع النحر قبل صلاة الفجر ففاسا ولا شئ عليه لركعة السنة **فصل** **واما** حكمه فانه من وقته ان كان
لغيره فلو شئ عليه لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ضعفه اهله ولم يأمهم بالكفارة وان كان فرائضه لغيره ففعله
ومر لانه ترك الواجب من عذر وانه يوجب الكفارة والله اعلم **فصل** **واما** وجوبه في مواضع
في بيان وجوب الرمي وفي تفسير الرمي وفي بيان وقته وفي بيان مكانه وفي بيان عدد الحجارة وقدرها وجنسها وما أخذها وبقدر
ما يرى كل يوم عند كل موضع وكيفية الرمي وما سبق في ذلك وسبق وما يكره وفي بيان حكمه اذا نحر عن وقته او قاتل عن وقته
اما الاول فبدليل وجوبه الاجماع وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله **اما** الاجماع فلان الامة اجتمعت على وجوبه **واما** قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم فما روي ان رجلا سأله وقال اني ذبحت ثم رميت فقال ادم ولا حرج فظاهر الامر بوجوب العمل **واما** فعله
قد روي وافعال النبي صلى الله عليه وسلم فيما لم يكن بيانا لاجل الكتاب ولم يكن من احوال نفسه ولا من امور الدنيا مجعولة على الوجوب
لورود النص بوجوبه لاقتداء به والاتباع له ولزوم طاعته وعمره مخافة نكاته افعاله فيما قلنا مجعولة على الوجوب لكن عمدا
لا اعتقادا على طريق التيقين لاحتمال الخوض في بعض الواجبات نحو صلاة الليل وبعض المساجات وهو ليس بشيء او زيادة
عليها فاعتقاد الوجوب منها مما هو على اعتقاد غير الواجب واجبا في حقه وغير المباح مباحا في حقه وهذا لا يجوز فاما القول
بالوجوب عمدا مع الاعتقاد مما هو انما اراد الله تعالى به فهو من جنس ما لا يضره لانه ان كان واجبا يخرج عن العمد بفعله وان لم يكن
واجبا يثبت على فعله فكان ما قلناه احترازا عن الضرر بقدر الامكان وانه واجب عقدا وشرا **فصل** **واما** تفسير
رعي الحجارة في اللغة هو القذف بالاحجار القذف بالاحجار جمع حجرة والحجرة هي الحجر الصغير وهي الحصاة وفي عرفنا شرع
هو القذف بالحصى في زمان محصور ومكان محصور وعدد محصور وعلى ما نبين **وعلى** هذا يخرج ما اذا قام عند الحجرة ووضع الحصى
عندها وضعا انه لم يجره لعدم الرمي وهو القذف وان طرحها طرعا اخره لوجود الرمي لانه رمي خفيف فخر به وسواء رمي بنفسه
او بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالرمي الذي لا يستطيع الرمي فوضع الحصى كقذفه فخر به او رمي عنه غيره لان افعال الحج يجرى فيه
النسابة كالطواف والوقوف بعرفة ومزدلفة والله اعلم **فصل** **واما** وقت الرمي فاما يوم النحر اربعة ايام من النحر وتكون في يوم
الشرقي اما يوم النحر فاذل وقت الرمي منه ما بعد طلوع الفجر الثاني من يوم النحر فلا يجوز قبل طلوعه واول وقته المستحب ما بعد طلوع

ركن الوقوف بمزدلفة

مكان الوقوف بمزدلفة

بيان زمان الوقوف

حكم نوات وقوف بها

الكلام في رعي الحجارة

بيان شرط جوار رعي

تفسير رعي الحجارة

بيان زمان رعي

الشمس قبل الزوال وهذا عندنا وقال الشافعي ان السجدة بعد الزوال حارة وكما قال في الوقوف مرة ومرونة واذا اطلعت الشمس وجب وقال سفيان الثوري لا يجوز قبل طلوع الشمس والقصم قولنا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قدم صنعف اهله ليلة المزدلفة وقال لا تروا حجرة العقبة حتى تكونوا مصعبين يعني من الرمي قبل الصبح وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبلغ الحنيفة في ليلة المزدلفة وكان يقول لا تروا حجرة العقبة حتى تكونوا مصعبين فان قيل قد روي انه قال لا تروا حجرة العقبة حتى تطلع الشمس وهذا عند سفيان **فالحج** ان ذلك يجوز على ما بين الوقت المسبوق فبقا بين الروايتين فقد امكننا وبه نقول ان المسبوق ذلك واما آخره فالحج انما كان اقل بوجوه ان وقت الرمي يوم النحر يوم الجمعة الذي هو يوم النحر وقال ابو يوسف بمدة الوقت الزوال فاذا زالت الشمس بقيت الوقت ويكون فيها عدة فصلا وجه قول ابو يوسف ان وقت العبادات لا يفرق الا بالوقوف والوقوف ورد بالرمي يوم النحر قبل الزوال فلا يكون ما بعد وقت الزوال كما في سائر الايام فالحج انما حصل وقتها بعد الزوال لم يكن قبل الزوال وقاله **ولا** حنيفة الاعتبار بسائر الايام وهو ان سائر الايام ما بعد الزوال عرق الشمس وقت الرمي فكذلك في هذا اليوم لان هذا اليوم ما يشارك سائر الايام في ابتداء الرمي لانيته فكان مثل سائر الايام في انبثاقها فكان آخر وقت الرمي كسائر الايام فان لم يرم حتى غابت الشمس في وقت طلوع النحر من اليوم الثاني اجزاء ولا شيء عليه في قولنا صحابنا ولسنا نقول ان في قولنا داغرت الشمس فقد فات الوقت وعليه الامر وبقي قولنا لا يفتقر الى آخر ايام التشريق والتعميم قولنا لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن للراعي ان يرمي بالليل ولا يقال انه رخص لهم ذلك لعدم اقل ما كان لهم عذر لانه كان يمكنهم ان يستنبط بعضهم بعضا فباتوا بالليل في وقت ان الاباحة ما كانت لعدم فسد على الجواز مطلقا فلا يجب لدم فان آخر الرمي حتى تطلع النحر من اليوم الثاني يرمي عليه وهو لا تأخر في قولنا حنيفة وفي قولنا في يوم النحر لا شيء عليه والكلام فيه يرجع الى ان الرمي موقت عند وعندها ليس بموقت وهو قولنا الشافعي وهو على ان الذي ذكرنا في طواف الزيارة واما الزمان موقت بها وجوبها عند حتى يحيط بالامر بالتأخير عنها وعندهم ليس بموقت اهل ولا يجب بالتأخير شيئا والحج من الجاهلين وحجوا في حنيفة عن علمهم ما ذكرنا في الطواف والله اعلم **فصل** في وقت الرمي من الايام واما وقت الرمي من الايام فالاول والثاني من ايام التشريق وهو اليوم الثاني والثالث من ايام الرمي بعد الزوال حتى لا يجوز الرمي فيها قبل الزوال في الرواية المشهورة عن ابي حنيفة وروى عن ابي حنيفة ان الافضل ان يرمي في اليوم الثاني والثالث بعد الزوال فان رمي قبله جاز وجه هذه الرواية ان قبل الزوال وقت الرمي في يوم النحر فكذلك في اليوم الثاني والثالث لان الكل ايام النحر وحده الرواية المشهورة ما روي عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم في يوم النحر يوم الرمي في بقية الايام بعد الزوال وهذا باب لا يعرف بالقبول بل بالوقوف فان آخر الرمي فيها الى الليل فري قبل طلوع النحر جاز ولا شيء عليه لان الليل وقت الرمي في ايام الرمي لما روي من الحديث فاذا رمي في اليوم الثاني من ايام التشريق بعد الزوال فاراد ان يرمى من مكة الى مكة وهو المراد من النحر الاول فله ذلك لقوله تعالى فمن تقبل في يومين فلا امر عليه اي من تقبل في مكة بعد ما دعي في يومين من ايام التشريق فترك الرمي في اليوم الثالث فلا امر عليه في تحييله والافضل ان لا يتقبل بل يتأخر الى آخر ايام التشريق وهو الثالث منها فيستوفي الرمي في الايام كلها ثم يفرغ هو المسمى من النحر الثاني وذلك مسمى قوله تعالى ومن تأخر فلا امر عليه وفي ظاهر هذه الالة اشكال من وجهين احدهما انه ذكر قوله لا امر عليه في المستعمل والمتأخر جميعا وهذا ان كان يستقيم في حق المستعمل لانه يترخص لا يستقيم في حق المتأخر لانه اخذ بالترتبة والافضل والثاني انه قال في المتأخر فلا امر عليه لمن اتقى فيه التفتق وهذا التقيد بالمستعمل البق لانه اخذ بالترتبة ولم يذكر فيه هذا التقيد والجواب عن الاشكال الاول ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال في هذه الالة فمن تقبل في يومين غفر له ومن تأخر غفر له وكذا روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في قوله تعالى فلا امر عليه رجوع مغفورا له واما قوله لمن اتقى فهو بيان ان ما سبق من تعدد المقرة للمستعمل والمتأخر بشرط التقوى من اجل التأويل من مرضى التقوى الى الاتقاء عن قبل الصبيد في الاحرام اي لمن اتقى قبل الصبيد في حال الاحرام ومرفا ايضا قوله تعالى واتقوا الله اليه اي واتقوا الله فلا تستحلوا قتل الصبيد في الاحرام ومنهم من مرفا التقوى الى الاتقاء عن المعاصي كلها في الحج وفيما يرمى من عمره ويحتمل ان يكون المراد منه التقوى بما حظر عليه الاحرام من الرفث والفسوق والجدال وغيرها والله اعلم وانما يجوز له النحر في اليوم الثاني والثالث ما لم يطلع النحر من اليوم الثاني فاذا اطلع النحر لم يجز له النحر **واما** وقت الرمي من اليوم الثالث من ايام التشريق وهو اليوم الرابع من ايام الرمي فالوقت المسبوق له بعد الزوال ولوروي قبل الزوال يجوز في حنيفة وفي قولنا ابو يوسف ويجوز لا يجوز واحتج بما روي عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم رمي حجرة يوم النحر حتى رمي في بقية الايام بعد الزوال ووقات الناسك لا فرق قبا سا قبل ان وقته بعد الزوال ولان هذا يوم من ايام الرمي فكان وقت الرمي في هذا اليوم كالنحر في الثاني والثالث من ايام النحر ولا حنيفة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا انتج النهار من آخر ايام التشريق جاز الرمي والظاهر انه قاله سمعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم انه هو باب لا بد له بالراي في الاجتهاد فصار اليوم الاخير من ايام التشريق مخصوصا من حديث جابر بهذا الحديث او عمل فعله في اليوم الاخير على الاستصحاب لانه ان يفرق قبل الرمي يترك في هذا اليوم رأسا فاذا حاز له ترك الرمي اهل صلا فلا يجوز له الرمي قبل الزوال **فصل** في اماكن الرمي

الرمي

وقت الرمي من الايام

وقته من اليوم من اليوم الثاني والثالث

بيان مكان الرمي

ففي

ففي يوم النحر عند حجرة العقبة وفي الايام الاخرى ثلاث مواضع عند حجرة الاولى والوسطى والعقبة ويعتبر في ذلك كله مكان وفرع الحج لا مكان الرمي حتى لو رماها من مكان بعيد فوقعت الحصاة عند حجرة اخرى وان لم يقع عند هاهنا لم يجز الا اذا وقتت بغيرها لان ما يقرب من ذلك المكان كان في حكمه لكونه تبعا له **فصل** في اماكن الرمي في كل يوم من ايام الرمي وقدرها وجنبا وما أخذها ومقدار ما يرمي كل يوم عند كل موضع وكيفية الرمي وما سبق في ذلك لا يستعمل ما كرهه فيا في بيان سبب افعال الحج ان شاء الله تعالى **فصل** واما بيان حكمه اذا تأخر عن وقته او فاتت فتقول اذا ترك من جاري يوم النحر حصاة او حصايتين او ثلثة الى العدة فانه يرميها وتركه ويتصدق لكل حصاة بنصف صاع من حنطة الا ان يبلغ ثمة الطعام دما فنقص ما شاء ولا يبلغ دما ولا صل فيه ان ما يجب في جميعه ورمي يجب في اقله صدقة لماندك وههنا لم يترك جميع الرمي الى العدة لان عليه ورمي عند ابي حنيفة فاذا ترك اقله يجب عليه الصدقة الا ان يبلغ دما ولما ذكر وان ترك الاكثر منها فعليه ورمي في قولنا حنيفة لان في جميعه ورمي عند ابي حنيفة فكلما في اكثره وعند ابي يوسف لا يجب في جميعه ورمي فكلما في اكثره فان ترك احدى الحجار الثلاث من اليوم الثاني فعليه صدقة لانه ترك اقل وطيفة اليوم وهو رمي سبع حصيات فكان عليه صدقة الى ان يصير المترك اكثر من نصف الوطيفة لان وطيفة كل يوم ثلاث حجار وكان رمي حجرة منها اقلها ولو ترك الكل وهو الحجار الثلاث فيه لزمه عنه ورمي يجب في اقلها الصدقة بخلاف اليوم الاول وهو يوم النحر اذا ترك الحجرة فيه وهي سبع حصيات انه يلزمه ورمي عند ابي حنيفة لان رمي سبع حصيات كل وطيفة اليوم الاول فكان تركه بمنزلة ترك كل وطيفة اليوم الثاني والثالث وذلك احد وعشرون حصاة وترك ثلاث حصيات فيه بمنزلة ترك حجرة قامة من اليوم الثاني والثالث وهو سبع حصيات فان آخر الرمي كله في سائر الايام الى آخر ايام الرمي وهو اليوم الرابع فانه يرميها فيه على الترتيب وعليه دم عندنا وعندنا لادم عليه لما بينا ان الرمي موقت عندنا وعندنا ليس بموقت **فصل** في وقت الرمي من الايام والادم وان كان تركه وطيفة يوم واحد باقائه بوجبه ما واحدا ومع ذلك لا يجب عليه لتأخير الكل الادم واحد لان جنس الجنائية واحد وحظرها احرام واحد من جهة غير متقومة فيكفيها دم واحد كما لو حلق المحرم ربع راسه انه يجب عليه دم واحد ولو حلق جميع راسه يلزمه دم واحد ايضا وكذا الوطيط عضوا واحدا او طيبا عضاه كلها او ليس ثوبا واحدا او ثوبا كثيرا لا يلزمه في ذلك كله الادم واحد كذا ههنا بخلاف ما اذا قل صوبه انه يجب عليه لكل صبيد حجارة على عدة لان الجهة هناك متقومة فان ترك الكل حتى غابت الشمس من آخر ايام التشريق وهو آخر ايام الرمي يسقط عنه الرمي وعليه دم واحد في قولنا جميعا اما سقوط الرمي فلو ان الرمي عبادة موقتة والا صل في العبادات الموقفة اذ افاضت وقتها ان تسقط واما العضاء في بعض العبادات الموقفة يجب بدليل مسندنا **فصل** في وقت الرمي من الايام ههنا المعنى لا يوجد ههنا وهو ان العضاء صرف ماله الى ما عليه فيستدعي ان يكون جنسا لثا مشروعا في وقت العضاء ليمكنه صرف ماله الى ما عليه وهذا لا يوجد في الرمي لانه ليس في غيره من الايام رمي مشروع على هيئة مخصوصة ليمكنه صرف ماله الى ما عليه فعند العضاء فسقط ضرورة ونظير هذا اذا فاته صلاة في ايام التشريق فعنها في غيرها انه يقضيها ولو تكبر لانه ليس في وقت العضاء تكبير مشروع ليعرف ماله الى ما عليه تسقط اصول كذا ههنا **فصل** واما وجوب الدم فلهذا الوأب عند وقتنا اما عند ابي حنيفة فظاهر لان رمي كل يوم موقت وعندها ان لم يكن موقفا فهو موقت يا ايام الرمي فقد ترك الواجب عن وقت **فان** ترك الترتيب في اليوم الثاني فذا حجرة العقبة فرها ثم بالوسطى ثم بالنحر في يومه فانه في يومه فانه في ان بعد الوسطى وحجرة العقبة وان لم يعبدا حجرة الاولى اما إعادة الوسطى وحجرة العقبة فلهذا الترتيب وانه مستوف لان النبي صلى الله عليه وسلم رتب فاذا ترك المسنون لم يترك الا اذا عاد الوسطى والعقبة صارت هي الاولى وان لم يعبدا الوسطى والعقبة اجزاء لان الرميات مما يجوز ان يفرق بعضها من بعض بدليل ان يوم النحر يرمي فيه جميع العقبة ولا يرمي غيرهما من الحجار فجاز ان يفرق البعض من البعض لا بشرط فيه الترتيب كالوضوء بخلاف ترتيب السعي على الطواف وانه شرط لان السعي لا يجوز ان يفرق عن الطواف بحال فان رمي كل حجرة بثلاث حصيات ثم ذكر ذلك فانه يبدو في الاولى باربع حصيات حتى يتم ذلك لان رمي تلك الحجرة غير مرتب على غير فيجب عليه ان يتم ذلك باربع حصيات وبعد الوسطى سبع حصيات لان قدر ما فعل حصل قبل الاولى فيعيد مرة لانه لا يترك الترتيب الا ترى انه لو فعل الكل لم يعبد فاذا رمي الثلاث او الحار بعد ذلك حجرة العقبة فان كان قد رمي كل واحد باربع حصيات فانه يرمي كل واحد بثلاث ثلاث لان الاربع اكثر الرمي فيقوم مقام الكل فصدا كانه رتبها لثا في رمي كل واحد فكل ذلك الثالث وان استقبل رميها فافضل ليكون الرمي في الثلث الباقي على الوجه المستنون وهو الترتيب ولو نقص حصاة لا بد من ان يرميها من يمينه نقصها اعاد على كل واحد منهن حصاة حصاة استقامت الواجب عن نفسه بيقين كن ترك صلاة واحدة من الصلوات الخمس لا بد من ان يرميها هي انه يعبد خمس صلوات بالحج عن العهد بيقين كذا هذا والله اعلم **فصل** واما الحلق او التعصير فالكلام فيه يقع في وجوبه وفي بيان مقدار الواجب وفي بيان زمانه ومكانه وفي بيان حكمه اذا وجد وفي بيان حكمه تأخره عن وقته وفعله في غير مكانه **اما الاول** فالحلق والتعصير واجب عندنا اذا كان على رأسه شعرا لم يخلل بدونه وعند الشافعي

الكلام في عدد الحجار

بيان حكم الرمي اذا تأخر

ترك

الكلام في حقن وسقصر

بيان وجوب حقن وسقصر

ليس واجب على من أكل بالبري ومن العرة بالتسبيح **الحج** الشافعي بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر رضي الله عنه خطب بعرفة
وعلمهم الحج وقال لهم أياكم من أكل من رعي الحرة فقد فعل له ما حرم على الحاج إلا النساء والطيب حتى يعطوا بالبيت **ولنا** قوله تعالى
ثم ليصنعوا أنفسهم رعي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النصف حلق الشعر وليس الشاب وما ينبع ذلك وهو قول أهل التأويل أنه
حلق الرأس وقصر الأظفار والشارب ولأن النصف في اللغة الوسخ يقال امرأة نقتة إذا كانت خبيثة الرائحة وقوله تعالى
لقد صدق الله ورسوله الزوايا التي قد خلق الله فيها من خلقه من غير أن يشاء الله أمثلهن مخلوقات رؤسكم ومقصرين قبل في بعض وجوه
التأويل أن قوله ليدخلن حنن فيصنعته ومعناه الأراي أدخلوا المسجد الحرام أن شاء الله أمثلهن مخلقات رؤسكم ومقصرين
فيصنعن وجوب الدخول بصفة الحلق والقصر لأن مطلق الأمر وجوب العمل والاستثناء على هذا التأويل يرجع إلى قوله أمثلهن
أي أن شاء الله أن تأمنوا بدخله وإن شاء الله تأمنوا لا تدخلونه وإن كانت الآية على الأخبار والوعد على ما يقصده ظاهر الصيغة
فلا بد وإن يكن المخبر به على ما أخبر وهو خولم مخلقات ومقصرين وذلك متعلق باختيارهم فلو وجدوا فلا يوجد فلا بد
من الدخول ليكون الوجوب حاملا لهم على التفصيل فيوجد المخبر به ظاهر وأما الاستثناء على هذا التأويل فيكون على طريق
والتركيب باسم الله تعالى أو يرجع إلى دخول بعضهم وبين بعض حواجز أن يجوز البعض أو يمنع مانع فيجوز عليه لئلا يفتى في الحلق
في الخبر وقوله لمخلقات رؤسكم ومقصرين أي بنفسكم تحلقين والبعض مقصرين لأجاعتها لا يجمع بين الحلق والقصر فدل
أن الحلق والقصر واجب لكن الحلق أفضل لأنه روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعى المخلقات ثلاثا وأمر بالمقصرين مرة واحدة
فقال اللهم اغفر لمخلقاتي فقبل له وللمقصرين يا رسول الله فقال اللهم اغفر لمخلقاتي فقبل له وللمقصرين فقال اللهم اغفر
للمحلقين والمقصرين ولأن في الحلق تقصير وزيادة ولا حلق في التقصير أصلا فكان الحلق أفضل وأما حديث عمر رضي الله عنه
فيصغرية الحلق أو التقصير معناه فمن رعي الحرة وحلق أو قصر فقد حل ويجب عمله على هذا ليكون موافقا للكتاب هذا إذا
كان على رأسه شعر فاما إذا لم يكن أجري موسى على رأسه لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال من جاءه يوم الترويض لم يكن
على رأسه شعرا جري موسى على رأسه **والقذوري** رواه مرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنه أن عمر رضي الله عنه يحق الحلق فلم يجز
عن التشبيه بالحائضين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من تشبه بقوم فهو منهم فإن حلق رأسه بالقوة اجزاء والموسى أفضل
أما الجواز فالحصول المقصود وهو إزالة الشعر فاما فضيلة الحلق بالموسى فلقوله تعالى لمخلقات رؤسكم وظلاله وأسم الحلق
ينبع على الحلق بالموسى وكذا النبي صلى الله عليه وسلم حلق بالبري وكان يختار من الأعمال فضيلتها وهذا إذا لم يكن محملا **فاما**
المحرم حلقه عليه في قول أبي حنيفة ومحمد وقول أبي يوسف عليه الحلق وسنذكر المسئلة في بيان أحكام الإحصار ولو وجب
عليه الحلق أو التقصير فنسل رأسه بالخطمي مقام الحلق لا يقوم مقامه وعليه الدم بغسل رأسه بالخطمي في قول أبي حنيفة
وفي قول أبي يوسف ومحمد لا دم عليه ذكر الطاهر في الخلاف **وقال** الأصم صام لا أعرف فيه خلافا والصحيح أنه يلزمه الدم لأن الحلق
أو التقصير واجب لما ذكرنا فلا يقع الغسل إلا بحدها ولم يوجد فكان إحصاره باقيا فإذا غسل رأسه بالخطمي فقد زال النقص
في حال قيام الإحصار فليزله الدم **والقذوري** **ولا حلق** على المرأة لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
ليس على النساء حلقا غائلا عن تقصير وروى عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المرأة أن تحلق رأسها ولأن الحلق
في النساء مثله ولهذا تم تغيله واحدة من ساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنها تقصر فتأخذ من أطراف شعرها غلة لما
روى عن عمر رضي الله عنه سئل فقيل له كم تقصر المرأة فقال مثل هذه وإشأ إلى غلة وليس على الحاج إذا حلق أن يأخذ من خيشه
شيئا **وقال** الشافعي إذا حلق بنوعان يأخذ من خيشه شيئا لأنه تعالى وهذا السنن لأن الواجب حلق الرأس بالنقص من التي تلوها
ولأن حلق الغمة من باب المسئلة لأن الله تعالى زين الرجال باللعاء والنساء بالذوائب على ما روي في الحديث أن الله ملائكة يستبهم
سبحان من زين الرجال باللعاء والنساء بالذوائب ولأن ذلك تشبه بالتصاير فيكره والله أعلم **فصل** وأما مقدار
الواجب فاما الحلق فالأفضل حلق جميع الرأس لقوله تعالى لمخلقات رؤسكم والرأس اسم للجميع وكذا روي أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم حلق جميع رأسه فانه روي أنه رعى ثم دح ثم دحى بالحدائق فاستأدى إلى شقة الأيمن تحلقه وفرق شعره بين الناس
ثم أشار إلى الأيسر تحلقه واعطاه لأم سليم وروى أنه قال أول نسكا في هذا اليوم الرمي ثم الذبح ثم الحلق والحلق المطلق
يقع على حلق جميع الرأس ولو حلق بعض الرأس فإن حلقا أقل من الربع لم يجز وإن حلق ربع الرأس اجزأ ويكره أما الجواز فلا بد
ربع الرأس يقوم مقام كله في القرب المتعقبة الرأس كسبح ربع الرأس في باب الوضوء وأما الكراهة فلا بد للسوق هو حلق
جميع الرأس لما ذكرنا وترك السنون مكره **وأما** التقصير فالقصر فنه بالأغلة لما روي من حديث عمر رضي الله عنه لكن أصحابنا
قالوا إيمان يزيد في التقصير على قدر الإغلة لأن الواجب هذا القدر من أطراف جميع الشعر وأطراف جميع الشعر لا يشاء ويوطأها
عادة لا تغاوت فلو قصر هذا الإغلة لم يضر مستوفيا فكذا الإغلة من جميع الشعر بل من بعضه فوجب أن يزيد عليه حتى يستيقن
باستيفاء تذكروا الواجب يخرج عن العدة يقين **فصل** وأما بيان زمانه ومكانه فمرأته أيام الخمر ومكانه الحرم
وهذا قول أبي حنيفة أن الحلق يختص بالزمان والمكان **وقال** أبو يوسف لا يختص بالزمان ولا بالمكان وقال محمد بن عثمة بالمكان
لا بالزمان وقال زفر بن عثمة بالزمان لا بالمكان حتى لو أخر الحلق أيام الخمر لم يفسد ما خرج الحرم بحلقه عليه الدم في قول أبي حنيفة رحمه

لاخلق على المرأة

نہیں علی الجاہل از احق ان یاخذ شیئا
من خیرہ

بيان مقدار الواجب من الخلق

زمان الخلق ومكانه

وعند أبي يوسف لا دمر عليه فيها جميعا وعند محمد يجب الدية في المكان ولا يجب في الزمان وعند زفر بن عبيد في الزمان ولا يجب في المكان
أصح زفر بن عمار وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق عام الحديبية وأمر أصحابه بالخلق والحديبية من الخلق فلو انقصر
بالمكان وهو الحرم لما جاز في غيره ولو كان كذلك لما فعل بنفسه ولا أمر أصحابه فدل أن الحق لا يختص حوزة بالمكان وهو الحرم
وهذا البضاعة إلى يوسف في المكان ولا يوجب في غيره فإنه لا يختص بزمن ما أدى وأن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال هلقت قبل أن أفزع فقال أذبح ولاحج وجاءه آخر فقال ذبحت قبل أن أرمي فقال ارم ولاحج فاستل في ذلك اليوم
عن مقدم نسك وتأخير الإفاقة فلاحج ولا يوجب فيه أنه صلى الله عليه وسلم خلق في أيام النخلة الحرم فصاد وقوله بيا نسا
الطلق الكتاب ويحجب عليه تأخره مرنع لأن تأخير الواجب بمنزلة الذكاة في حق وجوب الجارية لما ذكرنا في طواف الزيارة وآما
حديث الحديبية فقد ذكرنا أن الحديبية بعضها من الحرم وبعضها من غير الحرم فمحملاً أنهم خلقوا في الحرم فلا يكون جميع الاحتكاماً
أن النبي صلى الله عليه وسلم كان نزل بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم فالظاهر أنه لم يحلف في الحل وله سبيل الحق في الحرم
وآما الحديث الآخر فنقول بموجبه أنه للاحج في التأخير عن المكان والزمان وهو الائم لكن استنقاء الائم لأوجب استنقاء الكفار كما
في كفارة الحل عند الأذى وكفارة قتل الخطاء ولولم يحلف حتى خرج من الحرم ثم عاد إلى الحرم فخلق أو قصر فقدم عليه لوجود الشرط
على قول من يجعل المكان شرطاً والله أعلم **فصل** وأما حكم الحلق فحكمه حصول التخلل وهو ضرورة أنه لا يلزم له
جميع ما حظر عليه الاحرام الآ النساء وهذا قول أصحابنا وقال مالك الآ النساء والطيب وقال الثوري والآ النساء والنفث وقال
الشافعي يحل له بالحق الوطئ فيما دون الفرج والمباشر **أصح** مالك بن عمار روى عن عمر بن الخطاب أنه قال إذا علمت فقد حل
لكم كل شيء إلا النساء والطيب والتصحيح قولنا لما روى عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من دبرني ولم يدخلني
فقد حل له كل شيء إلا النساء والحديث حميد على الكل لأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبرته حل له كل شيء واستثنى النساء ففي
الطيب والنفث داخلين تحت نفس المستثنى منه وهو أحل لها سوى النساء وخرج الوطئ فيما دون الفرج والمباشر عن
الأحاديث بنقل الاستثناء وأما حديث عمر رضي الله عنه فقد رواه لنا المبلغ عائشة رضي الله عنها قالت بعقر الله هذا الشيخ
لقد طبخت رسول الله صلى الله عليه وسلم لحق **فصل** وأما حكم تأخير عن زمانه ومكانه فوجوب الدبر في قول
أبو حنيفة وأبو يوسف خالفه في الزمان والمكان ومحمد وافقه في المكان لا في الزمان وزفر وافقه في الزمان لا في المكان على
ما ذكرناه والله أعلم **فصل** وأما طواف الصدر فكلامه فيه يقع في مواضع وفي بيان وجوبه وفي بيان شرطه وفي
بيان تدره وكيفيته وما ينبغي له أن يفعل بعد فراغه منه وفي بيان وقته وفي بيان حكم تأخره عن مكانه وحكمه إذا أقدم
يطف **أما الأول** فتطواف الصدر واجب عندنا وقال الشافعية وجه قوله مبني على أنه لا يفرق بين الفرض والواجب وليس
يفرق بالإجماع فلا يخفى واجبا لكنه سنة لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم آياه على المواظبة وأنه دليل السنة ثم دليل عدم الوجوب
إنما اجتمعنا على أنه لا يجب على الحاج والفاسق ولو كان واجبا لوجب عليها كطواف الزيارة ونحن نفرق بين الفرض والواجب
على ما عرف ودليل الوجوب ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهد بالبيت الطواف
ومطلق الأمر لوجوب العمل لأن الحاجيض خفيت عن هذا العمود بدليل وهو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص النساء الحيض
طواف الصدر ولعدو الحيض ولم يأمرهن بأقامة شيء آخر مقامه وهو الدم وهذا أصل عندنا في كل نسك حاز تركه لعدم
أنه لا يجب بل تركه لعدم ركاه **فصل** وأما شرطه فبعضها شرائط الوجوب وبعضها شرائط الجواز **أما**
شرائط الوجوب فمنها أن يخرج من أهل الأفاق فليس على أهل مكة ولا من كان منزله داخل المواقيت إلى مكة طواف الصدر إذا حجوا
لأن هذا الطواف إنما وجب فوديعة للبيت ولهذا السمي طواف الدواع وبسبب طواف الصدور وجوده عند صدوره والحاج وروحه
إلى وطنهم وهذا لا يوجد في أهل مكة لأنه في وطنهم وأهل داخل الموافات في حكم أهل مكة فلا يجب عليهم كالا يجب على أهل
مكة وقال أبو يوسف احتجاباً بأن يطوف المكى طواف الصدر لأنه وضع الحتم إقبال الحج وهذا المعنى يوجد في أهل مكة ولو نوى
الإفاقة لإقامة بمكة أبداً بان توطن بها واتخذها داراً فهذا الأصل من أحد وجهين أما أن نوى إقامة بها قبل أن يحل السفر الأول
وأما أن نوى بعد ما حل السفر الأول فإن نوى الإقامة قبل أن يحل السفر الأول سقط عنه طواف الصدر أي لا يجب عليه بالإجماع
وأن نوى بعد ما حل السفر الأول لا يسقط عنه طواف الصدر في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف يسقط عنه في الحالين **أما**
إذا كان شرع فيه وجه قوله أن تطواف الصدر غير مؤقت فحقاً وقت نوى الإقامة فقد نوى في وقت الطواف فيعمل نيته كما إذا
نوى الإقامة في وقت الصلاة ألا إذا شرع فيه لأنه وجب عليه بالشرع فلا يجوز له تركه بل يجب عليه الصلوة فيه وجه قوله
أبي حنيفة أنه إذا حل له السفر الأول فقد وجب عليه الطواف لدخول وقته وجوبا متقدراً لأنه مرتب على طواف الزيارة كالواجب
فتبين الإقامة بعد ذلك لا تفعل كما إذا نوى الإقامة بعد خروج وقت الصلاة ومنها التطاهر عن الحيض والنفساء فلا يجب على
الحائض والنفساء حتى لا يجب عليها الدم بالترك لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص الحيض ترك هذا الطواف إلى البدل
فدل أنه غير واجب عليهن إذ لو كان واجبا لما جاز تركه إلى البدل وهو الدم **فاما** التطاهرة عن الحدث والجنابة فليس بشرط
للوجوب فيجب على المحدث والجنب لأنه يمكنهما إزالة الحدث والجنابة فلم يكن ذلك عذراً **وأما** شرائط جوارز **فمنها** النسوة

بيان حكم الخلق

عکم تاخیر جنو غرض مانند مکلف

الحكم في صفات الصدور

بيان وجود صوف الصدور

شرایف هذا القوم في شرفه
الوجوب في يومه و نيا

يكون
في شأنه إقامة صاركو بعد من
ونس على حكمة هو ت عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

مکتبہ اسلامیہ

سها ان يحسن طواف الزيارة



قد وطوف الصدور وكيفية وقت طواف الصدر

مكان طواف الصدر

بيان سنن الحج

بليس الحرم ثوبين

لانه قربة فلو بدله من النية فاما تعيين النية فليس شرطاً حتى يطوف بعد طواف الزيارة لا يعين شيئاً او يقرى قطوعاً كالصلاة
 لان الوقت معين له فيصرف مطلق النية اليه كما في يوم رمضان ومنها ان يكون بعد طواف الزيارة حتى اذا فرغ من الطواف
 فطاف طوافاً لا يقرى شيئاً او يقرى قطوعاً او الصدور يقع عن الزيارة لان العبد وان الوقت له وطواف الصدور من قبله فاما
 المقر على طواف فليس شرطاً حتى يطوف طوافاً للصلاة ثم تشاء لمكة بعد لا يجزى طواف آخر فان قيل ليس
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حج هذا البيت فليكن آخر عمره به الطواف فقد امر بان يحج الطواف آخر عمره بالبيت ولما تشاء
 بعد لم يقع الطواف آخر عمره به فيجوز ان لا يجزى ان لم يأت بالمأمورية فالجواب ان المأمورية من المأمورين بالبيت نسكاً لا طوافاً
 والطواف آخر نسكه بالبيت وان تشاء في حقيقته انه قال اذا طاف للصلاة ثم اقام الى العشاء فاحسب الى
 ان يطوف طوافاً آخر لئلا يحول بين رده وبين نقره حائل وكذا الطهارة عن الحدث والحجابه ليست بشرط لجواز
 طوافه اذا كان محدثاً او جنباً ويعتد به والافضل ان بعد طهراً فاذ لم يجد حائزاً وعليه شاة ان كان جنباً لان النقص
 كبير فيجب بالشاة كالويزك اكثر الاشواط وان كان محدثاً فغيبه روايتان عن ابي حنيفة في رواية عليه صدقة وهي الرواية
 المصنوعة وهو قول ابو يوسف ومحمد لان النقص ليس بفصل كسقوط او شوطين وفي رواية عليه شاة لانه طواف واجب
 فاشبه طواف الزيارة وكذا استر العورة ليس بشرط لجواز طواف مكشوف العورة قد رما لا تجوز به الصلاة حاز
 ولكن يجزى عليه الذكر وكذا الطهارة عن النجاسة الا انه يكره ولا شيء عليه والفرق ما ذكرنا في طواف الزيارة والسنن التي علم
فصل واما وقته فقد روي عن ابي حنيفة انه قال ينبغي للانس ان اذاد السفر ان يطوف طواف الصدر
فصل واما وقته فقد روي عن ابي حنيفة انه قال ينبغي للانس ان اذاد السفر ان يطوف طواف الصدر
 حين يريد ان يفر وهذا بيان الوقت المستحب لا بيان اصل الوقت ويجوز في بامر الخمر بعد ما يكون اداء لاقصا حتى
 لو طاف طوافاً الصدور ثم اطلال لاقامة مكة ولم ينوالا قامة مهاوم يتخذها داراً طوافه وان اقام سنة بعد الطواف
 الا ان الافضل ان يكون طوافه عند الصدور لما قلنا ولا يلزمه شي بالناخير عن ايام النحر بالاجماع **فصل** واما مكانه
 فحول البيت لا يجوز الا به لقول النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عمره به الطواف والطواف بالبيت هو الطواف
 حوله فان نقر لم يطوف بجيبه عليه ان يرجع ويأتي به وان جاوز المواقيت لا يجب عليه الرجوع لانه لا يمكنه الرجوع بالانزاع عمره
 الى نجد بالاحرام فيجب عليه ان يرجع ويأتي به وان جاوز المواقيت لا يجب عليه الرجوع لانه لا يمكنه الرجوع بالانزاع عمره
 بالانزاع احراماً ثم ان اراد ان يمضي مضى وعليه م وان اراد ان يرجع احرامه ثم رجع واذا رجع يبتدي بطواف العمره ثم بطواف
 الصدور ولا شيء عليه لناخذه عن مكانه وقالوا الاولى ان لا يرجع ويرتد وما كان الطواف لان هذا انفع للفقراء والسر عليه
 لما فيه من دفع مشقة السفر وضد التزام الاحرام والله اعلم **فصل** واما بيان سنن الحج وبيان الترتيب في
 افعاله من الفرائض والواجبات والسنن فنقول وبالله التوفيق اذا اراد ان يحرم اغتسل او قضاة والغسل افضل لما روي
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغ من الحليفة اغتسل لاجرامه وسواء كان رجلاً وامراً والمرأ طاهرة عن الحيض والنكاح
 او حائضاً ونفساء لان المقصود من اقامة هذه السنة النظافة فيستوي فيها الرجل والمرأة وحال طهر المرأة وحضها ونفاسها
 والدليل عليه ايضا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل تحت الشجرة في بيعة الرضوان اتاه ابو بكر الصديق رضي الله
 فاجز ان اسما قد نفست وكانت ولدت محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم مرها فلتغتسل ولحرم
 بالحج وكذا روي ان عائشة رضي الله عنها حاضت فامرها بالاعتسال والاهل بالحج والامر بالاعتسال في الحديثين على وجه
 الاستصحاب دون الاجاب لان الاعتسال عن الحيض والنكاح لا يجب حال قيام الحيض والنكاح وانما كان الاعتسال افضل
 لان النبي صلى الله عليه وسلم اختاره على الوضوء لاجرامه وكان يختار من الاعمال افضلها وكذا امر به لعائشة واسما رضي الله
 ولان معنى النظافة فيه اتم واوضح **فصل** واما ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يحرم اغتسل او قضاة والغسل افضل لما روي
 وما سبق به الحر والبر وهذا المعنى في تحصيل بارادته وجديدين كانا او غسليتين لان المقصود بتحصيل كل واحد منهما
 الا ان الجديد افضل لانه انقلب وينبغي لو لم يحرم من الصلابة ان يجزىه ويلبسه ثوبين اذا اراد ان يحرم
 في مراعاة السنن كالباقي **فصل** واما ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يحرم اغتسل او قضاة والغسل افضل لما روي
 في قول ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول محمد اولا ثم رجع وقال يكره له ان يتلبس بطيب حتى يغتسل بعد الاحرام وحكي عن
 محمد في سبب رجوعه انه قال كنت لا اري به بأساً حتى رأت قوما احضروا طيباً كثيراً ورايت امرأ شافياً فكرهته وهو قول
 مالك **الحج** محمد بن ابي حنيفة وابي يوسف وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا بد من غسل عنك هذه الخلق وروى عن عثمان رضي الله
 انها كرها ذلك ولانه اذا بقي عنه خنقل من الموضع الذي طيبه الى موضع آخر فمضيه كانه طيب ذلك الموضع ابتداء بعد الاحرام
 ولا في حقيقته وابي يوسف ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاجرامه حين احرم ولا
 حين احل قبل ان يطوف بالبيت ولقد رأت في بيت الطيب في مفارقة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد احرامه ومعلوم ان وسعر
 الطيباً ثابتيين بعد بقاء عنه فدل ان الطيب كان بحيث يبقى عنه بعد الاحرام ولان الطيب به حصل ما حاق بالابتداء له

في غير حال الاحرام والبقاء على الطيب لا يمتنع بطريقاً فلا يكره كما اذا حلق رأسه ثم احرم واما حديث الاعرابي فهو محمول على ما اذا
 كان عليه ثوب من زعفران او زعفران من الزعفران في حال الاحرام في حال الاحرام اولى حمله على هذا فلو كان ثوبين بعد
 الاسكان واما حديث عمر وعثمان رضي الله عنهما فقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما مخرجه عن عائشة رضي الله عنها مخرجه عن عائشة رضي الله عنها
 بقولها وما ذكر من معنى الانتقال الى مكان آخر غير سديد لان اعتباره بوجوب الحاء لوانتقل وليس كذلك بالاجماع **فصل** ابتداء الطيب
 بعد الاحرام فوجب عليه الكفارة فكيف بقي عليه هل يلزمه كفارة اخرى بقاء الطيب عليه **الحج** المشايخ فيه قال بعضهم
 يلزمه كفارة اخرى لان ابتداء الاستعمال كان محظوراً لوجوه في حال الاحرام كذلك البقاء عليه بخلاف المسئلة الاولى وقال بعضهم
 لا يلزمه كفارة اخرى لان حكم الابتداء قد سقط بالكفارة والبقاء على الطيب لا وجوب الكفارة كما في المسئلة الاولى ثم يصلي
 ركعتين لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اما في ان من زف وانا بالعبق وقاله صلى الله عليه وسلم في هذا الوادي المبارك وكنت
 وقول النبي صلى الله عليه وسلم في حجة لانه كان قارناً ثم سوي الاحرام وسقط له ان يتكلم بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اذا اراد ان يحرم بالحج
 اللهم اني اريد الحج فيسره لي وقبضه مني واذا اراد ان يحرم بالعمرة يقول اللهم اني اريد العمرة فيسرها لي وقبضها مني واذا اراد
 القرآن يقول اللهم اني اريد العمرة والحج فيسرها لي وقبضها مني لان الحج عبادة عظيمة فيها كلفة ومشقة شديدة يستحب لها
 بالتيسير والتسهيل وبالقول بعد التحصيل اذ لا كل عبادة تقبل الا ترى ان ابراهيم واسماعيل صلوات الله عليهما لما جئنا البيت على
 الوجه الذي امرنا به سألنا ربنا ما نقول فقال لا تقبل منا انك انت السميع العليم **فصل** في بيان سنن الحج والعمرة
 في اهله وفيه العمره على الحج في الذكر اهل بها فيقول برة وحجة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني ان من ربي
 وانا بالعبق فقال صلى الله عليه وسلم في هذا الوادي المبارك وكنت في حجة واما تقدم العمره على الحج في الذكر لان النبي صلى
 عليه وسلم امر ان يقول كذلك ولان العمره تقدم على الحج في الفعل فكذلك في الذكر **فصل** في بيان سنن الحج والعمرة
 الافضل ان يلبس بعد ما استوى على راحله **فصل** وقال مالك بعد ما استوى على البداء واما اختلافه في رواية في اول
 تلبس النبي صلى الله عليه وسلم ثم روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لقي جني ما استوى على
 واهله **فصل** في بيان سنن الحج والعمرة في اهله وفيه العمره على الحج في الذكر اهل بها فيقول برة وحجة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني ان من ربي
 الاولية ورواية ابن عمر جابر رضي الله عنهما بحملة لجواز ان يحرم على النبي صلى الله عليه وسلم من الصلاة واما شدة تلبسه
 حال استوائه على الراحلة فظن ان ذلك اول تلبسه فيري ما روي جابر رضي الله عنهما من تلبسه بالعباءة عند استوائه على البداء فظن
 انه اول تلبسه فيري ما روي والدليل على صحة هذا التاويل ما روي عن سعيد بن جبير انه قال قلت لابن عباس كيف اختلف اصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في اهله فقال انما علم بذلك صلى الله عليه وسلم في مسجد ذي الحليفة وكنتان اهل بالحج وكذا
 ناقته مستحجة على باب المسجد وابن عمر عندها فرأه قوم فقالوا اهل عقيب الصلاة ثم استوى على راحله واهل فكان الناس
 يأتونه ارسالا فادركه قوم فقالوا انما اهل حين استوى على راحله ثم ارتفع على البداء فاهل فادركه قوم فقالوا انما اهل
 حين ارتفع على البداء واهل الله لقد اوجبه في مصلوه وكثيرا تلبس بعد ذلك فادى بالصلوات فافرض كان او نوافل وذكر
 الطائفة في ايراد المكتوبات دون النوافل والقنات واهلها محرم التكبير في بامر الشريك والمذكور في ظاهر الرواية في ارباب
 الصلوات عاتما من غير محض ولا في فضيلة التلبس عقيب الصلاة لانها لها الصلاة التي هي ذكر الله تعالى الصلاة من اولها
 الى آخرها ذكر الله تعالى وهذا يوحد في التلبس عقيب صلاة وكلما علا شرفا وكلما هبط وادى وكلما نزل وكلما استنقظ من
 منامه وبالا سحر لما روي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كانوا يفعلون **فصل** في بيان سنن الحج والعمرة
 صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الحج الفج والفج هو رفع الصوت بالتلبية والفج هو سيلان الدم **فصل** في بيان سنن الحج والعمرة
 الاضمار عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تاتي جبريل وامرني ان امر اصحابي ومن كان يرفعوا اصواتهم
 بالتلبية فانها من شعائر الحج امر برفع الصوت بالتلبية واما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تاتي جبريل وامرني ان امر اصحابي ومن كان يرفعوا اصواتهم
 الاسلام اظهرها واسماها كالاذان ونحوه **فصل** في بيان سنن الحج والعمرة صلى الله عليه وسلم انه قال تاتي جبريل وامرني ان امر اصحابي ومن كان يرفعوا اصواتهم
 لبك لا شريك لك لبك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك كذا روي ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما هذه اللفاظ في تلبس رسول
 صلى الله عليه وسلم **فصل** في بيان سنن الحج والعمرة صلى الله عليه وسلم انه قال تاتي جبريل وامرني ان امر اصحابي ومن كان يرفعوا اصواتهم
 منها وهذا غير سديد لانه لو نفق منها لكانت شيئا من السنة ولو زاد عليها فهو مستحب عندنا وعند الشافعي لا يزيد عليها كما لا ينقص
 جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يزيدون على تلبس رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابن مسعود رضي الله عنه يلبس عدد القرات
 لبك لبك والمعاذ لبك لبك الى الحق لبك وكان ابن عمر رضي الله عنهما يزيد لبك وسعدك والحكمة لبك لبك والبرقة
 ذلك وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الكلمة وهي قوله لبك ان الحمد والنعمة لك روت بالكبر والفج والكبر والحكمة
 محمد في الاصل ان الافضل ان يقول بركه وانما كان كذلك لان معنى الفج فيها يحسن على التفسير والتفصيل اي اني بان خذ لك والحق ان الحمد
 لك اي لعل ان الحمد لك واذكرتها صامدا بعد ما شاة وذكرنا مسنداً لا تفسيراً ولا تفصيلاً فكان ابلغ في الذكر والمشا فكان فصل

ابتداء الطيب من غير طيب

الصلوة بعد الاحرام

بيان سنن الاحرام

التلبس بركب سلوة فصل

جملة

كذا والتلبس في احواله

رفع الصوت بالتلبية جلد

السنن ان باق تلبس في

اختلاف الروايات في تلبس

لأنه دخل مكة ليلا ونهاراً

لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
الحمد لله الذي جعل في القرآن
مدايا لمحمد الامجد

بسم الله الرحمن الرحيم ولا فضل إلا

لؤلؤا ماریات

الرَّكْبُ

و يقمع النبوة عند اسلام الحق
ولا يلبث فيها فالمرء لما ذكره
المواضع اللقاء

فاما من علموا

إذا افتتح الطواف بأخذ عريضة

بیاض الرمل

ولذلك ما لا نفعل

[illegible]

وقال

167

ملفوظات الامام

تفسير الاضطباع المسنون

الحسين بن علي بن أبي طالب

ستادوم الركن اليماني حسن

الركن الثاني والعشرون

يجعل الطواف فريضة عظيمة

بما في كتابه عند الفقهاء

سیتلم اچر عید الفیاح سویر

كمه الفصل بين الحوائف نسق

الاستقامه بين كل شوطين سنة

بيان الاستدعاء والتقصا

اصول علی الصفا حاشیة مختصر

قال مالي اهدني في راسي ههنا اهدارنيه لكن اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم او قال لكن افضل ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
يرمل من الحجر الحج وهذا قول عامة العلماء وقال سعد بن جبيرة وعطاء ومجاهد وطاوس ولأول بين الركن الباقى وبين الحجر
 فامر رمل من الجاهل الاخر **وجه** قوله ان الرمل في الاصل كان لاطرها والجلدة للمشركين والمشركين انما كانوا يطعمون على المسلمين
 من ذلك الجانب فاذا صاروا الى الركن الباقى لم يطعموا عليهم لصبره البتة حائل بينهم وبين المسلمين **ولما** ما روى ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم رمل ثلثة امرارا من الحجر والحجر عن قوله ان الرمل كان لاطرها والجلدة والجلدة ان الرمل الاول كان لذلك وقد زال وفي
 مكانه او صار الرمل بعد ذلك سنة مستندة لا كما شرع له الاول بل للمشي آخر لا تفعله **واما** الاصطباع فلما روي ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم كان يرمل مصطبعا رواه وقيل الاصطباع بالركعة هو ان يدخل الركوة من تحت ابطه الايمن ويرمي طرفه على
 ساره ويدي منكبه الايمن ويغطي الايسر حتى اصطباعا لما فيه من الضع وهو العصيد لما فيه من اداء الضميمة وفي العصيد
 فان ووجه في الرمل وقف فاذا وجد ضربة رمل لانه ممنوع من فعله لا على وجه السنة فيقف الى ان يمكنه فعله على وجه السنة
ويستلم الحجر فكل شوط فيقتضيه ان استطاع من غير ان يوزي احد لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان كلما رما بالحجر الاسود
 استلمه ولان كل شوط طواف على حدة فكان استلام الحجر فيه مسنونا كما للشوط الاول وان لم يستطع استقباله وكبر وهن
واما الركن الباقى فلم يذكر في الاصل ان استلامه سنة ولكنه قال ان استلمه فحسن وان تركه لم يضره في قولنا في حنفية وهذا
 يدل على انه مستحب وليس بسنة وقال محمد يستلمه ولا يتركه وهذا يدل على ان استلامه سنة ولا خلاف في ان يستلمه
 ليس من السنة وقال الشافعي يستلمه ويقبل بين **وجه** قوله محمد ما روى عن عمر بن الخطاب قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما **وعن** ابن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم الركن الباقى فيضع
 خده عليه **وجه** ما ذكر في الاصل وهو انه مستحب وليس بسنة ان ليس من السنة تقبيله ولو كان مسنونا لكان تقبيله
 بالحجر الاسود **وعن** جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم الركن الباقى فيضع
 الركنين الاخرين وهما الشامي والعراقي فلو يستلمهما عند عامة الصحابة رضي الله عنهم وهو قولنا **وعن** معاوية وزيد بن ثابت وسويد
 بن غفلة رضي الله عنهم انه يستلم الركان الاربعة **وعن** ابن عباس رضي الله عنهما انه رأى معاوية وسويد رضي الله عنهما استلما جميع
 الركان فقال ابن عباس لمعاوية انما يستلم هذين الركنين فقال معاوية ليس شيء من البيت **وجه** في الصحيح قول العامة لان
 الاستلام اثار سنة يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما ولان الاستلام لركان البيت والركن الشامي والعراقي
 انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما ولان الاستلام لركان البيت والركن الشامي والعراقي
 ليس من الركان حقيقة لان ركن الشامي ناحيته وهما في وسط البيت لان الحطيم من البيت ويجعل طوافه من وراء الحطيم لان
 الحطيم من البيت فلو لم يجعل طوافه من ورائه لصاروا ركلا للطواف ببعض البيت الا انه لا يجوز التوجه اليه في الصلاة لما ذكرنا فيها
 تقدموا واذا فرغ من الطواف بعثني وكنت عند المقام او حيث يشير عليه من المسجد وركنا الطواف واجبه عندهما وقال الشافعي
 سنة بناء على انه لا يعرف الواجب الا للفرض وكذا يفرق من وقد اوجب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت سنة ونحن نفرق
 بين الفرض والواجب وهو ان الفرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب ما ثبت وجوبه بدليل غير مقطوع به ودليل الوجوب
 قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فليس بمقتضوه التأويل ان مقام ابراهيم مظهره انما قد مدحه وهو حجارة كان
 يقسم عليها حين نزوله وركوبه من الابل حين ما كان يأتي في زيارة هاجر وولم يجعل عليها الصلاة والسلام فامر النبي
 صلى الله عليه وسلم باتخاذ ذلك الموضع مصلى يصلي عنده صلاة الطواف مستقبلا الكعبة عليها روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
 لما قدم مكة قام الى الركن الباقى ليصلي فقال عمر رضي الله عنه اتخذ مقام ابراهيم مصلى فاترك الله تعالى قوله واتخذوا من مقام ابراهيم
 مصلى وطلق الامر لوجوب العمل وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف اتي المقام فصلى عنده وركعتين وتلى قوله تعالى
 واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وروي عن عمر رضي الله عنه انه سئى ذكر في الطواف فقضاها ابدى طوي فذل انها واجبة ثم يعود
 الى الحجر فيستلمه ليكون افتتاح السعي بين الصفا والمروة باستلام الحجر كما يكون افتتاح الطواف باستلام الحجر والاصل فيه ان كل
 طواف يبدء سعي فانه يعود بعد الصلاة الى الحجر وكل طواف لا سعي بعد لا يعود الى الحجر كذا روي عن عمر بن الخطاب وعمر بن مسعود رضي الله
 عنهما **وعن** عائشة رضي الله عنها انه لا يعود وان كان بعد سعي وهو قول عمر بن عبد العزيز في الصحيح انه يعود لما روي عن جابر رضي الله عنه
 ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من طوافه صلى ركعتين خلف المقام وقرا فيها آيات من سورة البقرة وقرا فيها واتخذوا من
 مقام ابراهيم مصلى ووقع حوته لسمع الناس ثم رجع الى الركن فاستلمه ولان السعي يرتب على الطواف لا يجوز قبله **ويكره**
 ان يفصل بين الطوافين بين السعي فصلا ركعتين شوطا الطواف والاستلام بين كل شوطين سنة وهذا المعنى لا يوجد في طواف
 لا يجزئ بعد سعي لانه اذا لم يكن بعد سعي لا يوجد للمعنى له بالاشواط فلو يعود الى الحجر **ثم** يخرج الى الصفا لما روي جابر رضي الله
 عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن وخرج الى الصفا فقال تدا ما يدا الله به وتلا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
 ولم يذكر في الكتاب انه منى في باب يخرج وله ان يخرج من باب الصفا ومن حيث يشير له وما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 خرج من باب الصفا فذلك ليس على وجه السنة عندنا وانما خرج منه لقربه من الصفا ولا رآه **ويصعد** على الصفا الى حيث

عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث فانما ندبنا الى الاحرام بالحج يوم التروية لربك خاص اختيارهم لا يسهل على
الانبياء امرهم بفسخ احرام الحج وانه لا يفسخ اليوم واذا احرم الممتع بالحج فله بطوف بالبيت ولا يسع في قولنا في حنيفة
ومحمد لان طواف القدوم للحج لم يفسخ احرام الحج والممتع انما قدّم مكة باحرام العمرة لا باحرام الحج وانما يحرم الحج من
مكة وطواف القدوم لا يحرم بدونه القدوم ولذلك لا يطوف ولا يسعي ايضا لان السعي بدونه الطواف غير مشروع ولان التحلل
الاصلي للسعي ما بعد طواف الزيارة لان السعي واجب وطواف الزيارة فرض والواحد يصح قبل الآخر واما طواف القدوم
ففسخه والواجب لا يتبع السنة الا انه رخص تقديمه على محله الا صلى عقيب طواف القدوم فصار واجبا عقيب بطريق
الرخصة فاذا لم يوجد طواف القدوم يوم التروية لم يحل محله الا صلى قبل طواف الزيارة وروى الحسن عن ابي حنيفة
ان الممتع اذا حرم يوم التروية اوقبله فان شاء طاف وسعى قبل ان يأتي مكة وهو افضل وروى هشام عن محمد انه
ان طاف وسعى لايام به **ووجه** ذلك ان هذا الطواف ليس بواجب بل هو سنة وقد ورد في الشرع وجوب السعي عقيب وان كان
واجبا رخصة وتيسيرا في حق المزدحم بالحج والقارن فكذلك الممتع والمجاوب نعم انه سنة لكنه سنة القدوم للحج لمن قدم باحرام
الحج والممتع لم يقدم مكة باحرام الحج فلا يحرم سنة في حقه **وعن** الحسن بن زياد انه فرق بين ما قبل الزوال وما بعده فقال
اذا حرم يوم التروية طاف وسعى لان بين حرمه وبين الزوال وجهه ان بعد الزوال يلزمه الخروج الى مكة فلا يستعمل بعده
وقبل الزوال لا يلزمه الخروج فكان له ان يطوف ويسعي والواجب ما ذكرنا واذا فرغ المزدحم بالحج او القارن من السعي بقى على احرامه
وطواف الطلوع ماشاء الى يوم التروية لان الطواف خير موضوع كالصلاة فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وطواف
الطلوع افضل من صلاة الطلوع للزبابة واما لاهل مكة فالصلاة افضل لان الغزاة لا يمكنهم الطواف في كل
مكان ولا يفوتهم الصلاة لانه يمكن فعلها في كل مكان واهل مكة لا يفوتهم الطواف ولا الصلاة فتعد الاجتماع الصلاة افضل
وعلى هذا الغزاة الحارس في دار الحرب لانه ان كان هناك من يوجهه والحراسة فصلادة الطلوع افضل له وان لم يكن فالحراسة
افضل **ولا يرمل** في هذا الطواف بل يمشي على هيئته ولا يسعي بعد بين الصفا والمروة غير السعي الاول ويصلي لكل اسبوع
ركعتين في الوقت الذي لا يكون فيه الطلوع ويكره الجمع بين اسبوعين من غير صلاة بينهما في قول ابي حنيفة ومحمد سواء انصرف
عن شفع او بوتر وقال ابو يوسف لايام به اذا انصرف عن بوتر نحو ان ينصرف عن ثلاثة اسابيع او عن خمسة او عن سبعة واجتنب
بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تجمع بين الطواف ثم يصلي بعده ثم فرق ابو يوسف بين انصرافه عن شفع او بوتر
فقال اذا انصرف عن اسبوعين وذلك اربعة عشر او اربعة اسابيع وذلك ثمانية وعشرون بكرة ولو انصرف عن ثلاثة او عن
خمس لا يكره لان الاول شفع والثاني بوتر واصل الطواف سبعة وهو بوتر ولهما ان ترتيب الركعتين على الطواف كترتيب السعي
عليه لان كل واحد منهما واجب ثم لجمع بين اسبوعين من الطواف واخر السعي يكره فكذلك اجمع بين اسبوعين منه واخر الصلاة
واما حديث عائشة رضي الله عنها فصلى بها الطلوع والعصر والمغرب والعشاء لا وقتها وببيتها ليلة عرفة وفيصل صلاة الحج يوم عرفة
يرجع مع الناس الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء لا وقتها وببيتها ليلة عرفة وفيصل صلاة الحج يوم عرفة
بمنى لوقتها فاذا طلعت الشمس خرج الى عرفات لما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال جاء جبريل الى ربه
عليها السلام يوم التروية فخرج به الى منى فصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء والاخرة والقمر ثم عذبه الى عرفات وروى
عن جابر رضي الله عنه انه قال لما كان يوم التروية نوحه النبي صلى الله عليه وسلم الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء
والصبح ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وساد الى عرفة فان وقع منها قبل طلوع الشمس جاز والاول افضل لما روي **وارجح**
العرفات على التكية والوقار فاذا انتهى اليها نزل بها حيث احب الى بطون عرفة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
عرفات كلها موقف الا بطن عرفة **ويقتل** يوم عرفة فضل يوم عرفة سنة تكمل يوم الجمعة والعديد وعند الاحرار وذكر
في الاصل ان اغتسل بخس وهذا يشير الى الاستحباب ثم غسل يوم عرفة لاجل يوم عرفة لاجل الوقوف فيجوز ان يكون على
الاختلاف الذي ذكرنا في غسل يوم الجمعة في كتاب الطهارة فاذا زالت الشمس صعد الامام المنبر واذا انقضى المؤذن والامام على
المنبر في ظاهر الرواية فاذا فرغوا من الاذان قام الامام وخطب **وعن** ابي يوسف ثلاث روايات روى عنه مثل قول ابي حنيفة
ومحمد وروى عنه انه نودى المؤذن والامام في القسطنطين ثم خرج بعد فراغ المؤذن من الاذان فصعد المنبر وخطب وروى
الطحاوي عنه في باب خطبة ان الامام يبدأ بالخطبة قبل الاذان فاذا مضى صعد من خطبته اذن المؤذن ثم يتم خطبته
بعد الاذان اما تقديم الخطبة على الصلاة فلا في النبي صلى الله عليه وسلم قدمها على الصلاة ولان المقصود من هذه الخطبة تعليم
احكام المناسك فلا بد من تقديمها ليعلموا لانه لا يخرجها شيئا والوقوف الى الوقوف ولا يستمعون فلا يحصل المقصود من هذه
الخطبة **ثم** هذه الخطبة سنة وليست بفريضة حتى لو جمع بين الظهر والعصر فصلاهما من غير خطبة اجزاء خلاص خطبة الجمعة
لانه لا يجوز الجمعة بدونها والفرقان هذه الخطبة لتعليم المناسك لا لجواز الجمع بين الصلاة وبين فرضية خطبة الجمعة لقصر الصلاة
وقيامها مقام البعض على ما قالت عائشة رضي الله عنها انما قصرت الجمعة لمكان الخطبة وقصر الصلاة ترك شرطها ولا يجوز ترك
الفرض الا لاجل الفرض فكانت الخطبة فرضا ولا قصره لانه لا كل واحد من الفرضين يردى على التمام والحال فلم تكن الخطبة فرضا

يهبط نحو المروة مشى على هيئته

الصلاة
يصعد على المروة ويقوم مستقبل القبلة

اذا فرغ السعي طلقوا ويقصروا

ان ساق الهدى لا يعلقه يوم النحر

ان كان محرما بالحج مفردا

ان كان قارنا

لو طاف القارن طوافين متواليين
وسعى سبعين متواليين اجزاة

لو طاف بالتحفة وسعى ثم طاف ثم
وسعى فتبثت لغو

ان كان متمتعا بطوافه وسعى ثم
بالحج

ولم يخرج من مكة فزاد في طوافه

بالحج

عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث فانما ندبنا الى الاحرام بالحج يوم التروية لربك خاص اختيارهم لا يسهل على
الانبياء امرهم بفسخ احرام الحج وانه لا يفسخ اليوم واذا احرم الممتع بالحج فله بطوف بالبيت ولا يسع في قولنا في حنيفة
ومحمد لان طواف القدوم للحج لم يفسخ احرام الحج والممتع انما قدّم مكة باحرام العمرة لا باحرام الحج وانما يحرم الحج من
مكة وطواف القدوم لا يحرم بدونه القدوم ولذلك لا يطوف ولا يسعي ايضا لان السعي بدونه الطواف غير مشروع ولان التحلل
الاصلي للسعي ما بعد طواف الزيارة لان السعي واجب وطواف الزيارة فرض والواحد يصح قبل الآخر واما طواف القدوم
ففسخه والواجب لا يتبع السنة الا انه رخص تقديمه على محله الا صلى عقيب طواف القدوم فصار واجبا عقيب بطريق
الرخصة فاذا لم يوجد طواف القدوم يوم التروية لم يحل محله الا صلى قبل طواف الزيارة وروى الحسن عن ابي حنيفة
ان الممتع اذا حرم يوم التروية اوقبله فان شاء طاف وسعى قبل ان يأتي مكة وهو افضل وروى هشام عن محمد انه
ان طاف وسعى لايام به **ووجه** ذلك ان هذا الطواف ليس بواجب بل هو سنة وقد ورد في الشرع وجوب السعي عقيب وان كان
واجبا رخصة وتيسيرا في حق المزدحم بالحج والقارن فكذلك الممتع والمجاوب نعم انه سنة لكنه سنة القدوم للحج لمن قدم باحرام
الحج والممتع لم يقدم مكة باحرام الحج فلا يحرم سنة في حقه **وعن** الحسن بن زياد انه فرق بين ما قبل الزوال وما بعده فقال
اذا حرم يوم التروية طاف وسعى لان بين حرمه وبين الزوال وجهه ان بعد الزوال يلزمه الخروج الى مكة فلا يستعمل بعده
وقبل الزوال لا يلزمه الخروج فكان له ان يطوف ويسعي والواجب ما ذكرنا واذا فرغ المزدحم بالحج او القارن من السعي بقى على احرامه
وطواف الطلوع ماشاء الى يوم التروية لان الطواف خير موضوع كالصلاة فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وطواف
الطلوع افضل من صلاة الطلوع للزبابة واما لاهل مكة فالصلاة افضل لان الغزاة لا يمكنهم الطواف في كل
مكان ولا يفوتهم الصلاة لانه يمكن فعلها في كل مكان واهل مكة لا يفوتهم الطواف ولا الصلاة فتعد الاجتماع الصلاة افضل
وعلى هذا الغزاة الحارس في دار الحرب لانه ان كان هناك من يوجهه والحراسة فصلادة الطلوع افضل له وان لم يكن فالحراسة
افضل **ولا يرمل** في هذا الطواف بل يمشي على هيئته ولا يسعي بعد بين الصفا والمروة غير السعي الاول ويصلي لكل اسبوع
ركعتين في الوقت الذي لا يكون فيه الطلوع ويكره الجمع بين اسبوعين من غير صلاة بينهما في قول ابي حنيفة ومحمد سواء انصرف
عن شفع او بوتر وقال ابو يوسف لايام به اذا انصرف عن بوتر نحو ان ينصرف عن ثلاثة اسابيع او عن خمسة او عن سبعة واجتنب
بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تجمع بين الطواف ثم يصلي بعده ثم فرق ابو يوسف بين انصرافه عن شفع او بوتر
فقال اذا انصرف عن اسبوعين وذلك اربعة عشر او اربعة اسابيع وذلك ثمانية وعشرون بكرة ولو انصرف عن ثلاثة او عن
خمس لا يكره لان الاول شفع والثاني بوتر واصل الطواف سبعة وهو بوتر ولهما ان ترتيب الركعتين على الطواف كترتيب السعي
عليه لان كل واحد منهما واجب ثم لجمع بين اسبوعين من الطواف واخر السعي يكره فكذلك اجمع بين اسبوعين منه واخر الصلاة
واما حديث عائشة رضي الله عنها فصلى بها الطلوع والعصر والمغرب والعشاء لا وقتها وببيتها ليلة عرفة وفيصل صلاة الحج يوم عرفة
يرجع مع الناس الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء لا وقتها وببيتها ليلة عرفة وفيصل صلاة الحج يوم عرفة
بمنى لوقتها فاذا طلعت الشمس خرج الى عرفات لما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال جاء جبريل الى ربه
عليها السلام يوم التروية فخرج به الى منى فصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء والاخرة والقمر ثم عذبه الى عرفات وروى
عن جابر رضي الله عنه انه قال لما كان يوم التروية نوحه النبي صلى الله عليه وسلم الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء
والصبح ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وساد الى عرفة فان وقع منها قبل طلوع الشمس جاز والاول افضل لما روي **وارجح**
العرفات على التكية والوقار فاذا انتهى اليها نزل بها حيث احب الى بطون عرفة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
عرفات كلها موقف الا بطن عرفة **ويقتل** يوم عرفة فضل يوم عرفة سنة تكمل يوم الجمعة والعديد وعند الاحرار وذكر
في الاصل ان اغتسل بخس وهذا يشير الى الاستحباب ثم غسل يوم عرفة لاجل يوم عرفة لاجل الوقوف فيجوز ان يكون على
الاختلاف الذي ذكرنا في غسل يوم الجمعة في كتاب الطهارة فاذا زالت الشمس صعد الامام المنبر واذا انقضى المؤذن والامام على
المنبر في ظاهر الرواية فاذا فرغوا من الاذان قام الامام وخطب **وعن** ابي يوسف ثلاث روايات روى عنه مثل قول ابي حنيفة
ومحمد وروى عنه انه نودى المؤذن والامام في القسطنطين ثم خرج بعد فراغ المؤذن من الاذان فصعد المنبر وخطب وروى
الطحاوي عنه في باب خطبة ان الامام يبدأ بالخطبة قبل الاذان فاذا مضى صعد من خطبته اذن المؤذن ثم يتم خطبته
بعد الاذان اما تقديم الخطبة على الصلاة فلا في النبي صلى الله عليه وسلم قدمها على الصلاة ولان المقصود من هذه الخطبة تعليم
احكام المناسك فلا بد من تقديمها ليعلموا لانه لا يخرجها شيئا والوقوف الى الوقوف ولا يستمعون فلا يحصل المقصود من هذه
الخطبة **ثم** هذه الخطبة سنة وليست بفريضة حتى لو جمع بين الظهر والعصر فصلاهما من غير خطبة اجزاء خلاص خطبة الجمعة
لانه لا يجوز الجمعة بدونها والفرقان هذه الخطبة لتعليم المناسك لا لجواز الجمع بين الصلاة وبين فرضية خطبة الجمعة لقصر الصلاة
وقيامها مقام البعض على ما قالت عائشة رضي الله عنها انما قصرت الجمعة لمكان الخطبة وقصر الصلاة ترك شرطها ولا يجوز ترك
الفرض الا لاجل الفرض فكانت الخطبة فرضا ولا قصره لانه لا كل واحد من الفرضين يردى على التمام والحال فلم تكن الخطبة فرضا

سعي
اذا حرم الممتع بالحج لا يطوف ولا

اذا فرغ المفرد والقارن سعى على
وطوف للطلوع ماشاء ولا

ولا يرمل في الطلوع ويصلي لكل اسبوع
ركعتين ويكره الجمع بينهما
بلو صلاة

لجمع بين اسبوعين واخر السعي

يخرج الى عرفات على سكينه ووقا

بما يغسل يوم عرفة

بما يزوق الخطبة يوم عرفة

بما يصغر هذه الخطبة

لو خطب قبل الزوال اجزاء وآسا

الكلام في وقت صعود الامام المنبر

بيان صفة الخطبة

الجمع بين الظهر والعصر

ينبغي القراءة فيها على وجهين

لو كان الامام مقيما

لجواز الجمع بين الصلواتين شرطا
يتحقق عليها وتختلف فيها
من المتحقق ان يحاذيها عقيب
الظهر
وتتمها ان يحاذيها على الظهر

الاختلف فيها ان يحاذيها اوها

ومنها ان يحاذيها باها

اذاعة بين سبب بقاء الخطبة لانه من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقدا ساء اما الجواز فلان هذه الخطبة ليست من
شغل الصلاة فلا يشترط لها الوقت واما الاساءة فلان هذه الخطبة بعد الزوال بخلاف خطبة يوم الجمعة
فانه اذا خطب قبل الزوال لا يجوز الجمعة لان الخطبة هناك من فرائض الجمعة الاسرائية فصرت الجمعة مكانا ولا يترك بعض الفرض
الا لاجل العزيمة واما الكلام في وقت صعود الامام على المنبر فانه يصعد قبل الاذان او بعده **فروجه** رواية ابو يوسف ان الصلاة
التي تلي في هذا الوقت هي صلاة الظهر والعصر فيكون الاذان بعد الصلاة كان هذا الاذان للخطبة فيكون بعد صعود
هذا المكان والزمان **وجده** ظاهر الرواية ان هذه الخطبة لما كانت مقدمة على الصلاة كان هذا الاذان للخطبة فيكون بعد صعود
الامام على المنبر للخطبة الجمعة وقد خرج الجواب عما قاله ابو يوسف ان هذه صلاة الظهر والعصر لا فانقول نعم لكن يعذر عليها
الخطبة فيكون وقت الاذان بعد ما يصعد الامام للمنبر للخطبة كما في خطبة الجمعة فاذا افرغ المودون عن الاذان قام الامام
وخطب خطبتين قائما يعقل بينهما بحسبة حنيفة كما يفصل في خطبة الجمعة **وصفة الخطبة** هي ان يحمد الله ويثني عليه
ويهلل ويكبر ويعظم الناس فياخرهم بالامرهم الله وينهاهم عما نهاهم الله ويعلمهم مناسك الحج لان الخطبة في الاصل وضعت
لما ذكرنا من الجود والثناء والتبجيل والتكبر والوعظ والذكر ويزاد في هذه الخطبة تعليم معالم الحج لحاجة الحاج الى ذلك
ليستلزم الوقوف برفقة والا فاضمة منها والوقوف برفقة فاذا افرغ من الخطبة اقام المودون فصلى الامام بهم صلاة الظهر
ثم يعقد المودون فيقفون للصلاة يصلي بهم العصر يصلي بهم الظهر والعصر باذان واحد او قاستين ولا يستعمل الامام والعموم
بالسنتين والطرق فيما بينهما لان النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم جمع بينهما برفقة يوم عرفه باذان واحد او قاستين ولم يتقبل قبلهما
ولا بعدهما مع حرمه على التوافق فان اشتغلا وقتا بينهما بقطع او غير اعادوا الاذان للصلاة لان الاصل ان يؤذن لكل مكتوبة
واما عرف ذلك الاذان بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يستعمل فيما بين الظهر والعصر بالقطع ولا بغيره ففي الامر عند
الاشتغال على الاصل ويحذف الامام القراءة بينهما بخلاف الجمعة والعديد فانه يجهر فيها بالقراءة لان الجهر بالقراءة هنا كقولنا الشهادتين
والسبيل في الشهادتين اشهادها وفي الجهر زيادة اشهاد فشرعت تلك الصلاة كذلك فاما الظهر والعصر فهما على حالهما لا يتغيرا
لانها كظهر سائر الايام وعصر سائر الايام والحادث ليس لاجتماع الناس واجتماعهم للوقوف للصلاة واما اجتماعهم في حق
الصلاة حصل اتفاقا **فمهم** ان كان الامام مقيما من اهل مكة يتم كل واحدة من الصلواتين اربعا اربعا والوقوف بمكة معه وان
كان مسافرا في ان المسافر اذا افاض في الغيم في الوقت بغيره الا تمام لانه بالاذن بالامام صارتا ليعا في هذه الصلاة وان
كان الامام مسافرا يصلي كل واحدة من الصلواتين ركعتين ركعتين فاذا سلم يقول لهم انما اهل مكة فانما نؤمهم
ثم لجواز الجمع اعني قد يقرأ العصر على وقتها وادؤها في وقت الظهر شرطا بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه **اما** المتفق عليه
فهو شرطان احدهما ان يحاذيها عقيبا ليجوز تقديمها عليها لانتها شرعت مرتبة على الظهر فلا يسقط الترتيب لاسباسا
مسقطه ولم يوجد فلا يسقط فله مراعاة الترتيب والثاني ان تكون مرتبة على ظهر جائزة استحقاقا حتى لو صلى الامام بالناظر
الظهر والعصر في يوم غيم ثم استبان لهم ان الظهر حصلت قبل الزوال والعصر بعد الزوال فعليه اعادة الظهر والعصر جميعا
والقياس ان لا يكون هذا شرطا وليس عليه الا اعادة الظهر **وجه** القياس الاعتبار لاسباسا لان اياها اذ صلى العصر في سائر
الايام على ان صلى الظهر ثم تبين انه لم يصلها بعد الظهر خاصة كذا ههنا والجامع انه صلى العصر على ان صلى الظهر عليه
الظهر فاشبهه الناس بالنسيان عذر مسقط للترتيب **وجه** الاستحسان ان العصر مودة قبل وقتها حقيقة فالاهل ان
لا يجوز اداء الصلاة الموقوفة قبل وقتها واما عرفتنا جوارها بالنقر مرتبة على ظهر جائزة فاذا لم يحاذيها على الاصل
واما المختلف فيه فانه ان جاز اداء الصلواتين بالجمعة عذبا حنيفة حتى لو صلى العصر وحده او الظهر وحده لا يجوز العصر
قبل وقتها عنده وعند ابو يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ويجوز تقديمها على وقتها **وجه** قولهما ان جواز المقدرة للصلاة
الوقوف برفقة لان اداء العصر في وقتها يحول بينه وبين الوقوف وهذا المعنى لا يوجب القبول بين الوجدان والجماعة **ولا في**
حقيقة ان الجواز ثبت بعد ولا به عن الاصل لانها عبادة موقوفة والعبادات الموقوفة لا يجوز تقديمها على وقتها لان جواز
تقديم العصر على وقتها ثبت بالنقض غير معقول المعنى فراجع فيه عين ما ورد به النقل والنقد جواز اداء العصر كاملا مرتبة
على ظهر كامل وهي المودة بالجماعة والمودة لا تجتمع لانتها في الفضيلة فلا يجوز في معنى المنصوص عليه **وقوله** ان
ثبت لصلاة الوقوف مجموع ولا يجوز ان يحاذيها لان الصلاة لا تناف في الوقوف لانها في نفسها وقوف والشي لا ينافي في نفسه
واما ثبت نصها غير معقول المعنى فينتج فيه مورد النقد هو ما ذكرنا ولم يوجد **ولو ادرك** ركعة من كل واحدة من الصلواتين مع
الامام بان ادرك ركعة من الظهر ثم قام الامام ودخل في العصر فقام الرجل فقصى ما فاته من الظهر فلما فرغ من الظهر دخل
في صلاة الامام في العصر وادرك شيئا من كل واحدة من الصلواتين مع الامام جاز له تقديم العصر بخلاف لانه ادرك فضيلة
الجماعة فيقع العصر مرتبة على ظهر كامل **ومنها** ان يحاذي اداء الصلواتين بالجمعة وهو الخطبة او فاته في حنيفة حتى لو
صلى العصر بجماعة لكن لا مع الامام وصلى الظهر بجماعة لكن لا مع الامام والعصر مع الامام لم يحاذي العصر
عنده وعندهما هذا ليس بشرط والصحيح قولنا في حنيفة لما ذكرنا ان جواز المقدرة ثبت بعد ولا به عن الاصل مرتبة على ظهر

كاملة وهي المودة بالجماعة والامام او فاته فالمودة بالجماعة من غير امام او فاته لا يجوز مثلها في الفضيلة فلا يجوز في معنى
مورد النقل **ولو** احدث الامام بعد ما خطب فامر جاز له ان يصلي بهم الصلوات جميعا سواء شهد المأمور بالخطبة
اولم يشهد بخلاف الجمعة لان الخطبة هناك من شرائط جواز الجمعة وهذه الخطبة ليست بشرط لجواز الجمع بين الصلواتين والفرق
ما بينا فان لم يأمرا الامام احدا فقدم واحد من عرض الناس وصلى بهم الصلوات جميعا بجمعة في قولنا حنيفة لان الامام او فاته
شرط عنده ولم يوجد وعندهما يجوز وان كان المقدم من ذوي سلطان كالقاضي ومما عدا الشرط جاز لانه ناشا لامام فان كان
الامام سبقة الحدث في الظهر فاستخلف رجلا فانه يصلي بهم الظهر والعصر لانه قاصر مقام الامام فان فرغ من العصر
قبل ان يرجع الامام فان الامام لا يصلي العصر الا في وقتها لانه لما استخلف صارا كواحد من المؤمنين والمؤمن اذا صلى الظهر
مع الامام ولم يصل العصر معه لا يصلي العصر الا في وقتها كذا **وهذا** **ومنها** ان يحاذيها حال اداء الصلواتين جميعا حتى
لو صلى الظهر بجماعة مع الامام وهو سجد من اهل مكة ثم اهرق الحج لا يجوز له ان يصلي العصر الا في وقتها كذا ذكر في نوادر
الصلوة **وروي** عن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه يجزى وهو قول ذفره الصحيح رواية النوادر لان العصر شرعت مرتبة
على ظهر كامل وهو ظهر المحرم وظهر الحلال لا يحاذي مثل ظهر المحرم في الفضيلة فلا يجوز ترتيب العصر على ظهر محرم دون المقصود
عليه وعلى هذا اذا صلى الظهر بجماعة مع الامام وهو محرم لكن باجرار العرق ثم اهرق الحج لا يجوز له العصر الا في وقتها وعند ذفر
يجزى كافي المسئلة الاولى والصحيح قولنا لان ظهر المحرم بالعرة لا يحاذي مثل ظهر المحرم بالحج في الفضيلة فلا يجوز اداء العصر في معنى
مورد النقل فلا يجوز الا في وقتها **ولو** نفر الناس عن الامام فصلى وحده الصلواتين اجزاء ذلك هذه المسئلة على ان الشرط في
الحقيقة هو الامام عند ابي حنيفة بالجماعة فان الصلواتين جازتا للامام ولا جمعة فينبغي المسائل عليه اذ هو اقرب الى الصعوبة
ولا يلزم على هذا ما اذا سبق الامام الحدث في صلاة الظهر فاستخلف رجلا وذهب الامام لسببنا فضيلة الخطبة الظهر
والعصر ثم جاء الامام لانه لا يجوز له ان يصلي العصر الا في وقتها لان عدو الجواز هناك ليس لعدو الجماعة بل لعدو الامام لا يخرج
من ان يحاذي اماما وصادرا كواحد من المؤمنين او يقال بالجماعة شرط الجمع عند ابي حنيفة لكن في حق من الامام لا في حق الامام والله اعلم
فان مات الامام فصلى بالناس خلفه جاز لان موت الامام لا يوجب جلا ولا لاية خلقا فانه كولاية السلطنة والقضاء واذا افرغ الامام
من الصلاة راح الى الموقف عقيب الصلاة وراح الناس معه لان النبي صلى الله عليه وسلم راح اليه عقيب الصلاة وترفع الادي على سبطا
يستقبل كما يستقبل الذي يهدى ووجهه لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو بعرفات
باسط يديه في حجرة كاستطاعوا المسكين فيقف الامام والناس على عروبة الشمس يركبون ويهللون ويحمدون الله وينشرون عليه
ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون الله تعالى جوارحهم ويغفرون اليه بالدعاء لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
افضل الدعاء دعاء اهل عرفة وافضل ما قلت وقالت الانبياء صلى الله عليه وسلم عرفة لاله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخبز وهو على كل شيء قدير **وعن** ابي حنيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اكثر دعاء في عرفة
الانبياء عشيبة يوم عرفة لاله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نوراً
وفي سمعي نوراً وفي بعدي نوراً اللهم اشرح صدري ويسر لي أمري واعوذ بك من سواك الهدور وسيتات الامور وقلة الفقر
اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلحق في الليل وشر ما يمت به الزناج وليس عن اصحابنا فيه دعاء موقت لان الاشتداد عوجا شأ ولان
نوقيت الدعاء يذهب بالرفقة لانه يجري على لسانه من غير قصد فيعبد عن الاجابة **ويأتي** في موقفه ساعة بعد ساعة ولا يقطع
التلبية وهذا قول عامة العلماء وقال مالك اذا وقف برفقة يقطع التلبية والصحيح قول العامة لما روي ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم لم يأت حتى روي حجرة العقبة **وروي** عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه لم يأت حتى روي حجرة العقبة
موضع التلبية فقال اهل البيت انهم لم يأت حتى روي حجرة العقبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فترك التلبية حتى روي
حجرة العقبة لان محلاها او يخطبها بتكبير وتبجيل ولان التلبية ذكر توقي به في اثناء هذه العبادة ويكره في اثناءها فاشبه
التكبير في باب الصلاة وكان ينبغي ان توقي به الى آخر كان هذه العبادة كالتيكبير لا انا تركنا القياس فيما بعد وروي حجرة العقبة
او ما يغير مقام الرمي في القطع بالاجماع فتعني الامر فيما قبل ذلك على اهل القياس وسواء كان مفردا بالحج او قارنا او متعاقبا بخلاف
المفرد بالعرة انه يقطع التلبية اذا استلم الحجر حين ماخذ في طواف العرة لان الطواف كان في العرة فاشبهه طواف الزيادة بالحج وهذا
يقطع التلبية قبل الطواف كذا ههنا ولا افضل ان يحاذي في الموقف مستقبل القبلة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير الماكن
ما مستقبل به القبلة وروي عن جابر رضي الله عنه انه قال ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتي الموقف فاستقبل به القبلة
فلم يزل واقفا حتى غابت الشمس فان انحرف قليلا لا بغيره لان الوقوف ليس بهلولة وكذا الوقوف وهو محدث واجب لا يضر لما مر
ان الوقوف عبادة لا تنافي بالبيت فلا يشترط له الطهارة كرمي الجمار ولا افضل للامام ان يقف على واحدة لان النبي صلى الله عليه وسلم
وقف واكوا وكما قرب في موقفه من الامام فهو افضل لان الامام يعلم الناس ويدعو فكلما كان اقرب كان امكن من السماع وعرفا
لكنها موقف لا يظن عنة فانه يكره الوقوف فيه لما ذكرنا في بيان مكان الوقوف فيقف الى عروبة الشمس فاذا غابت الشمس دفع
الامام والناس معه ولا يدفع احد قبل عروبة الشمس لا الامام ولا غيره لما مر ان الوقوف الى عروبة الشمس واجب وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم

ومنها ان يحاذيها باها

لو نفر الناس فصلى الامام وحده

اذا فرغ الامام من صلاة

يقف الامام والناس على العروة

وعذاب القبر

يلبي في الموقف ساعة بعد ساعة

الا فضل الامام ان يقف على حنة

دفع الامام وكنا من حنيفة

کاف

بای نئی ری اجزاء

الرعى ماشيا افضل ام راكبا

لوزق سبع خصيات جميعا د فقت

السنة ان يروح بعد طلوع الشمس

اذا رمي لا يقف ونصرفه الى حله
ان كان مفردا مخلوق ولا يخرج عليه
وان كان قارنا او متمعا يجب عليه
الذبح

حلق قبل الذبح وغيره من أحواله

الاستدلال

171

وَاخْلُقْ لَهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ الْإِنْسَانَ
 يُدْعَى الْيَوْمَ بِرَبِّهِ
 وَكَذَلِكَ يُدْعَى الْيَوْمَ بِرَبِّهِ

لو اخرج الزيادة غراما من النسخ
اذ اطاق احد
يرجع الى المعنى ولا يثبت بكونه
بكونه ان بيتي في غير معني ثا قارخي

باب في التفسير والحج

شم الوسطى ثم حمرة العقبة

بياز رفع الدين عند الحجاز
حمار اليوم الثاني من التشريق

حماد الوعر الثالث من أيام الشرق

الزوال مخصص
الدخول مكره وقوف الصد

الرجوع الى اهل
يا في المقام ويا في رضم
ويا في حلتزم ورجوع وانب
يستلم حجر

بيان شريف الادراك منه الاستدلال
ومنه العقل
المتبع في طريقة البصائر
منها الحجة

الاخلاص ومنها الاحرام عندنا والكلام في الاحرام يقع في مواضع في بيان انه شرط وفي بيان ما يصير به محرما وفي بيان زمان الاحرام
وفي بيان مكانه وفي بيان ما يحرم به وفي بيان حكم الحرمان او اذائع عن المعنى في وجوب الاحرام وفي بيان ما يحبط الاحرام وبما لا يحبط
وبيان ما يجب بتناول المحظور منه **اما الاول** فالاحرام شرط جواز اداء افعال الحج عندنا وعند الشافعي فذكر وعنه انه حين
من افعال الحج وهو على الاختلاف في تحريمه الصلوة وتفتين الكلام في هذا الفصل بيان زمان الاحرام انه جميع السنة عندنا
وعند اشهر الحج حتى يجوز الاحرام قبل شهر الحج عندنا لكنه يكره وعندنا لا يجوز اداء ما يتقدم احرامه للقرن لا للحجة عندنا
وعندنا لا يتقدم للحجة **وجه البناء** على هذا الاصل ان الاحرام لما كان شرطا لجواز اداء افعال الحج عندنا لا وجوده قبل وجود وقت
اداء افعال كما يجوز الطهارة قبل دخول وقت الصلوة ولما كان ركنا عندنا لم يجز بقاء على وقته لان اداء افعال العبادة الموقفة
قبل وقتها لا يجوز كالصلوة وغيرها **فنتكلم** في المسئلة بناء وابتداء **اما البناء** فوجه قول الشافعي ان الذي احرمه الحج بومر
بتمامه وكذا المحرم للصلوة بومر بانها لا بالابتداء فلو لم يكن الاحرام من الافعال لا لمرا بالابتداء لا بالانقضاء فدل انه ركن
في نفسه وشرط لجواز اداء ما بقى من افعال ولما ان ركن الشيء ما باخذ الاسم منه ثم قد يكون معنى واحدا كالاسلاك في باب
الصوم وقد يكون معاني مختلفة كالقيام والقراءة والركوع والسجود في باب الصلوة والايحباب والقبول في باب البيع ويجوز ذلك
وشرطه ما باخذ اعتبارا منه كالطهارة في الصلوة والشهادة في النكاح وغير ذلك والحج باخذ الاسم من الوقوف بعرفة وطواف
الريادة **اما الاحرام** قال الله تعالى والله على الناس حج البيت وهو زيادة البيت على ما مر وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفه اى
الوقوف بعرفة ولم يطلق اسم الحج على الاحرام وانما به اعتبار الركبتين فكان شرطا للركن ولهذا جعله الشافعي شرطا لاداء ما
بقى من افعال واما قوله انه بومر بانها لا بالابتداء فلو لم يكن الاحرام ممنوع بل لا يجر به ما لم يؤد بعد الاحرام شيئا من افعال الحج **واما الابدان** فالشافعي
احج بقوله تعالى الحج اشهر معلومات اى وقت الحج اشهر معلومات الحج نفسه لا يحج اشهر لان وقتها لا يشترط في وقتها فدل على انه تعالى
اشهر معلومة وقتا للحج والحج عرف الشريعة اسم جملة من الافعال مع شرائطها منها الاحرام فلو يجوز تقديمه على وقته ولنا قوله
تعالى ويسئلونك عن الالهة قل هي مواجبت للناس والحج ظاهر الالهة لا يتفتن ان يحج الاشهر كلها وقتا للحج فيفتن جواز الاحرام
واذا افعال الحج في الاوقات كلها الا ان عرفنا بغير هذه الاشهر لاداء الافعال بدليل آخر وهو قوله الحج اشهر معلومات فيقول البصير
فيحتمل ما دلنا على الاحرام الذي هو شرط ويجعل ما لم يؤتم على نفس الافعال علما بالنقص بالعدد الممكن ولان الحج يختص بالمكان والزمان
ثم يجوز الاحرام من غير مكان الحج بالاجماع فيجوز في غير زمان الحج الا انه يكره لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال من سنة الحج
ان لا يحرم بالحج الا في شهر الحج ومخالفة السنة مكروهة ثم اختلفوا في ان الكراهة لاجل الوقت ام لغيره منهم من قال الكراهة
ليست لاجل الوقت بل لمخالفة الوقوع في محظورات الاحرام حتى ان من ذلك لا يكره له ومنهم من قال الكراهة لنفس الوقت فان
ابن سحابة روى عن محمد انه قال كره الاحرام قبل الاشهر يجوز كما يجوز احرامه وهو لا يسا ولا يسا في خلقه وطيبه هذا الاطلاق
يدل على ان الكراهة لنفس الوقت والله اعلم **فصل** واما بيان ما يصير به محرما فنقول وبالله التوفيق لا خلاف
في انه اذا نوى قرن النية بقول او فعل فهو من خصائص الاحرام او دلالة انه بصير محرما بان نوى بانها به الحج ان اداء الاضداد بالحج
او العزم ان اراد الاضداد بالعزم او العزم والحج ان اراد القرآن لان التلبية من خصائص الاحرام وسواء تكلم بلسانه ما نوى بقلبه او لا
لان النية على القلب لا على اللسان لكن لم يثبت له ان يقول بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اللهم انى اريدك افسره في وقتك متى
لما ذكرنا في بيان سنن الحج وذكرنا التلبية المسنونة **ولو** ذكر مكان التلبية التهيل والتسبيح والتحميد وغير ذلك مما يقصد به تعظيم
تعالى مقرنا بالنية بصير محرما وهذا على اصل حنفية ومحمد في باب الصلوة انه يصير شارعا في الصلوة بكل ذكوهوشا خالصته تعالى
يراد به تعظيمه لا غير ظاهر وهو ظاهر الرواية عن ابى يوسف ههنا وقرن بين الحج والصلوة **وروى** عنه انه لا يصير محرما الا بلفظ
التلبية كما لا يصير شارعا في الصلوة الا بلفظ التكبير فابو حنيفة ومحمد من اعلى اصلهما ان الذكر الموضع لا افتتاح الصلوة لا يختص
بلفظ دون لفظ فنى باب الحج اولى **وجه الفرق** لا يابى يوسف على ظاهر الرواية عنه ان باب الحج اوسع من باب الصلوة فان افعال الصلوة
لا يقوم بعضها مقام بعض وبعض الافعال يقوم مقام البعض في الحج كالهدي فانه يقوم مقام كثير من افعال الحج في حق الحصر
وسواء كان بالعربية او غيرها وهو يحسن العربية او لا يحسنها وهذا على اصل حنفية وابى يوسف في الصلوة ظاهر وهو ظاهر
الرواية عن محمد في الحج **وروى** عنه انه لا يصير محرما الا اذا كان لا يحسن العربية كما في باب الصلوة **فهما** مر على اصلهما ومحمد على
ظاهر الرواية عنه فرق بين الصلوة والحج **وجه الفرق** له على نحو ما ذكرنا لا يابى يوسف في المسئلة الاولى ويجوز النيابة التلبية
عند العجز بنفسه بامر بله خلاف حتى لو توجه يريد حجة الاسلام فاعني عليه فليدعي عنه اصحابه وقد كان امرهم بذلك لو عجز
عنه بنفسه بجوز بالاجماع فان لم يامرهم بذلك نصا فاهلوا عنه جاز ايضا في قول ابى حنيفة وعند ابى يوسف ومحمد لا يجوز
والا خلاف في انه يجوز النيابة في افعال الحج عند عجز عنها بنفسه من الطواف والتمتع والوقوف على طيف به وسوى ذلك جاز
بالاجماع **وجه** قوله ما قوله تعالى وان ليس للسان الا ما سعى ولم يوجد منه السعي في التلبية لان فعل عزم لا يجوز فعله
حقيقته وانما يجعل فعلا له تقدير بامر ولم يوجد بخلاف الطواف ونحوه فان الفعل هناك ليس بشرط بل الشرط حصوله
في ذلك الموضع على ما ذكرنا وقد حصل والشرط ههنا هو التلبية وقول غيره لا يصير قولا له الا بامر ولم يوجد **والا** حنفية

منها الاحرام الكلام في الاحرام

بيان ان الاحرام شرط

يجوز الاحرام من غير كان الحج في رواته ويكره

بيان ما يصير به محرما

لو ذكر مكان التلبس قبل في التسمية

يجوز النيات في التلبس

الاستدلال بالمعنى اذ اطلق قبل التلبس لادى فيه واسه انه يلزمه ان يكون قد ادى الى حلق رأسه بغير اولى ولهذا قال ابو حنيفة
بزيادة التلبس في حق من حلق رأسه قبل الذبح بغير اولى حيث قال لا يجزئ غير الذبح من احبال اذى يجزئ بين الذبح والاعمال والصلوات
كما ذكرنا في كتابنا من هذا هو القول لان الضرورة سبب تخفيف الحكم وتيسيره فالمعقول ان يجب في حال الاختيار بذلك السبب زيادة
لم تكن في حال العذر فاما ان يسقط من الاصل في غرضه العذر فيجب في حال العذر فيجب في حال العذر فيجب في حال العذر فيجب في حال العذر
المروءة الا ان لا الكفاية وليس من ردة انتفاء الا انتفاء الكفاية الا انتفاء الكفاية عجز على من حلق رأسه لادى فيه ولا انتم عليه
وكذا يجب على الخاطي فاذا اخطأ الحاج او قصر حل له كل شئ حط عليه الاحرام الا النساء عند عامة العلماء لما ذكرنا في كتابنا من هذا
البيت من ردة ذلك ان من العذر من العذر ولا يوجبها عنها وافضلها انما لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف في اول ايام النحر
في طواف اسبوعا لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا طاف وعليه عمل المسلمين ولا يرمل في هذا الطواف لانه لا سعي عقبيه لانه طواف
طواف التماس وسعي عقبيه حتى لم يكن طواف طواف التماس ولا سعي فانه يرمل في طواف الزيارة ويسوي بين الصفا والمروة عقبة طواف
الزيارة ولو اخرج عن ايام النحر فعليه وهو في قول ابو حنيفة وعندنا في سبعة وعشرين عليه والمسئلة قد مضت فاذا طاف طواف
الزيارة كله او اكثر حل له النساء ايضا لانه تخرج من العادة وما يوجب عليه شئ من اركانها والاصل ان الحج احل لغير الاحل
الا في الحلق او بالتقصير ويحل به كل شئ الا النساء والاحل الثاني بطواف الزيارة ويحل به النساء ايضا ثم يرجع الى معنى ولا يثبت
مكة ولا في الطريق هو السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل ويكره ان يثبت في غير مكة ايا من في قول النبي صلى الله عليه وسلم
البيتونة بها البيت بواجبة بل هي سنة وعند الشافعي عليه الذم لانه واجبة عنده **واحتج** بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وافعله
على الوجوب هو الاصل ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للعباس ان يبيت مكة للسقاية ولو كان ذلك واجبا لم يكن العباس
يقربك الراجل السقاية ولا كان النبي صلى الله عليه وسلم يرضى له ذلك وفعل النبي صلى الله عليه وسلم يحول على السنة فوفقا بين الدليلين **واذا**
بات بمكة فاذ كان من العذر وهو البصر او من ايام التشريق الثاني من ايام الرمي فانه يرمي الجمار الثلاث بعد الزوال في ثلاث مواضع
احدها المشعر بالحجج الاولى وهي التي على مسجد الخيف وهو مسجد ابراهيم صلوات الله عليه فيريد عندها سبع حصيات مثل حصي
الحذاف يجمع كل حصاة فاذا فرغ منها يقف عندها فيكبر ويصل ويكبر الله تعالى ويشتي عليه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويسأل الله
تعالى عما يحب ثم ياتي بالحجج الوسطى فيفعل بها مثل ما فعل بالاولى ويرفع يديه في الدعاء عند الجمرتين بسبعا **ثم ياتي** بحجج العفة فيفعل
بها مثل ما فعل بالجرميتين الاوليين الا انه لا يقف للدعاء بعد هذه الحجج بل ينصرف الى حله لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رجع
الجارح الثلاث في ايام التشريق وابتدأ بالتي على المسجد ووقع عند الجمرتين ولم يقف عند الثالثة **واما** رفع الدين فلقول النبي صلى الله عليه وسلم
لا ترفع الايدي الا في سبع مواضع ذكر من حجته وعند المقامين وعند الجمرتين **فاذا** كان اليوم الثاني من ايام التشريق وهو اليوم الثالث
من ايام الرمي روي الجمار الثلاث بعد الزوال فيفعل بها مثل ما فعل ايسر **فاذا** رمي الجمار او اذ ان ينصرف منى ويدخل مكة نفر قبل عروب
الشمس ولا شئ عليه لقوله تعالى اني لن تقبلن يومئذ منكم من كان اقام ولم ينفر حتى غربت الشمس كرم ان ينفر حتى يطلع النجش
اليوم الثالث من ايام التشريق وهو اليوم الرابع من ايام الرمي ويرمي الجمار الثلاث ولو نفر قبل طلوع الفجر لاشئ عليه وقد استأما
الجواز فلو انه نفر في وقت لم يجز فيه الرمي بعد بدليل انه لو رفته عن اليوم الرابع لم يجز فيها رفته النفر كما لو رمي الجمار في الايام كلها
ثم نفر **واما** الاساءة فلو انه نزل السنة فاذا طلع الفجر من اليوم الثالث من ايام التشريق يرمي الجمار الثلاث ثم نفر فانه نفر قبل
الرمي فعليه وهو لانه ترك الواجب واذا اراد ان ينفر في النفر الاول او في النفر الثاني فانه يحل ثقله معه ويكره نقده لما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المرء من حيث رحله وروى المراء حيث اهله ولا نه لوفعه ذلك ليشغل قلبه بذلك فلو خلو من ضرر
وقد روي عن عمر بن الخطاب انه كان يضرب على ذلك **ومضى** عن ابراهيم النخعي ان عمر بن الخطاب كان يضرب على تقدير الشغل بخاتمة السرة
ثم ياتي الا بطي ويسمي الحصب وهو موضع بين منى وبين مكة فينزل به ساعة وانه سنة عندنا لما روي عن نافع عن عبد الله
ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم نزلوا بالابطح ثم يدخل مكة فيطوف طواف الصلوة وتوفي
البيت ولهذا يسمى طواف الوداع وانه واجب على كل افاق عندنا لما ذكرنا في كتابنا من هذا **فيطوف** سبعة اشواط لا رمل فيها لانه
طواف لا سعي بعده ويصلي ركعتين ثم يرجع الى اهله لانه لم يسع عليه شئ من الاركان والواجبات كذا ذكر في الاصل وذكر الكرخي
في تحفته عن ابي حنيفة انه اذا فرغ من طواف الصلوة ياتي بالمقام فيصلي عنده ركعتين ثم ياتي من منى فيصلي ركعتين ثم ياتي من منى فيصلي ركعتين
وجهه ورأسه ثم ياتي بالمزمر وهو ما بين الحجج الاسود واليابض فيضع صدره وجهه عليه وينتصب باسناد الكعبة
ويدعو ثم يرجع وذكر في البيوت كذلك الا انه قال في آخره **وليس** الحجج بركعتين ثم يرجع وروي عن ابي حنيفة انه قال ان دخل
البيت تحسن وان لم يدخل لا يصبره **ويقول** عند رجوعه آتيون عابدون لربنا جامدون صدق الله وعده ونصر عبده
وهو من الاخراج وحده والله الموفق المدين **فصل** **واما** شرائط اركانها **فصل** **واما** شرائط اركانها **فصل** **واما** شرائط اركانها **فصل**
فمن شرط جواز الاداء ان الحجج عبادة والكافر ليس من اهل اداء العبادة ومنها العقل فلا يجوز اداء الحج من المجنون والمجنون الذي
لا يقبل كالا يجبر عليها **فاما** البلوغ والحرية فليس من شرائط الجواز فيجوز حج الصبي لما قلنا من ربه والعبد الكبير بانفسه
لكنه لا يقع عن حجة الاسلام لعدم الوجوب ومنها النية لان العبادة لا تصح بدون النية لا تقدم معناها بدونها وهو

ان الامر

لو قلد بدنه بغيره لا حرام

172

لو توجه بغيره لا حرام

لو حلق البدن ونوى الحج
لو قلد الشاة بنوى سراج

لو اشتر بدنه وتوجه بها

تفسير الاشعار

ان الامر هنا موجود ولا وهو دالة عقد المرافقة لان كل واحد من فرقائه الموجهين الى الكعبة حين اذنا الله ما جازنا فيه فيما
عنه من الحج فكان الامر موجودا دالة وسعي الاشجار ان يجعل سعي القوم باهر فقلنا بموجب لاية محمد صلى الله عليه وآله قد بدنه
ويجوز به الاحرام بالحج او بالقرع او بها وتوجه منها يصير محرما لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحلوا اشياء الله ولا الشجر والحرم ولا
الهدى ولا القلاد ثم ذكر بعين واذا حللتهم فاصطادوا والحل يحل بعد الاحرام ولم يذكر الاحرام في الاول وانما ذكر التقليد بقوله
ولا القلاد فدل ان التقليد منهم مع التوجه كان احراما الا انه زيد عليه النية بدليل آخر **ومن** جماعة من الصحابة رضي الله عنهم
فهم على ما روي مسعود وجاز انهم قالوا اذا قلد فقد احرم وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا قلد وهو سري
الحج او القرع فقد احرم وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من اهل ولا يفي هذا بقصدي لانه لا يصير محرما بالتقليد **فان قيل**
ان ذلك محمول على ما اذا قلد ولم يخرج منها فوفقا بين الدلائل وبه نقول ان يحرم التقليد لا يصير محرما على ما روي عن عائشة رضي
الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعت هدي هدية ويقوم فلو حرم عليه شئ والتقليد هو تعليق القلادة على عنق البدن من
عروة مرادة او شراكه فدل من ادم او غير ذلك من الجلود وان قلد ولم يتوجه ولم يبيت على غيره لم يصير محرما وان بعت على غيره فذلك
عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم **ومن** ابن عباس رضي الله عنهما انه يصير محرما بنفس التوجه من غير قصد والصحيح قول
العامة لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت اني كنت لا اقلد قبله بدنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعتها وبك عندنا
حلا بالمدنية لا يجزئ ما يجزئ المحرم ولان التوجه من غير قصد ليس الا امر بفعل فلو يصير به محرما كالوارع من بالنسبة **ولو**
توجه بنفسه بعد ما قلد وبعت لا يصير محرما لم يلحقها وتوجه معها فاذا حلها وتوجه معها عند ذلك يصير محرما الا في هذا
المتعة فان هناك يصير محرما بنفس التوجه قبل ان يلحقها والقياس ان لا يصير محرما ثمة ايضا ما لم يلحق وتوجه معه لان السقاية
بدونه البدن ليس من خصها بصل الاحرام ولا دليل انه يريد الاحرام فلو يصير به محرما الا اننا تركنا القياس واستحسننا في هدي المتعة
لما ان الهدى المتعة فضل ثاثير في البقاء على الاحرام ما ليس له لغيره بدليل انه لو ساق الهدى لا يجوز له ان يحل وان لم يسق جاز
له التحلل فاذا كان له فضل ثاثير في البقاء على الاحرام جاز ان يكون له ثاثير في الاستداء وقد قالوا انه يصير محرما بنفس التوجه في اثر
هدى المتعة اذا كان في شهر الحج وان لم يلحق الهدى فاما في غير شهر الحج فلو يصير محرما حتى يلحق الهدى لان احكام التمتع لا تثبت قبل شهر
الحج فلو يصير هذا الهدى للمتعة قبل شهر الحج فكان هدي الطلوع **ولو** حلق البدن ونوى الحج لا يصير محرما وان توجه معها لان التحليل
ليس من خصها بصل الحج لانه انما يفعل ذلك لدفع الحر والبر عن البدن او للترتين **ولو** قلد الشاة بنوى سراج لا يصير
محرما وان نوى الاحرام لان تقليد النعم ليس بسنة عندنا فلم يكن من لائل الاحرام فضا من ان يكون من خصها بصله والدليل على ان
النعم لا يقلد قوله تعالى ولا الهدى ولا القلاد عطف القلاد على الهدى والعطف يقتضي المغايرة في الاصل واسم الهدى يقع على
النعم والابل والبر جميعا فهذا يدل على ان الهدى نوعان ما يقلد وما لا يقلد ثم ابل والبر يقلدان بالاجماع فتعين النعم انها
لا تقلد ليكون عطف القلاد على الهدى عطف النعم على غيره فيصح **ولو** اشتر بدنه وتوجه معها لا يصير محرما لان الاشعار مكره
عند ابي حنيفة لانه مثله وابلوم الحيوان من غير ضرورة لمحمول المقصود والتقليد وهو الاعلام يكون المشاهدة بالذم ينقض له
لوضلا لانيان بفعل مكره لا يصح دليل الاحرام **واختلف** المشايخ على قول ابي يوسف وعنده قال بعضهم ان اشتر وتوجه معها
يصير محرما عندنا لان الاشعار سنة عندنا كما قلنا فيصلي ان يجزئ لبل الاحرام كالنقل **وقال** بعضهم لا يصير محرما عندنا
ايضا لان الاشعار ليس بسنة عندنا بل هو مباح فلم يكن قربة فلو يصح دليل الاحرام **وذكر** في الجامع الصغير ان الاشعار عندنا
حسن ولم يثبت سنة لانه من حبه انما لا شرع له التقليد وهو اعم من التقليد انه هدى لما في تمام الاعلام يحصل به سنة ومن حيث
انه مثله بدعة فترده بين السنة والبدعة فتفاء حسنا وعند الشافعي الاشعار سنة **واحتج** بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اشعر والجواب ان ذلك كان في الاستداء حين كانت المثلة مشروعة ثم لما نهى عن المثلة انتسخ بنسخ المثلة وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم
فعله ذلك قطع لا بدى المشركين عن النقر للهدايا لوضلا لانهم ما كانوا يقرضون للهدايا والتقليد ما كان بدله دالة فانه انما
هدى فكان يحتاج الى الاشعار ليعلموا انها هدى وقد نال هذا المعنى زمانا فانتسخ بنسخ المثلة **ثم** الاشعار وهو الطعن
في اسفل السنام وذلك من قبل اليسار عند ابي يوسف وعند الشافعي من قبل اليمن وكذا ذلك مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان
يدخل بين يمينه من قبل الروم وكان يضربها ولا الذي عن يساره من قبل اليسار سناما ثم يعطف على آخره فيصير من قبل يمينه
انتفاقا للوقد لا قصد فيها الطعن بل لئلا يفسد اصلها والاخر انتفاضا باعتبار الاصل والى والله علم **هذا** الذي ذكرنا في الاحرام
لا يثبت تحريم النية ما لم يقر بها قول او فعل هو من خصها بصل الاحرام او دالة ظاهرة بصلها **واورد** عن ابي يوسف انه يصير
محرما بمجرد النية ويراخذ الشافعي وهذا يناقض قوله ان الاحرام وكن لا تجعل نية الاحرام احراما والنية ليست بركن بل هي شرط
لانها عز على الفعل والعزم على فعل ليس ذلك الفعل بل هو عقد على ادائه وهو ان تقف قلبك عليه انك قاعله لاحاله قاله الشافعي
فاذا عز الامر الى هذا الامر وفي الحديث خذ الاسود عوانها اي ما وكدت رائك عليه وتطعمنا الذرة عنه وتكونه ركنا فيشركونه
من افعال الحج فكان تناقضها ثم جعل الاحرام عبارة عن تحريم النية تحاشا للغة فان الاحرام في اللغة هو الاحل يقال امرى بالشيء

وهو موافق لما ذهبنا الى انه لا يذنبه اما بنفسه او ما يقدر مقامه على ما بينا وآله لعل على الالهة كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لعائشة رضي الله عنها وقد رأتها حائضت فقلت انما قضيت عرقي في الفاحش عاركا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا بأس
كتبه الله على بنات آدم حتى يوقى ما يقول الناس في حجه فدل قوله قول ما يقول الناس في حجه على لوزي النسبية لان الناس يقولون
وفيه اشارة الى ان اجاع المسلمين حجة بحجة شاعها حينئذ ما يتابعهم بقوله قولي ما يقول السلفون في حجه وعن عائشة رضي
الله عنها قالت لا يحرم الا من اهل ولي ولم يرو عن غيرها خلافة فيكون اجاعا ولا يحرمه الله لا عبرة به في احكام الشرع حرفضا
ذلك بالنسبة للمعقول اما النقص فمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى عفا عن امتي ما عذبت به انفسهم فلم ينكروا
او يفعلوا **واما** المعقول فهو ان الله وجهت لمعتين حجة الفعلة والعبادة وبقين المبدء ومحال **ولو** احرى بالحق ولم يعين
حجة الاسلام وعليه حجة الاسلام يقع عن حجة الاسلام استعسانا والعباسان لا يقع عن حجة الاسلام الا بمقتضى النبوة
وجه القياس ان الوقت يقبل الغفران النقل فلو بد من التيقين بالنبوة بخلاف صور رمضان انه ياتي بطلان النبوة لان
الوقت هناك لا يقبل هيوما اخر فلو حجة الى التيقين بالنبوة والاستعسان ان الظاهر من حال من عليه حجة الاسلام انه لا يريد
با حرام الحج حجة التطوع وسبق نفسه في عهده الفرض فيجعل على حجة الاسلام بدالة حاله فكان الاطلاق فيه قبيحا كما في
صوم رمضان ولو نزل التطوع يقع عن التطوع لا نانا اوقناه عن الفرض عند اطلاق النبوة بدلالة حاله والدلالة على
مع النقص بخلافه ولو لم يبق احرام ولا نبوة في حجة ولا عمره مصفى في انهما شاء ما لم يطف بالبيت شوطا واحدا فان
طاف شوطا واحدا كان احرامه عن العرة والاصل في انقضاء الاحرام بالمجهول ما روي ان عليا رضي الله عنه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما قدم من اليمن في حجة الوداع قال لهما النبي صلى الله عليه وسلم بماذا اهلتما فقالا بالاهل كما اهلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار
هذا اصلا في انقضاء الاحرام بالمجهول ولان الاحرام شرط جواز الاداء عندنا وليس بآداء بل هو عقد على الاداء فجاز ان ينفذ بجمله
ويقف على البيان فاذا انقضاء احرامه جاز ان يؤدى به حجة او عمره وله الخيار في ذلك بغيره الى انهما شاء ما لم يطف بالبيت
شوطا واحدا فاذا طاف بالبيت شوطا كان احرامه للعرة لان الطواف يكن في العرة وطواف اللقا في الحج ليس بركن بل هو سنة فاقباه
عن الزكنا اولي ويتعين للعرة بفعله كما يتعين بقصد **قال** الحاكم في الاصل فذلك لو لم يطف حتى جامع واحرم كانت عمره لان القضا
قد لزمه فيحرم عليه الا فلا فلا يتعين به وهو العرة والله اعلم **فصل** في بيان مكان الاحرام فكان الاحرام هو المسمى
بالمبقيات فخرجت الى بيان المواقيت وما يتعلق بها من الاحكام فقول **باب** المواقيت يختلف باختلاف الناس والناس
في حق المواقيت اصبحت ثلثة **صنف** منهم سبغوا اهل الافاق وهم الذين منازلهم خارج المواقيت التي روي لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهي خمسة كذا روي في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل المدينة والحليفة واهل الشام الحنفية واهل نجد قريظ واهل
اليمن يلم واهل عراقان عرق وقال ابن لاهل من تربت من غير اهل من اراوا الحج والعمرة **وصنف** منهم يستقيمون اهل الحل وهم
الذين منازلهم داخل المواقيت لجهة خارج الحرم كاهل بستان بنى عامر وغيرهم **وصنف** منهم اهل الحرم وهم اهل مكة **اما** القسيف
الاول لمبقيات ما وقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لاحد منهم ان يجاوز ميقانا من اراوا الحج والعمرة الا حرمه الله لانه لما وقت
لهم ذلك فلا بد وان يبين الوقت مفيدا وذلك اما المنع من تقديم الاحرام عليه واما المنع من تأخير عنه والاول ليس بمراد لاجاعنا
على جواز تقديم الاحرام عليه فتعين الثاني وهو المنع من تأخير الاحرام عنه **وروي** عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا سأل وقال
اني احربت بعد المبيقات فقال له ارجع الى المبيقات فلت والافلاج لك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يجاوز احد المبيقات
الا حرمه الله وكذا لو اراوا بجواز هذه المواقيت ودخل مكة لا يجوز له ان يجاوزها الا حرمه الله سواء اراوا بدخول مكة الشك من الحج والعمرة
او البضارة او حجة اخرى عندنا **وقال** الشافعي ان دخلها للشك وجعل عليه الاحرام وان دخلها الحاجة جاز دخوله من غير احرام **وجه**
قوله انه يجوز الشك بمكة من غير احرام فالدخل اولي لانه دون الشك **ولنا** ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لان مكة حرام
منذ خلقها الله تعالى لم تحل لاحد قبل ولا عمل لاحد بعدي واما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيمة الحديث
والاستدلال من ثلثة اوجه احدها بقوله الان مكة حرام والثاني بقوله ولا عمل لاحد بعدي والثالث بقوله ثم عادت حراما
اليوم القيمة مطلقا من غير فصل **وروي** عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل دخول مكة بغير احرام ولان هذه
بقعة شريفة لها قدوس وخطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة اظهار الشرفها على سائر البقاع واهل مكة يسكنها
فيها جعلوا مبشرين لها بقيامهم بها وسدائنها وحفظها وحمايتها لذلك اجمع لهم الشك **وكما** قدم الاحرام على المواقيت
فهو افضل **وروي** عن ابن حنيفة ان ذلك افضل اذ كان يملك نفسه ان يمنعها ما يمنع منه الاحرام **وقال** الشافعي الاحرام من المبيقات
افضل بناء على اصله ان الاحرام ركن فيكون من افعال الحج ولو كان على ما زعم لما جاز تقديمه على المبيقات لان افعال الحج لا يجوز تقديمها
على وقتها وتقديم الاحرام على المبيقات جائز بالاجماع اذ كان في اشهر الحج والخوف في الافضلية دون الجواز **ولنا** قوله تعالى وانما الحج
والعمرة لله **وروي** عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انها قال انا ما اها ان تحرم بها من ذرية اهلك **وروي** عن ابي سلمة رضي الله عنه انها
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من احرم من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام بحجة او عمره غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر
ووجب له الجنة **هذا** اذا قصد مكة من هذه المواقيت **فاما** اذا قصد غيرها من طريق غير مسلول فانه يحرم اذ يبلغ موضعها يحاذي ميقانا

لو لم يبق احرام ولا نبوة في حجة ولا عمره مصفى في انهما شاء ما لم يطف بالبيت شوطا واحدا فان طاف شوطا واحدا كان احرامه عن العرة والاصل في انقضاء الاحرام بالمجهول ما روي ان عليا رضي الله عنه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم من اليمن في حجة الوداع قال لهما النبي صلى الله عليه وسلم بماذا اهلتما فقالا بالاهل كما اهلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار هذا اصلا في انقضاء الاحرام بالمجهول ولان الاحرام شرط جواز الاداء عندنا وليس بآداء بل هو عقد على الاداء فجاز ان ينفذ بجمله

بيان مكان الاحرام المسمى بالمبقيات اختلاف المواقيت باختلاف الناس

بيان مبيقات الافاق

اذا قصد مكة من طريق غير مسلول

من هذه المواقيت لانه اذا حاذى ذلك الموضع ميقانا من المواقيت صار في حكم الذي يحاذيه في العزم من مكة ولو كان في البحر فصار في موضع
لو كان مكان البحر لم يكن له ان يجاوزه الا باحرام فانه يحرم كذا قال ابو يوسف **ولو** حصل في شيء من هذه المواقيت من ليس من اهلها فاراد
الحج او العمرة او دخل مكة تحكيه حكم اهل ذلك المبيقات الذي حصل فيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم من لا هلقن ولمن تربت من غير اهلها
تم اراوا الحج والعمرة **وروي** عنه صلى الله عليه وسلم من وقتنا له وقتا فهو له ومن تربت من غير اهلها من اراوا الحج والعمرة ولانه اذا تربت من
من اهلها فكان حكمه في الجواز حكمهم **ولو** جاوز ميقانا من هذه المواقيت من غير احرام ثم جاوز الى مبيقات اخرى جاز لان المبيقات لا يها
اليه صادر ميقانا له لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى عفا عن امتي ما عذبت به انفسهم فلم ينكروا او يفعلوا
اذا مروا على المدينة فجازوها الى الحنفية فلو ما سلكوا واحدا الى ان يحرموا من الحنفية لانهم اذا حصلوا في المبيقات لا يلزمهم محافظة
حرمة فكره لهم تركها **ولو** جاوز ميقانا من المواقيت الحنفية يريد الحج والعمرة فجاز له ان يجاوز بغير احرام ثم عاود ان يحرم من المبيقات
وجاوز محرم لا يجز عليه واما الاجماع لانه لما عاد الى المبيقات قبل ان يحرم فاحرمه الله فالتفت تلك الجواز بالعدم وبما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
منه **ولو** احرى بعد ما جاوز المبيقات قبل ان يحرم فاحرمه الله فالتفت تلك الجواز بالعدم وبما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قوله ان حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يسقط لئلا لم يلب وقال زفر لا يسقط لئلا لم يلب **وجه** قوله زفران وجوبا لغيره بجمانية على
المبيقات لمجاوزه اياه من غير احرام وجبانه لا يندفع بعوده فلا يسقط الدم الذي وجب **وجه** قوله ان حنيفة في مجاوزته
اياه محرم لا في انشاء الاحرام منه بدليل انه لو احرم من ذرية اهله وجاوز المبيقات ولم يلب لاشي عليه فذل ان حق المبيقات
في مجاوزته اياه محرم لا في انشاء الاحرام منه وبعد ما عاد اليه محرم فجاز له ان يجاوز بغيره الدم **ولا** حنيفة ما روي ان ابن
عباس رضي الله عنه انه قال الذي احرم بعد المبيقات ارجع الى المبيقات فلت والافلاج لك او جبا النسبية من المبيقات فلت واعتبارها
ولان الفلت بالمجاورة هو النسبية فلا يقع بتدارك الفلت الا بالنسبية بخلاف ما اذا احرم من ذرية اهله ثم جاوز المبيقات
من غير انشاء الاحرام لانه اذا احرم من ذرية اهله صار ذلك ميقانا له وقد بقي منه فلا يلزمه تلبسه اخرى واذا لم يحرم من ذرية اهله
كان ميقانا المكان الذي يحيط بالنسبية منه وهو المبيقات الممهودة وما قاله زفران الدم انما وجب عليه بجمانية على المبيقات مستم
لكنه لما عاد قبل دخوله في افعال الحج فاحتمى عليه بترك حقة في الحال فخرجت الى المذارك وقد تداركه بالعود والنسبية **ولو** جاوز
المبيقات بغير احرام فاحرمه ولم يعد الى المبيقات حتى طاف شوطا او شوطين او وقف بعرفة لو كان احرامه بالحج ثم عاد الى المبيقات لا يسقط
عنه الدم لانه لما اتصل الاحرام بافعال الحج تارك عليه الدم فلا يسقط بالعود **ولو** عاد الى المبيقات احرمه الذي جاوز قبل ان يفعل
شيئا من افعال الحج سقط عنه الدم وعوده الى هذه المبيقات والمبيقات اخرى سواء وعلى قول زفر لا يسقط على ما ذكره **وروي** عن ابي حنيفة
انه فصل في ذلك تفصيلا فقال ان كان المبيقات الذي عاد اليه مجازي المبيقات الاول او بعد من حرمه يسقط عنه الدم والافلاج
والفصل جازيها الرواية لما ذكرنا ان كل واحد من هذه المواقيت الحنفية مبيقات لاهله وغير اهله بالنسبة مطلقا عن اعتبار الجازاة
ولو لم يعد الى المبيقات لكنه قصد احرامه بالحج فلو طاف العرة ان كان احرامه بالعرة او قبل الوقوف برفة ان كان احرامه بالحج سقط عنه
ذلك الدم لانه يجب عليه القضاء فاجتبه ذلك كله بالقبض لكن سهى في صلاته ثم اضد لها فغضاها لانه لا يجب عليه سجود السهو وكذلك
اذا فاته الحج فانه يتحلل بالعرة وعليه قضاء الحج وسقط عنه ذلك الدم عند احكامنا الثلثة وعند زفر لا يسقط **ولو** جاوز المبيقات
يريد دخول مكة او احرى من غير احرام بلزمه اما حجة او عمره لان مجاوزة المبيقات على قصد دخول مكة او احرى بدونه الاحرام لما كان
حراما كانت المجاوزة التزاما للحرام دلالة لانه قال الله على احرامه ولو قال ذلك بلزمه حجة او عمره كذا اذا قل ما يدل على التزامه
شرع في صلاته التطوع ثم اضد لها بلزمه قضاء ركعتين كذا اذا قال الله تعالى ان احرم بالحج او بالعمرة قضاء لما عليه من
ذلك بمجاورة المبيقات ولم يرجع الى المبيقات فقلبه ودر لانه حتى على المبيقات بمجاورة اياه من غير احرام ولم يداركه فقلبه الذي حرم
فان اقام مكة حتى تحولت السنة ثم احرم بديقضا ما وجب عليه بدخوله مكة بغير احرام اجزاء في ذلك مبيقات اهل مكة في الحج والعمرة
وفي العرة بالحل لانه لما اقام مكة صار في حكم اهل مكة فيحرمه احرامه من مبيقاته فان كان حين دخل مكة عاد في تلك السنة الى المبيقات
فاحرى حجة عليه من حجة الاسلام او حجة نذرا وعمره نذرا وسقط ما وجب عليه لدخوله مكة بغير احرام استعسانا والقياس ان لا يسقط
الا ان يؤى ما وجب عليه لدخوله مكة وهو قول زفر ولا خلاف في انه اذا تحولت السنة ثم عاد الى المبيقات ثم احرم بحجة الاسلام انه لا يحرم
غايروا لا بيمين السنة **وجه** القياس انه قد وجب عليه حجة او عمره بسبب المجاوزة فلا يسقط عنه بوجبا آخر كالوئذ بحجة انه لا
يسقط عنه حجة الاسلام وكذا الوضوء لك بعد ما تحولت السنة **وجه** الاستعسان ان لوزي الحجة او العرة ثبت تعظما للبيعة
والواجب عليه تعظيمها بطلق الاحرام لاجرام على عدة بدليل انه يجوز دخولها ابتداء باحرام حجة الاسلام فانه لو احرم من
المبيقات ابتداء بحجة الاسلام اجزاء ذلك عن حجة الاسلام وعن حرمة المبيقات وما ذكرنا من دخول المسجد وادى من الوقت قام ذلك
مقام تحية المسجد وكذا لو نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام رمضان معتكفا جاز وقام صوم رمضان مقام الصوم الذي هو
شرط جواز الاعتكاف بخلافه وما اذا تحولت السنة لانه لما لم يقض حقا البقعة حتى تحولت السنة صار مقوتا حقا فصا وذلك
وبنا عليه وما راصلا ومقصودا بنفسه فلا يتاوى بغيره كمن نذر ان يعتكف شهر رمضان فلم يصوم ولم يعتكف ثم قضى شهر رمضان
مع الاعتكاف جاز وان صام رمضان ولم يعتكف فيه حتى دخل شهر رمضان القابل فاعتكف فيه قضاء عما عليه لا يجوز ان يكون

لو جاوز ميقانا ثم غيراه

لو احرى بعد ما جاوز المبيقات

لو عاد الى مبيقات اخرى غير الذي

لم يعد الى المبيقات كمن قصد

ان اقام مكة حتى تستمر فاحرمه
يريد قضاء

وهو ما اذا ارى هلال شوال خارج الميقات ثم عاد الى مكة محرما باحرام العمرة وقضى عمرته في شهر الحج ثم احرجه الحج ورجع من عامه ذلك
وقد وجه لا يكون متمتعا وهو ما اذا ارى هلال شوال داخل الميقات وعند يوسف ونحوه يكون متمتعا في وجهين جميعا **لها**
ان لم يحرره بذلك الموضع بمنزلة لم يحرره باهله ولو لم يحرره باهله يكون متمتعا فكذا هذا **والا** حنفية ان قالوا وجه الاول او وجه الشهر
الحج وهو من اهل التمتع لانها اودت خارج الميقات وفي الوجه الثاني اودت وكذا وهو ليس من اهل التمتع لكونه متمتعا مشركا
عن التمتع ولا ينزل المنع حتى يلقى باهله ولو اعتمر في شهر الحج ثم عاد الى اهله قبل ان يحل من عمرته والتم باهله وهو محرر
عاد الى مكة بذلك الاحرام وان لم يحرمه ثم حج من عامه ذلك فهذا على ثلاثة اوجه فاما الاول فانه لو كان طواف لعمرة شوطا او شوطين
او ثلاثة اشواط ثم عاد الى اهله وهو محرر ثم رجع الى مكة بذلك الاحرام وان لم يحرمه ثم حج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا
بالاجماع ولو اعتمر وحل من عمرته ثم عاد الى اهله حللا ثم عاد الى مكة وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا بالاجماع لان المامه
باهله صحيح وان لم يمنع التمتع وان رجع الى اهله بعد ما طاف اكثر طواف عمرته او كلفه ولم يحل بعد ذلك والتم باهله محرما
ثم عاد وان لم يبقه عمرته وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا في قول ابي حنيفة والشافعي ويوسف وقول محمد لا يكون متمتعا
وجه قوله انه ادى العمرة لسفرين واكثرها حصل في السفر الاول وهذا يمنع التمتع **لها** ان المامه باهله لم يصح الا ترى
انه يساج له العود الى مكة بذلك الاحرام من غير ان يحتاج الى احرام جديد فصار كانه اقام بمكة وكذلك لو اعتمر في شهر الحج
ومن نية التمتع وكان ساق الهدى لاجل تمتعه فلما فرغ منها عاد الى اهله محرما ثم عاد وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا
في قولها لان المامه باهله لم يصح فصار كانه اقام بمكة وعند محمد لا يكون متمتعا **ولو** خرج المكي الى الكوفة فاحرم منها
لعمرة ثم دخل مكة فاحرم بالحج لم يكن متمتعا لانه حصل له الامام باهله بين الحج والعمرة فمنع التمتع كما لو كان في دار حج الى
اهله وسواء ساق الهدى ولم يسبق معنى الاحرام بالعمرة بعد ما خرج الى الكوفة وساق الهدى لم يكن متمتعا وسواء الهدى
لا يمنع تحته المامه بخلاف الكوفي لان الكوفي انما يمنع سوق الهدى صحة المامه لان العود مستحب عليه فاما المكي فلو استحب
عليه العود فصح المامه مع السوق كما يصح مع عدمه **ولو** خرج المكي الى الكوفة فحرق من قرانه لان القران يحصل بنفس
الاحرام ولا يعتبر فيه الامام فصار بعبوده الى مكة كما لو كان في دار حج ثم عاد الى الكوفة وذكر ابن سماعه عن محمد بن قران المكي
بعد خروجه الى الكوفة انما يصح اذا كان خروجه من مكة قبل شهر الحج فاما اذا دخلت عليه الاشهر وهو بمكة ثم خرج الى الكوفة
فحرق لم يصح قرانه لانه حين دخوله الاشهر عليه كان على صفة لا يصح له تمتع ولا قران في هذه السنة لانه في اهله فلو تغير
ذلك بالخروج الى الكوفة **وفي** نوادر ابن سماعه عن محمد بن ابراهيم في رمضان واقام على احرامه الى شوال من قابل ثم طواف لعمرة
في العام القابل من شوال ثم حج في ذلك العام انه متمتع لانه باق على احرامه وقضى بافعال العمرة والحج في شهر الحج فصار
كانه ابتداء الاحرام بالعمرة في شهر الحج وحج من عامه ذلك ولو فعل ذلك كان متمتعا كذا هذا وعمله من وجوب عليه ان يحل
من الحج بعمرة فاحرم في العام القابل فحصل بعمرة في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما الى بافعال العمرة لها طر
بل للحلل عن احرام الحج فلم يقع هذه الاضال معتمدا بها على العمرة فلم يكن متمتعا بخلاف الفصل الاول **واما بيان ما يجب**
على المتمتع والقارون بسبب التمتع والقران **اما التمتع** فيجب عليه الهدى بالاجماع والكلام في الهدى في مواضع وفي تفسير الهدى
وفي بيان وجوبه في بيان شرط الوجوب وفي بيان مكان اقامته وفي بيان زمان الاقامة **اما الاول**
فالهدى المذكور في آية التمتع يختلف فيه الفقهاء روي عن علي بن ابي طالب عن ابن عباس روي عن مسعود انهم قالوا هو شاة
وعن ابن عمر وعائشة انه بدنة او بقرة والحاصل ان اسم الهدى يقع على الابل والبقر والغنم لكن الشاة هي ما ردة من الابل
باجماع الفقهاء حتى اجمعوا على جوازها عن المنعة والدليل عليه ايضا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن
الهدى فقال ادناه شاة الا ان البدنة افضل من البقرة والبقرة افضل من الشاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير الهدى
ادناه شاة ففيه اشارة الى ان اعلاه البدنة والبقرة وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال المبكر الى الجمعة كالمهدي بدنة
ثم كالمهدي بقره ثم كالمهدي شاة وكذا النبي صلى الله عليه وسلم ساق البدن ومعلومه انه كان يختار من الاعمال افضلها ولا
البدنة اكثر الخصال وقيمة من البقرة والبقرة اكثر من الشاة فكان انفع للفقراء وكان افضل **واما وجوبه** فانه واجب
بالاجماع وبقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى في فعله حج ما استيسر من الهدى كما في قوله تعالى فمن
كان متمتعا فليؤد به ادى من ذبلة الابل او خلق فعليه ذبلة وقوله تعالى فمن كان متمتعا فليؤد به ادى من ذبلة الابل او خلق فعليه ذبلة
ايام احرمه فاضطر فليؤد به ذبلة من ذبلة الابل او خلق فعليه ذبلة وقوله تعالى فمن كان متمتعا فليؤد به ادى من ذبلة الابل او خلق فعليه ذبلة
ولا وجوب الا على القادر وان لم يقدر فخصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع لقوله تعالى فمن لم يجد فخصيام ثلاثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجع ثم تلك عشرة كاملة معناه فمن لم يجد الهدى فخصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع **ولا** يجوز له
ان يصوم ثلاثة ايام في شهر الحج قبل ان يحرم بالعمرة بل هو حلال بعد ما احرم بالعمرة في شهر الحج قبل ان يحرم بالحج
قال اصحابنا يجوز سوا طواف لعمرة او لم يطف بعد ان احرم بالعمرة وقال الشافعي لا يجوز حتى يحرم بالحج كذا ذكر الفقيه
ابو الكيث الخلف وذكر امام الهدى الشيخ ابو منصور المازندراني رحمه الله وقال القياس ان لا يجوز ما لم يشرع في الحج وهو قول رافض

لو اعتمر في شهر الحج ثم عاد الى اهله قبل ان يحل من عمرته

لو خرج المكي الى الكوفة فاحرم منها للعمرة

لو خرج المكي الى الكوفة فحرق

بيان ما يجب على المتمتع الكلام في الهدى

تفسير الهدى

بيان وجوب الهدى

شرط وجوب الهدى

176
177
لنقله تعالى فمن لم يجد فخصيام ثلاثة ايام في الحج وانما يكون في الحج بعد الشروع فيه وذلك بالاحرام ولا على اصل الشافعي ومنه
وم كفاة وجوبه للنقص وما لم يحرم بالحج لا يطهر النفس **ولنا** ان الاحرام بالعمرة سبيل للاحرام بالحجة فكان العمرة
تقبل بدو وجود النسب بخلاف قبل وجود العمرة لم يوجد النسب في غير ذلك ولان النسبة في التمتع ان يحرم بالحجة عشية التروية كذا
روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر اصحابه بذلك واذا كانت النسبة في حقه الاحرام بالحجة عشية التروية فلو يمكنه حيام ثلاثة
الايام بعد ذلك وانما بقي له يوم واحد لان ايام النحر والنحر قد انتهى عن الخصيام فيها فلو بد من الحكم بخلاف العمرة بعد احرام العمرة
قبل الشروع في الحج واما الابد فقد قيل في تأويلها ان المراد منها وقت الحج وهو الصحيح اذ الحج لا يبلغ طرفا للصوم والوقت يبلغ طرفا
له فصار قد قبل لاية خصيام ثلاثة ايام في وقت الحج كما قيل في قوله تعالى الحج اشهر معلومات اي وقت الحج اشهر معلومات وعلى هذا ما
الآية تحته لنا عليه لان استعجال او حبس على التمتع خصيام ثلاثة ايام في وقت الحج وهو اشهر الحج وقد صار في شهر الحج فجاز لان زمان
ما قبل الاحرام صار محصورا من النفس والافضل ان يصوم ثلاثة ايام آخرها يوم عرفة بان يصوم قبل يوم النحر ويوم النحر
ويوم عرفة لان الله تعالى جعل خصيام ثلاثة ايام بدلا عن الهدى فافضل اوقات البدل وقت الباس عن الاصل لما يحل القدرة على
الاصل قبله ولهذا كان الافضل تأخير التمتع الى اخر وقت الصلوة لاحتمال الرجوع اليها وقلة هذه الايام احرقت هذا الصوم عندنا
فاذا مضى ولم يصم فيها فقد فات الصوم وسقط عنه وعاد الهدى وان لم يقدر عليه فحله وعليه وما من دم التمتع ودم النحر
قبل الهدى وعند الشافعي لا يثبت بغير هذه الايام ثم له قولان في قول يصوم ما في ايام التشريق وفي قول يصوم ما بعد ايام التشريق
والصحيح قولنا لقوله تعالى فمن لم يجد فخصيام ثلاثة ايام في الحج اي في وقت الحج لما يتبين عتق وقت الحج للصوم هذه الايام لان يوم
النحر يخرج من ان يكون وقتا لهذا الصوم بالاجماع وما رواه لسوء وقت الحج فلو كان هذا الصوم **وعن** ابن عباس رضي الله عنهما ان قال
التمتع انما يصوم قبل يوم النحر **وعن** عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ان قال يوم النحر وهو متمتع لم يصم فقال له عمر اذبح شاة فقال الرجل
ما احبها فقال له سئل قومك فقال ليس بها منهن احد فقال عمر رضي الله عنهما يا مغيث اعطه عني ثم شاة والظاهر انه قال
ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان مثله لا يوجد ايا واجتهدا **واما** يومه التسعة فلو يجوز قبل الفراغ من افعال الحج بالليل
وهل يجوز بعد الفراغ من افعال الحج بمكة قبل الرجوع الى اهله قال اصحابنا يجوز وقال الشافعي لا يجوز الا بعد الرجوع الى اهله الا اذا
تولى الاقامة بمكة فخصيام بمكة فيجوز واجتبه بقوله تعالى وسبعة اذا رجعتم اى اذا رجعتم الى اهلكم **ولنا** هذه الاربعة
لانها قالوا رجعتم مطلقا فيقتضيه انه اذا رجع من مكة الى اهله فخصيام بمكة ويجوز وهكذا قال بعض اهل التاويل وادعوا من منى
وقال بعضهم اذا فرغتم من افعال الحج وقبل اذ اتي وقت الرجوع **ولو** وجد الهدى قبل ان يشرع في صومه ثلاثة ايام او في خلود الصوم
او بعد ما صام فخصم في ايام الحج قبل ان يحل او يقصر لم يلزم الهدى ويسقط حكم الصوم عندنا وقال الشافعي لا يلزم الهدى
ولا يابطل صومه والصحيح قولنا لان الصوم بدل عن الهدى وقد قدروا على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل فبطل حكم البدل
كالوعد بالما في خلود الصلوة ولو وجد الهدى في ايام الذبح او بعدها بعد ما حل او قصر قبل ان يصوم التسعة مع صومه ولا
عليه الهدى لان المقصود من البدل وهو التحلل قد حصل فالدعوة على الاصل بعد ذلك لا تبطل حكم البدل كالوعد بالتبتم ثم وعد بالما
واختلف ابو بكر الرضا وابو عبد الله في يوم التسعة قالوا جازي انه ليس بدل بل يجوز مع وجود الهدى بالاجماع ولا
جواز البدل مع وجود الاصل كافي الزمان مع الما ويجوز ذلك وقال الزهري انه بدل لانه لا يجب لاحال النحر عن الاصل وجازة حال وجود
الاصل لا يجزئه عن كونه بدلا **ولو** صام ثلاثة ايام ولم يحل حتى مضت ايام الذبح ثم وجد الهدى فخصم ما وجد الهدى عليه كذا
روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ذكره الكشي في مختصره لان الذبح بوقت بايام الذبح عندنا فاذا مضت فقد حصل المقصود
وهو اعادة التحلل فكانه لم يحل ثم وجد الهدى **واما صفة الواجب** فقد اختلف فيها قال اصحابنا انه دم نسك وجبنا كذا
وفي الجمع بين السككين بسفر واحد فله ان يأكل منه ويعلم من شاة غنما كان المظم او فقرا وسيفت له ان يأكل الثلث وتصدق
بالثلث ويهدي الثلث لاقربائه وجبانه سوا كانا فقرا او غنيا كذا لا صفة لقوله تعالى فكلوا منها ولعقوا لبأسا ثم اغفروا
وقال الشافعي انه دم كفاة وجبنا للفقير بثلث احدى السفرتين لان الافراد افضل هذه حتى لا يجوز للمغني ان يأكل منه
وسبيله سبيله ماء الكفارات **واما القارون** فحكم التمتع في وجوب الهدى عليه ان وجد والعق ان لم يجد واما الاكل
من لحمه والفقير لانه في معنى التمتع فيما لاحله وجب الامر وهو الجمع بين الحج والعمرة في سفر واحد وقدر روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم كان قارنا فيحرم البدن وامر عليا رضي الله عنهما فاخذ من كل بدنة قطعة فطبخها واكل رسول الله صلى الله عليه وسلم من لحمها وصلى من ريقه
واما مكان هذا الذم فاحرم لا يجوز في غيره لقوله تعالى والهدى منك فان يبلغ محله وحله الحرم والمراد منه هدى المسقة
وقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى والهدى اسم لما يهدى الى بيت الله اي يفسد بنقل اليه **واما امانه** فاما امر
النحر لو ذبح قبلها لم يجز لانه دم نسك عند فتيوت بايام النحر لا لا صفة **واما بيان** افضل انواع ما يحرم به فظاهر القول ان
عن اصحابنا ان القران افضل ثم التمتع ثم الافراد وروي عن ابي حنيفة ان الافراد افضل من التمتع وبه أخذ الشافعي وقال مالك
التمتع افضل وذكر محمد بن كنانة على اهل المدينة ان حجة كوفية وعمر كوفية افضل **الحج** الشافعي ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اخر بالحج عام حجة الوداع فدل ان الافراد افضل اذ هو صلى الله عليه وسلم كان يختار من الاعمال افضلها **ولنا** ان المشهور والظاهر ان

لا يجوز صوم التسعة قبل الفراغ

لو وجد الهدى قبل ان يشرع في صومه

التبتم لو وجد في ايام الذبح

لو صام ثلاثة ايام ثم وجد الهدى

صفة الواجب من الهدى

القارون كالمتمتع في وجوبه

مكان دم هدى

او صان به الهدى

بيان افضل انواع ما يحرم به

بالهدى ان يمنة ليشترى به هديا فيذبح عنه وما لم يذبح لا يحل هذا قول عامة العلماء سواء كان شرط عند الاحرام الاكل ونحوه
عند الاحصاء او لم بشرط وقال بعض الناس المحصر يحل به هدي الا اذا كان معه هدي فيذبح من يحل وقيل انه قول مالك وقال
بعضهم ان كان لم بشرط عند الاحرام الاكل عند الاحصاء من غير هدي لا يحل بالهدى وان كان شرط عند الاحرام الاكل عند
الاحصاء من غير هدي يحل من غير هدي **احج** من قال بالتحلل من غير هدي ما دون رسول الله صلى الله عليه وسلم حل عام الحديبية عن
احصائه من غير هدي لان الهدى الذي يخرج منه هديا ساقه لغيره لا لاحصائه فخر هديه على النية الاولى من اجل احصائه بغيره
فدل ان المحصر يحل من غير هدي بحقوقنا انه ليس في حديث صلح الحديبية انه يخرج من واحد او اثنان ولو كان المحصر لا يحل
الا بدمه لخرج من واحد غير منقول **ولنا** قوله تعالى ولا تخلقوا دماءكم حتى يبلغ الهدى محله فيذبح
نهي عن خلق الرأس قبل ذبح الهدى في محله وهو الحرم من غير فصل بينا اذا كان معه هدي وقت الاحصاء ولا شرط المحصر عند الاحرام
الاكل عند الاحصاء او لم بشرط فيخرج على اطلاقه ولا شرع التحلل تحت بطريق الرخصة لما فيه من فضح الاحرام والخروج منه قبل اقامه
فكان ثبوته بطريق الضرورة والضرورة تدفع بالتحلل بالهدى فلا ثبت التحلل بدونه **واما** الحديث فليس فيه ما يدل على ان النبي صلى
عليه وسلم حل عام الحديبية عن احصائه بغير هدي ولا يتوهم على النبي صلى الله عليه وسلم ان يخرج من احصائه بغيره وانما تعلق امر
المحصر ان لا يحل حتى يخرج هديه بغير الكتاب ولكن وجده ذلك والله اعلم وهو معنى الرواية في حديث صلح الحديبية انه يخرج ما واحد ان
الهدى الذي كان ساقه النبي صلى الله عليه وسلم كان هدي متعة او قران فلما سمع عن البيت سقط عنه دهر القران فما زله ان يحل من
دهر الاحصاء **فان قيل** كيف قلتم ان النبي صلى الله عليه وسلم صرف الهدى عن سبيله وانتم تزعمون ان من باع هدي الطوع فهو موسر
لما اذفره عن سبيله **فاجاب** انه لا مشابة بين الفصلين لان الذي باعه مرفقه عن سبيل التقرب به الى الله تعالى راسا فاما النبي
صلى الله عليه وسلم فلم يعرف الهدى عن سبيل التقرب اصله وراسا بل مرفقه الى ما هو افضل وهو الواجب وهو دهر الاحصاء وما يدل
على ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الهدى لاحصائه ما روي انه لم يخلق حتى يخرج هديه وقال انها الناس اخروا وحلوا والله اعلم
واذا لم يحل الا بالهدى وادى التحلل بيمين يمين الهدى او غنمته ليشترى به الهدى فيذبح عنه ويجوز ان يواعدهم يوما معلوما يذبح
عنه فيحل بعد الذبح ولا يحل قبله بل يحرم عليه كل ما يحرم على الحرم غير المحصر فلا يجوز راسه ولا يفعل شيئا من محظورات الاحرام
حتى يكون اليوم الذي واحد فيذبحه ويعلقه ان هديه قد ذبح لقوله تعالى ولا تخلقوا دماءكم حتى يبلغ الهدى محله حتى لو فعل شيئا
من محظورات الاحرام قبل ذبح الهدى يجب عليه ما يجب على الحرم اذا لم يكن محصرا وسند كرك ذلك في موضع حتى لو فعل قبل الذبح
يجب عليه العذبة سواء خلق لغيره ذرا او لغيره بقوله تعالى من كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففداه من صيام او صدقة
او نسك اي من كان منكم مريضا او به اذى من راسه فخلق ففداه من صيام او صدقة او نسك كقوله تعالى من كان منكم مريضا
او على سفر ففداه من ايام اخرى فافطر ففداه من ايام اخرى وعن كعب بن عجرة انه قال في نزول الآية وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم
مر في القل تبارك وتعالى وحى فقال ابودريك هو امر اسك فقلت نعم يا رسول الله فقال احلق واطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف
صاع من خنطة او صم ثلثة ايام او اسك نسكة فنزلت الآية والنسك جمع نسكة والنسكة الذبيحة والمراد منه الشاة
لاجتماع المسلمين على ان الشاة محرمة في العذبة **وفي** بعض الروايات ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة اسك شاة واذا
وجبت العذبة عليه اذا حلق راسه لا اذى بالنسك فيصير عليه اذا حلق لا اذى بدلالة النسك لان العذر يستغنى عن النسك في الجملة
فلما وجب في حال الضرورة في حال الاحتياط اولى ولا يجوز دهر العذبة الا في الحرم كدهر الاحصاء ودهر المتعة والقربان **واما**
الصدقة والصوم فانما يخرجان حيث شاء وقال الشافعي لا يخرج الصدقة الا بمكة **وجه** قوله ان الهدى يقتض مكة فذلك البهية
والطابع بينهما ان اهل الحرم يتفقدون بذلك **ولنا** قوله تعالى ففداه من صيام او صدقة او نسك مطلقا عن المكان الا ان النسك
قد بالمكان بدليل من ادعى بقصد الصدقة فعليه الدليل **واما** قوله ان الهدى اذا اختصر الحرم لم ينفع به اهل الحرم كذا البهية
فتقول هذا الاعتبار فاسد لانه لا خلاف في انه لو ذبح الهدى في غير الحرم وصدق بلحمة في الحرم انه لا يجوز **وتؤذع** في الحرم
به على غير اهل الحرم يجوز والدليل على التفرقة بين الهدى والاطعام ان من قال لله على ان الهدى ليس له ان يذبح الا بمكة **وتؤذع**
الله على اطعام عشرة مساكين او لله على عشرة دراهم صدقة له ان يطعم ويتصدق حيث شاء فدل على التفرقة بينهما
ولو حل على طن ان ذبح عنه ثم تبين انه لم يذبح فهو محرر كذا كان لا يحل ما لم يذبح عنه لدمه شرط الحل وهو ذبح الهدى عليه
لا حلاله بتناول محظورات احرامه **ولنا** انه لا بد من ذبحه على احرامه فيلزمه الذم كفارة لذنبه **ثم الهدى** بذنه او بقره او شاة او ذناه
شاة لما روي ان الهدى في اللغة اسم لما يهدى ويبعث وينقل وفي عرف الشرع اسم لما يهدى الى الحرم وكل ذلك مما يهدى الى
الحرم والافضل هو الذنبة ثم البقرة لما ذكرنا في المتن **ولما** روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما احصر بالحديبية حذر البدن
وكان يختار من الاعمال افضلها وان كان قارنا لا يحل الا بدمين عندنا وعند الشافعي يحل بدم واحد بناء على اصل ذكرناه
فما تقدم ان القارن محرر باحرامين فلو حل لا يهدى بين وعنده محرر باحرام واحد ويذبح احرام البقرة في الحج فيكفيه دهر واحد
ولو ثبت القارن يهدى بين ولم يبين انهما الحج وانما للقرع لم يفرقة لان الواجب لهما واحد فلا يشترط فيه تعيين الذنبة كقضاء
يومين من رمضان ولو ثبت القارن يهدى واحد للتحلل من الحج ويبقى في احرام البقرة لم يحل من واحد منها لان تحلل القارن من احد

بيان الهدى

ان كان المحصر قارنا لا يحل الا بدمين

الاحرامين متعلق بتحلله من الاثر لان الهدى بدل عن الطواف ثم لا يتحلل باحد الطوافين عن احدا الاحرامين فكذلك اياهما هديين
ولو كان احدهم شئ واحد لا ينوي تحته ولا عمة ثم احصر يحل به هدي واحد وعليه عمة استحسانا لان الاحرام بالجهول صحيح لما ذكرنا
فيما تقدم وكان البيان اليه ان شاة مرفقة بالحج وان شاة المرفقة لانه هو الجمل فكان البيان اليه كما في المطلق وغيره والبيان
ان لا يتعين القرع بالا حصار لعدم التعيين فلا ولا فساد لان ذلك ان يأخذ في عمل احدهما ولم يوجد الا انهم استحسنوا وقالوا
تعيين القرع بالا حصار لان القرع اقربا وهو متعين ولو كان احدهم شئ واحد وسماه ثم نسبه واحصر يحل به هدي واحد وعليه
حجة وعمة اما الحل بهدي واحد فلا بد من محرر باحرام واحد وانما كان فانه يقع التحلل عنه بدم واحد وانما لم يذبح حجة وعمة
فلا بد من تحلل ان كان قد احصر حجة ويحتمل بغيره فان كان احصر حجة فالقرع لا تقوم مقامها وان كان بالقرع فالحجة لا تقوم
مقامها فيلزم ان يجمع بينهما احتياطا لسقوط الفرض عنه بيقين كمن نسى صلاة من الصلوات الخمس انه يجب عليه اعادة
خمس صلوات لسقوط الفرض عنه بيقين كذا هذا وكذلك ان لم يحصر وصل ففعله حجة وعمة ويحكم عليه ما على القارن
لانه جمع بين الحج والقرع على طريق النسك **واما مكان** ذبح الهدى فالحرم عندنا وقال الشافعي له ان يذبح في الموضع الذي
احصر **احج** بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حصر الهدى عام الحديبية ولم يلفظ انه يخرج الحرم ولان التحلل بالهدى
ثبت رخصة وتيسير وذلك في الذبح في اي موضع كان **ولنا** قوله تعالى ولا تخلقوا دماءكم حتى يبلغ الهدى محله ولو كان
كل موضع محله لم يكن لذكر الحل فائدة ولانه تعالى قال ثم يحلها الى البيت العتيق اي الى البقعة التي فيها البيت بخلاف قوله
تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ان المراد منه نفس البيت لان هناك ذكر البيت وهذا ذكر البيت **واما** ما روي من الحديث
فقد روي رواية اخرى انه يخرج هديه يوم الحديبية في الحرم فتعارضت الروايتان فلم يصح الاحتجاج به **وعن** ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم نزل الحديبية فحال الشركون بينه وبين دخول مكة وجاءه سهيل بن عمرو وعرض عليه الضم وان
الذين فخر حنيفة فضاهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يحتمل ان يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بذنه في الحل مع امكان الخروج في الحرم
وهو غير الحرم بل يذبحه وروي عن مروان والسورن بحرية انها قال لا تزل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم
فهذا يدل على انه كان قادرا على ان يخرج في الحرم حيث كان يصلي في الحرم ولا يحتمل ان يترك الحرم في الحرم وله سبيل الخروج
في الحرم ولان الحديبية مكان يجمع الحل والحرم جميعا فلا يحتمل ان يخرج في الحل مع كونه قادرا على الخروج في الحرم ولو حل من احرامه على
ظن انهم ذبحوا عنه في الحرم ثم ظهر انهم ذبحوا في غير الحرم فهو على احرامه ولا يحل منه الا يذبح الهدى في الحرم لفقد شرط التحلل
وهو الذبح في الحرم فبقي محرم كما كان وعليه لا حلاله في تناول محظورات احرامه **ولنا** قوله تعالى ولا تخلقوا دماءكم حتى يبلغ الهدى محله
عنه في الحرم في يوم بعينه ثم حل من احرامه على انهم ذبحوا عنه فيه ثم تبين انهم لم يذبحوا عنه فانه يكون محررا لما قلنا **وتؤذع**
هديين وهو مرفق فانه يحل من احرامه يذبح الاول منها ويحرم الاخر تقطعا لوجود شرط الحل عند وجود ذبح الاول منها وان كان
قارنا لا يحل الا بدميهما ولا يحل يذبح الاول لان شرط الحل في حقه الدمان فاما لو وجد الا يحل ولو اراد ان يتحلل بالهدى
فلم يجد هديا يبيع ولا ثمنه هل يحل بالصوم ويحرم بالصوم بدلا عنه **قال** ابو حنيفة ويحذف لا يحل بالصوم وليس له صوم بدلا
عن هدي المحصر وهو طاهر قول ابو يوسف ويقوم حراما حتى يذبح الهدى منه في الحرم او يذهب الى مكة فيحل من احرامه بافعال القرع
وهو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وحلق او بقصر كما يفعله اذا فاته الحج وهو احد قول الشافعي **وقال** عطاء بن ابي
رباع في المحصر لا يحل الهدى في الحرم طمعا ما وتصدق به على المساكين فان لم يكن عنده طعام صام لكل نصف صاع يوما وهو
مروي عن ابو يوسف **وقال** الشافعي في قول ان الهدى لا يحصر بدلا واختلف قوله في ما فيه البدل فقال في قول البدل هو الصوم
مثل يوم المتعة وفي قول البدل هو الاطعام وهل يقوم بالصوم مقام له فيه قولان **وجه** قول من قال ان له بدلا ان هذا هو
يقع به التحلل فما زان يكون له بدل كدم المتعة **ولنا** قوله تعالى ولا تخلقوا دماءكم حتى يبلغ الهدى محله اي حتى يبلغ الهدى
محله فيذبح نهي عن خلق الرأس مخدوا الى غاية ذبح الهدى والحكم المدد الى غاية لا ينهي قبل وجود الغاية فيقتضي ان لا يتحلل
ما لم يذبح الهدى سواء صام او اطعم اولا ولان التحلل بالدم قبل عام مواجبا لاحرام عرف بالنسك بخلاف القياس فلا يجوز اقامة
عرف مقامه بالرأي **واما** الحلق فليس بشرط التحلل ويحل المحصر بالذبح بدون الحلق في قول ابو حنيفة ومحمد وان حلق فحسن **وقال**
ابو يوسف ارى عليه ان يحلق فان لم يفعل فلو شئ عليه وروي عنه انه قال هو واجب لا تسعه تركه وذكر المحصر **وقال** انما
لا يجب الحلق عند هذا الا حصر في الحل لان الحلق يختص بالحرم فاما اذا احصر في الحرم يحل حلقه **احج** ابو يوسف بما روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق عام الحديبية وامر اصحابه بالحلق فدل ان الحلق واجب ولما روي عنه انه قال فاق احصره فاستسبر
من الهدى معناه فان احصره واراد ان يحلق فادبوا ما استسبر من الهدى جعل ذبح الهدى في حق المحصر اذا اراد الحل كل موجب
الاحصاء ومن اوجب الحلق فقد جعله بعض الموجب وهذا خلاف النقص ولان الحلق للتحلل عن افعال الحج والمحصر لا ياتي بافعال
الحج فلا حلق عليه **واما** الحديث فعلى ما ذكره الجصاص لا حجة فيه لان الحديبية بعضها في الحل وبعضها في الحرم فتعلم انه احصر
في الحرم فامر بالحلق **واما** على حواشي المذكور في اهل من يحل على الذنوب والاستحباب **واما** ما روي من ذبح الهدى فطلق الوقت
لا يتوقت يوم اخر سواء كان الاحصاء عن الحج او عن القرع وهذا قول ابو حنيفة **وقال** ابو يوسف ويحذف المحصر عن الحج لا يذبح

لا يتوقت بها

مكان ذبح الهدى

القرآن

الصدقة

يجل المحصر بالذبح بدون الحلق

زمان ذبح الهدى

عنه الا في ايام النحر لا يجزى في غيرها ولا خلاف في المعصية العرة انه بدخ منه واخذت كان وجه قوله ان هذا الدم سبب
للتحلل من ايام النحر فيقتصر زمان التحلل كالخلق بخلاف العرة فان التحلل من ايامها بالخلق لا يختص زمان فكذلك بالهدى والى حنفية
ان التحلل من المعصية قبل اوان التحلل لغيره ودفع الضرر ببقائه محرم خاصة ونفسه فلو تضمن يوم النحر كالمطواف الذي
يتحلل به فان التحج اذا مضى فانت التحج وانما يحل التحلل فبغيره حلال لا يباح له تناول جميع ما يحظره الاحرام لا رفق
المحظور بغيره حلال لا كان قبل الاحرام **واما الذي** يحل به بغيره فالحديث في كل معصية عن المصية في وجوب الاحرام شرعا لحق
العبد كالمراة والعبد المنوع من شراحي الزوج والمولى بان امرت المرأة بغيره من زوجها والعبد بغيره من مولاه فللزوج والمولى
ان يحلوا بها في الحال من غير نزع الهدى فيقع الكلام في هذا في موضعين احدهما في جواز هذا النوع من التحلل والثاني في بيان ما
يتحلل به اما الجواز فلا من مانع يضع المرأة في الزوج وملكه عليها فيحتاج الى استيفاء حقه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام
فيحتاج الى التحلل ولا سبيل له فوقفه على نزع الهدى في المعصية لانه ان يحلها الحال فكان له ان يحلها الحال وعلى المرأة
ان تبت الهدى او ثمة الحرام ليدفع عنها لانه لا تملك بغير طواف وعليها حجة وعمره كما على الرجل المحصر ان يحل بالهدى بخلاف
ما اذا امرت بحجة الاسلام ولا زوج لها ولا محرما وكان لها زوج او محرما فانت التحلل لا بالهدى لان المنع هنا هو الحرام
تعالى لا المحل العبد فكان تحللها جائزا لاحقا مستحقا عليها لاحد الاثران لها ان تبقى على احرامها ما لم تحرمها او تزوجا فكذلك
تحللها بما هو الموضوع للتحلل في الاصل وهو نزع الهدى فيكون الفرق وكذا العبد بما فقه ملك المولى فيحتاج الى تفرقه في حرمه
مباحا ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام فيحتاج الى التحلل الحال لما في التوقيف على نزع الهدى في الحرام من تطيل مباحا فتحلله
المولى الحال وعلى العبد اذا علق هدى لاحصاء وقضاء حجة وعمره لان التحج واجب عليه بالشرع لكونه مخاطبا لله الا انه
تعد عليه المعنى الحق المولى فاذا علق ذلك حقه وتجب عليه العرة لفوات التحج في عامه ذلك ولو كان احرام العبد باذن مولاه يكره
للمولى ان يحل به بعد ذلك لانه رجوع عما وعد وخلف في الوعد فيكره ولو حلله جاز لان العبد بما فقه ملك المولى وروى عن ابي يوسف
وذخران المولى اذا اذن لعبد في التحج ليس له ان يحلله لانه لما اذن له فقد استحق نفسه بالاذن فاشبه التحج والتقصير حجاب
ظاهر الدوام لان التحلل بعد اذن فانه وهو الملك الا انه يكره لما اذن واذا حلله لا هدى عليه لان المولى لا يجزى عليه لعبد نهي
ولو احصر العبد بعد ما امره باذن المولى ذكر العبد في شجرة تحصر الكرخي انه لا يلزم المولى ان ينادي هدى لانه لو لم يلزمه لزمه بحق
العبد ولا يجب للعبد على مولاه حق فان اعتقه وجب عليه ان يبعث بهدى لانه اذا اعتق صار من يثبت له عليه حق فصار
كالحرة اذا حج عن غيره فاحصره ان يبعث على المحجوج عنه ان يبعث الهدى وذكر القاض في شرحه تحصر العبد وان على المولى ان يذبح
عنه هدى باق الحرام فحل لان هذا الدم وجب بلبية استلها العبد باذن المولى فصار بمنزلة الفققة والنفقة على المولى
كذم الاحصاء ولهذا كان ذم الاحصاء من مال الميت اذا احصر الحاج عن الميت **واما هذا** ولو احصر العبد والامية
باذن المولى ثم باعها بمحور البيع والمشتري ان يمتنعها ويحلها في قول اصحابنا الثلاثة وفي قول نخل ليس له ذلك وله ان يرها
بالبيع وعلى هذا الخلاف المرأة اذا امرت بحجة التطوع ثم تزوجت فلزوج ان يحلها وعند نخل ليس له ذلك وذكر القاض
الخلاف في شرحه تحصر الطحاري وذكر العبد في شرحه تحصر الكرخي الخلو في بين ابي يوسف وذخر **وجه** قوله في ان الذي
استقل في المشتري هو ما كان للبايع ولم يكن للبايع ان يحلله عنده لما ذكرنا انه استحق نفسه بكونه كالمشتري **ولما**
ان الاحرام لم يقع باذن المشتري فصار كانه امره في ملكه استاء بغيره ولو كان كذلك كان له ان يحلله كذا هذا وقال محمد اذا اذن
الرجل لعبد في التحج ثم باعه لا كره للمشتري ان يحلله لان الكراهة في حق البايع لما فيه من خلف الوعد ولم يوجد ذلك من المشتري
وروي ان سماعة عن محمد في امه لها زوج اذن لها مولاه في التحج فاحرمت ليس كزوجها ان يحلها لان التحلل انما يثبت للزوج بمنعها
من السفر ليستوفي حقه منها ومنع الامه من السفر لانه مولاه دون زوجها الا ترى ان المولى لو سافر بها لم يكن للزوج منعها فكذلك
اذا اذن لها في السفر **واما بيان** ما يحل به فالتحلل عن هذا النوع من الاحصاء يقع بفعل الزوج والمولى في المحظورات الاحرام
من قصر نظرهما او تطليقهما او بفعلها ذلك بامر الزوج والمولى او بامتناع المرأة واسرها باذن الزوج انفسها او معاقتها فحل
بذلك والاصل فيه ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما نشئ مني امره حين حاضت في العرة امتشطى وارفضني عنك
العره ولان التحلل ما دحا عليها للزوج والمولى فحان بما شرحتها اذ في ما يحظره الاحرام ولا يكون التحلل بقوله حلال لان هذا
تحليل من الاحرام فلو يقع بالقول كالرجل اذا احصر فقال حلت نفسي وانما علم **واما وجوب** قضاء ما امر به بعد التحلل
بحجة الكلام فيه ان المحصر لا يحلها ان كان احراما بالحجة لا غير ما ان كان احراما بالعره لا غير **واما ان** كان احراما بان كان
قارنا فان كان احراما بالحجة لا غير فان بقى وقت التحج عند زوال الاحصاء واراد ان يحج في عامه ذلك احراما وحج وليس عليه
نية القضاء ولا عمره كذا ذكره محمد في الاصل وكذا ذكر ابن ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وعليه ذم ان قصد
الاحرام الاول وان تحللت السنة فعليه قضاء حجة وعمره ولا يسقط عنه تلك الحجة الا بنية القضاء وروى الحسن عن ابي
حنيفة ان عليه قضاء حجة وعمره في الوجهين جميعا وعليه نية القضاء فيها وهو قول ذخر في ذكره القاض في شرحه تحصر
الطحاري وعلى هذا التفصيل والاختلاف ما اذا امرت المرأة بحجة التطوع بغيره من زوجها فتمحلها ثم اذنت

بيان حكم التحلل للمحصر
بيان المحصر تحلل بغيره كهدى

بيان ما يحل به هذا المحصر

بيان وجوب قضاء ما امر به

لها بالاحرام فاحرمت في عامها ذلك وتحللت السنة فاحرمت **وجه** قوله في ان ما يحج في هذا العام وحلته هذا القضا لانه يودي
ما حرام حديد لا ينقض الاول بالتحلل فيكون قضاءه فلا يتاخر في ابيته القضا وعليه حجة وعمره كالتحليل السنة ولما
ان القضاء اسم للقات عن الوقت ووقت التحج بان كان فعل التحج فيه اداء لا قضاء فلا يفتقر الى نية القضاء ولا يلزم العرة
لان لزومها لفوات التحج في عامه ذلك ولم يفت وقال الشافعي عليه قضاء حجة لا غير وان تحللت السنة واجتنب ما روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال حجة حجة وعمره بغيره وهي المعنى له في المسئلة ان القضاء يكون مثل القات والقضا
هو الحجة لا غير فتملها الحجة لا غير وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج حل وعليه الحجة من قابل
ولم يذكر العرة ولو كانت واجبة لذكرها **ولما** الاثر والنظر اما الاثر فادري عن ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما انها
قالا في المحصر حجة بغيره حجة وعمره **واما** النظر فلان التحج قد وجب عليه بالشرع ولم يضر فيه بل فانه في عامه ذلك وقامت
الحج تحلل بافعال العرة **فان قيل** فان التحج يتحلل بالطواف لا بالدم والمحصر قد حل بالدم وقام الدم مقام الطواف من الد
بغيره التحج فكيف يلزمه طواف آخر **فالجواب** ان الدم الذي حل به المحصر ما وجب بدلا عن الطواف ليقال انه قام مقام الطواف
فلو يجب عليه طواف آخر وانما وجب التحليل الاحلال لان المحصر لم يبعث هدى باق على احرامه مدة مدبر وفيه حج ومبر
فجعل له ان يتحلل الخروج من احرامه ويخرج الطواف الذي لزمه بدمه بريقه تحل بالدم ولم يسلط الطواف واذا لم يسلط الدم
عنه الطواف ولم يجعل بدلا عنه فعليه ان ياتي به باحرام جديد فيكون ذلك عمره والدليل على ان ذم الاحصاء ما وجب
بدلا عن الطواف الذي يتحلل به فان التحج لو اراد ان يضيح الطواف الذي لزمه بدمه بريقه بدلا عنه ليس
له ذلك بالا حجة فثبت ان ذم الاحصاء ليعمل الاحلال به لا بدلا عن الطواف فاذن في الاشكال بمحمد الله تعالى **واما** حديث
ابن عباس ان ثبت فهو مستكمل بالمسكوت لان قوله حجة حجة وعمره بغيره يقتضي وجوب الحجة بالحجة والعرة بالعره وهذا
لا يقتضي وجوب العرة والحجة بالحجة ولا يقتضي ايضا فكان مسكوتا عنه فيقضي على قيام الدليل وقد قار دليلا وجوب
وهو ما ذكرنا وهو كونه تعالى كالحرة والعبد بالعبد والاني بالاني انه لا يفتقر الى التحلل بالعبد والاني بالذبح بالاجماع
كذا هذا او يحل على فوات التحج وهو الذي لم يدرك الوقوع بغيره بدليل انه يتحلل بافعال العرة وعليه قضاء التحج من
قابل ولا عمره عليه وان كان احرامه بالعره لا غير قضاهما لوجوبها بالشرع في اذنت شأه لانه ليس لها وقت معين
وان كان احراما بالعره والحجة بان كان قارنا فعليه قضاء حجة وعمره بغيره اما قضاء حجة وعمره فلو جوبها بالشرع **واما**
عمره اخرى فلفوات التحج في عامه ذلك وهذا على اصلنا فاما على اصل الشافعي فليس عليه الا حجة بناء على اصله ان
القارن محرم باحرام واحد ويدخل احرام العرة في الحجة فكان حكمه حكم المفرد بالحج والمفرد بالحج اذا احصر لا يجب عليه
القضاء حجة عنده فكذا القارن واستدلوا **واما حكم** زوال الاحصاء فالاحصاء اذا زال لا يخلو من احد وجهين
اما ان زال قبل بعت الهدى او بعد ما بعت فان زال قبل ان يبعث مضي على احرامه وان كان قد بعت الهدى ثم زال الاحصاء
فهذا لا يخلو من اربعة اوجه اما ان كان يقدر على ادراك التحج والهدى ولا يقدر على ادراكهما جميعا او يقدر على ادراك
الهدى دون التحج او يقدر على ادراك التحج دون الهدى فان كان يقدر على ادراك الهدى والتحج لم يحل له التحلل ويحب عليه
المضي لان اباحة التحلل لعذر الاحصاء والعذر قد زال وان كان لا يقدر على ادراك واحد منهما لم يلزمه المضي ويجزئه
التحلل لانه لا فائدة في المعنى فيقصر الاحصاء فيقصر حكمه وان كان يقدر على ادراك الهدى ولا يقدر على ادراك
التحج لا يلزمه المضي ايضا لعدم الفائدة في ادراك الهدى دون ادراك التحج اذ الذهاب لاجل ادراك التحج فاذا كان لا يدرك
التحج فلو فائدة في الذهاب فكانت قدرته على ادراك الهدى والعدم بمنزلة وان كان يقدر على ادراك التحج ولا يقدر على
ادراك الهدى قبل ان يذبح الوجه الرابع انما يتصور على مذهبي حنفية لان ذم الاحصاء عنده لا يتوقف بايام الغفر
بل يحجز قبلها فيصور ادراك التحج دون ادراك الهدى فاما على مذهبي ابي يوسف ومحمد فلو يتصور هذا الوجه في
المحصر عن التحج لان ذم الاحصاء عندهما وقت بايام النحر فاذا ادرك التحج فقد ادرك الهدى ضرورة وانما يتصور عندهما
في المحصر عن العرة لان الاحصاء عنها لا يتوقف بايام النحر بل يخلو خلافا واذا عرف هذا فقياس مذهبي حنفية في هذا
الوجه انه يلزمه المضي ولا يجوز له التحلل لانه اذا قدر على ادراك التحج لم يحجز عن المضي في الحجة فلم يوجد عذرا لاحصاء
فلو يجوز له التحلل ويلزمه المضي وفي الاستحسان لا يلزمه المضي ويجوز له التحلل الا انه اذا كان لا يقدر على ادراك
الهدى صار كان الاحصاء زالا عنه بالذبح فيحل بالذبح عنه ولان الهدى قد مضى في سبيله بدليل انه لا يجب الضمان
على من بعت على يد بذيحه فصار كانه قد رزق الهدى بعد ما ذبح عنه والله اعلم **فصل** **واما بيان** ما يحظره
الاحرام وما لا يحظره **وبان** ما يجب بفعل المحظور بحجة الكلام فيه ان محظورات الاحرام في الاصل نوعان نوع
لا يوجب فساده التحج ونوع يوجب فساده **اما الذي** لا يوجب فساده التحج فانواع بعضها يرجع الى اللباس وبعضها
يرجع الى الطبيب وما يحرم من ازالة الشعر وقضاء النقت وبعضها يرجع الى انواع الجماع وبعضها يرجع الى
الصيد **اما الاول** فالاحرام لا يلبس المحيط بحلة لا قضا ولا حبة ولا سراويل ولا عامة ولا قلنسوة ولا

177

حكم زوال الاحصاء

بيان ما يحظره الاحرام
محظورات الاحرام نوع وجوب
ونوع لا يوجب

بيان ما يلبس المحرم

لا يقصده النقطة كاحانة او عدل بوضعها على رأسه فلو بأس بذلك لانه لا يبد ذلك لبا واللا نقطة وكذا لا يقصده
 الرجل وجهه عندنا وقال الشافعي يجوز له نقطة الوجه واما المرأة فلا تقطع وجهها وكذا لا بأس بان تسدل على وجهها
 ثوب وتجاهيه عن وجهها **الحج** الثاني ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال احرأ الرجل في رأسه واحرام المرأة في
 وجهها جعل احرأ كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص مع الشركة ولهذا ما خسر الوجه في المرأة بان احرأها فيه لم يكن
 في رأسها فكذلك في الرجل ولا من سبى احوال المحرم على خلاف العادة وذلك فيما قلنا لان العادة هو الكشف في الرجال فكانت
 السترة على خلاف العادة بخلاف النساء فان العادة فيهن السترة فكان الكشف خلاف العادة ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال احرأ الرجل في رأسه ووجهه ولا حجة له فيما روي لان فيه ان احرأ الرجل في رأسه وهذا لا يتحقق كون في وجهه ولا
 يوجبها فكان سكونا عند فيقف على قيام الدليل وقد قام الدليل وهو ما روينا وهكذا نقول في المرأة انا انما عرفنا
 ان احرأها ليس في رأسها لا بقوله واحرام المرأة في وجهها بل بدليل آخر ذكره ولا يلبس ثوبا يصنع بوس أو عقرا
 وان لم يكن بخيط الخبز بن عمر رضي الله عنهما ولان الورس والزعفران طيب والمحرم ممنوع من استعمال الطيب في بدنه ولا يلبس
 المعصرم وهو المصبوغ بالمصفر عندنا وقال الشافعي يجوز راحته بما روي ان عائشة رضي الله عنها لبست الثياب المصفرة
 وهي حمرة وروي ان عثمان رضي الله عنه انكر على عبد الله بن جعفر لبس المصفر في الاحرام فقال على رضي الله عنه ما اري ان احدا
 يلبس السنة ولنا ما روي ان عمر رضي الله عنه انكر على طلحة لبس المصفر في الاحرام فقال طلحة رضي الله عنه انما هو مشق
 بمفرقة فقال عمر رضي الله عنه انكم ائمة يقتدي بكم فذل انكار عمر واعتذار طلحة رضي الله عنهما على ان المحرم ممنوع من ذلك
 وفيه اشارة الى ان المشق مكره ايضا لانه قال انكم ائمة يقتدي بكم اي من شاهد ذلك ربما يظن انه مصبوغ بغير الفرقة
 فيعتقد الحجاز فكان سببا للزوم في احرأ عسى فيكم ولان المصفر طيب لان له راحة طيبة فكان كالورس والزعفران
 واما حديث عائشة رضي الله عنها فتدري عن ابن عمر رضي الله عنهما انها كرهت المصفر في الاحرام او يحمل على المصبوغ بمثل العصف كالمفرقة
 ونحوها وهو الجواب عن قول علي رضي الله عنه ان قوله معارض لقول عثمان رضي الله عنه وهو انكاره فسقط الاحتجاج به
 للتعارض **هذا** اذا لم يكن مقصودا فاما اذا كان قد غسل حتى صار لا ينفذ فلو بأس بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا بأس بان يحرم الرجل في ثوب مصبوع بوس أو عقرا قد غسل وليس له نقض ولا دواع
 قوله لا ينفذ له تفسيران منقولان عن محمد بن عيسى عن ابن عمر رضي الله عنهما في ثوب مصبوع بوس أو عقرا قد غسل وليس له نقض ولا دواع
 الراجحة حتى لو كان يتناثر صبغه ولكن يقوى ربحه يمنع منه لان ذلك دليل بقاء الطيب والطيب له راحة طيبة وكذا
 ما صبح بلون الهوى لانه صبح خفيف فيه اذ في صبغة لا يوجد منه راحة **قال** ابو يوسف في الاملاء لا يلبس المحرم ان
 يتود ثوبا مصبوغا بالزعفران ولا الورس ولا ينام عليه لانه يصير مستوعدا للطيب فكان كاللبس ولا بأس بلبس الخبز
 والصوف والقصب والبرد وان كان ملونا كالغدي وغيره لانه ليس فيه اكثر من الزينة والمحرم غير ممنوع من ذلك ولا بأس
 بان يلبس الطيلسان لان الطيلسان ليس بخيط ولا يزرع كذا روي عن ابن عمر رضي الله عنهما وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه
 لا بأس به والصحيح قول ابن عمر رضي الله عنه لان الزرة خيط في نفسها فاذا زرع فقد اشتمل الخيط عليه فممنوع ولانه
 اذا زرع لا يحتاج في حفظه الى تكلف فاشبهه لبس الخيط بخلاف الرداء والازار ويكره ان يخلل الازار بالجلود وان يعقد
 الازار لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يجره على عنقه فنهى عنه فقال له اتزع الخبل وملك وروي عن ابن عمر
 انه كره ان يعقد المحرم الثوب عليه ولانه يشبه الخيط في عدم الحاجة في حفظه الى تكلف ولو فعل لاشي عليه لانه ليس
 بخيط ولا بأس ان يخرج بهامة تشتمل بها ولا يعقد هالان اشتمال العامة عليه اشتمال غير الخيط فاشبهه الاشباح بغير
 فان عقدها كره له ذلك لانه يشبه الخيط لعقد الازار ولا بأس بالهيمان والمنطقة المحرم سواء كان في الهيمان نفقته
 او نفقة غيره وسواء كان شدة المنطقة بالا بزم او بالسيور وعن ابى يوسف في المنطقة ان شدة بالا بزم يكره
 وان شدة بالسيور لا يكره وقال مالك في الهيمان ان كان فيه نفقته فلو بأس به وان كان فيه نفقة غيره يكره وجه
 قول مالك ان شدة الهيمان لكان الضرورة وهو استئناق النفقة والضرورة في نفقة غيره وجه رواية ابى يوسف ان
 الابرم بخيط فالشدة به يكون كذا الازار بخلاف السيور ولنا ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها سئلت عن الهيمان
 فقالت او ثوب عليك نفقتك اطلقت القضية ولم يستفسر عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في الهيمان شدة المحرم في وسطه اذا كانت فيه نفقته وعليه جماعة من التابعين وروي عن سعيد بن المسيب انه لا بأس
 بالهيمان وهو قول سعيد بن جبير وعطاء واطاوس رحمهم الله ولان اشتمال الهيمان والمنطقة عليه كاشتمال الازار
 فلا يمنع عنه ولا بأس بان يستظل المحرم بالفسطاط عند عامة العلماء وقال مالك يكره وأحجج بما روي عن ابن عمر
 انه كره ذلك ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان يلقي على شجرة ثوبا او نطعا فيستظل به وروي انه ضرب
 لعثمان رضي الله عنه فسطاطا بمنى فكان يستظل به ولان الاستظلون بما لا يماسه بمنزلة الاستظلون بالسقف
 وذا غير ممنوع عنه كذا هذا فان دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاها فان كان الستر مصبوغا وجهه ورأسه يكره ذلك

لا تراه لا تقطع وجهها
 ١٨٠

لا يلبس ثوبا يصنع بوس أو عقرا

اذا كان غسل الثوب المصبوغ

لا بأس بلبس الخبز
 لا بأس بلبس الطيلسان

يكره ان يخلل الازار بالجلود

لا بأس بالهيمان والمنطقة

لا بأس بالاستظلون المحرم بالفسطاط

خفين الا ان لا يجد ثعلبين فلو بأس ان يقطعها اسفل الكعبين فيلبسهما والا صل فيه ما روي عن عبد الله بن عمر
 ان رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا يلبس القصص ولا العمام ولا السراويل ولا الدرا
 ولا الخنفا ولا احد لا يجد الثعلبين فليلبس الخفين وليقطعها اسفل الكعبين ولا يلبس من الثياب شامسة الزعفران
 ولا الورس ولا تنقب المرأة ولا يلبس الفقازين **فان قيل** في هذا الحديث مراد اشكال لان فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم
 سئل عما يلبس المحرم فقال لا يلبس كذا وكذا من الخنيط فستدل عن ثبوت هذا السؤال واجاب عن ثبوت اجزائه ليس
 وهذا احد عن الجوابا ويوجب ان يكون اثبات الحكم في مذکور وبيان على ان الحكم في غيره بخلافه وهذا خلاف المذهب
فالجواب عنه من وجوه اربعة احدها انه محتمل ان يكون السؤال عملا بلبسه المحرم واسم لا في محل السؤال لان لا تارة تراه
 في الكلام وتارة تحذف عنه قال الله تعالى بين الله لكم ان تقبلوا اي لا تقبلوا فكان معنى الكلام انه سئل
 عما لا يلبسه المحرم فقال لا يلبس كذا وكذا فكان الجواب مطا بقا للسؤال **والثاني** في محتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم
 علم من السائل ما مراده انه طلب منه بيان ما لا يلبسه المحرم بعد احرامه اما بقربة حاله او بدليل اخر او بالوجه
 واجاب عما في ضميره من غرضه ومقصوده وتطرق قوله تعالى جبرائيل عن ابراهيم صلوات الله عليه وسلم رب اجعل هذا البلد
 آمنا وارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر فاجابه الله تعالى بقوله ومن كفر فاستعفه فليس ثم اضطر
 سأل ابراهيم ربه تعالى ان يرزق من آمن من اهل مكة من الثمرات فاجابه تعالى انه يرزق الكافر ايضا لما علم ان مراد ابراهيم
 عليهما السلام من سؤاله ان يرزق ذلك المؤمن منهم دون الكافر فاجابه الله تعالى بما في ضميره كذا هذا والثالث انه لما خسر
 الخنيط انه لا يلبسه المحرم بعد تقدرا السؤال عما يلبسه وان الحكم في غير الخنيط بخلافه والتخصيص على حكم في مذکور
 اما لا يدل على تخصيصه ذلك الحكم به شرابط ثلثة احدها ان لا يجرى فيه جرح من الجواب من لا يجوز عليه الحد
 فاما اذا كان فانه يدل عليه صيانة لتخصيص النبي صلى الله عليه وسلم عن الجواب **والثاني** في محتمل ان يكون حكم غير
 المذكور خلاف حكم المذكور وهما لا محتمل لانه يقتضي ان لا يلبس المحرم احواله وفيه تقريبه للبدل باجرأ والرد على العقل
 يمنع من ذلك وكان المنع من احد النوعين في مثل اطلاق النوع الاخر وتطرق قوله تعالى انه الذي جعل لكم الليل لتسكنوا
 فيه ان جعل الليل لتسكنوا يدل على جعل النهار للعبادة والطلب والعيش اذ لا بد من العتمة للبقاء وكان جعل الليل لتسكنوا
 تعيينا للنهار للطلب والعاش **والثالث** ان يكون ذلك في غير الامر والنهي فاما في الامر والنهي فدل ذلك دليله على ان
 احكامنا ان الامر بالنهي من ضده والنهي عن الشيء امر بصدقه والتخصيص ههنا في محل النبي فكان ذلك دليله على ان
 الحكم في غير الخنيط بخلافه وانما لم يرد في ذلك لانه ليس الخنيط من باب الارتفاق بمراقف المقيمين والترفة في اللبس وحال المحرم ينافيه
 لان الحاج في حال احرامه يريد ان يتوسل بسوء حاله الى مولاه ليستعطف نظره ومرتجته بمنزلة العبد المستعطف عليه ستيه
 في الشاهد انه يتوسل بسوء حاله لعطف سيده ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم المحرم لا يشأ الا غيرة واما يمنع المحرم من
 لبس الخنيط اذ لبسه على الوجه المعتاد فاما اذا لبسه لا على الوجه المعتاد فلو يمنع منه بان الشئ بالقبض او اثره بالشر
 لان معنى الارتفاق بمراقف المقيمين والترفة في اللبس لا يحصل به ولان لبس القميص والسراويل على هذا الوجه في معنى
 الارتفاق والارتداد لانه يحتاج في حفظه الى تكلف كما يحتاج الى التكلف في حفظ الازار والرداء وذا غير ممنوع عنه
 ولو ادخل منكبه في القبا ولم يدخل يديه في كفه حازه ذلك في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز وجه قوله
 ان هذا لبس الخنيط اذ اللبس هو النقطة وفيه نقطة اعضاء كثيرة بالخنيط من المنكبين والظهر وغيرها فممنوع من ذلك
 كادخال اليدين في الكتفين ولنا ان المنوع عنه هو اللبس المعتاد وذلك في القبا الالقاء على المنكبين مع ادخال اليدين
 في الكتفين لان الارتفاق بمراقف المقيمين والترفة في اللبس لا يحصل الا به ولم يوجد فلو يمنع منه ولان القبا القبا على
 المنكبين دون ادخال اليدين في الكتفين يشبه الارتداء والارتداد لانه يحتاج في حفظه عليه لئلا يسقط الى تكلف كما يحتاج
 الى ذلك في الرداء والازار وهو لم يمنع من ذلك كذا هذا بخلاف ما اذا دخل يديه في كفه لان ذلك ليس معتاد يحصل
 الارتفاق به والترفة في اللبس ويقع به الامن عن السقوط ولو القاه على منكبه وزرعه لا يجوز لانه اذا زره فقد زره
 في لبس الخنيط لا ترى انه لا يحتاج في حفظه الى تكلف وان لم يجد رداء وله قميص فلو بأس ان يشق قميصه ويردى به
 لانه لما شقه صار بمنزلة الرداء وكذا اذا لم يجد رداء وله سراويل فلو بأس ان يفتق سراويله خلوا موضع التنكة وبأ
 به لانه اذا فتقه صار بمنزلة الازار وكذا اذا لم يجد ثعلبين وله خفان فلو بأس ان يقطعها اسفل الكعبين
 فيلبسها حديث ابن عمر رضي الله عنهما ورجحنا مشايخنا المتأخرين في لبس الصندل قياسا على الخف المقطوع لانه في معنى
 وكذا لبس الميت لما قلنا ولا يلبس الجوربين لانهما في معنى الخفين ولا يغطي رأسه بالعامة ولا غيرها ما يقصده النقطة
 لان المحرم ممنوع عن نقطة رأسه ما يقصده النقطة والا صل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
 في المحرم الذي قصت به ناخته في اخافق جردان فاما لا تخمر رأسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملتبسا
 ولو حمل على رأسه شيئا فان كان ما يقصده النقطة من لباس الناس لا يجوز له ذلك لانه كاللبس وان كان مما

او ادخل منكبه في القبا

لو القاه على منكبه وزره

لا يلبس الجوربين ولا يغطي رأسه
 باقاعته

لو حمل على رأسه شيئا

لا بأس للمرأة أن تغلى سائر جسدها

لا بأس لها أن تلبس الحرير

بيان لبس الفقارين

بيان ما يجب بفعل هذا المخطو

بيان مقدار الصدقة

لو عصب على رأسه أو وجهه يوم
لو عصب شيئاً من جسده

لا يشبه ستر وجهه ورأسه ثوب وان كان متجافاً فلا يكره لانه بمنزلة الدخول تحت طلة ولا بأس أن تغلى المرأة سائر
جسدها وهي حرة بما شاءت من الثياب الخفيفة وغيرها وان تلبس الخفيف غير الثياب لا تغلى وجهها **أما** سائر جسدها
فان بدنها عورة وستر البدن باللبس مخطو فذعت الضرورة الى لبس المخطو **وأما** كشف وجهها فلما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال احرأ المرأة في وجهها **وعن** عائشة رضي الله عنها انها قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن نتحرأ
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا جازونا اسدلنا أجنابنا على وجوهنا فاذا جازونا رفعنا فذل
الحديث على انه ليس للمرأة أن تغلى وجهها وانها لو اسدلت على وجهها شيئاً وجافته عنه لا بأس بذلك ولا بأس اذا
جافته عن وجهها ما ركبها لو حلت في قبة أو استترت بفسطاط **ولا** بأس لها أن تلبس الحرير والذهب وتغلى ما في حلية
شاة عند عامة العلماء **وعن** عطائهم كرم ذلك والتصحيح قول العامة لما روي أن ابن عمر رضي الله عنهما كانا يلبسان
الحرير والذهب في الاحرام ولان لبس هذه الاشياء من ثياب اللزق والحرير غير ممنوع من الزينة **ولا** تلبس ثياباً موصفاً
لان المانع ما في التصنع من الطيب لانه الزينة والمرأة نسأوى الرجل في الطيب **وأما** لبس الفقارين فلا يكره عندنا
وهو قول علي وعائشة رضي الله عنهما وقال الشافعي لا يجوز **أما** حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فانه ذكر في
آخره ولا تنقب المرأة ولا تلبس الفقارين ولان العادة في بدنها الستر فيجب مخالفتها بالكشف كوجهها **ولنا** ما
روى عن سعد بن ابراهيم قاص رضي الله عنه كان يلبس ثيابه وهن تحرمات الفقارين ولان لبس الفقارين ليس بالقطيعة
بدنها بالمخطو وانما غير ممنوع عنه ذلك فان لها ان تغطيها ببعضها وان كان مخطو فذلكا بالمخطو آخر مخطو ووجهها
وقوله ولا تلبس الفقارين فهو بدعي على جملة ما بين الدلائل بقدر الامكان والله اعلم **وأما بيان ما يجب**
بفعل هذا المخطو وهو لبس المخطو فالواجب يختلف في بعض المواضع بحسب ادم عينها وفي بعضها يجب الصدقة عينها
وفي بعضها يجب احد الاشياء الثلاثة غير عين الصيام او الصدقة او الدار وخيار التقيين الى من عليه كافي كفارة
البين والاصل ان الارتفاق الكامل باللبس واجب فداء كماله ويتعين فيه الذم لا يجوز غيره ان فعله من غير هذا
وان فعله لغيره فله عليه احد الاشياء الثلاثة والارتفاق القاصر بوجوب فداء قاصراً هو الصدقة اشياءاً للحكم على
قدر العلة وبيان هذه الجملة اذا لبس المخطو من ثياب وجبة او سراويل او عمامة او فلسنة او خفين او حواريين
من غير هذا وضرورة يوماً كماله فعليه الذم لا يجوز غيره ولان لبس هذه الاشياء يوماً كماله ارتفاق كامل
فيوجب كفارة كاملة وهي الذم لا يجوز غيره لانه فعله من غير ضرورة وان لبس اقل من يوم لا ذم عليه وعلى الصدقة
وكان ابو حنيفة يقول ولا ان لبس اكثر اليوم فعليه ذم وكذا روي عن ابي يوسف ثم رجع وقال لا ذم عليه حتى
يلبس يوماً كاملاً وروي عن محمد انه اذا لبس اقل من يوم يحكم عليه بمقدار ما لبسه من قيمة الشاة ان لبس
نصف يوم فعليه قيمة نصف شاة على هذا القياس وهكذا روي عنه في الحلق وقال الشافعي يجب عليه الذم وان
لبس ساعة **وجه** قوله ان اللبس ولو ساعة ارتفاق كامل لوجود اشتغال المخطو على بدنه فيلزمه جزاء كامل
وجه رواية محمد اعتبار البعض بالكل **وجه** قول ابو حنيفة الاول ان الارتفاق باللبس في اكثر اليوم بمنزلة الارتفاق
في كله لانه ارتفاق كامل فان الانسان قد يلبس اكثر اليوم ثم يعود الى منزله قبل قول الليل **وجه** قوله الاخر ان
اللبس اقل من يوم ارتفاق ناقص لان المقصود منه دفع الحر والبرد وذلك باللبس في كل اليوم ولهذا اتخذ الناس
في العادة للنهار لباساً ولليل لباساً ولا يترعون لباساً ليلاً في الليل فكان اللبس في بعض اليوم ارتفاقاً قاصراً
فيوجب كفارة قاصرة وهي الصدقة كعقن ظفر واحد ومقدار الصدقة نصف صاع من بر كذا روي ابن سماعه عن ابي
يوسف انه يطعم مسكيناً نصف صاع من بر فكل صدقة يجب بفعل ما يحفظ الاحرام فهي مقدرة بنصف صاع الا ما يجب
بقيل العلة والحرادة وروي ابن سماعه عن محمد ان من لبس يوماً الا ساعة فعليه من الذم مقدار ما لبسه اي من
قيمة الذم لا قلنا والتصحيح قول ابو يوسف لان الصدقة المقدرة للمسكين في الشرع لا ينقص عن نصف صاع كصدقة
القطر وكفارة البين والقطر والظهار وكذا لو ادخل منكبيه في الثياب ولم يدخل يديه في كفيه لكنه نزع عليه اوزر
عليه طيلساناً يوماً كاملاً فعليه ذم لوجود الارتفاق الكامل بلبس المخطو اذ المزة مخطو وكذا الوغلي ربع رأسه
يوماً كاملاً فضا عدلاً فعليه ذم فان كان اقل من الربع فعليه صدقة كذا ذكر في الاصل وذكر ابن سماعه في نوادر
عن محمد انه لا ذم عليه حتى يغلى اكثر من رأسه ولا اقل حتى يغلى رأسه كله **وجه** رواية ابن سماعه عن محمد
ان تقطعة الاقل ليس بارتفاق كامل فلا يجب به جزاء كامل **وجه** رواية الاصل ان ربع الرأس له حكم الكل في هذا
الباب كخروج الرأس على هذا اذا غطت المرأة ربع وجهها وكذا الوغلي الرجل ربع وجهه عندنا وعند الشافعي
لا شيء عليه لانه غير ممنوع عن ذلك عنده والمسئلة قد تقدمت ولو عصب على رأسه أو وجهه يوماً أو أكثر فلا
عليه لانه لم يوجد ارتفاق كامل وعليه صدقة لانه ممنوع عن التقطية ولو عصب شيئاً من جسده لعله أو غير علة
لا شيء عليه لانه غير ممنوع عن تقطية بدنه بغير المخطو ويكره ان يفعل ذلك لغيره ولان الشدة عليه تشبه لبس المخطو

ذا لبس لحد وضرورة

١٨١

٥٥

عقد التملك والتلقين الطعاً

لا يجوز الذبح الا في الحرم

لو جمع المحرم للباس مكة

لو لبس ثوباً للضرورة ثم نزل

اذا كان به فرج قاصط لم يدا

فامر من المحرم فاحتاج الى اللبس

هذا ان لبس المخطو يوماً كاملاً حاله الاختيار فاما اذا لبسه لحد وضرورة فعليه اي الكفارات شاء الصيام او الصدقة
او الذم او الاصل فيه قوله تعالى في كفارة الحلق عن عرض او ادى في الرأس لمن كان منكم مرضياً او به اذى من اذى فدية
من صيام او صدقة او نكاح **وزياد** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكعب بن عمر ابو ذيك هو امر اسك قال نعم فقال
احلق فاذبح شاة او صوم ثلاثة ايام او اطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من بر والنقود وان اوزر بالبحر في الحلق
لكنه معلول باليسير والتسهيل للضرورة والحدود وقد وجد ههنا والنقود لاراد هناك يكون واذا ههنا لا لا وقيل
ان عندنا الشافعي يخير بين احد الاشياء الثلاثة في حالة الاختيار وايضا انه غير شديد لان التخيير في حالة الضرورة
للتخفيف والجافي لا يستحق التعقيف ويجوز في الطعام التملك والتمكين وهو طعام الاباحة في قول ابو حنيفة واذا
وعند محمد لا يجوز فيه الا التملك وتذكر المسئلة في كتابا لكفارات ان شاء الله تعالى ويجوز في الصيام التابع والتبرع
لا طلاق واسم الصور في الضمان ولا يجوز الذبح الا في الحرم كذبح المسئلة الا اذا ذبح في غير الحرم ومصدق بلحه على ستة اشياء
على كل واحد منهم قدر قيمة نصف صاع من حنطة فيجوز على طريق الدل عن الطعام ويجوز الصور في الاماكن كلها
بالاجماع وكذا الصدقة عندنا وعند الشافعي لا يجزئ الا مكة نظراً لاهل مكة لانهم يفتقرون به وهذا المبحر الذم
الا بمكة **ولنا** ان بقا الصدقة مطلق عن المكان فيجوز على طلاقه والقياس على الذم بمعنى الاتفاق فاسد لما ذكرنا في
الاختصاص واما عرقا اختصاص حوازي الذم بمكة بالبر وهو قوله تعالى حتى يبلغ الهدي محله ولم يوجد مثله في الصدقة
وقد ذكرنا ان المحرم اذا لم يجد الا زاروا مكة فحق السراويل والستر به فتقده فان لبسه يوماً ولم يفتقه فعليه ذم
في قول اصحابنا وقال الشافعي بلبسه ولا شيء عليه **وجه** قوله ان الكفارة انما يجب بلبس مخطو ولبس السراويل في هذه الحالة
ليس بمخطو لانه لا يمكن لبس غير المخطو الا بالفق وفي الفق ينقص ماله **ولنا** ان خطر لبس المخطو ثبت بعد الاجماع في
الستر بغير المخطو في هذه الحالة بالفق فيجب عليه الفق والستر بالمفق فادى فاذ لم يفعل فقد ارتكب مخطو احرام يوماً
كاملاً فيلزمه الذم **وقوله** في الفق ينقص ماله مسلم لكن لا قامة حوائله تعالى وانه حائز كالزكاة وكقطع الخفين
من أسفل الكعبين اذا لم يجد الثقلين **وتستوي** في وجوب الكفارة بلبس المخطو السراويل والحد والطوع والكراهة عندنا وقال
الشافعي لا شيء على الناس في المحرم **وتستوي** ايضا ما اذا لبس نفسه او لبسه غيره وهو لا يعلم به عندنا خلافاً **وجه**
قوله ان الكفارة انما تجب بركاب مخطو احرام لكونه جنابة ولا خطر مع النسيان والاكراه فلا يوصف فعله بالجنابة فلا يجب
الكفارة ولهذا جعل النسيان عذراً في باب الصوم بالاجماع والاكراه عندنا **ولنا** ان الكفارة انما تجب في حال الذم
والطوع لو جرد ارتفاق كامل وهذا يوجد في حال النسيان والكراهة **وقوله** الناس والمكره لا يوصف بالمخطو جميع بل للفرق
قائم حالة النسيان والاكراه وفعل الناس والمكره موصوف بكونه جنابة واما اثر النسيان والاكراه في ارتفاع الواحدة
في الاخرة لان فعل الناس والمكره حائز المواخذة عليه عقلاً عندنا واما رفعت المواخذة شرعاً بركة دعا النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا **وقوله** رفع عن ائمتنا الخط والنسيان وما استكرهوا عليه والاعتبار باليوم
غير شديد لان في الاحرام احوالاً مذكورة بنذر النسيان معها فإجابة الذمة فكان ملحقاً بالعدم ولا مذكور للمصوم فجعل عذراً
للحج ولهذا لم يجعل عذراً في الصلاة لان احوال الصلاة مذكورة كذا هذا **لو جمع** المحرم للباس مكة التمتع والعمامة
والخفين فعليه ذم واحد لانه لبس واحد وقع على جهة واحدة فيكفيه كفارة واحدة كالا بدلات في الجماع ولو اضبط
المحرم الى لبس ثوب فلينس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة وهي كفارة الضرورة بان اضبط
الى تمس واحد فلينس ثوبين او قميصاً او جبة او اضطر الى القلنسوة فلينس قلنسوة وعمامة فان اللبس حصل على وجه
واحد فيوجب كفارة واحدة كما اذا اضطر الى لبس قميص فلينس جبة وان لبسهما على موضعين مختلفين موضع الضرورة
وغير الضرورة كما اذا اضطر الى لبس العمامة او القلنسوة فلينسهما مع القميص او غير ذلك فعليه كفارتان كفارة الضرورة
لللبس ما يحتاج اليه وكفارة الاختيار لللبس ما لا يحتاج اليه **ولو لبس** ثوباً للضرورة ثم نزلت الضرورة فذا
على ذلك يوماً او يومين فادام في شك من نزال الضرورة لا يجب عليه الكفارة واحدة كفارة الضرورة وان تفرق بين
نزالت فعليه كفارتان كفارة ضرورة وكفارة اختيار لان الضرورة كانت فاسية بيقين فلو حكم بزوالها بالشك على
الاصل المبرور ان الثابت يقيناً لا يزال بالشك واذا كان كذلك فاللبس الثاني وقع على الوجه الذي وقع عليه الاول فكان
لبساً واحداً فيجب كفارة واحدة **واذا** استيقن نزول الضرورة فاللبس الثاني حصل على غير الوجه الذي حصل عليه الاول
فيوجب كفارة اخرى **ونظر** هذا ما اذا كان به فرج او جرح اضطر اليه مدواؤه بالطينة ما دام باقياً فعليه كفارة واحدة
وان كان يكره عليه الدواء لان الضرورة باقية فوقه الكل على وجه واحد **ولو** برأ ذلك الجرح او الفرج وحذرت فرج آخر او جرح
جراحة اخرى فذا واهابا بالطينة فعليه كفارة اخرى لان الضرورة قد زالت فوقع الثاني على غير الوجه الاول وكذا المحرم اذا مرض
او اصابته الحمى وهو يحتاج الى لبس الثوب في وقت ويستغنى عنه في وقت فعليه كفارة واحدة ما لم تزل عنه تلك العلة المحصورة
اللبس على جهة واحدة **ولو** زالت عنه تلك الحمى واهابته حتى اخرى عرف ذلك او زال عنه ذلك المرض وجاءه مرض اخر فعليه كفارة

سواء كثر لادول او لم يكفربنا على قول ابي حنيفة واذا يوسف وعند محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر لادول فان كثر لادول فعليه كفارة اخرى وسند كذا المسئلة في بيان الخطر الذي يفسد الحج وهو الخلع بان جامع في مجلسين مختلفين ان شاء الله تعالى ولو خرج له فريج او اصابه جرح وهو يدويه بالطيب مخرب فريجة اخرى او اصابه جرح آخر والاول على حاله لم يبرأ فادوى الثاني فعليه كفارة واحدة لان الاول اذا لم يبرأ فالعزوة باقية فالثانية حصلت على الجبهة التي حصلت عليها الاولى فتكفيه كفارة واحدة ولو جرحه عدو فاحتاج الى لبس الشياطين فلبس ثم ذهب فخرج ثم عاد او كان العدو لم يبرأ مكانه وكان يلبس السلاخ ويقابل بها لئلا يبرأ باللبس فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا العدو ويحج عدو آخر لان العدو واحد والعدو الواحد لا يتعلق باللبس له الا كفارة واحدة والا صل في جرحه من المسئلة ان يفر الى مكان الجبهة واختلافها لا الى صورة اللبس فان لبس الخيط ايا ما بان لم يبرأ فادوى ولا يبرأ ان يكفيه دمر واحد بلو خلو فادوى لان اللبس على وجه واحد وكذلك ان كان يلبسه بالنهار ويغيره بالليل للثوب من غير ان يغير على تركه لا يبرأ لادول واحد بالاجماع لانه اذا لم يغير على الترك كان اللبس على وجه واحد وان غر على الترك ثم لبس عليه كفارة واحدة فان لبس يوما كافرا قد ما ثم دام على لبسه يوما كاملا فعليه دمر آخر بلو خلو فادوى لان الدوام على اللبس بمنزلة لبس مبداء بدليل انه لو احره وهو مشتمل على الخيط فادوى بعد احراره يوما كاملا بلو خلو فادوى ولو لبسه يوما كاملا ثم نزع وعمره على تركه ثم لبس بعد ذلك فان كثر لادول فعليه كفارة اخرى بالاجماع لانه لما كثر لادول فقد التحق اللبس الاول بالعدم فبطل الثاني لبسا مبداء وان لم يكفر لادول فعليه كفارة اخرى بالاجماع في قول ابي حنيفة واذا يوسف وفي قول محمد عليه كفارة واحدة وجه قول محمد انه ما لم يكفر لادول كان اللبس على حاله فاذا وجد الثاني فلا يتعلق بهما الا كفارة واحدة واذا اكفرت لادول بطل الاول فبطل الثاني لبسا ثانيا فوجب كفارة اخرى كما اذا جامع في يومين من شهر رمضان **ولما** انه لما رجع على تركه فادوى ففقد حكم اللبس الاول فبطل الثاني لبسا مبداء فيتعلم به كفارة اخرى والا صل عند هذا الفريج على تركه فادوى بوجوب خلو اللبس في الحكم بخلاف التكفير ولا وعند لا يختلف الا اذا تعلقها التكفير **ولو** لبس ثوبا مصبوغا بالورد سر والزعفران فعليه دمر لان الورد والزعفران لهما راحة طيبة فقد استعمل الطيب في بدنه فليزله لادول وكذا اذا لبس العصفور عندنا لانه محظور الاحرام عندنا اذا العصفور طيب لان له راحة طيبة وادوى علم وعلى الفرائض في جميع ما يوجب الكفارة مثلاً ما على المفرد من الدم والصدقة عندنا لانه محرم باجرامين فادوى النقص في كل واحد منهما فليزله كفارة واحدة **فصل** في ما اذا رجع الى الطيب وما يجرى مجراه من ازالة الشئ وقضاء الفتنة اما الطيب فنقول لا يطيب المحرم لقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم لا يشأ الا غر والطيب ياتي في الشئ **وروي** ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه مقطعان مضطمان بالخلق فقال ما اصنع في حجتك يا رسول الله فسكك النبي صلى الله عليه وسلم حتى اوحى الله تعالى اليه فلما سري عنه قال ابن الرجل فقال الرجل انا فقال اغسل هذا الطيب عنك واصنع في حجتك ما كنت صانعا في عمرتك وروينا ان محمدا وصفت به ناقته فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تخبر راسه ولا تفرجه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملتبسا جمل كونه محرما على حرمه تخبر الراس والطيب في حقه فان طيبا عضوا كاملا كالرأس والرجل والساق ويخود ذلك فعليه دمر وان طيبا حل من عضو فعليه صدقة وقال محمد بقوله ما يجزئ الذرة فيصدق بذلك الفذر حتى لو طيب دمع عضو فعليه من الصدقة قدر قيمة ربع شاة وان طيب نصف عضو فعليه نصف ربيعة ونصف شاة هكذا وذكر الحكم في المنقاة موضع اذا طيب مثل الشارب او بقدره من الحية فعليه صدقة وفي موضع اذا طيب مقدار ربع الرأس فعليه دمر اعطى الربع حكم الكل كما في الخلق وقال الشافعي في قليل الطيب وكثيره دم لو حوذا الارتفاق **ومحمد** اعتبر البعض بالكل والعصم ما ذكر في الاصل لان طيبه عضو كامل ارتفاق كامل فكانت جنايته كاملة فوجب كفارة كاملة وطيبا دونه ارتفاق قاصر فوجب كفارة قاصرة اذا الحكم ثبت على قدر السبب فان طيب موضع منقذ من كل عضو جمع ذلك كله فان بلغ عضوا كاملا يجب عليه دمر وان لم يبلغ فعليه صدقة لما قلنا وان طيب الاعضاء كلها فان كان في مجلس واحد فعليه دمر واحد لان جسد الجناية واحد حطرها احرام واحد من جهة غير متقومة فيكفيه دمر واحد وان كان في مجلسين مختلفين بان طيب كل عضو في مجلس على حدة فعليه لكل واحد دمر في قول ابي حنيفة واذا يوسف سواء ذبح لادول او لم يذبح وقال محمد ان ذبح لادول فكذلك وان لم يذبح فعليه دمر واحد والاختلاف فيه كالاختلاف في الخلع بان جامع قبل الوقوف بفرقة ثم جامع ان كان ذلك في مجلس واحد يجب على كل واحد منهما دمر واحد وان كان في مجلسين مختلفين يجب على كل واحد منهما دما في قول ابي حنيفة واذا يوسف وعند محمد ان ذبح لادول يجب دمر آخر ان لم يذبح يكفي دمر واحد قيا سأل على كفارة الا فطار في شهر رمضان وسند كذا المسئلة ان شاء الله تعالى **ولو** ادهن بدهن فان كان الدهن مطيبا كدهن البنفسج والورد والزنق والبان والحبري وسائر الادهان التي فيها الطيب فعليه دمر اذا بلغ عضوا كاملا وحكي عن الشافعي ان البنفسج ليس بطيب وانه غير سديد لانه دهن مطيب فاشبهه البان وغيره من الادهان المطيبة وان كان غير مطيب بان ادهن زيتا او شحرج فعليه دمر في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد عليه صدقة

اصابه جرح فادواه بالطيب

لو جرحه عدو فاحتاج الى اللبس

لو لبس يوما كاملا ثم نزع ثم لبس

لو لبس ثوبا مصبوغا بالورد الى

الطيب
او الذي يجمع الى
الثاني وهو

السائل

ان طيب عضوا كاملا
طيب اكل من عضو

ان طيب جامع متفرقة

كفر لادول او لم يكفر

لو ادهن بدهن

وقال الشافعي ان استعمله في شئ فعليه دمر وان استعمله في بدنه فلا شئ عليه احتجا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادهن زيت وهو محرم ولو كان ذلك موجبا للدمر لما فعل لانه ما كان يفعل ما يوجب الدم ولان غير الطيب من الادهان يستعمل استعمال الغذاء فاشبهه اللحم والشحم والسمن الا انه يجزئ الصدقة لانه يقتل الهوام لا يكونه طيبا **ولا** في حنيفة ما روي عن امر حبيب رضي الله عنه انه لما نفي اليها وفاة اخيهما فقدت ثلثة ايام ثم استدعت بدنة زيت وقالت مالي الى الطيب من حاجة لكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحب على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشر شمت الزيت طيبا ولا نه اصل الطيب بدليل انه يتطبخ بالقاء الطيب فيه فاذا استعمله على وجهه الطيب كان كسائر الادهان المطيبة ولا نه يزل الشئ الذي هو علم الاحرام وشمازه على ما نطق به الحديث فضا ر جازعا احرامه بازالة علمه فتكاملت جنايته فوجب الذم والتدبير يحول على حالة الضرورة لانه صلى الله عليه وسلم كان لا يفعل ما يوجب الذم كان لا يفعل ما يوجب الصدقة وعند ما يجب الصدقة فكان المراد منه حالة الضرورة ثم انه ليس فيه انه لم يكفر ففعل انه فعل وكفر فلا يكون حجة **ولو** ادوى بالزيت جرحه او شقوه وجليه فادوى كفارة عليه لانه ليس بطيب بنفسه وان كان اصل الطيب لكنه ما استعمله على وجهه الطيب فلو يجب به الكفارة بخلاف ما اذا ادوى بالطيب لا للظن انه يجب الكفارة لانه طيب في نفسه فيستوى فيه استعماله للطيب وغيره وذكر محمد في الاصل وان دهن شفاق رجله طعن عليه في ذلك ففعل الصحيح شقوق رجله وانما قال ذلك اقتداء بغير من الخطاب رضي الله عنه فانه قال هكذا في هذه المسئلة ومن سيرة اصحابنا الاقتداء بالفاظ الصحابة ومعاني كلامهم رضي الله عنهم وان ادهن لشحم او سمن ثلثة شئ عليه لانه ليس بطيب في نفسه ولا اصل الطيب بدليل انه لا يطيب بالقاء الطيب فيه ولا يصير طيبا بوجهه وقد قال اصحابنا ان الاشياء التي تستعمل في البدن على ثلثة انواع نوع هو طيب محض ممد للظن به كالسك والكافور والعنبر وغير ذلك ونجسه الكفارة على وجه استعمل حتى قالوا لو ادوى عينه بطيب يجب عليه الكفارة لان العين عضو كامل استعمل فيه الطيب فيجب الكفارة ونوع ليس بطيب في نفسه ولا في معنى الطيب ولا يصير طيبا بوجهه كالشحم فسواء اكل او ادهن به او جعل في شقوق الرجل لا يجب الكفارة ونوع ليس بطيب بنفسه ولكنه اصل الطيب فيستعمل على وجهه الطيب ويستعمل على وجهه الادام كالزيت والشيخ فيعت فيه الاستعمال فان استعمل استعمال الادهان في البدن يعطى له حكم الطيب وان استعمل في مأكول او شفاق رجل لا يعطى له حكم الطيب كالشحم **ولو** كان الطيب في طعام طبع ونغير فلا شئ على المحرم في اكله سواء كان يوجد راحة او لا لان الطيب صاير مستهلكا في الطعام بالبيع وان كان لم يتغير بكرة اذا كان راحة يوجد منه ولا شئ عليه لان الطعام غالب عليه فكان الطيب مهورا مستهلكا فيه **ولو** اكل عين الطيب غير مخلوط بالطعام فعليه الدم اذا كان كثيرا وقالوا في الملح يجعل فيه الزعفران انه ان كان الزعفران غالبا فيه الكفارة لان الملح يصير معاله فلو خرج منه عن حكم الطيب وان كان الملح غالبا فلا كفارة فيه لانه ليس فيه معنى الطيب وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان ياكل الخشك كالحج الاصفر وهو محرم ويقول لا بأس بالخبيص الاصفر المحرم فان تدوى المحرم بالايك من الطيب لم يضره وعله او اكحل بطيب لعله فعليه اي الكفارة شاء لما ذكرنا ان ما يخلط الاحرام اذ اقله المحرم لضرورة وعذر فعليه احد الكفارات الثلاث ويكره المحرم ان يشتم الطيب والريحان كذا روي عن ابن عمر وجابر رضي الله عنهم انهما كرها شتم الريحان المحرم وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا بأس به ولو شتمه لاشئ عليه عندنا وقال الشافعي عليه الفدية وجه قوله ان الطيب ماله راحة طيبة والريحان له راحة طيبة فكان طيبا وانا نقول نعم انه طيب لكنه لم يزل في بدنه ولا يتباه شئ منه وانما شتم راحته فقط وهذا لا يوجب الكفارة كالجلوس عند العطارين فشم راحة العطر لانه كره ما فيه من الارتفاق وكذلك نبات له راحة طيبة لانه ارتفاق بالراحة ولو فعل لاشئ عليه لانه لم يلقه بدنه ويتباه شئ منه وحكي عن مالك انه كان يأمر بريح العطارين بمكة في ايام الحج وذلك غير سديد لان النبي صلى الله عليه وسلم والتعابة رضي الله عنهم لم يفعلوا ذلك فان شتم المحرم راحة طيب تطيب به قبل الاحرام لا بأس به لان استعمال الطيب حصل في وقت ما قبل شتم نفس الراحة فلا يمنع منه كالورق بالعطارين **وروي** ابن سماعة عن محمد بن رجاء لو دخل بيتا فذا جرحا وطال مكة بالبيت فعلق في ثوبه شئ يسير فلا شئ عليه لان الراحة لم تعلق بعين وبجرة الراحة لا يمنع منها فان استجر ثوبا فعلى ثوبه شئ كثير فعليه دمر لان الراحة ههنا نقلت بعين وقد استعملها في بدنه فضا ركالو تطيب وذكر ابن رستم عن محمد فبمن اكحل كحل فطيب مرة او مرتين فعليه صدقة وان كان كثيرا فعليه دمر لان الطيب اذا غلب الكحل فلو فرق بين استعماله على طريق الدواي والطيب فان مس طيبا فلو فرق بينه فهو بمنزلة الطيب لانه طيب به يد وان لم يقصد به الطيب لان القصد ليس بشرط لوجوب الكفارة وقالوا فيمن استعمل الحرق فاصاب يده من طيبه ان عليه الكفارة لانه استعمال الطيب وان لم يقصد به الطيب ووجوب الكفارة لا يقف على القصد فان داوى جرحا او تطيب لعله ثم حدث جرح آخر قبل ان يبرأ الاول فعليه كفارة واحدة لان العدو الاول باق فكان جهة الاستعمال واحدة فتكفيه كفارة واحدة كما قلنا في لبس الخيط ولا بأس ان يحتمل المحرم ويقتصد ويطلب القرحة ويعصب عليها القرحة ويحرق الكسر ويغرز الصبر اذا اشتكى منه ويدخل الحمار ويقتسل لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم بالقاعة والنفث ويط الفرج والحج في معنى الحمامة ولا نه ليس

لو ادوى بالزيت جرحه

الاشياء المستعملة في البدن ثلثة انواع

لو كان الطيب في طعام طبع وتغير

لو اكل عين الطيب

لو ادوى بالايك من الطيب
بكره شتم الطيب

لو شتم راحة طيبة صم

لو مس طيبا فلو فرق بينه

لو ادوى جرحا او تطيب لعله ثم حدث جرح آخر

فهذه الاشياء الاثني عشرة من جنس منوع عن ذلك ولا تباين بابا للدوا والاحرام لا يمنع من الدواي وكذا اجبر الكسر
من باب العلو والحر لا يمنع منه وكذا قطع الفرس وهو ايضا من باب ازالة الفرس فيشبهه قطع المذموم الاكله وهذا لا يمنع
منه المحرم كذا هذا **واما** الاعتدال فلما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم وقال ما نفعل با وساخنا فان غسل
رأسه ونحوه بالخطي فعليه دم في قولنا حنيفة وعندي يوسف عليه صدقة لهما ان الخطي ليس بطيبا وانما يزيل الوسخ
فان شئت الاثنان فلو يجب به الدم ونحو الصدقة لانه يقتل الهوام لا لانه طيب **ولا** حنيفة ان الخطي طيب لانه راحة
طيبة فيجب به الدم كسائر انواع الطيب ولا لانه يزيل النكث ويقتل الهوام فاشبهه بالخطي فان خضب برأسه ونحوه بالخطي
فعليه دم لان الخطي طيب لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم ان تخضب بالخطي وقال الخطي طيب ولا نال الطيب
ماله راحة طيبة ولما روي ان حنيفة كان طيبا وان خضب المحرم به بالخطي فعليه دم وان كان قليلا فعليه صدقة لان
الارتفاق الكامل لا يحصل الا بطيب عضو كامل والخطي طيب لانه راحة طيبة ولهذا يجزئ به ويكفي راحته ولو
لمست طيب لانه ليس لها راحة طيبة بل كرهية وانما تغير الشعر وذلك ليس من باب الارتفاق بل من باب الزينة فانما
ان يقتل دواب الرأس تصدق بشي لانه يزيل النكث **وروي** عن ابي يوسف فحين خضب برأسه بالوسم ان عليه دما لا لاجل
الخضاب بل لاجل نظيفة الرأس وانما ليس بطيب والمحرم ان يتكحل بغيره طيب وقال ابن ابي ليلى هو طيب وليس
للمحرم ان يتكحل به وهذا غير سديد لانه ليس له راحة طيبة فلا يكون طيبا ويسوي في وجوب الخلاء بالطيب الذكر
والنسيان والقرع والاكراه عندنا كما في ليس بالخطي خلوا فالشافعي على ما مر والرجل والمرأة في الطيب سواء في الخطي ووجوب
الخلاء لا سواهما في الحاضر والموجب للخلاء وكذا القارن والمفرد الا ان على القارن شيئا ما على المفرد عندنا لانه محرم باجرامين
فاول بقية في اجرامين فواخذ بجرامين ولا يحل للقارن والمفرد الطيب ما لم يحلقا او بقية البقاء الاخر من قبل الحلق والفقير
فكان الحاضر باقيا فيبقى الخطي وكذا المعتز لما قلنا وذكرنا ذلك فيما تقدم **فصل** **واما** ما يجري مجرى الطيب
من ازالة الشفت وقصها النكت خلق الشعر وقلم الظفر **اما** الحلق فنقول لا يجوز للمحرم ان يحلق رأسه قبل يوم الخلع لقوله
نعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى بحلة وقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الا شعث الا عبره وسئل رسول الله
صلى الله عليه وسلم من الحلق فقال الشفت النكت وحلق الرأس يزيل الشفت والنكت ولا تباين من باب الارتفاق بل ارتفاق
المقيم والمحرم ممنوع عن ذلك ولا تفرق نبات استفاد الامن بسبب الاحرام فخير من القرض له كالنبات الذي استفاد
بسبب حره وهو الشعر والحلق وكذا لا يطلى برأسه بنورة لانه في معنى الحلق وكذا لا يزيل شعره من شرات رأسه ولا يطلىها
بنورة لما قلنا فان حلق رأسه فان حلقه من غير عذر فعليه دم ولا يجزئ غيره لانه ارتفاق كامل من غير ضرورة وان حلقه
لعذر فعليه احد الاشياء الثلاثة لقوله تعالى من كان منك مريضا او به ادنى من رأسه فقد دمه من صيام او صدقة او
ولما روي من حديث كعب بن جراح ولان القردة لها اثر في التعفيف فيجزي بين الاشياء الثلاثة تخفيفا وتيسيرا وان
حلق ثلثة اورد به فعليه دم وان حلق دون الربع فعليه صدقة كذا ذكر في ظاهر الرواية ولم يذكر الاختلاف وحكي
الطحاوي في تخفيف الاختلاف فقال اذا حلق ربع رأسه يجب عليه الدم في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد لا يجب
ما لم يحلق اكثر رأسه وذكر القرد في شرحه تخفف الحكم اذا حلق ربع رأسه يجب عليه دم في قول ابي حنيفة وعند ابي
اذا حلق اكثر يجب وعند محمد اذا حلق عشرة يجب وقال الشافعي اذا حلق ثلث شرات يجب وقال مالك لا يجب الا يحلق الكل
وعلى هذا اذا حلق لحيته او ثلثها اورد بها **احتج** مالك بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والرأس اسم لكل هذا الحدود
وجه قول الشافعي ان ثلث جمع صحيح فيقوم مقام الكل ولهذا قام مقام الكل في مسح الرأس ولان الشعر نبات استفاد
الامن بسبب الاحرام فيسوي فيه قليلا وكثيره كالنبات الذي استفاد الامن بسبب الحر من الشجر والحلق **واما** الكثرة
ايضا فمقتضى على ان حلق الكثير موجب للدم والقليل موجب للصدقة واختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير
فجعل ابي حنيفة مادون الربع قليلا والربع وما فرقه كثيرا وهما على ما ذكر الطحاوي جعلوا مادون النصف قليلا وما زاد
على النصف كثيرا **والوجه** لهما ان القليل والكثير من اسماء المقابلة وانما يعرف ذلك بمقابلته فان كان مقابله قليلا فهو
كثير وان كان كثيرا فهو قليل فيلزم منه ان يكون الربع قليلا لان ما يقابله كثير فكان هو قليلا **والوجه** لابي حنيفة
ان الربع في حلق الرأس بمنزلة الكمال لا يرتفع من عادة كثير من الاجيال من العرب والفكر والكد والاقتدار على حلق ربع
الرأس وكذا يقول القائل رأيت فلانا بكون صادقا في مقابلة وان لم ير الا احد جوابه الاربع ولهذا اقيم مقام الكل
في المسح وفي الخلع من الاحرام بان حلق ربع رأسه للتحلل والخروج من الاحرام انه يتحلل ويخرج من الاحرام فكان حلق ربع الرأس
ارتفاقا كاملا فكانت جنايته كاملة فوجب كفارة كاملة وكذا حلق ربع الحية لاهل بعض البدو ومعاد كالراق ونحوها
فكان حلق الربع منها حلق الكل ولا حجة لمالك في الآية فان فيها نهي عن حلق الكل ولا ينبغي النهي عن حلق البعض فكان
مستسكا بالمسكوت فلا يصح وما قاله الشافعي غير سديد لان اخذ ثلث شرات لا يسمى حلقا في العرف فلا يتناول مقتضى
الحلق كالا يسمى ما سح ثلث شرات ما سحا في العرف حتى لم يتناول مقتضى المسح على ان وجوب الدم متعلق بارتفاق كامل

ان خضب برأسه او خشي بالخطي

يجوز الاحتال بالدين في طيب

بما يجرى مجرى الطيب

النكت والتبر

لو حلق رأسه

لو حلق ثلثا ورعي لو حلق دون الربع

الكرخي

حلق ربع الحية

كامل فلو يوجب كفارة كاملة وقوله انه نبات استفاد الامن بسبب الاحرام مسلم لكن هذا يقتضي حرمه القرض لقليله
ونحن نرى في قول مالك لا كفارة فيه وانما الكلام في وجوب الدم وهذا يقتضي ارتفاق كامل ولم يوجد وقد خرج المراء عن قولها
ان القليل والكثير في المقابلة لما ذكرنا ان الربع كثير من غير مقابلته في بعض المواضع فيقول عليه في موضع الاحتياط
ولو اخذ شيئا من رأسه او لحيته او ليس شيئا من ذلك فانتزعت منه شعر فعليه صدقة لوجود الارتفاق بازالة الشفت
هذا اذا حلق رأسه نفسه **فاما** اذا حلق رأس غيره فعلى الحال هذه عندنا وقال مالك والشافعي لا شيء على الحلق ووجه
قولهما ان وجوب الجرم لوجود الارتفاق ولم يوجد من الحلق **ولنا** ان المحرم كما هو ممنوع من حلق رأسه نفسه ممنوع من حلق
رأس غيره بقوله ولا تحلقوا رؤسكم والاشارة لا تساند لا يحلق رأس نفسه عادة الا انه لما حرق عليه حلق رأس غيره يحرق عليه
حلق رأس نفسه من طريق الاولى فيجب عليه الصدقة ولا يجب عليه الدم لعدم الارتفاق في حقه وسواء كان المحلق
حولا او حراما لما قلنا غير انه ان كان حولا لا شيء عليه وان كان محرما فعليه الدم لحصول ارتفاق كامل له وسواء كان
الحلق بامر المحلق او بغير امر طائعا او مكرها عندنا وقال الشافعي ان كان مكرها فلا شيء عليه وان لم يكن مكرها لكنه
سكت نفيه وجهان والصحيح قولنا لان الاكراه لا يسلب الحظر وكالارتفاق موجود فيجب عليه كمال الحظر وليس له
ان يرجع على المحلق وعن القاضي ابي جعفر انه يرجع عليه بالكفارة لان الحلق هو الذي دخله في عهدة الصمان فكان
له ان يرجع به عليه كالمكره على نكاح المال **ولنا** ان الارتفاق الكامل يحصل له فلا يرجع على احد اذ لو رجع لمسلم
له العوض والعوض وهذا لا يجوز كما لم يردوا على الجارية وغيره العقرانه لا يرجع به على القارن لما قلنا كذا هذا
وان كان المحلق حولا فلا شيء عليه وحكم المحلق ما ذكرنا وان حلق شاربه فعليه صدقة لان الشارب يتبع الحية الا
ترى انه ينبت شعرا لحيته ويؤخذ شعرا للحيه ايضا ولا تباين فينبغي ان يكون حلق شاربه في الحية من شارب يتبع الحية الا
من شاربه فعليه حكومة عدل وهو ان ينظر كم يكون مقدار اذ في ما يجب في الحية من الدم وهو الربع فيجب الصدقة بعد
حق لو كان مثل ربع الحية يجب ربع قيمة الشاة لانه يتبع الحية وقوله اخذ من شاربه اشارة الى الفقير وهو السنة
في الشارب لا الحلق وذكر الطحاوي في شرحه ان اثار السنة فيه الحلق ونسبته الى ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله
والصحيح ان السنة فيه القرض لما ذكرنا انه يتبع الحية والسنة في الحية القرض لا الحلق كذا في الشارب ولان الحلق
يشبهه ويصير بمعنى المشاة ولهذا لم يكن سنة في الحية بل كان بدعة فكذا في الشارب **ولو** حلق الرقبة فعليه دم
لانه عضو كامل مقصود بالارتفاق بحلق شعره فيجب كفارة كاملة كما في حلق الرأس ولو نطق احد الاطراف فعليه دم
لما قلنا **ولو** نطق الاطراف جميعا فكفارة واحدة لان جنس الجنانة واحد والحائط واحد والمهمة غير متقومة
فتكفيها كفارة واحدة **ولو** نطق من احدا الاطراف اكثر فعليه صدقة لان الاكثر فيماله نظير في البدن لا يتقار مقام كله
بخلاف الرأس والحية والرقبة وما لا نظير له في البدن ثم ذكر في الاطراف وهو اشارة الى ان السنة فيه
الشفت وهو كذلك **وذكر** في الجامع الصغير الحلق وهو اشارة الى انه ليس بجراح **ولو** حلق موضع المحام فعليه دم في قول
ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد فيه صدقة **وجه** قولهما ان موضع المحام غير مقصود بالحلق بل هو تابع فلا يتعلق
بمحلقة دم حلق الشارب لانه ان لم يكن مقصودا بالحلق لا يتكامل الجنانة بمحلقة فلا يجب به كفارة كاملة ولانه
انما يحلق المحامه لا لنفسه والمحامه لا توجب للدم لانه ليس من محظورات الاحرام على ما بينا فكذا اما بفعلها ولا
ما عليه من الشعر قليل فاشبهه الصدور والساعد والساق ولا يجب بمحلقتها دم بل صدقة كذا هذا **ولا** حنيفة ان
هذا عضو مقصود بالحلق لمن يحتاج الى حلقه لان المحامه امر مقصود لمن يحتاج اليها لاستفاد المادة الدامنة ولهذا
لا يتعلق بها للرسول ولا الرقبة فاشبهه حلق الاطراف والعانة ويسوي في وجوب الخلاء بالحلق والشعر والهدم والطوع
والكراه عندنا والرجل والمرأه والمفرد والقارن غيران القارن يلزم جراحه عندنا لكونه محرما باجرامين على ما بينا
واما قلم الظفر فنقول لا يجوز للمحرم قلم اظفاره لقوله تعالى ثم ليقتضوا نفضهم وقلم الاظفار من قضاء النكت
ربما الله تعالى قضاء النكت على الذبح لانه ذكره بكلمة موضوعه للترتيب مع التراخي بقوله تعالى ليذكروا اسم الله
في ايام معلومات على ما رزقهم من هيمه الا نفاه فكلوا منها واظفوا الباشا الفقير ثم ليقتضوا نفضهم فلا يجوز قبل
الذبح ولانه ارتفاق بمراعى المقيمين والمحرم ممنوع عن ذلك ولا تفرق نبات استفاد الامن بسبب الاحرام فيخرج
المرص له كالنوع الاخر وهو النبات الذي استفاد الامن بسبب الاحرام فان قلم اظافر يد او رجل من غير عذر وهو مردود
فعليه دم لانه ارتفاق كامل فتكاملت الجنانة فيجب كفارة كاملة وان قلم اقل من يد او رجل فعليه صدقة لكل ظفر
نصف صاع وهذا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر اذا قلم ثلاثة اظفار فعليه دم وجه قوله ان ثلاثة اظفار من اليد
اكثرها والاكثر بقوم مقام الكل في هذا الباب كما في حلق الرأس ولا يصحنا الثلاثة ان قلم مادون اليد ليس بارتفاق
كامل فلو يوجب كفارة كاملة **واما** قوله الاكثر بقوم مقام الكل فنقول ان اليد الواحدة قد اقيمت مقام كل الاطراف
في وجوب الدم وما اقيم مقام الكل لا يقو اكثره مقامه كما في الرأس انه لما اقيم الربع فيه مقام الكل لا يقو اكثر الربع

لو اخذ شيئا من رأسه او خشي
حلق رأسه

لو حلق الرقبة
لو نطق الاطراف

لو حلق موضع المحام

لا يجوز للمحرم قلم الاظفار

قلم اظافر يد او رجل
قلم اقل من يد او رجل

فلم تحسبه متفرقة

يجب في كل ظرف نصف صاع

فلم اظايريد لا ذى

انكسر ظفره فقلع شظيته

بيان ما يرجع الى انواع الجماع

ان جامع فبادون الفرج الى

عن ابن عباس

مقامه وهذا لانه لو اقيم اكثر مما اقيم الكمال مقامه لاقيم اكثر من مقامه فيؤدي الى ابطال القدر اهلوا ورأس
ولهذا لا يجوز فان لم تحسبه اظاير من الاغصاء الاربعة متفرقة من البدن والرحلين فعليه صدقة لكل ظرف نصف صاع
على قول في حقيقته واي يوسف فقال محمد عليه دم وكذلك لو قل من كل عضو من الاغصاء الاربعة اربعة اظاير فعليه
صدقة عند كل واحد وان كان يبلغ حلقها ستة عشر ظرفا يجب في كل ظرف نصف صاع من زوال اذا بلغت قيمة الطعام وقتها
فيقتصر منه ما شاء وعند محمد عليه دم فمحمد اعتبر عدد الخمسة لا فيرد لم يعتبر الفرق والاجتماع وابو حنيفة وابو
اعتراف عدد الخمسة صفة الاجتماع وهو ان يكون من محل واحد وجه قول محمد ان قلم اظاير من واحد او رجل واحدة
انما اوجب الدم لكونها ربيع الاعضاء المتفرقة وهذا المعنى يستوي فيه المجتمع والمتفرق الا ترى انها استويا في الارض
بان قطع خمسة اصابع متفرقة كذلك هذا وانما يجب بالارتفاق كالمزول يحصل ذلك بالقلم متفرقا لان
ذلك يشين ويصير مثله فلا يجب به كفارة كاملة ويجب في كل ظرف نصف صاع من حنطة الى ان يبلغ قيمة الطعام دما
فيقتصر منه ما شاء لاننا لم نوجب عليه الدم لعدم تنافي الحنطة لعدم ارتفاق كامل فلا يجب ان يبلغ قيمة الدم فان
اختار الدم فله ذلك وليس عليه غيره فان قلم خمسة اظاير من يد واحدة او رجل واحدة ولم يكفر ثم قلم اظاير من اخرى
او رجله الاخرى فان كان في مجلس واحد فعليه دم واحد استسحانا والقياس ان يجب لكل واحد دم واحد ولو كان
في مجلسين فعليه دمان في قول في حقيقته واي يوسف وقال محمد عليه دم واحد ما لم يكفر للقول واجمعوا على انه لو قلم
خمسة اظاير من يد واحدة او رجل واحدة وحلق ربيع رأسه وطبعت عضوا واحدا ان عليه لكل جنس دم واحد
سواء كان في مجلس واحد او في مجلسين مختلفين واجمعوا في كفارة القطر على انه اذا جامع في يوم واحد في كل يوم الثاني
وشرب في اليوم الثالث انه ان كثر لاول فعليه كفارة اخرى وان لم يكفر لاول فعليه كفارة واحدة فابو حنيفة
وابو يوسف جعلوا اختلاف المجلس كاختلاف المجلس فمحمد جعل اختلاف المجلس كاختلاف المجلس وعلى هذا
اذا قطع اظاير البدن والرحلين انه ان كان في مجلس واحد بكفيه دم واحد استسحانا والقياس ان يجب عليه قلم اظاير
كل عضو من يد او رجل واحدة وان كان في مجلس واحد وجه القياس ان الدم انما يجب لحصول الارتفاق الكامل لان ذلك يتكامل
الجنابة فيتكامل الكفارة وقلم اظاير كل عضو ارتفاق على عدة فيستدعي كفارة على عدة وجه الاستحسان
ان جنس الجنابة واحد حفظها احرام واحد حجة غير متقدمة فلا توجب الاداء واحد كما في خلق الرأس انه اذا خلق الربع
بجعله دم وكثر خلق الكل يجب عليه دم واحد لما قلنا كذا هذا وان كان في مجلسين مختلفين يجب لكل من ذلك كفارة في قول
ابن حنيفة واي يوسف اقول اولاً وعند محمد ان لم يكفر لاول فعليه كفارة واحدة وجه قوله ان الكفارة يجب بهت
حرمة الاحرام وقد انتهت حرمة قلم اظاير العضو الاول وهتك الميسوك لا يسهو فلا نذر كفارة اخرى ولهذا
لا يجب كفارة اخرى لا في وقتها ولا في يومين من رمضان لان وجوبها لهتكم حرمة الشهر جبراً لها وقد انتهت كفارة الصوم
في اليوم الاول فلا يصح هتكها بالافساد في الثاني والثالث كذا هذا بخلاف ما اذا كثر لاول لانه انما يهتك بالافساد
وجعل كانه لم يكن فعادت حرمة الاحرام فاذا هتكها يجب كفارة اخرى جبراً لها كما في كفارة رمضان ولها ان كفارة الاحرام
تجب بالجنابة على الاحرام والاحرام قائم فكان كل فعل جنابة على عدة على الاحرام فيستدعي كفارة على عدة لان عند
اتحاد المجلس جعلت الجنابات المقددة حقيقة متحدة حكماً لان المجلس جعل في الشرع جامعا للافعال المختلفة كما في
خيار الخمر وسجدة المداوة والاحباب والقبول والبيع وغير ذلك فاذا اختلف المجلس اختلفت الجنابة حكم نفسها فيقتصر
في الحكم المتعلق بها بخلاف كفارة الاضطرار لانهما ما وجبت بالجنابة على الصوم بل جبراً لهتكم حرمة الشهر وحرمة الشهر
واحدة لا تتجزى وقد انتهت حرمة الاضطرار الاول فلا يصح هتكها ثانياً ولو قلم اظاير يد احدى في كفارة فعليه
اتى الكفارة شأ ما ذكرنا ان ما حلق الاحرام اذا فعله المحرم من زهرة وعذرة كفارة واحدة لا شأاً الا شأاً الا شأاً والافعال
ولو انكسر ظفر المحرم فانقطعت منه شظية فقلعها لم يكن عليه شئ اذا كان مالا يثبت لانها كالزائلة ولا تهاجر من جرح احتمال
الفا فاشبهت شجر المحرم اذا لم يمس فقلعه انسان انه لا ضمان عليه كذا هذا وان قلم المحرم اظاير جلود او محرم او قلم الجلود
اظاير محرم فحكمه حكم الحلق وقد ذكرنا ذلك كله والله الموفق والذكر والنسيان والطهور والذكر في وجوب الفدية بالقلم
سواء عندنا خلافاً للشافعي وكذا يستوي فيه الرجل والمرأة والمفرد والقارن الا ان على القارن ضعف ما على المفرد
عندنا لما ذكرنا وانما علم **فصل** وانما الذي يرجع الى انواع الجماع فيجب على المحرم ان يجنب لدواعي من
التقبل والبس بشهوة والمباشرة والجماع فيما دون الفرج لقوله تعالى فمن فريضتهن الحج فله رفث ولا فسوق ولا جدال
في الحج قبل في بعض حرمه التأويل ان الرفث جميع حاجات الرجال الى النساء وسنك عاتية رضاهن عما يحل
للمحرم من امراته فقال محمد عليه كل شئ الا الكلام فان جامع فبادون الفرج انزل اوله بمنزلة وقبل او قبل او لمسه بشهوة
او باشر فعليه دم لكن لا يفسد حجة اما عدم فساده الحج فلا بد من ذلك حكم متعلق بالجماع في الفرج على طريق التعليل
واما وجوب الدم فلحصول ارتفاق كامل مقصود وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال اذا باشر المحرم امراته فعليه دم

ولم يرد

ولم يرد عن غيره خلافاً وسواء فعل ذكر او انسا سباً عندنا خلافاً للشافعي ولو نظر في فرج امرأة عن شهوة فامتنى فلو شئ عليه
بخلاف المفسر عن شهوة انه يوجب الدم متى ولم يمس وجه الفرقان البس يستباح بالمرأة وقضاء الشهوة فكان ارتفاقاً كاملاً
قاماً بالنظر فليس من باب الاستمتاع ولا قضاء الشهوة بل هو سبب لزوم الشهوة في القلب والمحرم غير ممنوع عما يزرع الشهوة
كالاكل وذكر في الجماع الصبي في النفس شهوة فامتنى فعليه دم وقوله امتنى ليس على سبيل الشرط لانه ذكر في الاصل ان عليه
دماً انزل ولم ينزل **فصل** وانما الذي يرجع الى الصيد فنقول لا يجوز للمحرم ان يتوضأ بيمينه ليدخل بها المأكول
وعلى المأكول عندنا الا المؤذي المستدعي بالاداء غالباً وكذا في هذا الفصل يقع في مواضع في تفسير الصيد انه ما هو
وفي بيان انواعه وفي بيان ما يحل اصطفاؤه للمحرم وما يحرم عليه وفي بيان حكم ما يحرم عليه اصطفاؤه اذا اصطفاه المأكول
فالصيد هو المتع من الوحش من الناس وكذا الدجاج والبط الذي يكون في المنازل وهو المسمى بالبط الكسكي
لا يندم من الصيد فيها وهو الا متاع والوحش فاما البط الذي لا يكون عند الناس ويظهر فيه صيد لوجود معنى الصيد
فيه والحكم المسروق صيد وفيه الحرجاء وعند عامة العلماء وعند مالك ليس بصيد ولا حرجاء فيه وجه قوله ان الصيد اسم
للمنقش والحكم المسروق مستأنس فلا يكون صيداً كالدياجع والبط الذي يكون في المنازل ولنا ان جنس الحمام منقش في
اصل الحلقة وانما يستأنس البعض بالولد والثأنس ولا عر بذلك ولا يحرمه عن كونه صيداً لان المنقش في الحلقة قد يصير
مستأنساً بالولد والثأنس مع بقائه صيداً كاطية المستأنسة والغمامة المستأنسة والطوطى ونحو ذلك حتى يجب
فيه الحرجاء وكذا المستأنس في الحلقة قد يصير منقشاً كالابل اذا منقش وليس له حكم الصيد حتى لا يجب فيه الحرجاء فقلت
الدمع للوحش والاستئناس في اصل الحلقة وحنس الحمام منقش في اصل الحلقة وانما يستأنس البعض منه لعاد من فكان صيداً
بخلاف البط الذي يكون عند الناس في المنازل فان ذلك ليس من جنس المنقش بل هو جنس آخر والكل ليس بصيد لانه
ليس بمنقش بل هو مستأنس شئاً كان اهلياً او وحشياً لان الكلب اهلي في الاصل لكن ربما يتوضأ لعاد من فاشبهه بالابل اذا
توضأ وكذا السقور الاهلي ليس بصيد لانه مستأنس واما البروق فيقه روايان وروى هشام عن ابو حنيفة انه قال
وروى الحسن عنه انه لا شئ فيه كالا هلي وجه رواية هشام انه متوضأ فاشبهه الغلب ونحوه وجه رواية الحسن
ان جنس السقور مستأنس في اصل الحلقة وانما يتوضأ البعض منه لعاد من فاشبهه البعير او وحش ولا بأس ان يقتل البروق
والبعوض والغلة والذباب والحمل والفراد والزبور لانها ليست بصيد لا لعدم الامتناع والوحش لا تهاجر عنها تطلب
الانسان مع امتناعه منها وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يفرق بينه وبين غيره وهو محرم ولا هذه الاشياء من الموائد المستدعة
بالادى غالباً في الحقيقة بالموائد المنصوبة عليها من الحنطة والعقود وغيرها ولا يقتل الغلة لانهما صيد بل لما فيه من
ازالة النقص لانه مولى من البدن كالشعر المحرم ممنوع من ازالة النقص من بدنه فان قلنا يقتل بشئ كالوازال شعرة
ولم يذكر في ظاهر الرواية مقدار الصدقة وروى الحسن عن ابى حنيفة انه قال اذا قتل المحرم قطة او الفأر اطعم كسرة
وان كانت اثنتين او ثلثا اطعم قضية من الطعام وان كانت كثيرة اطعم نصف صاع وكذا لا يقتل الحمار لانهما صيد البر
اتما كونه صيداً فله دم متوضأ في اصل الحلقة واما كونه صيداً لانه تولد في البر وكذا لا يعيش في البر حتى لو وقع
في الماء يموت فان قلنا يقتل بشئ من طعامه وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال تمر خير من حماره ولا بأس له بقتل
هوام الارض من الغارة والحمة والعقرب والخنافس والحملون وام جنين وصياح البتل والعنصره ونحوها لانها ليست
بصيد بل من حشرات الارض وكذا القنفذ وابن عرس لانها من الهوام حتى قال ابو يوسف ان عرس من سباع الهوام والهوام
ليست بصيد لانها لا توحش من الناس وقال ابو يوسف في القنفذ الحرجاء لانه من جنس المنقش ولا يندى الا في البر علم
فصل وانما بيان انواعه وفي بيان ما يحل اصطفاؤه للمحرم وما يحرم عليه من كل نوع فقوله والله التوفيق الصيد
في الاصل انما هو منقش وهو الذي تولد في البر سواء لا يعيش الا في البر او يعيش في البر والبحر والبري ما يكون
تولده في البر سواء كان لا يعيش الا في البر او يعيش في البر والبحر فالعبرة بالتولد اما صيد البحر فيحل اصطفاؤه للحلال والمحرم
جميعاً ما كان او غير ما كان لقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة والمراد منه اصطفاؤه
في البحر لان الصيد مصدرة صيد صيداً واستعماله في الصيد محاذ والكلام بحقيقته فيد اباحة اصطفاؤه في البحر
عاماً واما صيد البر فوعان مأكول وغير مأكول اما المأكول فلا يحل للمحرم اصطفاؤه نحو الطي والارنب وحمار الوحش
وبقر الوحش والطيور التي تولى لحمها برياً كانت او بحرية لان الطيور كلها برياً لان تولدها في البر وانما يدخل بعضها
في البحر لطلب الرزق والاصل فيه قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً وقوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم
ظاهر الا ان يقتل صيد البحر للمحرم عاماً او مطلقاً او ما خضع وقد يدل وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا
الله شئ من الصيد تناله ايديكم وما حكم والمراد منه الابتداء بالتي بقوله تعالى في سياق الآية ان اعند بعض ذلك
فله عذابا ليم اعندى لا اصطفاؤه بعد تحريمه والمراد منه صيد البر لان صيد البحر مباح بقوله احل لكم صيد البحر وكذا لا يحل

نظر في فرج امرأة عن شهوة فامتنى

184

بيان ما يرجع الى الصيد

تفسير الصيد

الكل ليس بصيد

لا بأس بقتل البروق والبعوض

لا بأس بقتل هوام الارض

بيان انواع الصيد وما يحل

المحرم وما يحرم عليه

بيان صيد البحر

بيان صيد البر المأكول

نحو قول من صيد البر من الصيد
بالأدوية

يا من لا يتدبى بالأدوية

فيها فلم تثبت الأباحة

بيان حكم الثالث في حرمه على الم

الدلالة عليه والإشارة إليه بقوله صلى الله عليه وسلم الدال على التحريم عليه والدال على الشريعة عليه ولأن الدلالة والآية
تسبب إلى القتل وتحريم الشيء لا يسببه وكذا لا يحل له الإعانة على قتله لأن الإعانة فرق الدلالة والإشارة وتحريم
الأدوية في حرمه لا على الإطلاق الأول كما تضاف مع القرب والشتم وأما عز لا كقول فروعان نوع يكون موزعاً بطبعاً مبتدئاً بالآية
غالباً ونوع لا يتدبى بالآية غالباً أما الذي يتدبى بالآية غالباً فلا يحرمان يقتله ولا شيء عليه وذلك نحو الأسد
والذئب والتمرد والعهد لأن وضع الأدوية من عقوبة مرتبة للذوق واجب فنهى عن الأباحة وهكذا الباح رسول الله
عليه وسلم قتل الخنزير الفواسق للمجرم في الحلال والحرم بقوله خمس من الفواسق يقتلن في الحرم والمجرم الحية والعقرب
والفأرة والكلب العقور والغراب وروى الحداة وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خمس يقتلن في الحرم
والمجرم في الحلال والحرم الحديا والغراب والعقرب والفأرة والكلب العقور وعن عائشة رضي الله عنها قالت أمر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بقتل خمس فواسق في الحرم والحرم الحداة والفأرة والغراب والعقرب والكلب العقور وعله الأباحة فيها هي
الابتداء بالآية والعدو على الناس غالباً فإن من عادة الحداة أن تغير على النعم والكرب والعقرب يقصد من تلدغ وتقع
جثته وكذا الحية والغراب يقع على البراءة وصاحبه قريب منه والفأرة تسرق أموال الناس والكلب العقور من شاة
العدو على الناس وعقرهم ابتداء من حيث الغالب ولا يكاد يهرب من شيء أدمر وهذا المعنى موجود في الأسد والذئب والفهد
والتمرد فكان ربهما المتفرق من الشاة والابتداء في هذه دلالة قال أبو يوسف الغراب المذكور في الحديث هو الغراب الذي
يأكل الجيف ويخلط مع الجيف وهذا النوع هو الذي يتدبى بالآية والعقرب ليس في مناه لأنه لا يأكل الجيف ولا يتدبى
بالآية وأما الذي لا يتدبى بالآية غالباً كالضبع والكلب وغيرهما فإنه يقتله إن عدا عليه ولا شيء عليه إذا قتله
وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقاله في قوله المجرم في الحرم للمقتل قائم وهو الأحرار فلو سقطت الحرمة
أما سقطت بفعله وفعل النعماء جباراً فبقية المقتل كما كان كالحل والقول إذا قتله الإنسان أنه يعفى عما فعله كذا هذا
ولنا أنه لما عدا عليه وابتداء بالآية التمس بالمرويات طبعاً فسقطت عنه وندروى عن عمر رضي الله عنه أنه ابتداء قتل ضبع
فأدى خرافاً وقال أنا ابتداء أناها فتعطله بابتداء قتله إشارة إلى أنها لو ابتداءت لا يلزم الجواز وقوله الأحرار قائم سلم
لكن أثره فإن لا يفرق بين الصيد لا في حرمه بل في حرمه على الذي لا يجرى عليه نوع الأدوية من ضياعه نفسه عن هلاكه وإنه واجب
فسقطت عنه في حال الأدوية فلم يجرى الجزاء بخلافه في الحلال الصائل لأن عصيته شت حقاً لما كره ولم يوجد منه ما يسقط العقوبة
فنهى القاتل وإن لم يند عليه لا يباح له أن يتدبه بالقتل وإن قتله ابتداء فعليه الجزاء عندنا وعند الشافعي يباح له
قتله ابتداء ولا جزاء عليه إذا قتله وجه قوله أن النبي صلى الله عليه وسلم أباح للمجرم قتل خمس من الدواب وهي لا يؤكل لحمها
والضبع والغلب تماماً لا يؤكل لحمه فكان ورود النص هناك ورواها هنا ولنا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد
وانتم حرره وقوله وحرره عليكم صيد البر ما دمتم حرماً وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليلوكم الله نبي من الصيد تاله أيديكم
ورما حكم عاماً ومطلقاً من غير فصل بين المأكول وغيره واسم الصيد يقع على المأكول وغيره المأكول لو وجد حده الصيد فيها
جميعاً والدليل عليه قول الشاعر صيد الملوك أرباب وتغالب وإذا ركب فصيدى لا بطالب

أطلق اسم الصيد على الغالب لأنه خص منها الصيد الغاري والصيدى بالآية غالباً أو قد تدل دليل في أي تخصيص غيره
أو التقييد فعليه الدليل وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الضبع صيد وفيه شاة إذا قتله المجرم وعن عمرو بن
عباس وابن عمر رضي الله عنهما أنهم أوجبوا في قتل المجرم الضبع جزاءً وعن علي رضي الله عنه أنه قال في الضبع إذا عدا على المجرم
فليقتله فإن قتله قبل أن يعدا عليه فعليه شاة مستنة ولا حجة للشافعي في حديث الحسن لأنه ليس فيه أن أباة قتلن
لأجل أنه لا يؤكل لحمها بل فيه إشارة إلى أن علة الأباحة فيها الابتداء بالآية غالباً ولا يوجد ذلك في الضبع والغلب بل من
عادتهما الهرب من بني آدم ولا يوجد أن أحداً من بني آدم يبتدئ بها بالآية فلم يوجد علة الأباحة فعلى هذا المخلوق الضب والنزوع
والتمرد والذئب والقرد والفيل والخنزير لأنها صيد لو وجد معنى الصيد فيها وهو الاستمتاع والتمرد لا يتدبى بالآية
غالباً فدخل تحت ما نلوا من الآيات وقاله في الخبر برأيه لا يجازى فيه لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال بعشت
بكسر المعازف وقتل الخنازير نذراً إلى قتله والذب فوق الأباحة فلا يتعلق به الجزاء والحديث يحمل على غير حال الأحرار
أو على حال القدور والابتداء بالآية جلود الخنازير الواحد على موافقة الكتاب وعلى هذا الاختلاف سباع الطير وأما علم
فصل وأما بيان حكم ما حرم على المجرم اصطياً أو اصطاده فالأمر لا يخلو أما أن يقتل الصيد وأما أن يجره
وأما أن أخذه لم يقتله ولم يجره فإن قتله فالقتل لا يخلو أما أن يكون مباشرة أو تسبباً فإن كان مباشرة فعليه قيمة
الصيد المقتول بقومه أو عدل لها بصارة بقيمة الصور فيقوم ما في المكان الذي صابها إن كان موضعاً متابع فيه
الصيود وإن كان في مفارقة يقوم ما في قريب الأماكن من الزمان إليه فإذا بلغت قيمته ثمن هدي خالق القاتل بالخيار إن شأ
أهدى وإن شأ أطعم وإن شأ صام وإن لم يبلغ قيمته ثمن هدي فهو بالخيار بين الطعام والصيام سواء كان الصيد مما له
نظراً وما لا نظره وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وحكي الطحاوي قول محمد بن الحنفية أن شاة أحكم عليه هدي

وان شاة

وان شاة أطعماً وان شاة أصباً فان حكمها عليه هدياً نظراً لما في نظره من النعم من حيث الخلقة والصوره أن كان الصيد مما
له نظير سواء كان قيمة نظيره مثليته أو أقل وأكثر لا نظير له القيمة بل في الصورة والهيئة فيب في الظل شاة وفي الضيعة
وفي حمار الوحش بقرة وفي النعام بقرة وفي الأرنب عناق وفي الربوع حفرة وأن لم يكن له نظير مما في هذه فبها كالحمار والعصفور
وسائر الطيور بعين قيمته كما قال أبو حنيفة وأبو يوسف وحكي الكرخي قول محمد بن الحنفية أن شاة أحكم عليه هدياً إن خلت
الهدى لا يجوز له إلا إخراج النظير فيما له نظير وعند الشافعي يوجب عليه قتل ما له نظير النظير ابتداء من غير اختيار واحد وله
أن يطعم ويكون الطعام بدلاً عن النظير لا عن الصيد فيقع الكلام في موجب صيد له نظير في مواضع منها أنه يحل على القاتل
قيمته في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ولا يجزئ عند محمد والشافعي إلا صيد قيمته بقوله تعالى ومن قتله منكم متعمداً فجزاؤه مثله
قتل فعله جزاءً مثل ما قتل وأوجب الله تعالى على القاتل جزاءً مثل ما قتل **فأختلف** الفقهاء في المراد من المثل المذكور في الآية
قال أبو حنيفة وأبو يوسف المراد منه المثل من حيث المعنى وهو القيمة وقال محمد والشافعي المراد منه المثل من حيث الصورة والهيئة
وجه قولهما أن الله تعالى أوجب على القاتل جزاءً من النعم هو مثل ما قتل لأنه ذكر المثل ثم قسم بالنعم بقوله من النعم ومن ههنا
لتمييز الجنس فصار تقدير الآية ومن قتله منكم متعمداً فجزاؤه مثله من النعم هو مثل المقتول وهو أن يكون مثله في الخلقة والصورة
وروي أن جماعة من الصحابة فهم عمر بن الخطاب وأبو جابر في النعام بدنه وفي الظبية شاة وفي الأرنب عناقاً وهم كانوا عراف
بمعاني كتاب الله تعالى ولا يحنيفة وأبي يوسف وجوه من الاستدلال بهذه الآية **أحد** أن الله تعالى نهى المجرم عن قتل
الصيد عاماً لأنه ذكر الصيد بالآية واللفظ لا يقتل الصيد وأنتم حرره واللفظ لا يستغرق الجنس خصوصاً عند
عدم المعهود ثم قال ومن قتله منكم متعمداً فجزاؤه مثله ما قتل والهاك آية الآية إلى الصيد الموحدة من اللفظ المعرف بلفظ التعريف
فقد أوجب بقتل الصيد مثله نعم ماله نظير وما لا نظير له وذلك هو المثل من حيث المعنى وهو القيمة لا المثل من حيث الخلقة
والصورة لأن ذلك لا يجب في صيد لا نظير له بل الواجب فيه المثل من حيث المعنى وهو القيمة بل وجد في مكان المثل المذكور
بقتل الصيد على العموم إليه تخصيصها بعض ما سألوه عن الآية والعمل به من اللفظ واجباً ما أمكن ولا يجوز تخصيصه إلا
بدليل والثاني أن مطلق اسم المثل يعرف ما عرف مثله في أصول الشرع والمثل المتعارف في أصول الشرع هو المثل من حيث
الصورة والمعنى ومن حيث المعنى وهو القيمة كما في ضمان المتلفات فإن من تلف على آخر حنطة يلزمه حنطة ومن تلف عليه
عرضا يلزمه القيمة فأما المثل من حيث الصورة والهيئة فلا نظير له في أصول الشرع فعند الإطلاق ينصرف إلى المتعارف في الأغرة
والثالث أنه ذكر المثل من حيث الخلقة في موضع الأثبات فينبغي أن لا يسم مستفرك يقع على المثل من حيث المعنى ويقع على المثل
من حيث الصورة فالمثل من حيث المعنى مراد من الآية فيما لا نظير له فلا يكون الأخر مراداً إذا اشتراك في موضع الأثبات لا عموم له
والرابع أن الله تعالى ذكر عدالة الحكيم ومعلوم أن العدالة إنما تستلزم فيما يحتاج فيه إلى النظر والتأمل وذلك في المثل
من حيث المعنى وهو القيمة لأن بها تتحقق العصابة عن القتل والقيمة تقصير وتقرير الأمر على الوسط فأما الصورة فمباشرة
لا تفكر في العدالة وأما قوله تعالى من النعم فلا نسلم أن قوله تعالى من النعم خرج تفسير المثل وبياناً من وجهين أحدهما
أن قوله فجزاؤه مثل ما قتل كلامه بتمامه بنفسه مفيد بذاته من غير وصلة بغيره لكنه مبتدأ وجزاؤه من النعم يحكم به ذوا عدل
منكم هدياً بالغ الكعبة يمكن استعاله على غير وجه التفسير المثل لأنه كما يرجع إلى الحكيم في تقويم الصيد المتلف يرجع إليهما
في تقويم الهدى الذي يوجد بذلك القدر من القيمة فلا يجعل قوله مثل ما قتل موطأ بقوله من النعم مع استعنا الكلام على ذلك
هذا هو الأصل الأول إذا قام دليل زائد يوجب الوبط بغيره والثاني أنه وصل قوله من النعم بقوله يحكم به ذوا عدل منكم هدياً
بالغ الكعبة وقوله أو كفارة طعام مساكين وقوله أو عدل ذلك صيماً ما جعل الجزاء أحد الأشياء الثلاثة لأنه أدخل في الجزاء
بين الهدى والطعام وبين الطعام والصيام فلو كان قوله من النعم تفسير المثل لكان الطعام والصيام مثلاً لدخول عرافتهما
وبين النعم إذ لا فرق بين التقدير والتأخير في المذكور بأن قال فجزاؤه مثل ما قتل طعاماً أو صيماً أو من النعم هدياً لأن التقدير
في الثلاثة لا يوجباً للتقدير في المعنى وإنما يمكن الطعام والصيام مثلاً للمقتول لأن ذكر النعم لم يخرج مخرج التفسير المثل بل هو
كلام مستدأ عن موصول المراد بالآية وقول جماعة الصحابة رضي الله عنهم يحمل على الإيجاب من حيث القيمة توفيقاً بين الدلائل
موان المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم **روى** عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجوز
المصير على البعض وعلى هذا ينبغي اعتبار مكان الإصابة في التقويم عند ما لأن الواجب على القاتل القيمة وإنها تختلف باختلاف
المكان وعند محمد والشافعي الواجب هو النظير ما يحكم الحكيم أو ابتداءً قد يعتبر فيه المكان وقال الشعبي بقوله بركة أو بئس
وأنه غير مستدأ لأن العبرة في قيم المسهل كما في استهلاكها كما في استهلاك سائر الأموال ومنها أن الطعام
بدل عن الصيد عندنا فقوله الصيد بالدرهم ولشترى بالدرهم طعاماً وهو مذهب ابن عباس وجماعة من التابعين وعن ابن
عباس رواية أخرى أن الطعام بدل عن الهدى فيقوم الهدى بالدرهم ثم يشتري بقيمة الهدى طعاماً وهو قول الشافعي والشافعي
قولنا لأن الله تعالى جعل جميع ذلك جزاءً الصيد بقوله فجزاؤه مثل ما قتل من النعم إلى قوله أو كفارة طعام مساكين فلا كانت
الهدى من حيث كونه جزاءً معتبراً بالصيد أما في قيمته أو نظيره على اختلاف القولين كان الطعام مثله ولأن فيما لا شئ له من

الكلام في موجب صيد له نظير
اختلاف في بعضها في مثل المذكور
في الآية

شاة

الطعام بدلاً عن الصيد

لم يكن بخلاف ما اخرج اوتيا فاما ذلك جرحته ولم يبق لها اثر انما لان الفهم عليه لان الفهم انما يجب لاحل الشئ
وقد ارتفع فان يرى صيد فخره فخره عنه ثم رماه بعد ذلك فقتله فعليه كفارة اخرى لانه لما كفر الجراحة ارتفع حكمه
وجعلت كان لم تكن وقتله لان اعتداه فوجب عليه الفهم لكن صان صيد مجروح لان تلك الجراحة قد اخرج صانها من فلو يجب مرة
اخرى وان جرحه ولم يكفر ثم رآه بعد ذلك فقتله فعليه الكفارة وليس عليه في الجراحة شئ لانه لما قتله قبل ان يكفر عن
الجراحة صار كأنه قتله دفعة واحدة وذكر الحاكم في مختصره الا ما يقتضيه الجراحة الاولى بلزومه صان صيد مجروح لان
القتضيان قد وجب عليه صانها مرة فلا يجب عليه مرة اخرى ولو جرح صيد فخره فخره عنه قبل ان يموت ثم مات اجزائه الكفارة التي ادائها
لانه ان ادعى الكفارة قبل وجوبها لكن بعد وجود سبب الوجوب وانه جاز كما لو جرح انسانا خطأ ففكر عنه ثم مات مجروح
انه يجوز لما قلنا كذا هذا وان نقتل صيد او قلع سن ظلي فثبت وعاد الى مكان او ضرب على عين ظلي فاصبحت ثم ارتفع
بها صيدها قال ابو حنيفة في سنن القليانة لا شئ عليه اذا خبت ولم يحل عنه في غير شئ وقال ابو يوسف عليه صيد ذروجه
قوله ان وجوب الجرح بالجناية على الاحرام وبالنبات والعروق الى ما كان لا يتبين ان الجناية لم تكن فلا يسقط الجرح **باب في حنفية**
ان وجوب الجرح لكان القضاة وقد زال فيزال الفهم كالوقوع من صيد ثم شغل **اما حكم** اخذ الصيد فالحرم وان اخذ
الصيد بجرحه ارساله سواء كان في يده او في قبضه او في جيبه لان الصيد استحق الامن باحرامه وقد فوت عليه ذلك
بالاخذ فيجب عليه اعادته الى الحالة الامن وذلك بالارسال فان ارسله محرم من يده فلا شئ على المرسل لان الصائد مالك
الصيد فلم ير بالارسال متلفا ملكه وانما وجب عليه الاصلاح الى حاله الامن فاذا ارسله فقد فعل ما وجب عليه وان
قتله فعلى كل واحد منهما جرحا اما القاتل فلو انه محرم قتل صيدا واما الاخذ فلو انه قتل الامن على الصيد بالاخذ وانه سبب
لوجوب الفهم الا انه يسقط بالارسال فاذا ارسله لم يسقط ولا خذ ان يرجع بما ضمن على القاتل عند اصحابنا
الثلاثة وقال زفر لا يرجع وجه قوله ان المحرم يملك الصيد بالاخذ فكيف يملك بدله عند الاتلاف ولنا ان الملك له
ان لم يثبت فقد وجد سبب الشئ في حقه وهو الاخذ قال النبي صلى الله عليه وسلم لم يصيد من اذنه الا انه قد جعله سببا
لملك عين الصيد فيجعل سببا لملك بدله فيملك بدله عند الاتلاف ويجعل كان الاصل كان ملكه لكن خصه بغيره فجاء
انسان وقتله في يد الغاصب وعصبه من يده فضمن المالك الغاصب فان الغاصب يرجع بالفهم على القاتل والقاتل
وكذا هذا في غصب ام الولد وان لم يملك المذنب وام الولد كذا هذا ولو اصابا لحلول صيد ثم احرهما فان كان بمسك اياه
بيده فعليه ارساله ليعود به الى الامن الذي استحقه بالاحرام وان لم يرسله حتى هلك في يده ضمن قيمته وان ارسله
انسان من يده ضمن له قيمته في قول ابو حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد لا يضمن وجه قولهما ان الارسال كان واجبا على
المحرم حقا لله تعالى فاذا ارسله الاجنبى فقد احتسب بالارسال فلا يضمن كالاخذ وهو محرم فارسله انسان من يده
ولا في حنفية انه ان تلف صيدا مملوكا له فضمن كالاخذ قبل الاحرام والدليل على ان الصيد ملكه انه اخذته وهو حلال
واخذ الصيد من الحلال سبب لثبوت الملك لقول النبي صلى الله عليه وسلم الصيد لمن اخذه والملك للملك والعارض هو الاحرام
اثره في حرمة العرض لا في ذوال الملك بعد ثبوته واما قولهما ان المرسل احتسب بالارسال لانه واجب فقولوا هو الاول
على وجه نفيت يده عن الصيد اصدوا ورأسا او على وجه نزول يده الحقيقية عنه ان قالوا على وجه نفيت يده اصدوا ورأسا
ممنوع وان قالوا على وجه نزول يده الحقيقية عنه فسلم لكن ذلك يحصل بالارسال في بيته وان ارسله في بيته فلا شئ
عليه بخلاف ما اذا اصطاده وهو محرم فارسله غيره من يده لان الواجب على الصائد هناك ارساله الصيد على وجه يعود اليه
به الامن الذي استحقه باحرامه وفي الامساك في القفص او في البيت لا يعود الامن بخلاف المسئلة الاولى لان الصيد هنا
ما استحق الامن وقد اخذته وصار ملكا له وانما يحرم عليه العرض في حال الاحرام فيجوز ازاله القفص وذلك يحصل بزوال
يده الحقيقية فلا يحرم عليه الاصلاح في البيت وفي القفص والدليل على الفرق بينهما ان في الفضل الاول لو ارسله ثم
وجده بعد ما حل من احرامه في يده اخر له ان يسره منه وفي الفضل الثاني ليس له ان يسره فان كان الصيد في
قفصه او في بيته لا يبيع عليه ارساله عندنا وعند الشافعي حتى انه لو لم يرسله فأت لا يضمن عندنا وعندنا فضمن
والكلام فيه متى حل من احرامه وفي ملكه صيد لا يزول ملكه عنه عندنا وعندنا يزول والاصح قولنا لما بينا انه كان
ملكه والعارض هو حرمة العرض لا وجوب ذوال الملك ويسوي فيما يوجب الجرح الجرح والمائة والفزة والقارن غير
ان القارن يلزمه جرحان عندنا لكونه محرم باحرامين فصيحه ما بنا عليها فظهره كفارتان وعند الشافعي لا يلزمه الا جرحا
واحد لكونه محرم باحرام واحد **واما الذي** يوجب فساد الحج فالجرح لقوله تعالى فلا رفث عزاب من سواك من غير
انه الجرح وانه مفسد للحج لما ذكر في بيان ما يفسد الحج وبيان حكمه اذا فسد ان شاء الله تعالى هذا الذي ذكرنا في بيان
ما يختص المحرم من المحظورات وهي محظورات الاحرام **فصل** ويتصل بهذا ما يعم المحرم والحلال جميعا وهو
محظورات المحرم فذكرها فقوله وبالله التوفيق محظورات المحرم نوعان نوع يرجع الى الصيد ونوع يرجع الى النباتات
اما الذي يرجع الى الصيد فهو انه لا يحل قتل صيد المحرم للمحرم والحلال جميعا الا الموزونات المسدنة بالاذن غالبا وقد بينا ذلك

دماه

بيان حكم اخذ الصيد

لو اصاب صيد ثم احره

ان كان الصيد في قبضه

بيان ما يوجب فساد الحج

بيان ما يعم المحرم والحلال

بيان ما يرجع الى الصيد

في صيد الاحرام والاصل فيه قوله تعالى ولم يروا انما علمنا حرما منا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقبلوا الصيد والنعم
وقوله وجرحه عليكم صيد البر ما دمتم حرما وهذا يتناول صيد الاحرام والمحرم جميعا لانه يقال احره اذا دخل في الاحرام واحره
اذا دخل في المحرم كما يقال اخذ اذا دخل بخدا واتهم اذا دخل بهامة واعرف اذا دخل العراق واحره اذا دخل في الشهر الحرام **ومنه**
قوله الشاعر في عتاق بني النضير ع قتل ابن عتاق الخليفة محمدا تمامه ودعا فلما ارسله مجذولا
اي في الشهر الحرام واللفظ وان كان مشترك في محل النفي مع عدم التناهي الا ان الدخول في الشهر الحرام ليس بمراء
بالاجماع لان اخذ الصيد في الاشهر الحرم لم يكن محظورا ثم قد استفتى الاشهر الحرم فبقي الدخول في الحرم والاحرام مراد بالاتبين
الماخوذ بدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان مكة حرام حرمتها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم يحل لاحد على
ولا يحل لاحد يدي وانما اخذت في ساحة من ساحة حرام حرمتها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم يحل لاحد على
صيدها **والاستدلال** به من وجوه اربعة قوله مكة حرام والثاني قوله حرمتها الله تعالى والثالث قوله ولا تحل لاحد يدي
والرابع قوله ثم عادت حراما الى يوم القيمة والخامس قوله لا تحل يديها ولا يعبد شجرها ولا يعبد شجرها ولا يعبد
فعليه الجرح ثم ما كان الصائل او حلالا لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فمقتل من قتل صيدا حراما فان قتل صيد الاحرام
وهو ان يجب عليه قيمته فان بلغت هديا له ان يشترى بها هديا او طعاما الا انه لا يجوز فيه الصوم هكذا ذكرنا في الاصل وهكذا
ذكر القاضى في شرحه مختصر الطحاوي ان حكمه حكم صيد الاحرام الا انه لا يجوز فيه الصوم وذكر القدر في شرحه مختصر
الكرخي ان الاطعام يجري في صيد المحرم ولا يجري في صيد الاحرام عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر يجري وبه اخذ الشافعي وفي الهدى ورواها
وجه قول زفر لا اعتبار بصيد الاحرام لان كل واحد من الصائدين يجب حقه لله تعالى ثم جرحا للصوم في احدهما كذا في الاخر ولنا
الفرق بين الصائدين والصائدين وهو ان صيد الاحرام واجب لمعنى يرجع الى الفاعل لانه وجب جرحا على جناية على الاحرام
فاما صيد المحرم فاما وجب لمعنى يرجع الى المحل وهو تقويت امن المحرم بحماية حرمته فكان بمنزلة ضمان سائر الاموال
و ضمان سائر الاموال لا يدخل فيه الصوم كذا هذا واما الهدى فوجه روايته عدم الجواز ما ذكرنا ان هذا الضمان يشبه
ضمان سائر الاموال لان وجوبه لمعنى في المحل فلا يجوز فيه الهدى كالا يجوز في سائر الاموال لان يكون قيمته مذكورا مثل
قيمة الصيد فيخرج عن الطعام **وجه** روايته الجواز ان ضمان صيد المحرم له شبهة باصلين ضمان الاموال وضمان الافعال اما
شبهه بضمان الاموال فلا ذكرنا واما شبهه بضمان الافعال وهو ضمان الاحرام فلو انه يجب حقه لله تعالى فيجعل بالشبه
فقولنا لا يدخل فيه الصوم باعتبار شبهة الاموال ويدخل فيه الهدى اعتبارا لشبهه الافعال وهو الاحرام وعلا ما بالشبهتين
بالهدى والممكن اولا يمكن القول بالعكس ولان الهدى مال فكان بمنزلة الاطعام والصوم ليس مال ولا فيه معنى المال فافترقا
ولو قتل المحرم صيدا في الحرم فعليه ما على المحرم اذا قتل صيدا في الحرم وليس عليه لاجل الحرم شئ وهذا استحقاق والقياس ان يلزمه
كفارتان لوجوب الجناية على شئين وهما الاحرام والمحرم فاشبهه القارن الا انهم استحسنوا واجوبوا كفارة الاحرام لا غير لان
حرمة الاحرام اقوى من حرمة المحرم فاستحب الاقوى الاضعف وبيان ان حرمة الاحرام اقوى من وجوه اربعة احرها حرمة الاحرام
ظهر احرها في الحرم والحل جميعا حتى حرر على المحرم الصيد في الحرم والحل جميعا حرمة الحرم لا يظهر احرها في الحرم حتى يباح للحلال
الاصطلاح لصيد المحرم اذا خرج المحل والثاني ان الاحرام يحرم الصيد وغيره مما ذكرنا من محظورات الاحرام والمحرم لا يحرم الا
وما يحتاج اليه الصيد من الحلال والشئ الثالث ان حرمة الاحرام تلزم حرمة الحرم وجودا لان الحرم يدخل الحرم لا محالة وحرمة
الحرم لا تلزم حرمة الاحرام وجودا فثبت ان حرمة الاحرام اقوى فاستحبنا لادنى بخلاف القارن لان ثمة كل واحد من مرتين
اعنى حرمة الاحرام والحرم وحرمة الاحرام اقوى لان حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم فالحج فكان كل واحد منهما اصلها
فلا تستقيم احدهما صاحبتها ولو اشترك حلولا في قتل صيد في الحرم فعلى كل واحد منهما نصف قيمته وان كانوا اكثر من ذلك
نقسم الضمان بين عددهم لان ضمان صيد المحرم يجب للمعنى في المحل وهو حرمة الحرم فلا يتعدى بقدر الضمان سائر الاموال
بخلاف ضمان صيد الاحرام فان اشترك محرم وحلال فعلى المحرم جميع القيمة وعلى الحلال النصف لان الواجب على المحرم ضمان الاحرام
لما بينا ذلك لا يتحيز الواجب على الحلال ضمان المحل وانه منقحر وسواء كان شرك الحلال من يجب عليه الجرح او لا يجب كالكافر
والصبي انه يجب على الحلال بقدر ما يحتمل من القيمة لان الواجب بفعله ضمان المحل فيستوي في حقه الشريف الذي يكون من
اهل وجوب الجرح ومن لا يكون من اهله فان قتل حلالا وقارن صيدا في الحرم فعلى الحلال نصف الجرح وعلى القارن ثلثا لان الواجب
على الحلال ضمان المحل والواجب على المحرم ضمان الجناية والقارن حتى على احرامين فيلزمه جرحان ولو اشترك حلال ومفرد وقارن
في قتل صيد فعلى الحلال ثلث الجرح وعلى المفرد خراجا كامل وعلى القارن جرحان لما قلنا فان صاد حلالا صيدا في الحرم فقتله في يده
حلالا فعلى الذي كان في يده خراجا كامل وعلى القاتل ثلثا لانه اختلف صيد في الحرم حقيقة
واما الصائد فلو ان الضمان قد وجب عليه باصطباوه وهو اخذته لتقوية الامن عليه بالاخذ وانه سبب لوجوب الضمان الا انه
يسقط بالارسال وقد تعدد الارسال بالقتل فقر تقوية الامن فصار كأنه مات في يده وهذا بخلاف النفس وما اذا تلف
انسان في يد الغاصب انه لا يجب الاضمان واحد بغير المال بينهما شأ لان ضمان النفس ضمان المحل وليس فيه معنى الجرح لانه

488

لو قتل المحرم صيدا في الحرم

الصيد

شرك حلالا في قتل صيد

شرك محرم وحلال في قتل صيد

شرك حلالا وقارن

شرك حلال ومفرد وقارن

قتل صيد محرم في يده حلالا

في صيد

في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وعن أبي يوسف انه يقسم النفقة على الحج والعمرة وطرح عن الحج ما صابا للعمرة ويجوز ما صابا
وجهه مديان أبو سفيان المأمور بفعل ما امر به وهو الحج عن الأمر بزيادة احسانا حيث سقط عنه بعض النفقة ووجه
ظاهر الرواية انه امر بصرف كل الشئ للحج ولم يأت به لانه أدى بالسفر عما عن الأمر بزيادة احسانا حيث سقط عنه بعض النفقة ووجه
فصل عن امره وقوله انه احسن اليه حيث سقط عنه بعض النفقة غير سديد لان الأمر بالحج عن الغير هو نواب
النفقة فاسقاطه لا يكون احسانا بل شاة ولوامر ان يعتمر فاحرم بالعمرة واعتزم امره بالحج بعد ذلك حج عن نفسه لم يكن
مخالفا لانه فعل ما امر به وهو أداء العمرة بالسفر وانما فعل بعد ذلك الحج فاستغاله به كاستغاله بعمل اخر من العبادة وعمرها
الان النفقة مقلد مقامه للحج من ماله لانه عمل لنفسه **وروي** ان سماعة عن محمد في الرقيات ان الحج عن الميت وطاف
الحجة وسعى اضاف اليه عمره عن نفسه لم يكن مخالفا لان هذه العمرة واجبة الوضوء فوقعها على النفقة السنة على ما ذكرنا
في فصل القرآن فكان وجودها والعدم بمنزلة ولو كان جمع بينهما احرم بهما ثم لم يطف حتى وقف بعرفة فرفض العمرة
لم ينفعه ذلك وهو مع ذلك مخالف لانه لما احرم بهما جميعا فقد صار مخالفا في ظاهر الرواية على ما ذكرنا فوقف الحجة عن
نفسه فلو يحتمل التفسير بعد ذلك برفض العمرة ولو امر رجل ان الحج عنه حجة وامر رجل اخر ان الحج عنه حجة فاحرم حجة
فهذا لا يخلو عن احد وجهين اما ان احرم بحجة عنها جميعا واما ان احرم بحجة عن احدها فان احرم حجة عنها جميعا فهو
مخالف ويقع الحج عنه ويضمن النفقة لهما ان كان انفق من ماله لان كل واحد منهما امر بحج تام ولم يفعل فصار مخالفا
لامره فلم يقع حجتها عنها فضمن لهما لان كل واحد منهما لم يرض بالانفاق ماله فضمن وانما وقع الحج عن الحاج لان الاصل ان
يقع كل فعل لفاعله وانما يقع لغيره بجعله فاذا خالف لم يصرف لغيره فبقي فعله له ولو اراد ان يجعله عن احدهما لمالك ذلك
مخلوفا لان اذا احرم حجة عن ابويه انه يحرم به ان يجعله عن احدهما لان الابن غير مأمور بالحج عن الابوين فلو تحقق مخالفة
الامر وانما يجعل ثواب الحج الواقع عن نفسه في الحقيقة لا يوبه وكان من غير ان يجعل ثواب حجة لهما ثم نقص عمره وجعله
لاحداهما وهذا مخلوفا لانه لان الحاج يتصرف بحكم الأمر وقد خالف امرهما فلو يقع حجة لهما ولا احداهما وان احرم حجة عن احدهما
فان احرم لاحدهما عينا وقع الحج عن الذي عنيته ويضمن النفقة للآخر وهذا ظاهر وان احرم حجة عن احدهما غير عينة فله ان يجعلها
عن احدهما انما شاء ما لم يتصل بها الاداء في قول أبي حنيفة ومحمد استحصانا والقبضان لا يجوز له ذلك ويقع الحج عن نفسه
ويضمن النفقة لهما **وجه** القياس انه خالف الأمر لانه امر بالحج لمعين وقد حج بهم والمبهم غير المبين فصار مخالفا ويضمن
النفقة ويقع عن نفسه لما ذكرنا بخلاف ما اذا احرم الابن بالحج عن احدهما لانه يقع وان لم يكن معينا لما ذكرنا ان الابن في
حجة لا يوبه ليس يتصرف بحكم الامر حتى يصير مخالفا للأمر بل هو حج عن نفسه ثم يجعل ثواب حجة لاحدهما وذلك جائز وهو هذا
مخلوفا **وجه** الاستحسان انه قد صح من اجل ما بيننا ان الاحرام ليس من الاداء بل هو شرط جواز الاداء فالحج فيقتضي
تصور الاداء والاداء متصور بواسطة المقتضى فاذا جعله عن احدهما قبل ان يتصل به شيء من فعل الحج تيقن له يقع عنه
وان لم يجعلها عن احدهما حتى طاف شوطا ثم اراد ان يجعلها عن احدهما لم يخرج عن واحد منهما لانه اذا اتصل به الاداء تقرر
العقد المؤدى لان المؤدى قد مضى وانقضى فلا يصح من نفسه وصار احرامه واقفاله لان اتصال الاداء به
وان امره احدهما بحجة وامر الآخر بعمرة فان اذنا له بالحج وهو القرآن تجمع جاز لانه امر بسفر برف بعضه الى الحجة وبعضه
الى العمرة وقد فعل ذلك فلم يصح مخالفا وان لم ياذنا له بالحج تجمع ذكر الكرخي انه يجوز وذكر القدروري في شرحه تحصيل
الكرخي انه لا يجوز على قول أبي حنيفة لانه خالف لانه امر بسفر برف كل الحج وقد مر في الحج والعمرة فصار مخالفا وانما
يقع هذا على ما روي عن أبي يوسف ان من حج عن غيره واعتزم عن نفسه جاز ولو امر ان الحج عنه حج عنه ما شيا يضمن
لانه خالف لان الامر بالحج ينصرف الى الحج المفارقة في الشئ وهو الحج ركبا لان الله تعالى امر بذلك فعند الاطلاق ينصرف اليه
فاذا حج ما شيا فقد خالف فيضمن لما قلنا ولان الذي يجعله للأمر من الامر بالحج هو ثواب النفقة والنفقة في الركوب اكثر
فكان الثواب فيه او مر وهذا قال محمد ان حج على حركته ذلك والجعل افضل لان النفقة في ركوب الحمل اكثر فكان حصول
المقصود فيه اكمل فكان اولي واذا فعل المأمور بالحج ما يوجب له امره او غيره فهو عليه ولو قرن عن الأمر بامره فدم القرآن عليه
والماضين ان جميع الدماء المتعلقة بالاحرام في مال الحاج الاداء الاحصاء خاصة فانه في مال المجموع عنه كذا روي القدروري
في شرحه تحصيل الكرخي من الاحصاء ولم يذكر الاختلاف وكذا ذكر القاضية في شرحه تحصيل الطحاوي ولم يذكر الخلاف وذكر في بعض
نسخ الجامع الصغير انه على الحاج عند أبي يوسف اما ما يجب بالجناية فله ان هو الذي جنى فكان عليه ان شاء ولا ان امره حال
عن الجناية فاذا جنى فقد خالف فعله ضمان الخلاف واما ما روي في القرآن فله ان يمسك لانه يجب شكره وسائر افعال الشكر
على الحاج فكذلك هذا الشكر واما ما روي في الأحصاء فله ان المجموع عنه هو الذي ادخله في هذه العهدة فكان من جنس النفقة
وذلك عليه كذا هذا فان جامع الحاج عن غيره قبل الوقوف بعرفة فسد حجة ويضمن فيه والنفقة في ماله ويضمن ما انفق
من مال المجموع عنه قبل ذلك وعليه القضاء من مال نفسه اما ضا واجب فله ان الحج قبل الوقوف بعرفة فسد الحج لما ذكرنا
في موضعه واجبة الفاسد بحسب المعنى فيها ويضمن ما انفق من مال الأمر لانه خالف لانه امره بحجة صحيحة وهي

ان يصح فاحرم بها واعتزم
احرم بالحج

احرم رجل بالحج عنه امره آخر
احرم عن الامر بحجة

احرم حجة عن احدهما

احرم احدهما بالمجدد الاخر بالعمرة

احرم حج عنه ما شيا

قرن عن الامر بامره

ان جامع للمأمور قبل الوقوف

فان للمأمور حج

ق

لجام فلم يفعل ذلك فصار مخالفا فيضمن ما انفق وما بقي بغيره من ماله لان الحج وقع له ويضمن لان من اصر
لزمه قضاءه وان فاته الحج يصنع ما يصنع فانت الحج بعد شروعه وسنذكره في موضعه ولا يضمن النفقة لانه
نه بغيره فله من ماله الخلف فلو يجب لصداقه عليه عن نفسه الحج من قبل لان الحجة قد وجبت عليه بالشرع
بما فاته لزمه قضاءها وهذا على قول محمد ظاهر لان الحج عنه يقع عن الحاج وقالوا فيمن حج عن غيره لم يرض في الطريق
لم يحمله ان يدفع النفقة الى من حج عن الميت لان يكون اذن له في ذلك لانه مأمور بالحج لا بالاحرام فان لم يبلغ المال
المدفوع اليه النفقة فانفق من مال نفسه وماله لا يرضى فان بلغ مال الأمر ما اكفى وعامة النفقة فالحج عن الميت
ولا يكون مخالفا ولا فهو ضامن فيكون الحج عن نفسه ومرة المال والا صل فيه ان يعتبر لاكثر ويجعل الاقل بقا لاكثر
وقيل لا ينفق من مال نفسه مما لا يمكن التحرز عنه من شربة ماء وقيل زاد فلو اعتبر القليل ما نفق من دفع الحج عن الأمر
يؤدى له سدا بابا لا يحاج فله يعتبر ويعتبر الكثير **ولو حج** رجل فله الحج ويقع بمكة حجاز لان فرض الحج صار مؤدى بالفراغ
عنا فحاله والا فاضل ان الحج ويرجع لان الحاصل للأمر ثواب النفقة فلهما كانت النفقة اكثر كان الثواب وفر اذا فرغ من الحج
بالحج من الحج ونوى الاقامة خمسة عشر يوما فاضا عدا انفق من مال نفسه لان نية الاقامة قد تمت فصار تاركاً للسير
فلم يكن مأذونا في الانفاق من مال الأمر ولو انفق ضمن لانه انفق مال غيره فله ان يقرضه فان اقامه من غير نية الاقامة
فقد قال أصحابنا انه ان اقام اقامة معتادة فالتفقه في مال المجموع عنه وان زاد على المعتاد فالتفقه من ماله حتى قالوا
ان اقام بعد الفراغ من الحج ثلثة ايام ينفق من مال الأمر وان زاد ينفق من مال نفسه وقالوا في الحرام ان اقام حائجا عن غيره
قد خلفوا فاقامها اقامة معتادة مقدرا ما يقيم الناس بها عادة فالتفقه في مال المجموع عنه وان اقام اكثر من ذلك
فالتفقه في ماله وهذا كان في زمانهم لانه كان زمان امن يتمكن الحاج من الخروج من مكة وحده او مع نفر يسير فقد وازمه
الاقامة بها بعد الفراغ من الحج بما اذن النبي صلى الله عليه وسلم لها من ان يقيم بمكة **فاما** في زماننا فلو يمكن الخروج للفرار والاعمال
ولا حاجة قليلة من مكة الا مع القافلة فادام منتظرا خروج القافلة تفقته في مال المجموع عنه وكذا هذا في اقامته
بعد اذ انه ما دام منتظرا خروج القافلة فالتفقه في مال الأمر بعد رسله بالخرج لما فيه من تفرغ المال والنفق للملك
فالتقوى في الذهاب والاياب على هاب للقافلة وايامهم **فان** نوى الاقامة خمسة عشر يوما فاضا عدا حتى سقطت نفقته
من مال الأمر ثم رجع بعد ذلك هل يعود نفقته في مال الأمر ذكر القدروري في شرحه تحصيل الكرخي انه يعود ولم يذكر الخلاف
وذكر القاضية في شرحه تحصيل الطحاوي ان على قول محمد يعود وهو ظاهر الرواية وعند أبي يوسف لا يعود هذا اذا لم يكن اتخذ
مكة دارا فاما اذا اتخذها دارا ثم عاد لا يعود النفقة في مال الأمر بخلاف وجه قول أبي يوسف انه اذا نوى الاقامة
خمس عشرة يوما فاضا عدا فقد انقطع حكم السفر فلا يعود بعد ذلك كذا اذا اتخذ مكة دارا **وجه** ظاهر الرواية ان الاقامة
ترك السفر لا قطع والمركب يعود فاما اذا اتخذ مكة دارا والوطن بها فهو قطع السفر لا يقطع لا يعود ولو فعل
المأمور بالحج ليكون شهر رمضان بمكة فدخل حرما في شهر رمضان او في ذي القعدة تفقته في مال نفسه الى عشر الاصحى
فاذا جاء عشر الاصحى انفق من مال الأمر كذا روي هشام عن محمد لان المقام بمكة قبل الوقت الذي يدخلها الناس لا يحتاج اليه
لاداء المناسك عاليا فله هذه الاقامة ما ذونا فيها كالاقامة بعد الفراغ عن الحج اكثر من المعتاد ولا يكون بمخالف مخالفا
لان الأمر ما عين له ولما والتجارة والاجارة لا تمنعان جواز الحج ويجوز حج التاجر والاجر والمكاري لقوله تعالى
ليس عليكم جناح ان تنقروا فضله من ربكم قبل الفصل التجارة وذلك ان اهل الجاهلية كانوا يخرجون من التجارة في عشر
ذي الحجة فلما كان الاسلام امتنع اهل الاسلام عن التجارة خوفا من ان يفسد ذلك حجهم فخص الله لهم طلب الفضل في الحج
بهذه الآية **وروي** ان رجلا سأل ابن عمر رضي الله عنهما فقال انما قوم نكري ونزعم ان ليس لنا حج فقالا لستم بحرمين
قالوا بلى قال فانتم حجاج خاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله عما سأل النبي عنه فذكر هذه الآية ليس عليكم جناح ان
تنقروا فضله من ربكم ولا التجارة والاجارة لا تمنعان من ركاب الحج وشرائطها فلو تمنعان من الجواز وانما الموقوف
فصل في ما يفسد الحج وبيان حكمه اذا فسد فالذي يفسد الحج الجماع لكن عند وجود شرطه فيفسد
الكلام فيه في موضعين في بيان ان الجماع يفسد الحج الجملة وفي بيان شرط كونه مفسدا **اما الاول** فالذي يفسد عليه مادري
عن جماعة من الصحابة انهم قالوا فممن جامع امراته وهما حرمان مضيا في امرهما وعليهما هدي ويقضيان من قبل ويقترقان
ولان الجماع في نهاية الارتقاء بمراقب المقيمين فكان فيهما بقية الجناية على الاحرام فكان مفسدا للاحرام واما شرط كونه مفسدا
فشيان احدهما ان يكون الجماع في الفرج حتى لو جامع فمادون الفرج او لمس شهوة او عاق او قبل او بارش لا يفسد حجة لاحد
الارتقاء البالغ لكن لزمه الكفارة سواء انزل او لم ينزل لوجود الاستمتاع مقصودا على ما بينا فنفذوا فمادون الفرج
والنظر شهوة ولو لم يمس بهيمة لا يفسد حجة لما قلنا ولا كفارة عليه الا اذا انزل لانه ليس باستمتاع مقصود بخلاف
الجماع فمادون الفرج واما الوطئ في الموضع فاما على اصلها فيفسد الحج لانه في معنى الجماع في القبل عندها حتى قالوا بوجوب
الحذ **وعن** أبي حنيفة انه رويان في رواية يفسد لانه مثل الوطئ في القبل في قضاء الشهوة ووجوب الغسل من غير ازال

يجزى للمأمور فدخل مكة شهر
رمضان

فقرأ

بيان ما يفسد حج وحكمه
بيان ان الجماع يفسد الحج
شرط كون الجماع مفسدا
في الفرج

روي عن أبي حنيفة

الحالية

الوجامع بعد الوقوف ثم جامع

جامع بعد ملاقات

الوقاسم الوصي الوديع وغرفة
نفقة الحج

بيان الحج المندود

قال شرعى احرام

لَوْ قَالَ لَيْسَ الْحَرَمُ

او قال لي الصفا والمروة
او قال علي الذهاب لي بيتا

وقال الله على الدنيا

لوقال لله على حذور
لوقال هذه الشاة هدى الى

اولے کا

او اكل ذاك على الاطلاق والاختلاف ولو اوجبه في نفسه ان هدى مالا بنيه مثل الشا ب وغيرها ما سوى النعم حاز وعليه ان
 يصدق به او بغيره والافضل ان يصدق على فقرا مكة فان صدق بالكوفة حاز واما في النعم من ابل البر والنعم فلا يجوز فيه
 الا في الحرم فيخرج في الحرم ويصدق بلجه على فقرا مكة هو الافضل ولو صدق على فقرا مكة حاز كذا ذكرنا فصل واما ان كذا
 لان معنى القرية في الشارب في نفسها وهو الصدق بها والصدقة لا تختص بمكان كسائر الصدقة فاما معنى القرية والهدى والنعم
 في الارافة شرعا والارافة لم تعرف قرية في الشرع الا في مكان مخصوص واذمان مخصوص والشرع اوجبا لارافة ههنا في الحرم بقوله
 هدايا بالغ الكعبة حتى اذا خرج الهدى جاز له ان يصدق بلجه على فقرا غير اهل مكة لانه لما صار للحا صا معنى القرية فيه
 الصدقة كسائر الاموال ولو جعل شاة هدايا جاز ان هدى قيمتها في رواية ابي سليمان وفي رواية ابي حفص لا يجوز وجه
 رواية ابي سليمان اعتبار النذر بالامر ثم فيما امر الله تعالى من اخراج الزكاة من النعم يجوز اخراج القيمة فيه كذا في النذر وجه
 رواية ابي حفص ان القرية تعلقت بشيئين اراقة الدم والصدق بالثمن ولا يوجد في القيمة الا احدهما وهو الصدق ويجوز
 فيجوز الهدايا في موضع شاء من الحرم ولا يختص بمكان ومن الناس من قال لا يجوز الا بمكان والصدق من لانا لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال منى كلها مسخر ونجاس مكة كلها مسخرة عن ابي عباس رضي الله عنه انه قال الحرم كله مسخر وقد ذكرنا ان المراد من قوله تعالى فز
 جعلها البيت العتيق للحرم واما البدنة اذا اوجبه بالهدى فانه يجرها حيث شاء الا اذا نوى ان يجرها بمكة فلا يجوز تجرؤها الا بمكة
 وهذا امر الى حنفية ومحمد وقال ابو يوسف اريان تجز البدن بمكة لقوله تعالى ثم جعلها الى البيت العتيق اي الحرم ولها انه ليس
 في لفظ البدنة ما يدل على اعتبار المكان لانه مأخوذ من البدنة وهي الضخامة يقال بدن الرجل اي ضخيم وقد قيل في بعض وجوه
 التأويل لقوله تعالى ذلك ومن يعظم شعرائه ان تعظيمها استسمانها ولو اوجبه جردا فهو من الامل خاصة ويجوز ان يجر
 في الحرم وغيره ويصدق بلجه ويجوز فيجوز الهدايا قبل ايام النحر والجملة فيه ان دور النذر والكفارة وهذا الطلوع يجوز قبل ايام
 النحر ولا يجوز دور المسعة والقران والا ضحية ويجوز دور الاحصاء في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يجوز وادى السن
 الذي يجوز في الهدايا ما يجوز في الضحايا وهو الشئ من ابل والبق والمز والجرع من البنان اذا كان غلبا وبيان ما يجوز في ذلك
 وما لا يجوز وبيان شرائط الجواز موضع كتاب الا ضحية ولا يحمل الانتفاع بطورها وموضعها ولبسها الا في حال الاضطرار لقوله تعالى
 لكم فيها منافع الابل مسخرى ثم جعلها الى البيت العتيق قيل في بعض وجوه التأويل لكم فيها منافع من ظهورها والبانها واصوافها الى اهل مكة
 اكله ان تقلد ويهدى ثم جعلها الى البيت العتيق اي ثم جعلها اذا قلدت واهدت الى البيت العتيق ولا نهى ما لم تبلغ جعلها فالقرية
 في الصدق بها فاذا بلغت جعلها تحيذ يتعين القرية فيها بالارافة فان قيل رويان رجاء كان يسوق بدنة فقال له النبي
 صلى الله عليه وسلم اركبها ويحك فقال انها بدنة يا رسول الله فقال اركبها وبليك وقيل يحل كلمة ترخم وبليك كلمة تهدد فتد
 اياح رسول الله صلى الله عليه وسلم ركوب الهدى والجراب انه رويان الرجل كان قد اجهده السفر فقص له النبي صلى الله عليه وسلم وعند
 يجوز الانتفاع بها في مثل تلك الحالة ببدل لانه يجوز الانتفاع بملك الغير في حالة الاضطرار ببدل فكذا في الهدايا اذا اركبها او
 حمل عليها للضرورة فيمن ما تقبها الحمل والركوب ويستغنى عن ذلك لانه اذا لم يحل له الانتفاع بلبسها فلبسها هو ذهابها فينقض بالماء
 حتى يتخلص ويرق لبسها وما قبل ذلك يصدق به ان كان قائما وان كان ستهلكا يصدق بغيره لان اللين جزء من اجزاها
 فيجب صرفه الى القرية كما لو ولدت ولدانها نذج ونذج ولدها كذا هذا فان عطل الهدى في الطريق قبل ان يبلغ محلها فان كان
 واجبا محرم وهو لصاحبه يصنع به ماشاء وعليه هدى مكانه وان كان نظوا حرم وعرض فعله بدمه ثم ضرب به صخرة سنا
 على جنبه وبين الناس ياكلونه ولا ياكل هو بنفسه ولا يطعم احدا من الاغنياء والفرق بين الواجب والطلوع انه اذا كان
 واجبا فالمقصود منه اسقاط الواجب فاذا انصرفت عن تلك الجهة كان له ان يفعل به ماشاء وعليه هدى اخر مكانه لان
 الاول لما يقع عن الواجب التعلق بالعدم فحق الواجب في ذمته بخلاف الطلوع لان القرية قد تقبضت فيه وليس عليه عز ذلك واما
 قلنا انه يحرم ويفعل به ما ذكرنا لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه بعث هدايا على يد ناجية بن خندب الاسدي فقال يا رسول
 الله ان ارجع منها شئ اى قامت من الاعياء وفي رواية قال ما اقبل بما يقدر على فقال النبي صلى الله عليه وسلم اخذها واصنع نعلها بدمها
 ثم ضرب به صخرة سنا منها وعلق بينها وبين الفقراء ولا تأكل منها انت ولا احد من فقرك واما لا تأكل منها ولا لاله
 ان يطعم الاغنياء لان القرية كانت في ذمته اذا بلغ محلها فاذا لم يبلغ محلها كانت القرية في الصدق ولا يجوز عليه مكانه اخر
 لانه لم يكن واجبا عليه ويصدق بجلدها وخطامها لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال على رضي الله عنه يصدق بجلدها وخطامها
 ولا يعطى الجار منها شيئا ولا يجوز له ان ياكل من ذمته النذر شيئا وجملة الكلام فيه ان الدماء نوعان نوع يجوز لصاحب الدم
 ان ياكل منه وهو دور المسعة والقران والا ضحية وهذا الطلوع اذا بلغ محلها ونوع لا يجوز له ان ياكل منه وهو دور النذر
 والكفارات وهذا الاحصاء وهذا الطلوع اذا لم يبلغ محلها لان الدم في النوعين دم شركان فسكان فسكان فكل دم لا ياكل منه ودور
 النذر وصدقة وكذا دور الكفارة في معناه لانه وجب تكفير الذنب وكذا دور الاحصاء والوجود التخلل والخرج من احوالهم قبل
 اوانه وهذا الطلوع اذا لم يبلغ محلها بمعنى القرية في الصدق به فكان دور صدقة وكذا يجوز له ان ياكل منه لا يجوز عليه الصدق
 بلجه بعد النذج لانه لو وجب عليه الصدق به لما جاز له اكله لما فيه من ابطال حق الفقراء وكل دم لا يجوز له ان ياكل منه عبيد

لوحمل شاة هدياً لخاله هدا

لواو حب حموداً

ان عطا الحمد في الطريق

بيان ان الدماء لو عان

فَقَالَ

أما إذا كان المراد بالعدو المكن وأنه واجب شرعا وعقد وعلى هذا لا يمتنع ما قلنا من أن النكاح فمردود ولو كان فانه يفصله على
للزواج لا الاشتغال بالبيع أو الفرائض والسنة أولى من النكاح لولا أن العبادات مع ترك النكاح وهو قول أصحاب الطواغر لأن
الاشتغال بالفرائض والواجب كيف ما كان أولى من الاشتغال بالبطون ومن قال منهم أنه مذموم وسبحت فانه يرجع على النكاح
مردود أخر أهداه الله سنة قال النبي صلى الله عليه وسلم النكاح سنتي وسنة من قبله على النكاح لا إجماع ولأنه أورد على ترك
السنة بقوله من رغب عن سنتي فليس مني ولا وعيد على ترك النكاح والتأني أنه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وواظب عليه أي
أدام وثبت عليه بحيث لم يخل عنه بل كان يزيد عليه حتى تزوج عدد ما أوج له من النساء ولو كان النكاح من النكاح لما فعل
لأن الظاهر أن الأنبياء وصلوات الله عليهم وسلامه لا يكونون الأفضل فيما له حدم معلوم لأن ترك الأفضل فيما له حدم معلوم عند
زله منهم وإذ اثبت فضيلة النكاح في حق النبي صلى الله عليه وسلم ثبت في حق الأمة لأن الأصل في الشرائع هو القوم والمقصود من بدل
والثالث أنه سبب موصل به إلى المقصود هو أفضل على النكاح لأنه سبب لمصلحة النفس من الفاحشة وسبب لمصلحة
نفسها من الهلاك بالمفقة والسكنى واللها من غيرها عن الكسب وسبب لمصلحة الولد والمردود وكل واحد من هذه المقاصد أفضل
على النكاح فكذا السبب الموصل إليه كالجهد والعقباء وعند الشافعي النكاح أولى من غيره فيخرج المسئلة على أصله ظاهر لأن
النكاح مذموم بها فكانت مقدمة على المباح وما ذكره من أن لا إجماع والحل فحين نقول بموجبه أن النكاح مباح وحلال
في نفسه لكنه واجب لغيره أو مذموم وسبحت لغيره من حيث أنه ضامن للنفس عن الزنا ونحو ذلك على ما بينا ونجوز أن
يكون الفعل الواحد حلالا بجملة واجبا أو مذمومًا بالجملة أخرى ولا ينافي عند اختلاف المذهبين وأما قوله تعالى وسيدا
وجسورا ونيا من الصالحين فاحتمل أن النكاح من النكاح في شريعة ثم نسخ ذلك في شريعة أخرى كما
من الدلائل **فصل** وأما ترك النكاح فهو الإيجاب والقبول وذلك بالفاظ مخصوصة أو ما يقوم مقام اللفظ
فيقع الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع أحدها في بيان اللفظ الذي يقع النكاح به وكيفية الثاني في بيان صفة
ذلك اللفظ والثالث في بيان النكاح هل يقع بعبارة واحدة أو لا يقع إلا بالعبارة والرابع في بيان صفة الإيجاب والقبول
أما بيان اللفظ الذي يقع النكاح به فكيفية فقوله بالله التوفيق لا خلاف فإن النكاح يقع بلفظ النكاح والتزويج
وهل يقع بلفظ البيع والهبة والصدقة والملك قال أصحابنا رحمهم الله يقع وقال الشافعي لا يقع إلا بلفظ النكاح
والتزويج واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال نقول الله في النساء فانهم عندكم عوان اتخذتموهن مآمنة الله
واستحلتم فرجهن بكلمة الله وكلمته التي أحل الفرج بها في كتابه لفظه النكاح والتزويج فقط قال الله تعالى والنكاح
الأنامى منكم وقال زوجهن كما ولان الحكم الأصلي للنكاح هو الإردوج والملك ثبت وسيلة إليه فوجب اختصاصه بلفظ
على الإردوج وهو لفظ التزويج والنكاح لا غير ولنا أنه انعقد نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة فيعقد به
نكاح أمته ودلالة الوصف قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنكاح أراد النكاح ليسكنها معطفا على قوله
بأنها النبي أنا أحلنا لك أزواجا من المؤمنات التي وهبت نفسها للنكاح صلى الله عليه وسلم عند استنكاحه أيها
حلال له وما كان مشروعاً في حق النبي صلى الله عليه وسلم يكون مشروعاً في حق أمته هو الأصل حتى يقوم دليل المخصوص
فان قيل قد قام دليل المخصوص ههنا وهو قوله تعالى خالصه لك من دون المؤمنين فالجواب أن المآمنة خالصة لك من دون
المؤمنين بغير ما يخص من يرجع إلى الإجماع إلى اللفظ الهبة لوجوه أحدها ما ذكره عقبيه وهو قوله قد علمنا ما مرضنا عليهم في
أزواجهم فذل أن خلوس تلك المرأة له كان بالنكاح بل وفريسته والثاني أنه قال لكي لا يكون عليك حرج ويعلموا أنه لا حرج
كان بلفظه في نفس العبارة وإنما الحرج في إعطاء البدل والثالث أنه خرج هذا مخرج الامتنان عليه ولا منه في لفظ الهبة
ليست تلك في لفظ التزويج فدل أن المنة فيما صارت له بل هو فافترضنا خلوص إليه ولأن الانعقاد بلفظ النكاح
والتزويج لكونه لفظاً موهوماً حكم أصل النكاح شرعاً وهو الإردوج وأنه لم يشرع بدون الملك فإذا اتى به ثبت الزواج
باللفظ وثبت الملك الذي يولد منه شرعاً ولفظ التملك موضوع حكم أصل النكاح وهو الملك وأنه غير مشروع في النكاح
بدون الإردوج فإذا اتى به وجب أن يثبت الملك وثبت الإردوج الذي يولد منه شرعاً استدلالاً لأحد اللفظين بالآخر
وهذا إنما كان متبادراً لم يشرع أحدهما بدون الآخر فإذا ثبت أحدهما ثبت الآخر ضرورة ويحيى الزمان بأحدهما ضرراً
بالآخر وأما الحديث فقول بموجبه لكن لم قلتم ان استحلوا الفروج هذه الألفاظ استحلوا بغير كلمة الله فخرج الكلام
لنفس الكلمة المذكورة فقوله كلمة الله يحتمل حكم الله كقوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك فلتم قلتم بان جواز النكاح
بهذه الألفاظ ليس حكم الله والدليل على أنه حكم الله تعالى ما ذكرنا من الدلائل مما أن كل لفظ جعل على حكم شرعي فهو
حكم الله تعالى وإضافة الكلمة إلى الله تعالى باعتبار أن الشارع هو الله تعالى فهو الجاعل للفظ سبباً لثبوت هذا الحكم
شرعاً فكان كلمة الله تعالى من هذا الوجه على أن الاستحلال بكلمة الله تعالى لا ينبغي الاستحلال بكلمة الله تعالى فكان
سكوناً عنه فلا يمتنع الاحتجاج به ولا يقع النكاح بلفظ الإجارة عند عامة مشايخنا رحمهم الله والأصل عند أصحابنا
أن النكاح لا يقع إلا بلفظ موضوع لملك العين هكذا روي ابن رستم عن محمد أنه قال كل لفظ يكون في الأمة تملكها

بيان نكاح

بيان اللفظ الذي يقع النكاح

النكاح لا يقع بلفظ الإجارة

للرقبة يكون في الإجارة وكذا حكم الكرخا أنه يقع بلفظ الإجارة لقوله تعالى فأنكحوا من أجروهن حتى ينفقوا علىهن
ولا إجماع إلا بالإجارة فلو لم يكن الإجارة نكاحاً لم يكن المهر أجراً وجه قول العامة أن الإجارة عقد مؤقت لا يترى التأسيس
بطلانها والنكاح عقد مؤقت يدل على أن التوقيت يطله وانقضاء العقد بلفظ ينقض المنع من انعقاده ومنع ولأن العامة
تملك المنة ومنافع البضع في حكم الإجارة والاحتياط فكيف ثبت ملك العين بملك المنة ولا يقع بلفظ الإجارة لأن
أن كانت إجارة المنة فالنكاح لا يقع بلفظ الإجارة لأنه لا يندم معنى التملك أصلاً وإن كانت تملك المنة فالنكاح
لا يقع إلا بلفظ موضوع لملك الرقبة ولم يوجد وأختلف المشايخ في لفظ العرقين قال بعضهم لا يقع لأنه في معنى
الإجارة وقال بعضهم يقع لأنه ثبت به الملك في العين لأن المستقر يصير ملكاً للمستقرين وكذا اختلفوا في لفظ
السلم قال بعضهم لا يقع لأن السلم في الحيوان لا يقع وقال بعضهم يقع لأنه ثبت به ملك الرقبة والسلم في الحيوان
يقع عند ناحي أو قبض به القبض في الملك ملكاً فاسداً لكن ليس كل ما يفسد البيع يفسد النكاح واختلفوا أيضاً
في لفظ الصرف قال بعضهم لا يقع لأنه لا يندم معنى التملك في الملك في الإجارة والدان لا يندم معنى التملك في الملك في الإجارة
عليه ههنا يوقن بالقبضين وقال بعضهم يقع لأنه ثبت به ملك العين في الجملة وأما لفظ الوصية فلو يقع به
عند عامة مشايخنا لأن الوصية تملك مضاف إلى ما بعد الموت والنكاح المضاف إلى زمان في المستقبل لا يقع **وحكي**
عن الطحاوي أنه يقع لأنه ثبت به ملك الرقبة في الجملة **وحكي** أبو عبد الله البصري عن الكرخي أنه قال أن قيد الوصية
بالحال بان قال وصيت لك باني هذا الآن يقع لأنه إذا صدق بالحال صدق بما زاد عن التملك ولا يقع بلفظ الإجارة
والإجارة لأنه لا يدل على الملك أصلاً إلا أن التملك له الطعارة يتناول على حكم ملك المبيع حتى كان له حق النكاح والمنع ولا
يقع بلفظ المنة لأنه لم يوضع للتملك ولأن المنة عقد منسوخ لما ثبت في موضع أن شاء الله تعالى ولو أضاف
الهبة إلى الأمة بان قال رجل وهبت أمي هذه منك فان كان الحال يدل على النكاح من أعضائها والشهود وتسمية المهر موهبة
ومنفعة ونحو ذلك يتفرع في النكاح وان لم يكن الحال دليل على النكاح فان نوى النكاح وصدة الموهوب له فكذلك ونحو
في النكاح بقرينة النية وان لم يوصفها إلى ملك الرقبة وان لم يعلم النكاح كما يقع به هذه الألفاظ بطريق الأصل لا يقع
بها بطريق النية بالوكالة والرسالة لأن تصرف الوكيل كصرف الموكل وكلام الرسول ككلام المرسل والأصل في جواز الوكالة
في باب النكاح ما روي عن النجاشي زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم أم حبيبة رضي الله عنها فله نكاحها من قبل ذلك ما روي
صلى الله عليه وسلم أولاً فان فعل بامر فهو وكيله وان فعل بغير أمر فقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم عقد الإجارة واللاحقية
كالوكالة السابقة وكما يقع النكاح بالعبارة يقع بالشارة من الأخرى إذا كانت له إشارة معلومة ويقع بالكتابة
لأن الكتاب من الغائب خطابه وأعلم **وأما** بياضية اللفظ الذي يقع به النكاح فقوله لا خلاف فإن النكاح يقع
بلفظين بغيرهما غرضاً لا كقوله زوجت وزوجت وما جرى مجراه وأما بلفظين بغير أحدهما عن الآخر فالأخير المستعمل
كما إذا قال رجل لرجل زوجني بنتك أو قال جئت بك لزوجني بنتك فقال لا بد قدر زوجتك أو قال
لامرأة تزوجك على الف درهم فقالت قد تزوجتك على ذلك أو قال لها زوجيني وانكحني نفسك فقالت زوجتك وانكح
يقع استحساناً والقياس أن لا يقع لأن لفظ الاستقبال عند الإجماع لا يقع إلا بالاستقبال فلم يوجد الإيجاب إلا أنهم تركوا
القياس بما روي أن بلو لا خطبة تقوم من الإيجاب فابوا أن يزوجه فقال لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني أن أخطب
إيكم لما خطبت فقالوا له ملكك ولم يفعل أن بلو لا خطبة أعاد القول ولو فعل لقل ولأن الظاهر أنه أراد به الإيجاب
لأن المساومة لا يتحقق في النكاح عادة فكان محجولاً على الإيجاب بخلاف البيع فان التوهم معناه فيجعل اللفظ عليه فلا بد
من لفظ آخر يتأدى به الإيجاب والدليل هو **وأما** بيان أن النكاح هل يقع بعبارة واحدة أو لا يقع إلا بالعبارة
في هذا الفصل قال أصحابنا رحمهم الله يقع بعبارة واحدة إذا كان له ولاية من الجانبين سواء كانت ولايته أصلية كالولاية
الثابتة بالملك والعقابة أو خيلية كالولاية الثابتة بالوكالة بان كان العاقد مالكا من الجانبين كالولي أو زوج أمته
من عبده أو كان ولياً من الجانبين كالحدا إذا زوج بنت ابنه الصغيرة من ابن ابنه الصغير والاح إذا زوج بنت أخيه الصغيرة من
ابن أخيه الصغير وكان أصيلاً ولياً كان العم إذا زوج بنت عمه من نفسه أو كان وكيله من الجانبين أو وولاً من الجانبين
أو كان ولياً من جانب واحد وكيله من جانب آخر أو وكلت امرأة مبرأة من نفسها أو وكل رجل امرأة لزوج نفسها منه وهذا
مذهبنا المأثورة وقال زفر لا يقع النكاح بعبارة واحدة أصلاً وقال الشافعي لا يقع إلا إذا كان ولياً من الجانبين
ولقب المسئلة أن الواحد هل يجوز أن يقوم بالنكاح من الجانبين أم لا وجه قول زفر والشافعي أن النكاح اسم شرط من
تختلفين وهو الإيجاب والقبول فلا يقومان إلا بعبارة شرط البيع إلا أن الشافعي يقول في الولي ضرورة لأن النكاح
لا يقع إلا بولي فإذا كان الولي متقنياً لم يلزم نكاح المولية لا شتم نكاحها أصلاً وهذا لا يجوز وهذه الضرورة
في الوكيل ونحوه ولنا قوله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في ما يحل للنساء
الذي لا توتره من ما كتبتهن وترغبون أن تنكهن قيل نزلت الآية في يثيمة في حجر ولها وهو ذات مال ووجه الاستدلال

لا يقع النكاح بلفظ الإجارة

بيان الإجارة في لفظ النكاح

بيان النكاح بطريق النية

بيان صحة اللفظ المعقد

بيان أن النكاح هل يقع بعبارة واحدة

للنكاح الفاسد والنكاح الموقوف يسمى طلوقا ومعارفة وقوع الشك والاحتمال في ثبوت الاجازة فلو ثبت بالشك في
 ولو قال مطلقا مطلقا بملك الرجعة فهو اجازة لا ارتفاع الرجعة في الماركة للنكاح ووضعه واما الضرر
 فتعوان يمتنع المولى العبد او الامه فتكون الاعاق اجازة ولو اذن له بالنكاح لم يكن الاذن بالنكاح اجازة ووجه
 الفرق بينهما من حيث ان احدهما انه لو لم يجعل الاعاق اجازة لكان لا محلا ان يبطل النكاح الموقوف واما ان يبطل
 موقفا على الاجازة ولا سبيل الى الاول لان النكاح صدد من الاجازة في المحل فلا يبطل الا بابطال منزله ولا به الاطلا
 ولم يوجد ولا سبيل الى الثاني لانه لو بقي موقفا على الاجازة فاما ان يبقى موقفا على اجازة المولى او على اجازة
 العبد لا وجه للاول لان ولاية الاجازة انما تثبت له بالملك وقد زال بالاغتياق ولا وجه للثاني لان العقد وحده
 من العبد فكيف يعقد عقد الانسان على اجازته واذا بطلت هذه الاقسام وليس ههنا قسم اخر لفران يجعل الاعاق
 اجازة ضرورية وهذه الضرورية لم توجد في الاذن بالنكاح والثاني ان امتناع النكاح مع صدد الضرر من الاجازة في المحل
 لغير حق المولى وهو الملك نظر له دفعا للضرر عنه وقد زال ملكه بالاغتياق فزال المانع من القوة والاذن بالتزويج لا
 يوجب زوال المانع وهو الملك لكنه بالاذن اقامه مقام نفسه في النكاح كانه هو ثم ثبوت ولاية الاجازة لم يكن
 نفس الاذن من المولى بالنكاح اجازة لذلك العقد فان اجازة العبد جازا استحسانا والقياس ان لا يجوز وان اجازة
 وجه القياس انه ما اذن بالعقد والاجازة مع العقد متعاربان اسما ومهورة وشروطا اما الاسم والصوره
 فلا شك في تعارضهما واما الشرط فان محل العقد المعقود ومحل الاجازة نفس العقد وكذا الشهادة شرط العقد
 لا شرط الاجازة والاذن باحد المتعارفين لا يكون اذنا بالآخر وجه الاستحسان ان العبد ان يبيع ما هو ماله
 فيه فكان متصرفا عن اذن فيجوز تصرفه ودلالة ذلك ان المولى اذن له بعقد نافذ فكان ما دوننا بتحصيل اصل
 العقد ووصفه فهو النكاح وقد حصل النكاح بتحصيل وهذا الورق فضولي هذا العبد امرأه بغير اذن المولى فاذا
 نفذ العقد دل ان تنفيذ العقد بالاجازة ما دون فيه من قبل المولى فينفذ باجازه ثم اذا نفذ النكاح بالاغتياق
 وهي امة فلا خيار لها لان النكاح نفذ بعد العقد فالاعاق لم يصادفها وهي منكحة والمهر لها ان لم يكن الزوج
 دخل بها قبل الاعاق فان كان قد دخل بها قبل الاعاق فالمر المولى هذا اذا اعتقها وهي كبره فاما اذا كانت
 صغيرة فاعتقها فان الاعاق لا يكون اجازة وبطل العقد عند ذرو عنه ناسي موقفا على اجازة المولى ان لم يكن
 لها عصبة وان كان لها عصبة يتوقف على اجازة العصبة ويجوز باجازه العصبة ثم اذا كان الجدير غير الالف والحد
 فلها خيار الادراك لان العقد نفذ عليها في حالة الصغر وهي حرة وان كان الجيزا باباها او حدها لاختيارها ولو
 مات المولى قبل الاجازة فان ورثها من محل له وطئها بطل النكاح الموقوف لان المحل لنا قد طرأ على الموقوف ولو
 سببا محلا وهو الملك قال الله تعالى والذين هم لغزوهم حافظون الا على ارواحهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين
 ومن ضرورية ثبوت محل له ارتفاع الموقوف وان ورثها من محل له وطئها بان كان الوارث ابن الميت وقد وطئها
 ابوه او كانت الامة اخيه من الرضاع او ورثها جماعة فللوارث الاجازة لانه لم يوجد طرأ بان المحل فيبقى الموقوف على
 حاله وكذلك اذا باعها المولى قبل الاجازة فهو على التفضيل الذي ذكرنا في الوارث وعلى هذا قالوا فيمن تزويج جارية
 غريم بغير اذنه ووطئها ثم باعها المولى من محل ان المشتري الاجازة لان وطئ الزوج يمنع حل الوطئ للمشتري واما العبد
 اذا تزويج بغير اذن المولى فاما المولى او باع قبل الاجازة فللوارث والمشتري الاجازة لانه لا يتصور حل الوطئ ههنا
 فلم يوجد طرأ بان محل يبقى الموقوف بحاله وهذا الذي ذكرنا قول اصحابنا المأثورة وقال دفر لا يجوز باجازه الوارث
 والمشتري بل يبطل والاصل فيه ان العقد الموقوف على اجازة انسان بمحتمل الاجازة من قبل غريم عندنا وعندنا لا يحتمل
 وجه قوله ان الاجازة انما تلحق الموقوف لانها تنفذ الموقوف فانما تلحقه على الوجه الذي وقف واما وقف على
 الاول لا على الثاني فلو بملك الثاني تنفذ ولنا انه انما وقف على اجازة الاول لان الملك له وقد صار الملك للثاني فينقل
 الاجازة الى الثاني وهذا لان المالك يملك اقتضاء النكاح باصه ووصفه وهو النكاح فلا يملك تنفيذ النكاح الموقوف
 وانه انبات الوصف دون الاصل اولى ولو زوجت المكاتبه نفسها بغير اذن المولى حتى وقف على اجازته فاعتقها
 نفذ العقد ولا خيار فيه لما ذكرنا في الامة القنة وكذلك اذا وقف المولى حتى وقف على اجازته فاعتقها
 يبطل العقد وان كان لا يحل بان كانت اخيه من الرضاع او كانت بحسبة توقف على اجازته ولو كان المولى هو الذي
 عقد عليها بغير رضاها حتى وقف على اجازتها واجازت جاز العقد وان ادت فعتقت او اعتقها المولى توقفا العقد
 على اجازتها ان كانت كبره وان كانت صغيرة فهو على ما ذكرنا من الاختلاف في الامة او يتوقف على اجازة المولى عندنا
 اذ لم يكن لها عصبة غير المولى فان كان قاضا جازا وادركت فلها خيار الادراك اذ كان الجيز غير الالف والحد
 على ما بينا وان لم يعتقها حتى عرفت بطل العقد ان كان بضعها محلا للمولى وان كان لا يحل لا يجوز الا باجازه واما
 ما علكه من النكاح بعد الاذن فنقول اذا اذن المولى للعبد بالتزويج فلا محلا ان يخلص الاذن بالتزويج او عهه فان خص

اذا كانت الامة صغيرة فاعتقها
 فلا عتاق اجازة للنكاح

لومات المولى قبل الاجازة

العبد اذا تزويج بغير اذن المولى

تزوجت المكاتبه بغير اذن المولى

بيان ما يملك من النكاح بعد الاذن

بان قال له تزويج لم يحل له ان يتزوج الامراه واحدة لان الامر المطلق بالفعل لا يقتضي التكرار وكذا اذا قال له تزويج امرأه
 لان قوله امرأه اسم لواحدة من هذه الجنس وان عم بان قال تزويج ما شئت من النساء جاز له ان يتزوج ثنتين ولا يجوز
 له ان يتزوج اكثر من ذلك لانه اذن له بنكاح ما شاء من النساء بلفظ الجمع فيصير في جميع ما يملكه العبد من النساء
 وهو التزويج باثنتين قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين وعليه اجماع الفقهاء رضي الله عنهم
 وروى عن الحكم انه قال اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان العبد لا يجمع من النساء فوق اثنتين ولا ان ملكه
 النكاح تشترط الحال لانها من باب الولاية والعبد ناقص حاله لا من الجيز فينظر اثر النقصان في عدد المملوك له في النكاح
 كما ظهر اثره في القسم والطلاق والعلة والحدود وعنه ذلك وهل يدخل تحت الاذن بالتزويج النكاح الفاسد قال
 ابو حنيفة يدخل حتى لو تزويج العبد امرأه نكاحا فاسدا ودخل بها الزمة المهر في الحال وقال ابو يوسف ومحمد لا يدخل
 ويتبع بالمهر بعد العقد وجه قولهما ان عرض المولى من الاذن بالنكاح وهو حل الاستمتاع ليحصل به عفة العبد عن
 الزنا وهذا لا يحصل بالنكاح الفاسد لانه لا يفيد الحل فلو يكون مرأه من الاذن بالتزويج ولهذا لو حلف لا يتزوج
 ينصرف الى النكاح الصحيح حتى لو نكح نكاحا فاسدا لا يثبت كذا هذا ولا يفتي في ان الاذن بالتزويج مطلق فيصرف الى
 الصحيح والفاسد كالاذن بالبيع مطلقا وفي مسئلة اليمين انما لم ينصرف لفظ النكاح الى الفاسد لقربة عرفية لانه
 الايمان بحمله على العرف والمادة والمقار والمقار ما يقيد باليمين الا امتناع عن الصحيح لا الفاسد لان فساد المحل عليه
 يكفي ما فاعل لا اذام عليه فلا حاجة الى الامتناع باليمين والدليل على صحة هذا الترخيص ان عين الخالف لو كانت على فعل في الامر
 ينصرف الى الصحيح والفاسد جميعا ويتفرع عن هذا انه اذا تزويج امرأه نكاحا فاسدا ثم اراد ان يتزوج اخرى نكاحا صحيحا
 ليس له ذلك عند ابي حنيفة لان الاذن انتهى بالنكاح الفاسد وعندها له ذلك لان الاذن قد بقي ولو اذن له بنكاح فاسد
 نقض ودخل بها يلزمه المهر في الحال في قولهم جميعا اما على اصله في حنيفة فظاهر واما على اصلها فلو ان النكاح الصحيح
 لغرب دالة اوجب لغربا ليه فاذا جاز النكاح بطلت الدلالة والله الموفق واما بيان حكم المهر في نكاح المملوك فنقول
 ان كانت الاجازة قبل الدخول بالامة لم يلزم المهر في النكاح الصحيح وان كانت بعد الدخول بها فالقياس ان يلزمه مهران
 مهر بالدخول قبل الاجازة ومهر بالاجازة وجه القياس انه وجد سبب وجوب مهرين احدهما الدخول لان الدخول في
 النكاح الموقوف ودخل في نكاح فاسد او هو بمنزلة الدخول في نكاح فاسد واوجب المهر كذا هذا والثاني النكاح الصحيح
 لان النكاح قد صح بالاجازة وللنكاح وجهان احدهما ان النكاح كان موقفا على اجازة نكاح الفضولي والعقد
 الموقوف اذا انقضت به الاجازة تستند الاجازة الموقت العقد واذا استندت الاجازة اليه صاوكا انه عقد باذنه
 اذا اجازة الاو حقة كالاذن السابق فلا يجزى المهر واحد والثاني ان مهر المثل لو وجب كان لوجوبه تعلقا بالعقد
 لانه لولا كان الفعل زنا وكان الواجب هو الحد لا المهر وقد وجب المسمى بالعقد ولو وجب مهر المثل ايضا لوجوبه
 واحد ومهران وانه يمنع ثم كل ما وجب من الامة فهو للمولى سواء وجب بالعقد او بالدخول وسواء كان المهر مسمى او مهر
 المثل وسواء كانت الامة قنة او مدبرة او امرأه ولا المكاتبه والمعتق بعضها فان المهر لها لان المهر وجب عوضا عن
 المسقة وهي منافع البضع ثم ان كانت منافع البضع ملحقه بالاجازة والاعيان فتعويضها بغير المولى كالادب وان كانت
 مبقاة على حقيقة المسقة فتد لها بغير المولى ايضا كالاجرة بخلاف المكاتبه لان هناك الادب والاحرة لها فكان المهر
 لها ايضا وكل مهر لغير العبد فان كان قنأ والنكاح باذن المولى يتعلق برقبته وكسبه يباع فيه ان لم يكن له كسبه عندنا
 لانه دين ثابت في حق العبد ظاهر في حق المولى ومثل هذا الذي يتعلق برقبته العبد على اصل صحابنا والمسئلة ترق وتكأ
 المأذون وان كان مذبذبا او مكاتبها فانها تسعيان في المهر فيستوفى من كسبهما لتعذر الاستيفاء من رقبتهما بخروجهما عن
 احتمال البيع بالديبر والكتابة وما لغير العبد من ذلك بغير اذن المولى يتعويض به بعد العقد لانه دين يتعلق بسببه يظهر
 في حق المولى فاشبه الذين الثابت باقرار العبد الجوز انه لا يلزمه الحال ويتبع به بعد العقد لما قلنا كذا هذا والله اعلم
 ومنها الولاية في النكاح فلو سيقد نكاح من الولاية له والكفو في هذا الشرط يقع في مواضع في بيان انواع الولاية
 وفي بيان سبب ثبوت كل نوع وفي بيان شرط ثبوت كل نوع وما يتصل به اما القول بالولاية في باب النكاح انواع اربعة
 ولاية الملك وولاية العزاة وولاية الولاة وولاية الامة اما ولاية الملك فتثبت بغيره الملك لان الولاية لا نكاح
 ولاية نظرو الملك واع الى الشفعة والنظر في حق المملوك فكان سببا لثبوت الولاية والولاية للمملوك احدث الملك له وهو
 مملوك في نفسه فلو يملك مالكا واما شرط ثبوت هذه الولاية فمنها عقل المالك ومنها بلوغه فلا يجوز النكاح من المحض
 والصبي الذي لا عقل له ولا من الصبي العاقل لان هؤلاء ليسوا من اهل الولاية لان اهلية الولاية بالقدره على
 تحصيل النظر في حق المولى عليه وذلك بكال الرأي والعقل ولم يوجد الاثر في الولاية لهم على انفسهم فكيف يكون على غيرهم
 ومنها الملك المطلق وهو ان يملك المولى عليه مملوكا للمالك رقة وبدا وعلى هذا يخرج نكاح الرجل امته او مدبرته او امرأه
 وله او عبده او مدبرته انه جائز سواء رضى به المملوك او لا ولا يجوز نكاح المكاتب والمكاتبه الا برضاها اما انكاح

نكاح الفاسد هل يدخل تحت
 الاذن بالتزويج

بيان حكم المهر في نكاح المملوك

الولاية شرط انعقاد النكاح
 بيان انواع الولاية

شرائط ولاية النكاح
 والبلوغ

ومنها ملك المطلق

الامة والمدبرة وامر الولد فلا خلاف في جواز صغرة كانت او كبيرة واما انكاح العبد فان كان صغيرا يجوز وان كان كبيرا
فقد ذكر في ظاهر الرواية انه يجوز من غير رضاه وروى عن ابي حنيفة انه لا يجوز الا برضاه وبه أخذ الشافعي وحين
الرواية ان منافع العبد لم يدخل تحت ملك المولى بل هو اجنبي عنها ولا انسان لا يملك التصرف في ملك غيره غير
رضاه ولهذا لا يملك انكاح المكاتب والمكاتب بخلاف الامة لان منافع بعضها مملوكة للمولى ولان نكاح المكرة
لا يفيد ما وضع له من المقاصد المطلوبة منه لان حصولها بالدوام على النكاح والقرار عليه ونكاح المكرة لا يدور
بل ينزله العبد بالطلاق فلا يفيد فائدة وجه ظاهر الرواية قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم
واما نكح المولى بالانكاح العبد والامة مطلقا عن شرط الرضا فمن شرطه يحتاج الى دليل ولان انكاح المملوك من
المولى تصرف لنفسه لان مقاصد النكاح ترجع اليه فان الولد في انكاح الامة له وكذلك في انكاح امته من عبده ومنفقه
العقده عن الرضا الذي يوجب نقصان ماله مملوكة تحصل له ايضا فكان هذا الانكاح تصرفا لنفسه ومن تصرف
في ملك نفسه لنفسه منفذ ولا يشترط فيه رضا التصرف فيه كحاق البيع والايارة وسائر التصرفات ولان العبد ملك
بجميع اجزائه مطلقا لما ذكرنا من انه لا يملك فيما يملك ولا يملك في ملكه اذا كان التصرف مصلية
وانكاح العبد مصلية في حقه لما فيه من ضمانته عن النقصان بواسطة الضمان عنه الرضا وقوله منافع بيع
العبد غير مملوكة لسيده ممنوع بل هي مملوكة الا ان المولى يمنع من استيفائها لما فيه من الفساد وهذا لا يمنع ثبوت
الملك كالحجارية الجوسية والاحت من الرضا عنه انه يمنع المولى من الاستمتاع بهما مع قيام الملك كذا هذا الملك
المطلق لم يوجد في المكاتب لرواى ملك المالك بالكتابة حتى كان احق بكسبه ولهذا لم يدخل تحت مطلق اسم المملوك
في قوله كل مملوك فهو حر الا بالنسبة فقصار ملك الوفاة ان ائتمن ثبوت الولاية فانعدام ملك اليد يمنع من الثبوت فلا
الولاية بالشك ولان في التزويج من غير رضا المكاتب تصرفا في ملكه احق بكسبه لتوصل بها
الى شرف الحرية فالتزويج من غير رضا يوجب تعلق المهر والنفقة بكسبه فلا يصح له الحرية فينقض به شرط رضاه
دفعاً للضرر عنه وقوله لا فائدة في هذا النكاح ممنوع فان طبع كل نخل السوق ان الى النساء فالظاهر هو انفساء
الشهوة خصوصاً عند عدم المنافع وهو الحرمة وكذا الظاهر من حال العبد الاستمتاع من نقص تصرف المولى اجراً ما
له في نكاح النكاح فأنه لا يملك المهر والنفقة في نفسه فبذلك يوجب ثبوتها هو اصل القرابة وذاها لالحال القرابة
واما انكاح شرط النكاح على ما ذكره عند اصحابنا وعند الشافعي السبب هو القرابة القريبة وهي قرابة الاولاد
وعلى هذا سبب ان القرابة بالجد كالاخ والعم والولاية الانكاح عندنا خلافه قاله واجهج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تنكح النعمة حتى تستأمر وحقيقة اسم النعمة للضعفة لغة قال صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم حتى عن
انكاح النعمة ومذهبه الى غايته الاستئمان ولا يصح هذا الاستئمان الا بعد البلوغ فيضرب البلوغ كانه قال حتى تبلغ
وتستأمر ولان النكاح عقد اضرار من جانب النساء لما ذكر في مسئلة انكاح البنت البالغة ومثل هذا التصرف
لا يدخل تحت ولاية المولى كالتفوق والعناق والهمة وغيرها الا انه ثبت الولاية للاب والجد بالنسبة والاجماع كمال
شفقةهما وشفقة غير الاب والجد قاصرة وقد ظهر اثر القصور في سلب ولاية التصرف في المال بالاجماع وسلب ولاية التزويج
عندكم فتعذر الا لحاق ولنا قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم لهذا خطاب لكافة المؤمنين لانه نبي على قوله تعالى وتزويروا
له الله جميعاً امه المؤمنين لعلمكم بقلوبهم ثم خص منها الاحبات فثبت الاقارب تحت الامن خص به دليل ولان سبب
ولاية التنفيذ في الاب والجد هو مطلق القرابة لا القرابة القريبة واما قرابة القرابة بسبب زيادة الولاية وهي ولاية
الازمار لان مطلق القرابة حامل على اصل الشفقة اعني به شفقة زائدة على شفقة الجنس وشفقة الاسلام وهي
داعية الى تحصيل النظر في حق المولى عليه وشرطها محرم المولى عليه عن تحصيل نفسه مع حاجته الى التحصيل لان مصالح
النكاح مقننة تحت الكفاة والكفو عزيز الوجود فيحتاج الى احرازه للحال لاستيفاء مصالح النكاح بعد البلوغ
وقايدها وتوقعها وسهولة الما وضع له النكاح وكل ذلك موجود في انكاح الاخ والعم فينفذ الا انه لم يلزم تصرفه
لانعدام شرط التزويج وهو قرابة القرابة ولم يثبت له ولاية التصرف في المال لعدم الفائدة لانه لا سبيل الى القول
باللزوم لان قرابة غير الاب والجد ليست بمنزلة ولا سبيل الى القول بالنفاذ بدون اللزوم لانه لا يفيد اذا المقصود من
التصرف في المال وهو التزويج لا يحصل لا بتكرار التجارة ولا يحصل ذلك مع عدم اللزوم لانه اذا اشترى شيئاً يحتاج الى
ان يسكه الموقت البلوغ فلا يحصل المقصود وشفقت ولاية التصرف في المال بطريق الضرورة وهذه الضرورة منقذمة
في ولاية الانكاح فنثبت ولاية الانكاح واما الحديث فالمراد منه النعمة البالغة بدلالة الاستئمان وهذا وان كان
مجازاً لكن فيما ذكره ايضا اضرار فوقت المعارضة فشقت الاحتياج به او بحمله على ما قلنا توفيقاً بين الدليلين صيانة
لها عن التناقض ثم اذا تزوج الصغير والصغيرة فلها النكاح اذا بلغا عندا في حنفية ومحمد وعندا في يوسف لاختيارهما
ونذكر المسئلة في شرط التزويج ان شاء الله تعالى واما شرط ثبوت هذه الولاية فتوعان في الاصل نوع هو شرط

بيان ولاية القرابة

عدم اللزوم

شرائط ثبوت ولاية القرابة

ثبوت اصل الولاية ونوع هو شرط النكاح اما شرط ثبوت اصل الولاية فانواع بعضها يرجع الى الولي وبعضها يرجع الى
الولي عليه وبعضها يرجع الى النفس النقية اما الذي يرجع الى الولي فانواع منها عقل الولي ومنها بلوغه فلا ثبت الولاية
للمجنون والصبي لانها ليسا من اهل الولاية لما ذكرنا في ولاية الملك ولهذا لم يثبت لهما الولاية على انفسهما مع انهما
اقرب اليها فلو ان ثبت على غيرها اولى ومنها ان يكون بمنزلة الزوج لان سبب ثبوت الولاية والوراثة واحدهم
القرابة فكل من رتبته على عليه ومن لا فلا وهذا يطرد على اصله في حنفية خاصة وتنكس عند الكل ويخرج عليه مسائل
فنقول لولاية المملوك على اجد لانه لا يرث اجد ولان المملوك ليس من اهل الولاية الا ترى انه لا ولاية له على نفسه
ولان الولاية تنبئ على المالكية والشخص الواحد لا يكون مالكا ومملوكا في زمان واحد ولان هذه ولاية نظر ومصلحة
ومصالح النكاح لا يوقف عليها الا بالتأمل والتدبر والمملوك لا يستغاله بخدمة مولاه لا يتفرغ للتأمل والتدبر
فلا يعرف كون انكاحه مصلية وامه الموفق ولا ولاية للمرتد على اجد لا على مسلم ولا على كافر ولا على مرتد مثله لانه
لا يرث اجد ولا ولاية له على نفسه حتى لا يجوز نكاحه لاحد لا مسلم ولا كافر ولا مرتد مثله فلا يكون له ولاية
على غيره ولا ولاية للكافر على المسلم لانه لا ميراث بينهما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين شتى ولان الكافر
ليس من اهل الولاية على المسلم لان الشرع قطع ولاية الكفار على المسلمين قال الله تعالى ان يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا اسلام لمسلم ولا يعلو ولا يعلو ولا يعلو ولا يعلو ولا يعلو ولا يعلو ولا يعلو ولا يعلو
المسلم من جهة الكافر وهذا لا يجوز وهذا اصيب المسلمة عن نكاح الكافر وكذلك ان كان المولى مسلماً والمولى عليه
كافراً ولا ولاية له عليه لان المسلم لا يرث الكافر كان الكافر لا يرث المسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يرث المؤمن الكافر
ولا الكافر المؤمن الا ان ولد المرتد ان كان مؤمناً صار محضاً عن النقي واما اسلام المولى فليس بشرط ثبوت الولاية
في الجملة فبلى الكافر على الكافر لان الكفر لا يقدح في الشفقة الباعثة على تحصيل النظر ولا في الولاية فان الكافر يرث
الكافر ولهذا كان من اهل الولاية على نفسه فكذلك على غيره وقال الله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض وكذا العدة
ليست بشرط ثبوت الولاية عند اصحابنا وللشافعي ان يزوج ابنه وابنته الصغيرين وعند الشافعي شرط وليس للفاق
ولاية التزويج واجهج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولي ترشد والمرشد بمعنى الرشيد كالمصلح
بمعنى الصالح والفاق ليس يرشد ولا الولاية من باب الكرامة والفسق سبب لاهائه ولهذا لم اقبل شهادته ولنا عموم
قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم وقوله صلى الله عليه وسلم تزوجوا بناتكم الا كفاهن من غير فضل ولنا اجماع الامة ايضا فانما لنا
عن اخرهم عامهم وخاصهم من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يزوجوا بناتهم من غير نكير من احد خصوصاً الاعراب
والاكرد والازناك ولان هذه ولاية نظر والفسق لا يقدح في القدرة على تحصيل النظر ولا في ادعى اليه وهو الشفقة وكذلك
لا يقدح في الوراثة فلا يقدح في الولاية كالعدل ولان الفاسق من اهل الولاية على نفسه فيكون من اهل الولاية على غيره
ولهذا قبلنا شهادته ولانه من اهل احدث نوع الولاية وهو ولاية الملك حتى يزوج امته فيكون من اهل النوع الاخر واما
الحديث فنقد قبل انه لم يثبت بدون هذه الزيادة فكيف ثبت مع الزيادة ولو ثبت فنقول بموجبه والفاق يرشد لانه
يرشد غيره لوجود الولاية الارشاد وهو العقل فكان هذا نفي الولاية للمجنون وكذا نقول ان المجنون لا يصح ولياً والمجورود
في العقد اذا ثاب فله ولاية الانكاح بخلاف لانه اذا ثاب فقد صار عدلاً وان لم يثبت فهو على اختلاف لانه فاسق
واما كون المولى من العصباء فهل هو شرط لثبوت الولاية او لا فنقول وبالله التوفيق جملة الكلام فيه انه لا خلاف
فان للاب والجد ولاية الانكاح الا شئ يحكي عن عثمان بن عفان النبي وابن شبرمة انها قال ليس لهما ولاية التزويج وحده قولهما
ان حكم النكاح اذا ثبت لا يقتصر على حالة الصغر بل يدور ويقتل ما بعد البلوغ الى ان يوجد ما يطلعه وفي هذا اشياء
الولاية على البالغة ولاية استئمان كانه انشا الانكاح بعد البلوغ وهذا لا يجوز ولنا قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم
والايم اسم لا يثنى من بنات آدم ولا زوج لها كبيرة كانت او صغيرة وكلمة من ان كانت للتبويض يجر هذا خطاً بالاداء وان كان
للتجنين يكون خطاً بالجنس المؤمنين وعموم الخطاب يتناول الاب والجد وانكح العبد بقرضه عاتية رضاً من عندها
وهي بنت ست سنين من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزوج على ابنه ام كلثوم وهي صغيرة
من عمر بن الخطاب رضي الله عنهما وتزوج عبدالله بن عمر ابنه وهي صغيرة عروة بن الزبير رضي الله عنهما وبه يثبت ان قولهما خارج
مخالفا لاجماع العصابة فكان مردوداً واما قولهما ان حكم النكاح بقول البلوغ فنعم لكن بالانكاح السابق لا نكاح مستأجر
بعد البلوغ وهذا جائز كافي البيع فان لهما ولاية بيع مال الصغير وان كان حكم البيع وهو الملك بقوله البلوغ لما قلنا كذا
ولاب ولاية بقرضه ابنته البكر صغيرة كانت او كبيرة وبراء الزوج بقضه اما الصغير فلا شك فيه لانه ولاية
التصرف في مالها واما البالغة فلا يثنى من الطالبة به بنفسها كما تثنى من النكاح بالكل النكاح لمجمل كونه من قبض
الاب كما جعل رضا بالنكاح ولان الظاهر انها ترث بقض الاب لانه يقضي مهرها فيصير اليه امثاله فيعبر به هذا هو
الظاهر فكان ما دوننا بالقض من جهتها لانه لا حتى لو نكحته عن القهر لا يملك القهر ولا يبرأ الزوج وكذا المحدث بقوله

شرط ثبوت اصل الولاية
الشرائط الاربعة المذكورة
عقله وبلوغه
ومنها ان يكون من جنس النكاح

١٩٩

لا ولاية للمرتد على احد

مسألة في ان لا يرث المولى من ثبوت
الولاية
كذا المحدث

كون المولى من العصباء هو شرط

ثبوت

ثبت

عند عدمه وان كانت ابنته عاقلة وهي ثبت فالقبض اليها لا الى الاب وبشر الزوج بدفعه اليها ولا يبرأ بالدفع الى الاب
وما سوى الاب والجد والاولياء ليس لهم ولاية القبض سواء كانت كبيرة او صغيرة الا اذا كان الولي هو الوصي فله حق
القبض اذا كانت صغيرة كما يقبض سائر ذريتها وليس للوصي حق القبض الا اذا كانت صغيرة واذا ضمن الولي المهر صح ضمها
لان حقوق العقد لا تتعلق به بضار كما لا يضمن بخلاف الوكيل بالبيع اذا ضمن عن المشتري الثمن والمرة المتخار في مطالبة
زوجها او وليها لوجود سبب ثبوت المطالبة من كل واحد منهما وهو العقد من الزوج والعنان من الولي ولا خلاف بين
اصحابنا في ان لغير الاب والجد من العصباء ولاية الاكلح لا لغيره الا في تركب العصباء في الميراث واختلفوا في
غير العصباء قال ابو يوسف ومحمد لا يجوز انكاحه حتى يتوارثا بذلك النكاح ويقف على اجازة العصبه وعن ابي حنيفة
فيه روايتان وهذا يرجع الى ما ذكرنا ان عصبه الولي هل هي شرط لثبوت الولاية مع انقائه على انها شرط التقدر
فقدما هي شرط ثبوت اصل الولاية وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة فانه روى عنه انه قال لا يزوج الصغيرة الا
العصبه وروى ابو يوسف ومحمد عن ابي حنيفة انها ليست بشرط لثبوت اصل الولاية وانما هي شرط التقدر على تركب
حقا ان اذا كان هناك عصبه لا تثبت لغير العصبه ولاية الاكلح وان لم يكن عصبه فليغير العصبه من العصباء
من الرجال والنساء نحو الام والاخت والحال ولاية التزوج الاقرب فالاقرب اذا كان الزوج ممن يترتب الميراث وهو
الرواية المشهورة عن ابي حنيفة وجه قولها ما روي عن علي بن عثمان انه قال النكاح الى العصباء فوض كل نكاح الى
كل عصبه لانه قابل للجنس بالجنس او بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد ولان الاصل في الولاية هي العصباء فان
الراي وتدير القبيلة وصيانتها عما يوجب العار والسبق اليهم فكانوا هم الذين يحترزون عن ذلك بالنظر والتأمل
في امر النكاح فكانوا هم المختصين بالولاية ولهذا كانت قرابة العصبية مقدمة على قرابة الرحم بالاجماع ولا يحنف
عموم قوله تعالى وانكحوا الايماي منكم من غير فصل بين العصباء وغيره فثبت ولاية الاكلح على العموم الا من خص
بديل ولا يثبت الولاية هو مطلق القرابة وذاتها لما ثبت ان القرابة حاملة على الشفقة في حق القريب واعتد لها
وقد وجد ههنا فوجد السبب ووجد شرط الثبوت ايضا وهو عجز المولى عليه عن المباشرة بنفسه وانما العصبية وقر
القرابة شرط التقدر لا شرط ثبوت اصل الولاية فلا جرم العصبية تقدر على ذى الرحم والا قرب من غير العصبية تقدر
على الا بعد ولا ولاية الاكلح مرتبة على استحقاق الميراث لا بخلاف سبب ثبوتها وهو القرابة فكل من استحق الميراث
استحق الولاية الا ترى ان الام اذا كان عبدا لولاية له لان العبد لا يرث احدا وكذا اذا كان كافرا المولى عليه مسلم
لا ولاية له لانه لا يرثه وكذا اذا كان مسلما والمولى عليه كافرا ولاية له لانه لا ميراث له منه فثبت ان الولاية تدور
مع استحقاق الميراث فثبت لكل قريب ميراث الزوج ولا يلزم على هذه القاعدة المولى انه يزوج ولا يرث وكذا الامام
يزوج ولا يرث لان هذا عكس القلة لان طرد ما قلنا ان كل من يرث يزوج وهذا مطرد على اصل ابي حنيفة وعكسه ان
كل من لا يرث لا يزوج والشرط في العمل الشرعية الاطراء وقد انكحنا لاجازات الحكم الشرعي بغيره ثم نقول ما قلنا
منعكس ايضا الا ترى ان المولى للولا في مملوكه وهو فرع ارث واما الامام فهو نائب عن جماعة المسلمين وهم يرثون
لهم واما الامام نائب عنهم فيزجون ويرثون ايضا فامر هذا الاصل وانعكس محمد بن عثمان واما قول علي بن عثمان
النكاح الى العصباء فالمراد منه حال وجود العصبه لاستحالة تقويض النكاح الى العصبه ولا عصبه ونحن نقول
ان النكاح الى العصباء حال وجود العصبه ولا كلام فيه وانما علم **فصل** واما الذي روي عن علي بن عثمان
فقول الولاية بالنسبة الى المولى عليه نزعان ولا يحنم واجباب ولاية نذر واستحباب وهذا على اصل ابي حنيفة وابي
يوسف الاول واما على اصل محمد فهو نزعان ايضا ولاية استبداد ولاية شركة وهو قول ابو يوسف الا في قول
الشافعي لان بينهما احتياط في كيفية العشرة على ما ذكرنا اما ولاية الحتم والاجباب والاستبداد فشرط ثبوتها على اصل
اصحابنا رحمهم الله في المولى عليه صغيرا او صغيرا او مجنونا كبيرا او مجنونا كبيرا سواء كانت الصغيرة بكر او ثيبا فلو ثبت هذا
الولاية على العاقل البالغ ولا على العاقله البالغة سواء كانت ثيبا او بكرا وعلى اصل الشافعي شرط ثبوت ولاية الاستبداد
في العاقل هو الصغير وفي المجردة البكارة سواء كانت صغيرة او بالغة فلو ثبت هذا الولاية عند علي بن عثمان كانت
بالغة او صغيرة والاصل ان هذه الولاية على اصل اصحابنا تدور مع البكارة وجودا وعدما وفي الكبيرة تدور مع الجنون وجودا وعدما
في الصغيرة كذلك اما في الصغيرة فانها تدور مع البكارة وجودا وعدما وفي الكبيرة تدور مع الجنون وجودا وعدما
سواء كان المجنون اصليا بان بلغ مجنونا او عارضا بان طرأ بعد البلوغ عندنا وقال زفر اوطري المجنون لم يجز للمولى التزوج
وعلى هذا بينان الاب والجد لا يملكان النكاح المبكر البالغة بغيرها عندنا وعند الشافعي يملكان ولا خلاف في انها
لا يملكان نكاح الثيب البالغة بغيرها **وجه** قوله ان المبكر وان كانت عاقلة بالغة فلا تقبل بمصالح النكاح لان
العلم بها يقف على التجربة والممارسة وذلك بالثبوت ولم توجد فالتحقق بالمبكر الصغيرة فثبت ولاية الاستبداد عليها

الاختلاف في ولاية غير العصباء

بيان ولاية الامام

الشرايط الراجحة للمولى عليه

بيان ولاية الحتم والاجباب والاستبداد

وهذا

ولهذا ملك الاب قبض صداقها من غير ما بها مخلوفا الثيب البالغة لانها علت بمصالح النكاح بالممارسة ومباحة الرضا
فانقطعت ولاية الاستبداد عنها ولما ان الثيب البالغة لا تزوج الا برضاها فكذلك المبكر البالغة والجامع بينهما وجهان
احدهما طريق ابي حنيفة وابي يوسف الاول والثاني طريق محمد وابي يوسف الا في امر طريق ابي حنيفة فهو ان ولاية الحتم والاجباب
في حالة الصغر اما تثبت بطريق النيابة عن الصغيرة لغيرها عن الصغر على وجه النظر والمصلحة بنفسها وبالبلوغ عن عقل
زال العجز وثبت التقدر حقيقة ولهذا صار من اهل الخطاب في احكام الشرع الا انها مع قدرتها حقيقة عاجزة عن
مباشرة النكاح تجزئ بذب واستحباب لانها تحتاج الى الخروج الى محافل الرجال والمارة مخدرة مستورة والخروج الى محافل الرجال
من النساء عيب في العادة فكان عجزها عذر واستحباب لاحقيقة فثبت الولاية عليها على حسب العجز وهو ولاية نذر
واستحباب لولاية حتم واجباب اثباتا للحكم على قدر القلة واما طريق محمد فهو ان الثيب البالغة بعد البلوغ ولاية الشركة ولا ولاية
الاستبداد فلو بد من الرضا كما في الثيب البالغة على ما ذكره في مسئلة النكاح بغير رضى ان شاء الله تعالى وانما ملك الاب
قبض صداقها لوجود الرضا بذلك منها دلالة لان العادة ان الاب يضم الى الصداق من خالص ماله ويجهز فيه المبكر حتى
لونهته عن القبض لا يملك بخلاف الثيب لان العادة ما جرت تبكرا والجهان واذا كان الرضا في النكاح البالغة شرط للميراث فاذا
زوجت بغير رضىها توقف التزوج على رضاها فان رضيت جاز وان ردت بطل ثم ان كانت ثيبا رضاها يعرف بالقول
مرة وبالفعل اخرى اما القول فهو بالتصميم على الرضى وما يجرى مجراه بخوان بقول رضيت او جرت ولا خلاف في قوله
صلى الله عليه وسلم النبي تشاور وقوله النبي يعرف عنها لسانها وقوله تستأمر النساء في ابضاعهن وقوله لا تنكح اليتيمة
حتى تستأمر المراد منه البالغة واما الفعل فتعني التمكن من نفسها والمطالبة بالهرم والنفقة ويحتمل ذلك دليل
الرضى والرضى ثبت بالفقير وبالدلالة اخرى والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لبررة ازل وثلاث
زوجك فلو جاز ذلك وان كانت بكرا فان رضاها يعرف بهذين الطريقين وثالث وهو السكوت وهذا استعسان والقبول
ان لا يحن سكوتها رضى وجه القياس ان السكوت يحتمل الرضى ويحتمل السخط فلو يعلم دليل الرضى مع الشك والاحتمال ولهذا
لم يجعل دليل اذا كان المزوج اجنبيا او وليا غير اولى منه ولما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال تستأمر النساء في
ابضاعهن فقالت عائشة رضي الله عنها ان المبكر تستمعي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اذا نكحتن فاعلمن ان رضىها
وروى سكونها اقرارها وكل ذلك تفوق الباب وروى المبكر تستأمر في نفسها فان سكوت فقدر رضى وهذا ايضا يفتى
ولان المبكر تستمعي عن النطق بالاذن بالنكاح لما فيه فلفظها رضىها في الرجال فتنسب الى الوقاحة فلو لم يجعل سكوتها رضى
واذنا بالنكاح دلالة وشرط استظهارها وانها لا تنطق عادة لقائت عليها مصالح النكاح مع حاجتها الى ذلك وهذا الوجه
وقوله السكوت يحتمل مسلم لكن يخرج جانب الرضا على جانب السخط لانها لو لم تكن راضية لردت لانها ان كانت تستمعي
على اذن فلا تستمعي غلظة فلما سكنت ولم ترد دللنا راضية بخلاف اذن زوجها اجنبيا وولى غيره اولى منه لان هناك
اوداد احتمال السخط لانه يحتمل انها سكنت عن جوابه مع انها قادرة على الرد تحقيقا له وعدمه بالمبالاة بكونه وهذا
امر معلوم بالعادة فبطل رجحان دليل الرضى لانها انما تستمعي بالولاية لا من اجاب والاعد عند قيام الاقرار وحضور
اجنبى فكانت في حق الاجاب كالثيب فلو بد من قول او فعل يدل عليه ولان المزوج اذا كان اجنبيا وكان المولى لا بعد كان
جواز النكاح من طريق الوكالة لا من طريق الولاية لا بعد ماها والوكالة لا تثبت الا بالقول واذا كان وليا فالجواز بطريق
الولاية فلو يفتى في القول ولو بلغها النكاح فتعصمت كان اجازة لان الانسان انما يصحك عما يشتره فكان دليل الرضى
ولو ثبت روى عن ابي يوسف انه يحن اجازة وروى عنه رواية اخرى انه لا يحن اجازة بل يحن رد وهو قول محمد وجه الروا
الاولى ان البكاله يحن المهرن وقد بين شدة الفرج فلو يجعل رد ولا اجازة للعارض فضا دكانها سكنت فكان رضى
وجه الرواية اخرى وهو قول محمد ان البكاله لا يحن اجازة عادة فكان دليل السخط والكرهه لا دليل الاذن والاجازة
ولزوجها وليان كل واحد منهما رجلا فليجوز ذلك فان اجازت احدا العقدين جاز الذي اجازته وبطل الآخر وان اجازتهما
بطلوا لان اجازة منها بمنزلة الانشاء كانتا تزوجت بزوجين وذلك باطل كذا هذا وان سكنت روى عن محمد ان ذلك
لا يحن رد ولا اجازة حتى يجزئ احدهما بالقول او بفعل يدل على الاجازة وروى عنه رواية اخرى انها اذا سكنت بطل العقد
جميعا وجه هذه الرواية ان السكوت من المبكر لا اجازة فكانها اجازت العقدين جميعا وجه الرواية اخرى ان هذا
السكوت لا يمكن ان يجعل اجازة لانه لو جعل اجازة فاما ان يجعل اجازة للعقدين جميعا واما ان يجعل اجازة لاحدهما
لا سبيل الى الاول لان انشاء العقدين جميعا يمنع فامتنعت اجازتهما ولا سبيل الى الثاني لانه ليس احد العقدين
ياولى بالاجازة من الآخر فالحق السكوت بالعدم ووقفا الامر على الاجازة بقول او بفعل يدل على اجازة احدهما
وكذلك اذا استؤمريت المبكرى لا مزا فسكت فهو اذن اذا كان المستأمن وليا لما ذكرنا وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
اذا خطبت احد بناته في غدرها وقال فلان فلان فذكر فلو نكحت ثم زوجها فدل ان السكوت عند استبعاد المولى اذن دلالة وقالوا
في المولى اذا قال للمبكر اريد ان زوجك فلان فقال غير اولى منه لم يكن ذلك اذنا ولوروجها ثم اخبرها فقال فلان فلان غير

١٠٠

بيان ما يحن رضاها يعرف بالقول

لغير النكاح فتعصمت

زوجها وليان كل واحد منهما رجلا فليجوز ذلك

زوجها في خبرها فذكرها

او لمسته كان اجازة لان قولها في الفصل الاول اظهرها بعد ما روي بالزوج من قولها في الفصل الثاني قولها وسكون
عزلة وسكون البكر التي تزوجت وتوفاها الى ابدان او تزوج من رجل لم يسمه فسكت لم يكن روي كذا روي عن محمد
لان الرضي بالثبوت بدون العلم به لا يتحقق وتوفاها او تزوج فلان اولادها حتى مدحها فسكت من اتم زوجها جاز
ولو سمي لها الجماعة بمحمد بان قال ابدان او تزوج من رجل لم يسمه فسكت فان كانوا يحصون فهو روي وان كانوا
لا يحصون لم يكن لانهم اذا كانوا يحصون يعلمون فتعلق الرضي بهم واذا لم يحصوا لم يعلموا فلا يتصور الرضا لان الرضا غير
المعلوم محال والمعلوم في ذلك في الفنا وان الوفا اذا سمي الزوج ولم يسم المهر انه كره فسكت فسكونها لا يكون فيها
لان تمام الرضا لا يثبت الا بذكر الزوج والمهر ثم الاجازة من طريق الدلالة لا ثبت الا بعد العلم بالنكاح لان الرضي بالنكاح
به لا يتصور واذا تزوج الثيب بالثبوت في ثبوتها لم يزوج فلان في قولها في الفصل الثاني لان الزوج يدعي عليها حديث لم يكن روي
الاذن والزوج في ثبوتها كان القول قولها واما البكر اذا تزوجت فقال الزوج بلفظ العقد فسكت فقال في قوله في الفصل الثاني لان الزوج
قول الزوج وجه قوله ان المرأة تدعي امرأها واولادها والزوج ينكر فكان القول قول المنكر ولنا ان المرأة وان كانت
مدعية ظاهرا فهي منكورة في الحقيقة لان الزوج يدعي عليها حواجز العقد بالنكاح وهي تنكر فكان القول قولها كالزوج
اذا قال روي في قوله كان القول قوله وان كان مدعيها الرية ظاهر لكونه منكرا للضمان حقيقة كذا هيها ثم في
هذين الفصلين لا يمان عليها في قول في حنفية وفي قولها عليها المين وهو الخلاف المعروف ان الاستحلاف لا يجري في
الاشياء الستة عند وعدها بحري والمثلية تذكها في كتاب لا دعوى ثم اذا اختلف الحكم في البكر بالبالة والشد البالة
في الجملة حتى جعل السكون في البكر دون الثيب والاب ولا ينفذ في البكر بغيرها الا اذا اشتهت قضاء وليس له
ولاية في بغيره فان الثيب لا يزوجها الا بذكر الزوج والنيابة في البكر في الحكم لا في الحقيقة لان حقيقة البكرارة بقاء
العدرة وحقيقة الثيبية زوال العدرة والحكم غير سمي على ذلك بالاجماع فتقول لا خلاف في ان كل من ردت عذرتها
بوثبة او طرفة او حبيصة او طول القيدس انها في حكم البكر لا تزوج كما تزوج البكر ولا خلاف ايضا في ان من ردت
عذرتها بوطي سفلق به ثبوت النسب هو الوطي بعقد جائز او فاسد او شبهة عقد وجب لها مهر بذلك الوطي انها
تزوج كما تزوج الثيب واما اذا ردت عذرتها بالزنا فانها تزوج كما تزوج البكر في قول في حنفية وعند ابو يوسف
ومحمد والشافعي تزوج كما تزوج الثيب **صحيح** ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال البكر تستأمر في نفسها
والثيب تشاور وقال الثيب تعرب عنها لسانها وهذه ثبت حقيقة اذا ثبت حقيقة فزال عذرتها وهذه كذلك
فيغير عليها احكام الثيب وراجحها انها لا يجوز انكارها بغيرها فثبوتها نصا ولا يكتفي بسكونها ولا في حنفية ان علة
وضع النطق شرعا واقامة السكون مقامه في السكوي الحيا وقد وجد ودلالة ان العلة ما قلنا اشارة النطق والمقول
اما الاول فاروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يستأمر النساء في انفسها عن فقالت عائشة رضي الله عنها ان البكر
يا رسول الله فقال انفسها والاشهاد لانه ان قوله صلى الله عليه وسلم انفسها خرج جوابا لقول عائشة رضي الله عنها
ان البكر تستأمر اي عن الاذن بالنكاح نطقا والجواب يفتي عادة السؤال لان الجواب لا يسم بدون السؤال كانه قال اذا
كانت البكر تستأمر عن الاذن بالنكاح نطقا فانها صامتة في هذا الاسرار الى ان الحيا علة وضع النطق وقيام الثبوت مقام
الاذن علة منصوبة وعلة النطق لا تنفذ في البكر كالمطلقة في الفهر ونحو ذلك واما المعقول فهو ان الحيا في البكر مانع
من النطق بصرح الاذن بالنكاح لما فيه من اظهر رغبة في الرجال لان النكاح سبب الوطي والناظر يستفهمون ذلك منها
ويؤتمروا وينسبونها الى الوقاحة وذلك مانع لها من النطق بالاذن الصريح وهي بحاجة الى النكاح فلو شرط استئذانها
وهي لا تنطق عادة لقات عليها النكاح مع حاجتها اليه وهذا لا يجوز والحيا موجود في قوله وان كانت ثيبا حقيقة
لان زوال بكارها لم يظهر للناس فيستفهمون منها الاذن بالنكاح صريحا ويؤتمروا من باب الوقاحة ولا يزول ذلك لم يوجد
النكاح ويشتهر الرضا في حنفية لا يستفهم الاظهار بالاذن ولا بعد عياض الاستماع عن الاذن عند استئذان الوطي
بعد رغبة منها في حصول العلم للناس بظهور رغبة في الرجال واما الحديث فالمراد منه الثيب التي تقارنها الناس ثيبا
لان مطلق الكلام من غير ذلك المعارف بين الناس ولهذا لم يدخل البكر التي ردت عذرتها بالطرفة والوثبة والحبيصة ونحو
ذلك في هذا الحديث وان كانت ثيبا حقيقة وان لم يعلم وعلى هذا يخرج انكار الاب والجد الثيب الصغيرة انه حائز عند
اصحابنا وعند الشافعي لا يجوز انكارها لخالها ولا خاله ما بعد البلوغ فيزوجها الوطي بعد البلوغ باذنها من غير انكار
واصح ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح القيمة حتى تستأمر والقيمة اسم للصغيرة في اللغة ولان الثيب
دليل العلم بمصالح النكاح لان حدوثها يكون بعد العقل والتميز عادة وقد حصل لها التجربة والممارسة وهذا ان لم يصلح
لانثبات الولاية لها يصلح واقفا ولاية الولي عنها لخالها والشافعي ما بعد البلوغ بخلاف البكر البالة لان البكرارة
دليل الجهل بمنافع النكاح ومضاره فالتحق عقلها بالعدم على ما مر ولان النكاح في حاجتها للنساء مردودا لما يذكر
فلا ينقلب مصلحتها الا عند الحاجة الى قضاء الشهوة لان مصالح النكاح ينفذ عليه ولم يوجد في الثيب الصغيرة والجواز

بيان الاجازة طريقا للثبوت

بيان زوال الثيبية والنكاح

في البكر الصغيرة ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة على ما ذكرنا فيما تقدم ولنا قوله تعالى وانكحوا الايامي
منكم والايام اسم لا يثنى لا يزوج لها صغيرة كانت او كبيرة فيقتضي ثبوت الولاية عاملا لا منخص بدليل لان الولاية كانت
ثابتة قبل زوال البكرارة لوجود سبب ثبوت الولاية وهو القرابة الكاملة والشفقة الوافة ووجود شرط الثبوت وهو
حاجة الصغيرة الى النكاح لئلا يستيقا المصالح بعد البلوغ ويحرمها عن ذلك بنفسها وقدرة الولي عليه والعدم ليس
الا لثبته وانزاعها في زيادة الحاجة الى النكاح لانها ما رست الرجال وصحبتهم والمصلحة اثر في الميل الى من ينشأ معاشرة
جملة فلما ثبت الولاية على البكر الصغيرة فلا يثنى على الثيب الصغيرة اولى والمادة من الحديث البالة لما مر والمجنون
الكبير والمجنونة الكبيرة تزوجان كما تزوج الصغير والصغيرة عند اصحابنا الثلاثة اصلها كان المجنون او طاريا بعد البلوغ
وقال زفر ليس للولي ان يزوج المجنون جونا طاريا وحده قوله ان ولاية الولي قد زالت بالبلوغ عن عقل فلا يعود
بعد ذلك بطريان المجنون كما لو بلغ معنى عليه ثم زال الاغما ولنا انه وجد سبب ثبوت الولاية وهو القرابة وشرطه وهو
عجز المولى عليه مع حاجته وفي ثبوت الولاية فائدة فثبتت ولهذا ثبت في المجنون الاصل كذا في الطاروي وثبت له ولاية
النصر في ماله كذا في نفسه واستعلم **فصل** واما الذي يرجع الى النفس النصف فهو ان يكون النصف
نافعا في حق المولى عليه لا ضارا في حقه فليس للاب والوصي والجد ان يزوجوا عبد الصغير والصغيرة حرة ولا امه لغيرهما
لان هذا تصرف ضار في حق المولى عليه لان المهر والنفقة يتعلقان بركة العبد من غير ان يحصل للصغير مال في مقابلته
والاضرار لا يدخل تحت ولاية الولي كالطلاق والعاق والتبرعات وكذا كل من تصرف على غير بالاذن لا يملك انكار العبد
كالملك والشريك والمضارب والمأذون لان اطلاق النصف هو لا مقيد بالنظر واما تزوج الامه حرة او عبد لغيرها
فمملكه الا بالوصي والجد والمكاتب والمأذون لان اطلاق النصف هو لا مقيد بالنظر واما تزوج الامه حرة او عبد لغيرها
فالملكه هو لا الا ترى انهم يملكون البيع مع انه مقابلته المال بالمال فهذا اولى فاما شريك العنان والمضارب والمأذون
فلا يملكون تزوج الامه في قول في حنفية ومحمد وعبد بن يوسف يملكون وجه قول في يوسفان هذا تصرف نافع لانه
يحصل مال لا مقابلته مال فيمكنه كسرك المفاوض وجه قوله ان تصرف هؤلاء مخفق بالتجارة والنكاح ليس من
التجارة بدليل ان المأذون لا تزوج نفسها ولو كان النكاح تجارة للمكاتب ولان التجارة معاوضة المال بالمال والنكاح
معاوضة البضع بالمال فلم يكن تجارة فلا يدخل تحت ولا يملك بخلاف المفاوض ولا ينفذ بغيره بخلاف النكاح وهذا
نافع ولو تزوج جارية ابنه من عبد ابنه قال ابو يوسف يجوز وقال زفر لا يجوز وجه قول زفر ان تزوج عبد الصغير
لم يدخل تحت ولاية الاب فكان الاب فيه كالاجنبي واحتمال الضرر ان يجوز ان يتبع الامه فتعلق المهر والنفقة بركة
العبد تنقربه اليه الصغير فيصير كانه زوجته امه الغير ولنا ان سبب ثبوت الولاية موجود فلا يمنع الثبوت الا لكان الضرر
وهذا نفع لا مضرة فيه لان الاولاد له ولا يتعلق المهر والنفقة بركة العبد فكان نفعها فيملكه قوله بحيث ان
يبيعها قلنا ويحتمل ان لا يبيعها فلا يجوز تعطيل الولاية المتحققة لئلا لا يخل الجواز والعدم وعلى هذا يخرج ما اذا
زوج الاب والجد ابنته الصغيرة من كفوف بدون مهر المثل او زوج ابنته الصغيرة امرأة باكر من مهر مثلها انه ان كان ذلك
تماثلان الناس في مثله يجوز بالاجماع وان كان تماثلان الناس في مثله يجوز في قول في حنفية وفي قول في يوسف ومحمد
لا يجوز وذكر هشام عنهما ان النكاح باطل ولو زوج ابنته الصغيرة مهر مثلها من غير كفوف فهو على هذا الخلاف والفضل
غير الاب والجد شيئا مما ذكرنا لا يجوز في قولهم جميعا وجه قولهم ان ولاية النكاح تثبت نظر في حق المولى عليه ولا نظر
في الخط عن مهر المثل في النكاح الصغيرة ولا في الزيادة على مهر المثل في النكاح الصغير بل فيه ضررها والاضرار لا يدخل
تحت ولاية الولي ولهذا لا يملك غير الاب والجد كذا هذا ولا في حنفية ما روي ان ابنا بكر الصديق بقرضه تزوج عائشة
رضي الله عنها وهي صغيرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على جثمانه وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
ومعلوم ان مهر مثلها كان اصعاف ذلك ولان الاب واقر الشفقة على ولد ينظر له مالا ينظر لنفسه فالظاهر انه
لا يفعل ذلك الا لوقر مقصود من مهرها عند النكاح هو نفعه واحمد في كثير من المال من موافقة الاخلاق وحسن الصحبة
والمعاشرة بالمعروف ونحو ذلك من المعاني المقصودة بالنكاح وكان قصره والحالة هذه نظر للصغيرة والصغيرة لاضررها
تخلو عن الاب والجد لان وجه الضرر في تصرفها ظاهر وليس في دليل يدل على اشتغالها على المصلحة الباطنة الحقيقية التي
تزيد على الضرر الظاهر لان ذلك انما يبرر بوقر الشفقة ولم يوجد ونحو ما اذا باع الاب امه لهما باقل مرقبتها مالا يتقار
الناس فيه انه لا يجوز لان البيع معاوضة المال بالمال والمقصود من المعايضات المالية هو الوصول الى العوض المالى ولم يوجد
ونحو ما اذا تزوج امها باقل مهر مثلها انه لا يجوز لانه لا نفع لهما فيما يحصل للمامة من خط الزوج واما منفعتهما في حصول
عوض بضع لانه لهما وهو مهر المثل ولم يحصل وعلى هذا الخلاف التوكيل بان وكل رجل رجل بزوج امرأة فزوجها امرأة باكر
فمهر مثلها بمقدار ما يتقارن الناس في مثله او وكلت امرأة رجلا بان يزوجها فزوجها فزوجها فزوجها فزوجها فزوجها
او من غير كفوف فهو على اختلاف الوكيل بالبيع المطلق ونذكر المسئلة في كتاب الوكالة ان شاء الله تعالى وعلى هذا الوكيل بالزوج

٢٠١
٢٠٢

اشراط الزاوية النفس النصف

لزوج جارية ابنه عبد ابنه

شروط التقدم العصبية
القرابة

الاختلاف في ولايتها
تدول بالعصبية او تسمى

عند الرجلين والمؤنن والربوبية واذا كان مذهبها في هذا الباب هذا فكيف روي حديثا لا نقل به ولكن ثبت فعله على الامانة
روى في بعض الروايات انما امرأة نكحت بغير إذن مولايها ولو ذكر المولى على ان المراءى المرأة الامه ليجوز عدا بالذات لاجمع واما
قول محمد بن الوليد في حق النكاح فنقول الحق في النكاح لها على الولي لا لله على غيرها لا بد من النكاح اذ اذابت واراد الولي فذل ان الحق لها
واذا كان حاضرا يجزى على التزوج واذا ابي وعصل تزوج عليه والامة لا تجزى على النكاح اذ اذابت واراد الولي فذل ان الحق لها
عليه ومن لا حق نفسه في عقد له قبل غيره لم يوجب ذلك فسادا على انه ان كان للولي فيه ضرب حق كثر في المصالح والضرر اذ اذابت
نفسها من غير كفو لا في المنع من النكاح والحوالان حق لا وليا في النكاح فحينئذ صيانتهم عما يلحقهم من البهتان والعار بنسبة غير
الكفو اليهم بالمهرية فان زوجت نفسها من كفو فقد حصلت الصيانة وزال المانع من التزوج فليس له ان زوجت من غير كفو فحق
النكاح ان كان ضررا بالاولياء فحق عدم النكاح ضررها بابطال اهليتها والاصل في الضرر ان اذا اجتمع ان يذوقا ما امك
وتهمها امك ونفعا بان نقول بنكاح النكاح دفعا للضرر عنها وبعد الضرر وشيئا لولاية الاعراض والاولياء دفعا للضرر
عنهم ولهذا نظيره في الشرع بان العبد المشتري بين اثنين اذا كانا ساجدين فلهما نصيبه فكذا في الضرر عنه حتى لو ادعى بدل الكفاية
يعتق لكنه لم يلزم حتى كان للشريك الآخر حق فصح الكتاب قبل ذلك البدل دفعا للضرر عنه وكذلك العبد اذا احرر محبة او
بغير حق احرره حتى لو اعقبت بمقتضى امره لكنه لم يلزم حقان للولي ان يحلله دفعا للضرر عنه وكذلك الشقيق حتى يملك
الدوا بالشفقة دفعا للضرر عن نفسه لو وهب المشتري الدار ففقدت هبة دفعا للضرر عنه لكنها لا تلزم حقان للشفقة
حتى تقضي الهبة والاخذ بالشفقة دفعا للضرر عن نفسه كذا هذا **فصل** واما شرط التقدم فثلاثان احدهما
العصبية عند ابنة حنفية فتقدم العصبية على ذوي الرحم سواء كانت العصبية اقربا او بعدا وعندها هي شرط ثبوت اصل الولاية على
ما حرر والشافعية والقرابة تتقدم الاقرب على الابعد سواء كانت في العصبية او في الرحم على اصل في حنفية وعلى اصلها هذا
شرط التقدم لكن في العصبية خاصة بناء على ان العصبية شرط ثبوت اصل الولاية عندنا وعندنا هو شرط التقدم على غيره
والقرابات فادام ثم عصبية فالولاية لهم تتقدم الاقرب منهم على الابعد وعندنا العصبية تثبت الولاية لذوي الرحم الاقرب
منهم تتقدم على الابعد وانما اعتبر الاقرب فالاقرب في الولاية لان هذه ولاية نظر وصرف الاقرب نظر في حق المولى عليه لانه اشق
فكان هو اولى بالبعد ولان الولاية ان كان استحقاقها بالعصبية كاقبالا فالابعد لا يجوز عصبية مع الاقرب فلو لم يبعد وان كان
استحقاقها بالقرابة كما قال ابو حنيفة فالابعد لا يرث مع الاقرب فلو يكون ولنا معه واذا عرف هذا فنقول اذا اجتمع الاب
والجد والعم والصغير والصغيرة والمجنون والكبر والمجنونة الكبر فالاولى من الجد اما الاب والوجه العصبية والقرابة والجد اب الاب
وان عدل اولى من الاخ لاب وامر اول اب والاخ اولى من العم هكذا وعندنا في يوسف محمد الجد والاخ سواء كافي الميراث فان الاخ لا يرث
مع الجد عندنا فكان بمنزلة الاسبي وعندها يشتركان في الميراث فكانا كالاخرين وان اجتمع الاب والابن في الجنوة فالابن
اولى عندنا يوسف وذكر القاسمي في شرحه مختصر الطحاوي قول ابو حنيفة مع قولنا في يوسف وروي المعلى عن يوسف انه قال
انما تزوج جاز وان اجتمعا قلت للاب تزوج وقال محمد الاب والى وجه قوله ان هذه الولاية تثبت نظر المولى عليه وتصرف
الاب نظر لها لانه اشق عليها من الاب ولذا كان هو اولى بالميراث في مالها ولان الاب يفرقها والان ليس منهم الا ترى انه
ينسب اليه فكان اثبات الولاية عليها لقرابتها اولى وجه قول ابو يوسف ان ولاية التزوج مبنية على العصبية والاب
مع الابن اذا اجتمعا فالابن هو العصبية والاب بها حصة من فكان كالاخ لامر مع الاخ لا بامر وجه رواية المعلى انه وجد
في كل واحد منهما ما هو سبب التقدم اما الاب فلو نه فرقمها وهو اشق عليها واما الابن فلو نه برقمها بالعصبية وكل
واحد من هذين سبب التقدم فانها تزوج جاز وعند الاحتجاج تقدم الاب بغيرها واحتمالها وكذلك اذا اجتمع الاب
وابن الابن وان سفل فهو على هذا الخلاف ولا يفضل في المستلزم ان يفوز الابن بالنكاح الى الام حراما للولي والاختلاف
عن موضع الخلاف وعلى هذا الخلاف اذا اجتمع الجد والابن قال ابو يوسف الابن اولى وقال محمد الجد اولى والوجه في الجاهلية
على نحو ما ذكرنا من الجد والاخ فهو على الخلاف الذي ذكرنا بين ابني حنيفة وضاحية واما من غير العصبية فكل من يرث
يزوج عندنا حنفية وفلان فلا وبينهم من يرث بغيره في كتاب القريض ثم انما تقدم الاقرب على الابعد اذا كان
الاقرب حاضرا او غائبا عصبية غير منقطعة فاما اذا كان غائبا عصبية منقطعة فلا بعد ان يزوج في قولنا انما بناه الله
وعندنا في الولاية لا بعد مع قيام الاقرب بحال وقال الشافعي تزوجها السلطان واختلاف مشايخنا في ولاية الاقرب
انها تدول بالعصبية او تسمى قال بعضهم انها باقية الا انه حدث للبعد ولاية بعصبية الاقرب نصيب كان لها ولين مسنون
في الدرجة كالاخرين والعين وقال بعضهم تزوج ولاية وتنقل الى الابعد وهو الاصح وجه قول زفران ولاية الاقرب
قائمة لقيام سبب ثبوت الولاية وهو القرابة القريبة ولهذا الورعها حيث هو جاز وقيام ولاية يمنع الانتقال الى غيره
والشافعي يقول ان ولاية الاقرب باقية كما قال زفران الا انه امتنع وقع حاجتها من قبل الاقرب مع قيام ولاية عليها
بسبب الغيبة فتثبت الولاية للسلطان كما اذا خطبها كفو وامتنع المولى من تزوجها منه ان للشافعي ان يزوجها والجامع
بينهما دفع الضرر عن الصغيرة ولنا ان في ثبوت الولاية للبعد زيادة نظرية في العاجل فتثبت له الولاية كافي لاب مع الجد

اذا كانا حاضرين ولا له ما قلنا ان الابدان قد روي على تحصيل النظر للعاجل لان مصالح النكاح مضبوطة تحت الكفاية والمهر ولا
ان الابدان يمكن من اعراس الكفو الحاضر بحيث لا يفوقه غالبا والاقرب الغائب عصبية منقطعة لا يقدر على اعراسه غالباً لان
الكفو الحاضر لا ينظر حضوره واستطلاع رأيه غالبا وكذا الكفو المطلق لان المرأة تنقطع حيث هي عادة فكان الابدان قد
على اعراس الكفو من الاقرب فكان اقدر على اعراس النظر فكان اولى بثبوت الولاية له اذ المزوج في مقابلة المراجع يلحق بالعد
في الاحكام كافي لاب مع الجد واما قوله ان ولاية الاقرب قائم فمستخرج ولا نسلم انه يجوز نكاحه بل لا يجوز فولاية منقطعة
بواحدة وقد روي عن اصحابنا ما يدل على هذا فانهم قالوا ان الاختلاف في الكتاب كذا بالابدان بعد ليقدر من رجل في الصلوة على صلاة
الصغيرة فان للابدان يتبع عرف ذلك ولو كانت ولاية الاقرب قائمة لما كان له الامتناع كما اذا كان الاقرب حاضرا فقدم وجوبه
ليس للبعد ولاية المنع والمقول يدل عليه وهو ان ثبوت الولاية لحاجة المولى عليه ولا مدفع لحاجة برأى الاقرب لوجه
من ان يكون منتفعا به بالغيبة فكان ملحقا بالعدم فسادا كانه حين اومات او الموهوب الذي لا ينتفع به والعدم والاصل سوء ولان
القول بثبوت الولاية للبعد مع بقاء ولاية الاقرب يؤدي الى الفساد لان الاقرب وما تزوجها من انسان حيث هو ولا علم للبعد
بذلك فيزوجها من غيره فبطلانها الزوج الثاني ونحو ما بالاولاد ثم يظهر انها زوجة الاقرب وفيه من الفساد ما لا يخفى ثم ان سلطنا
على قول بعض المشايخ فلو بني في بين الولايتين فانهما تزوج جاز كما اذا كان لها اخوان او عمن في درجة واحدة وفيه كمال الظرف حتى
العاجل لان الكفو ان اتفق حيث الابدان زوجها منه وان اتفق حيث الاقرب زوجها منه فيشكل النظر لان في حال الحفر يزوج الاب
باعتبار زيادة الشفقة لزيادة القرابة وتبين ان نقل الولاية الى السلطان باطل لان السلطان في ماله وله وهما لها
ولي او وليان فلا تثبت الولاية للسلطان الا عند العزل من المولى ولم يوجد والحق الموقوف واختلفت الاقوال في ثبوت الغيبة
المنقطعة عن ابن يوسف روايتان في رواية قال ما بين بغداد والري وفي رواية مسيرة شهر فصار عدا وما دونه فليس
بغيبية منقطعة وعندهما روايتان ايضاً روي عنه ما بين الكوفة والري وروي عنه من الرقة الى البصرة وذكر ابن شجاع اذا
كان غائبا في موضع لا يقبل اليه القوافل والرسائل في السنة الا مرة واحدة فهو غيبية منقطعة وان كانت القوافل تصل اليه في
السنة غير مرة فليست بمنقطعة وعن الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل النخعي رحمه الله انه قال ان كان الاقرب في موضع ينفذ
الكفو الحاضر باستطلاع رأيه فهو غيبية منقطعة وان كان لا ينفذ فليست بمنقطعة وهذا اقرب الى الفقه لان التعويل
في الولاية على تحصيل النظر للمولى عليه ودفع الضرر عنه وذلك فيما قاله هذا اذا اجتمع في الصغير والصغيرة والمجنون والكبر والكبر
ولما تقدمها اقرب والاخر بعد فاما اذا كانا في الدرجة على السواء كالاخرين والعين ونحو ذلك فلكل واحد منهما على حاله
ان يزوج مرضى آخر او يحيط بعد ان كان التزوج من كفو ومهر وافر وهذا قول عامة العلماء وقال مالك ليس لاحد الاولياء
ولاية النكاح مالم يجمعوا بناء على ان هذه الولاية ولاية شركة عند وعند العامة ولاية استبداد وجه قوله ان
سبب ثبوت هذه الولاية هو القرابة وانها مشتركة بينهم فكانت الولاية مشتركة لان الحكم ثبت على وفق العلة ومبدأ
كولاية الملك فان الجارية بين اثنين اذا تزوجها احدهما لا يجوز من غير رضاي الآخر لما قلنا كذا هذا ولنا ان الولاية التي لا تخفى
تثبت بسبب لا تخفى وهو القرابة وما لا يخفى اذ ثبت لجماعة بسبب لا تخفى ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس
معه غيره كولاية الامان بخلاف ولاية الملك لان سببها الملك وانه مختص فتقدم وتقد الملك فان زوجها كل واحد من
الوليدين رجله على حدة فان وقع العقدان معا بطل جميعا لانه لا سبيل الى الجمع بينهما وليس احدهما باولى من الآخر وان
مرتبا فان كان لا يدري السابق منهما فذلك لما قلنا ولانه لو جاز لجاز بالتحريم ولا يجوز العمل بالتحريم في الفروج وان علم
السابق منهما من الله حق جاز الاول ولم يجز الآخر وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا انكح الوليان فالاول حق
واما اذا تزوج احد الاولياء احره العاقلة البالغة برضاها من غير كفو بغير رضاها فان نكحها نكحها نكحها في شرائط التزوي ان شاء
فصل واما ولاية الولاء فنسب ثبوتها هو الولاء قال النبي صلى الله عليه وسلم الولاء لجمعة الكلمة النسب ثم النسب بسبب
ثبوت الولاء كذا الولاء والولاء نوعان ولا عتاقة وولاء مولاة وولاء العتاقة فولاية ولا العتاقة نوعان ولاية
حتم واجباب وولاية نذب واستحقاق عند ابنة حنفية وعند محمد ولاية استبداد وولاية شركة على ما بينا في ولاية القرابة
وشرط ثبوت هذه الولاية ما هو شرط ثبوت تلك الولاية الا ان هذه الولاية اخضعت بشرط وهو ان لا يكون للمعق عصبية من
جهة القرابة فان كان فلولية للمعق لانه لا ولاء له لان مولى العتاقة آخر العصبية وان لم يكن ثم عصبية من جهة القرابة
فله ان يزوج سواء كان المعق ذكرا وانثى واما مولى المولاة فله ولاية التزوج في قول ابني حنيفة عند استحقاق سائر
الشرائط وانعدام سائر الورثة لانه آخر الورثة وعند ابني يوسف ومحمد ليست له ولاية التزوج اصلا ورأسا لان العصبية
شرط الولاية عندنا ولم يوجد **فصل** واما ولاية الامام فبسيبها الامامة وولاية الامامة نوعان ايضا كولاية
القرابة وشرطها ما هو شرط تلك الولاية في النوعين جميعا وانها شرطان آخران احدهما يتم النوعين جميعا وهو ان لا يكون
هناك ولي اصلا لقوله صلى الله عليه وسلم السلطان في ماله وله والثاني يخص احدهما وهو ولاية النذب والاستحقاق
او ولاية الشركة على اختلاف الاصليين وهو العزل من المولى لان احره العاقلة البالغة اذا طلبت النكاح من كفو وجب

الاختلاف في حد الغيبة

بيان ولايتها

بيان ولايتها الامام وشرطها

ليس المصحح لا يتألا نكاح

نشر المطبوعات للنكاح الشهادة

بيان اصل الشهادة شرط الجواز

صفات الشاهد منها العقل والبلوغ

صفات الشاهد الاسلامي

عليه التزوج منه لانه منهى عن العسل والبهائم الشئ امر به فاذا امتنع فقد اضر بها والامام نصب لدفع الضرر
الولاية اليه وليس للموصى ولا لاية النكاح لانه يتصرف بالامر فلا بد من موافقته وان كان الميت او وليه لا يملك
ايضا لانه اراد بالوصاية اليه فنقل ولاية النكاح وانتهى لا يتحمل النقل حال الحياة كذا بعد الموت وكذا الفصول لا تغد امر
سبب ثبوت الولاية في حقه اصيل ولو اتى بغيره فقد موقوف على الاحراز عندنا وعند الشافعي لا ينفذ اصيله وذكر المسئلة
في كتاب البيوع ان شاء الله تعالى **فصل** وجوبها في الشهادة وهي حضور الشهود والكفو في هذا الشرط في ثبوت
مواضع احدى في بيان اصل الشهادة شرط جواز النكاح امر لا والثاني في بيان صفات الشاهد الذي ينفذ النكاح بحضور
والثالث في بيان وقت الشهادة **اما الاول** فقد اختلف اهل العلم فيه قال عامة العلماء ان الشهادة شرط جواز النكاح
وقال مالك ليست بشرط وانما الشرط هو الاعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الاعلان جاز وان لم يحضر شهود ولو حضر
شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز ولا خلاف في ان الاشهاد في سائر العقود ليس بشرط لكنه مندوب اليه ومستحب قال
الله تعالى في باب المداينة يا ايها الذين امنوا اذا كنتم بين ايديكم من اجل مسمي فاكثروا والكفاية لا تجزى لنفسها بل لا بد منها
ويصح عليه بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال في باب الرقبة واشهدوا ذوى عدل منكم **وجه** قول مالك
ان النكاح انما يثبت من غير الشفاح بالاعلان وانما يجزى شرطا فيجب ان يكون النكاح علانية **وقد روي** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم انه نهى عن نكاح السر والنيهي عن السر حتى امر بالاعلان لان النهي عن الشئ امر به فاذا امتنع فقد اضر بها والامام نصب لدفع الضرر
اعلنوا النكاح ولو بالاذن **ولما روي** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود **وروي** في نكاح الاشهادين
وعن عبد الله بن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الزانية التي تتك نفقها بغير ثبوت ولو لم تكن الشهادة
شرطا لم تكن زانية بدونها ولا في الحاجة مستلحق تهمه الزنا عنها ولا تندفع الا بالشهود لانها لا تندفع الا بشهود النكاح
واشهادها ولا يشهدون الا بقول الشهود وبه يتبين ان الشهادة في النكاح ما شرطت الحاجة الى دفع الجحد والنيكاح لا بد
ذلك يندفع بالظهور والاشهاد لكثرة الشهود على النكاح بالسمع والاعلان وبه يتبين ان الشهادة في النكاح ما شرطت الحاجة الى دفع الجحد والنيكاح لا بد
فان الحاجة الى الشهادة هناك لدفع احتمال الشبهة والنيكاح لا بد من الاعلان في الثاني اذ ليس بعدا عما يشهد بها
فيندفع به الجحد فتقع الحاجة الى الدفع بالشهادة فثبت بها **وما روي** انه نهى عن نكاح السر فتقول بوجوبه لكن نكاح
السر ما لم يحضر شاهدين فاما ما حضر شاهدين فهو نكاح علانية لان نكاح سرا اذا اجازوا اثنين خرج من سر وان كان
قال الشاعر وستر ما كان عند امرئ وسر انكاد ثمة خيرا محققا

المراة

205

المراة ولم يوجدا لاشهاد على الطرفين لان شهادة الكافر حجة في حق الكافر ليست بحجة في حق المسلم فكانت شهادته في حقه
ملققة بالعدد فلم يوجدا لاشهاد في جانب الزوج فصار كما بينهما سماعا كدرا المرأة دون كلام الرجل ولو كان كذلك لم يجز النكاح
كذا هذا **ولما روي** عن عمو مات النكاح من الكتاب والسنة بخوفه تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم
وقول النبي صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا وقوله تناكحوا وعز ذلك مطلقا عن شرط الا ان اصل الشهادة واسلم الشاهد
صاهر شرطا في نكاح الزوجين المسلمين بالاجماع فمن ادعى كونه شرطا في نكاح المسلم الذميمة فعليه الدليل **وروي** عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود وروي لا نكاح الا بشاهدين والاستثناء من التقي ثبات ظاهرا وهذا نكاح
بشهود لان الشهادة في اللغة عبارة عن الاعلام او البيان والكافر من اهل الاعلام والبيان لان ذلك يقف على العقل
واللسان والعلم بالمشهود به وقد وجد الا ان شهادته على المسلم خضعت عن عموم الحديث فثبت شهادته للمسلم وانما حجة
ولان الشهادة قريبا لولاية لما بينا والكافر الشاهد يصح وليا في هذا العقد بولاية نفسه ويصح قابلا لهذا العقد
بنفسه فيصح شاهد هذا وكذا يجوز للقاضي الحكم بشهادته هذه للمسلم لانه محلي الاجتهاد على ما ذكر وكذا في النكاح
فصاره في عقد النكاح بحضوره **واما** الحديث فقد قيل انه ضعيف ولكن ثبت فتحمله على نفي الذنب والاستبعاد وتوضيحا
بين الدلائل **واما** قوله العقد خلوه عن الاشهاد في جانب الزوج لان شهادة الكافر ليست بحجة في حق المسلم فتقول شهادة
الكافر ان لم يصح حجة للكافر على المسلم تصح حجة للمسلم على الكافر لانها انما لم يصح حجة على المسلم لانها من باب الولاية
وفي جعلها حجة على المسلم اثبات الولاية للكافر على المسلم وهذا لا يجوز وهذا المعنى لم يوجد ههنا لان اذ جعلنا لها حجة على المسلم
فيه اثبات الولاية للكافر على الكافر وهذا جائز على ان يثبت ان قوله ليس بحجة في حق المسلم لكن حضوره على من قوله حجة ليس
بشرط لان عقاد النكاح فانه ينفذ بحضور من لا يقبل شهادته عليه على ما ذكر **وهل** يظهر نكاح المسلم الذميمة بشهادة
فميتين عند الدعوى في ذلك ان كانت المرأة هي المدعية للنكاح على المسلم والمسلم منكر لا يظهر بالاجماع لان هذه شهادة
الكافر على المسلم وانما غير بقوله وان كان الزوج هو المذنب والمرأة منكرة فعلى اصل ابي حنيفة وابي يوسف يظهر سوءا قال
الشاهدان كان معناه عند العقد رجلان مسلمان او لم يقولوا ذلك واختلف المشايخ على اصل محمد قال بعضهم يظهر كما قال
وقال بعضهم لا يظهر **وروي** ان هذه شهادة قامت على نكاح فاسد وعلى ثبات فعل المسلم لانها ان شهدا على نكاح حضرا
فقط لا تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على نكاح فاسد عنده وان شهدا على نكاح حضرا ومعهما رجلان مسلمان لا تقبل ايضا
لان هذه ان كانت شهادة الكافر على الكافر لكن فيها اثبات فعل المسلم فتكون شهادة على المسلم فلا تقبل كسالم ادعى عدا في
في يد دعي محمد الذي دعوى المسلم وزعم ان العبد عبد فقام المسلم شاهدين ذميين على ان العبد عبده قضى له به على هذا
الذي قاضى فدون لا تقبل شهادتهما وان كانت هذه شهادة الكافر على الكافر لكن لما كان فيها اثبات فعل المسلم بشهادة الكافر
وهو قضاة القاضي لم يقبل كذا هذا **وجه** الكلام لا يحنيفة وابي يوسف على نحو ما ذكرنا في جانب لا ينفقان ان الشهادة من
باب الولاية والكافر ولاية على الكافر ولو كان الشاهدان وقت النكاح كافرين وقت الاداء مسلمين فشهد للزوج فعلى
اصلهما لا يشك ان لا تقبل شهادتهما لانها لو كانا في الوقتين جميعا كافرين تقبل فلهما اولى واختلف المشايخ على اصل محمد
قال بعضهم تقبل وقال بعضهم لا تقبل فمن قال لا تقبل نظر في وقت الاداء ومن قال لا تقبل نظر في وقت النكاح **ومنها**
سماع الشاهدين كلام العاقلين جميعا حتى لو سمعوا كلاما واحدا دون الاخر او سمع احدهما كلاما واحدا دون الاخر
لا يجوز النكاح لان الشهادة اعني حضور الشهود شرط ركن العقد وكن العقد هو الايجاب والقبول فلم يسمعا كلاما واحدا
لا يتحقق الشهادة عند الركن فلا يوجد شرط الركن **ومنها** العدد فلا ينفذ النكاح بشاهد واحد لقوله صلى الله عليه وسلم
لا نكاح الا بشهود وقوله لا نكاح الا بشاهدين **واما** عدالة الشاهد فليست بشرط لان عقاد النكاح عندنا في عقد النكاح
بحضور القاسقين وعند الشافعي شرط ولا ينفذ الا بحضور من طاهر العدالة **واحد** بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولان الشهادة خير برح فيد جاب الصديق على جانب الكذب والرجحان انما ثبتت
بالعدالة **ولان** عموما من النكاح مطلقة عن شرط ثم اشترط اصل الشهادة بصفتها المجمع عليها ثبت بالدليل من ادعى
شرط العدالة فعليه البيان ولان الفسق لا يقدح في ولاية النكاح بنفسه لما ذكرنا في شرائط الولاية وكذا لا يقدح في
ولاية القبول بنفسه فلا يقدح في الشهادة وكذا يجوز الحاكم الحكم بشهادة في الجملة ولو حكم لا يتحقق حكمه لانه محل الاجتهاد
فكان من اهل نكاح الشهادة والفسق لا يقدح في اهلية النكاح وانما يقدح في الاداء فيظهر اثره في الاداء لاني لا نفق وقد ظهر
حتى لا يجزى على القاضي القضاة بشهادته ولا يجوز ايضا الا اذا اخرج القاضي القضاة في شهادته وكذا كون الشاهد غير
في العقد ليس بشرط لان عقاد النكاح في عقد المحذور وفي العقد غير انه ان كان قد تاب بعد ما حذر ينفذ النكاح بالاجماع
وان كان لا تقبل شهادته عندنا على التام بخلافه فالشافعي لان كونه مردودا بشهادة على التام يقدح في الاداء لاني لا نفق
ولا ينعلم وليا في النكاح بولاية نفسه ويصح القبول منه بنفسه ويجوز القضاء بشهادته في الجملة فينفذ النكاح بحضوره
وان حذر ولم يتألم ولم يتب ولم يجز ينفذ عندنا خلافا للشافعي وهي مسألة شهادة القاضي وكذا اصل الشاهد ليس بشرط في عقد النكاح

شهادة الذميين في نكاح المسلم الذميمة

وجهد ان الامر لا يخلو اما ان يشهد على نكاح حضرا واما ان يشهد على نكاح حضرا وسلمان ايضا غيرها فان شهد

لو كان الشاهدان كافرين في وقت الاداء من شرائط سماع الشاهدين

ومنها العدد دون العدلين

من شاهد النكاح غير محدود ليس بشرط

جاء في زيد وعمر وعنه جاء في زيد وعمر وكان معنى قوله وامهات نسائكم اي حرمات عليكم امهات نسائكم والله مطلق
عن شرط الدخول وعنه ان الدخول المذكور في آخر الكلمات منصرف الى الكل فعليه الدليل وروى عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل امرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها فله ان يتزوج بها وان طلقها بعد الدخول
وهذا نص في المسلمين وعنه عمر بن الخطاب عن ابيه عروة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما رجل تزوج امرأة وطلقها
قبل ان يدخل بها او مات عندده فلو ما سوان يتزوج بنتها او ما رجل تزوج امرأة وطلقها قبل ان يدخل بها او مات عندده فلو
يجل له ان يتزوج امها وهذا ايضا نص في المسلمين وعنه عبد الله بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في هذه الآية ايهم اهل
ابهم الله اي اطلقوا ما اطلق الله وكذا روى عن عثمان بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في هذه الآية ايهم اهل
الدخول وعنده ما روى عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في هذه الآية ايهم اهل الدخول ولا يفصل بين
ولقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في معنى هذه الآية فخرجوا في قولهم في معنى هذه الآية ايهم اهل الدخول ولا يفصل بين
فصل امها ولدت اولاداً فقال امها وان ولدت ولان هذا النكاح يفتي له قطع الرحم لانه اذا طلق بنتها وتزوج امها فلهما
ذلك على الضغينة التي هي سبب القطيعة فيما بينهما وقطع الرحم حرام فما اضفى اليه بغيره مما لهذا المعنى حرم الجمع بين المرأة
وامها وبين المرأة وبنتها وبين بنتها وامها على ما ذكره في قوله فبما نكحنا امهاتنا لانه اذا طلق بنتها وتزوج امها فلهما
اباحة النكاح هناك لا تؤدي الى القطع لان الام في ظاهر العادات تؤثر بنتها على نفسها في الحفظ والحقوق والبنت لا تؤثر امها
على نفسها معلوم ذلك بالعادة واذا لم يكن كذلك لم يثبت الحمة لانه اذا طلق بنتها وتزوج امها فلهما اباحة النكاح
فلهما اباحة النكاح فلهما اباحة النكاح فلهما اباحة النكاح فلهما اباحة النكاح فلهما اباحة النكاح فلهما اباحة النكاح فلهما اباحة النكاح
مقام المسبب في موضع الاحتياط ولهذا ثبت الحمة بنفس العقد في منكوحة الاب وحليلة الابن كان ينبغي ان يخرج الزينة
بنفس العقد على الام لان شرط الدخول هناك عرفناه بالنكاح في الحكم في الام على اهل القياس **واما** قولهم ان الشرط المذكور في
كلمات معطوف بعضها على بعض والاستثناء بمشبهه الله تعالى بالكل فنقول هذا الاصل مسلم في الاستثناء بمشبهه الله
والشرط المصريح به فاما في الضمة الداخلة على المذكور في آخر الكلام فممنوع بل يقتصر على ما يليه فانك تقول جاء في زيد وعمر
العالم فيقتصر معنى العلم على الذي يليه وهو محمد بن زيد وقوله الذي دخلتم بهن وصف اياهن بالدخول من لشرط لمن
او في الحاق الوصف بالشرط فعليه الدليل على انه يحتمل ان يكون بمعنى الشرط فيلحق الكل ويحتمل ان لا يكون فيقتصر على ما يليه
فلو لم يكن بالشك والاحتمال واذا وقع الشك والشبهة فيه فالقول بما فيه الحمة او في احتياطاً على ان هذه الضمة ان كانت
في معنى الشرط لكن اللفظ متقرب به شرط او صفة لا يثبت حكم يقتضيه وجوده عند وجوده اما لا يقتضيه عدمه عند عدمه بل
عدمه ووجوده عند عدم الشرط والصفة يكون موقوفاً على قيام الدليل وفي نفس هذه الآية ما يدل عليه فانه قال
وربائبكم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم
بالوصف نافية الحكم في غير الموصوف لكان ذلك القدر كافياً ونحن نقول بحمة الدخول بالزينة وبحمة الزينة عند
الدخول بالامر بظاهر الآية وليس فيها نفي الحمة عند عدم الدخول ولا اثباتها فيقف على قيام الدليل وقد قام الدليل على حرمة
الامر بدون الدخول بغيرها وهو ما ذكرنا فيثبت الحرمة ولم يعم الدليل على حرمة الزينة قبل الدخول بالامر فلا يثبت الحرمة واست
الوقت **واما** احداث الزوجة فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم
الا على قول من يجيز اشمال اللفظ الواحد على الحقيقة والحجاز عند عدمه الثاني بين حكمها على ما ذكرنا **ثم** انما تحرم ام الزوج
وجداًتها بنفس العقد اذا كان صحيحاً **فاما** اذا كان فاسداً فلا يثبت الحرمة بالعقد بل بالوطئ وما يعرف مقامه من المس عن
شهوة والنظر الى الفرج عن شهوة على ما ذكرنا لان الله تعالى حرم على الزوج امر زوجته مضافاً اليه والاضافة لا تثبت الا بالعقد
الصحيح فلا تثبت الحرمة الا به **فصل** **واما** الفقرة الثالثة فيمنع من امهات الامهات لا يبين النص
وان سئل انما ثبت زوجة فحرم عليه بنوا الكنايا اذا كان دخل بزوجة فان لم يكن دخل بها لا تحرم لقوله تعالى وربائبكم
اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم
عند عامة العلماء وقال بعض الناس لا تحرم عليه الا ان تزوجه محرمة وروى ذلك عن ابن ابي البزوف عن النبي صلى الله عليه وسلم
تعالى وربائبكم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم
لما اضافها الى الزوجة فنقلنا تحريمه حتى لا تحرم عليه زينة غير الزوجة كذا هذا ولنا ان التخصيص على حكم في موصوف لا يدل
على ان الحكم في غير الموصوف بخلافه اذا التخصيص لا يدل على التخصيص فنثبت حرمة بنت زوجة الرجل التي دخل بها معها وهي تحرم
بهذه الآية فانه لم تكن في حجره تثبت حرمتها بل لغيره هو كون نكاحها مضافاً الى قطيعة الرحم سواء كانت في حجره او لم تكن
على ما بينا فيما تقدم لان الله تعالى ذكرنا الحرمان على عرف الناس وعادتهم اذ الزينة تكون في حجره او في غيرها فافترج الكلام
مخرج العادة كما في قوله تعالى ولا تعلقوا الولادكم خشية املاق وقوله فان خفتم ان لا تعدوا وقا واحدة ونحو ذلك **واما** نكاح
الزينة وبنات بناتها وبنات بناتها وان سئل فنثبت حرمتهم بالاجماع وبما ذكرنا من المعقول لا يبين النص الا على قول من يرى

الفرقة الثانية تحرم امات المصاهرة

الجمع بين الحقيقة والحجاز في لفظ واحد عند امكان العمل بها **فصل** **واما** الفقرة الثالثة تحليلة الابن من الصلابة لا
وان البنت وان سئل فحرم على الرجل حليلة ابنته من صلابة البنت وهو قوله تعالى وحده نكاح ابائكم الذين فارقاكم وذكروا
الصلابة جازان يكون لبيان الخاصية وان لم يكن الابن الا من الصلابة كقوله تعالى ولا طلاقاً يطير بها حية وان كان الطلاق
لا يطير الا بجناحية وجازان يكون لبيان الصفة والتوقيع ان الابن قد يكون من الصلابة وقد يكون من الرقابة وقد يكون من البنت
ايضا على ما ذكر في سبب نزول الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تزوج امرأة زيد بن حارثة بعد ما طلقها زيد وكان ابنه الرسول
صلى الله عليه وسلم بالبقية فغابه المنافقون على ذلك وقالوا انه تزوج بحليلة ابنته فحل قوله تعالى وحده نكاح ابائكم الذين فارقاكم
وذلك قوله تعالى فلما قضى ذمتها وطراً زوجناكم ابنتها لئلا يكون بينكم وبين المؤمنين حرج في افواج ادعيائهم اذا قضوا منهم وطراً
ولان حليلة الابن لو لم تحرم على الاب فاذ اطلقها الابن لم يمتدح على ذلك ويرد العود اليها فاذا تزوجها ابوه اورث ذلك
الضغينة بينهما والضغينة تورث القطيعة وقطع الرحم حرام فيجب ان تحرم حتى لا يؤدي الى الحرام ولهذا حرمت منكوحة الاب
على الابن كذا هذا وسواء دخل بها الابن او كان لم يدخل بها لان النكاح مطلق عن شرط الدخول والمعنى لا يوجب الفصل ايضاً على
ما ذكرنا ولان العقد سبب الدخول والسبب يقام مقام المعتب في موضع الاحتياط على امر وحليلة ابن الابن وابن البنت
وان سفلت تحرم بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى لا يبين النص لان ابن الابن يستمر ابناً بجازاً لا حقيقة فاذا صارت الحقيقة
مرادة لا تبقى المحاذرة الا على قول من يقول انه يجوز ان يراد من لفظ واحد والله الموفق **فصل** **واما** الفقرة الرابعة
منكوحة الاب واجداؤه من قبل ابيه وامه وان علواً منكوحة الاب فحرم بالصلابة وهو قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنساء
والنكاح يذكروا به العقد وسواء كان الاب دخل بها او لا لان اسم النكاح يقع على العقد والوطئ فحرم بكل واحد منهما على
ما ذكرنا ولا نكاح منكوحة الاب بغيره الى قطيعة الرحم لانه اذا فارقها ابوه لعلة يندم ويريد ان يعود اليها فاذا نكحها
الابن او حشده ذلك واورث الضغينة وذلك سبب السباغ بينهما وهو تفسير قطيعة الرحم وقطع الرحم حرام فكان النكاح شرع
سبب الحرام وانه تناقض فيحرم وفقاً للثبوت الذي هو اثر السبغ والرجل حل لله وتعالى عنها **واما** منكوحة اجداؤه فحرم
بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى لا يبين النص الا على قول من يرى الجمع بين الحقيقة والحجاز في لفظ واحد عند عدمه الثاني ثم حرمة
المصاهرة كما ثبت بالعقد الصحيح ثبت بالوطئ المحلول بملك البين حتى ان من وطئ جارية تحرم عليه امها وابنتها وجداًتها
وان علون وبنات بناتها وان سفلن وتحرم هي على ابوالوطئ وابنته وعلى اجداؤه وان علواً وعلى ابائهم وابنتهم وان سفلوا وكذا
ثبت بالوطئ في النكاح الفاسد وبالوطئ عن شبهة بالاجماع وثبت باللسان فيها عن شهوة وبالنظر في غيرها عن شهوة عندنا ولا
ثبت بالنظر في سائر اعضائها بشهوة ولا بمن سائر الاعضاء لا عن شهوة بخلاف **وتفسير** الشهوة هي ان يشتهي بقلبه
وتعرف ذلك باقراره لانه باطن لا يورث عليه لغز وتحرر الآلة واغتسارها هل هو شرط تحقق الشهوة **اختلف** المشايخ فيه
قال بعضهم شرط وقال بعضهم ليس بشرط **هو** التمتع لان المس والنظر عن شهوة تحقق بدون ذلك كالعين والمجوسه ونحو ذلك
وقال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالنظر وله في المس قولان وثبت حرمة المصاهرة بالزنا والمس والنظر بدون النكاح والملك
وشبهته عندنا وعند الشافعي لا تثبت الحرمة بالزنا فاولى ان لا تثبت بالنظر بدون الملك **احتم** الشافعي بقوله تعالى
وربائبكم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم فربما كنتم اللاتي في بيوتكم
النساء بالنكاح فكان الدخول بالنكاح شرط ثبوت الحرمة وهذا دخول بلا نكاح فلا يثبت به الحرمة ولا تثبت بالنظر ايضاً لانه
ليس بمعنى الدخول الا ترى انه لا يقصد به الصور ولا يجب به شيء في الاحرام وكذلك المس في قول وفي قول ثبت لانه استماع
بها من وجه فكان بمعنى الوطئ ولهذا حرم سبب الاحرام كحرام الوطئ وروى عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم سئل عن الرجل يبيع المرأة امرا انكح بنتها او يبيع البنت امرا انكح امها فقال لا تحرم الحرام المحلول انما يحرم ما كان نكاحاً
حلوا ولا تحرم بالزنا تحريم الحرام المحلول **ولنا** قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنساء والنكاح يستعمل في الوطئ والعقد
فلا يخلو اما ان يكون حقيقة لها على الاشتراك واما ان يكون حقيقة لاحدهما مجازاً للآخر وكيف ما كان يجب القول بحرمتها جميعاً
اذ لا تنافي بينهما كانه قال ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنساء عقداً وطناً وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج
امرأة لم يعمل له امها ولا ابنتها وروى عن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امرأة لم يعمل له امها ولا ابنتها
عليه ولم انه قال ملعون من نظر الى فرج امرأة وابنتها ولو لم يكن النظر الاول محرماً للثاني وهو النظر الى فرجها لم يلقه اللعن
لان النظر الى فرج المرأة المنكوحة نكاحاً صحيحاً مباح فكيف يستحق اللعن واذا ثبت الحرمة بالنظر في الدخول اولى وكذا باللسان
لان النظر دون المسبب فعلقوا الاحكام بها الا ترى انه يقصد بالصور بالانزال عن المس ولا يقصد بالانزال عن النظر الى الفرج
وفي الحج يلزمه بالنظر عن شهوة الدمار ازل اولم ينزل ولا يلزمه شيء بالنظر الى الفرج عن شهوة انزل اولم ينزل فلا تثبت الحرمة
بالنظر في المس اولى ولان الحرمة انما تثبت بالنكاح لكونه سبباً داعياً الى الجماع اقامة السبب مقام المسبب في موضع الاحتياط
كما اتهم النور المعنى في الحديث مقام الحد في انقضاء الطهارة احتياطاً لانه لا يرد الصلابة والبقلة والبشارة في التثبيط والذكر
البلغ من النكاح فكان اولى باثبات الحرمة ولان الوطئ المحلول انما كان محرماً للبنت لمعنى هو موجود هنا وهو ان يصير جامعاً بين المرأة

الفرقة الثانية تحرم امات المصاهرة

الفرقة الرابعة فيها

تفسير الشهوة
الا تشاء وهل هو شرط الشهوة

واما السنة فادري رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال كان يومنا يومنا والدة من الدابات والامم والقبلة وهذا الاشياء اسباب قطع الشهوات والحاجة الى الناس
ذلك كان يقوم بحقوقه من ذلك انه اتى على ذلك بالحق تعالى واما الآية فادري ان العمل بظاهرها لان المشي ليس عبارة
عن اثنين ولا الثلث عن اثنين ولا الرابع عن اثنين بل هو في ما يراه بالمشي من ان هذا العدد واحد في ما يراه بالمشي من ان
مرات فلهذا العدد وكذا الرابع وذلك يزيد على التسعة وثمانية عشر ولا قائل به ولان العمل بظاهرها لانه مستقر فلو
لها من اويل ولها ما يولد منها هاهنا من غير ان يتغير بين نكاح الاثنين والثلث والاربع كانه قال مني اوثلاث او رباع
واستعمال الواو مكان الواو جائز والثاني ان يكون هذا الاعداد على الداخل وهو ان قوله وثلاث يدخل فيه المشي وقوله ورباع
يدخل فيه الثلث كما في قوله تعالى قل انكم كنتم فريضة بالذي خلق الارض في يومين ثم قال وجعل فيها رواسي فريضة وبارك فيها
وقدر فيها اخراتها في اربعة ايام فاليومان الاولان داخلان في الاربع لانه لو لم يكن كذلك لكان خلق هذه الخلق في ستة ايام
ثم اخبرنا ان الله خلق السموات في يومين بقوله فقضا من سبع سموات في يومين فيكون خلق الجميع في ثمانية ايام وهذا خبرنا
انه خلق السموات والارض في ستة ايام فيؤيد ذلك الى الخلف في خبرنا يستدل عليه الخلف فكان على الداخل فكذلك هاهنا
العدد الاول داخل في الثاني والثالث في الثالث فكان في الآية اباحة نكاح الاربع ولا يجوز للعبدان يتزوج اكثر من اثنين لما
روينا من الحديث وذكرنا في المعنى فيما تقدم **فصل** واما الجمع في الوطى ودواعيه بملك العبدان وان كثرت الجوارح
لقوله تعالى فان خفتهم الا تعدوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم اى خفتهم ان لا تعدوا لوان في نكاح المشي والثلث والرابع بافاد
حقوقهم فانكوا واحدة وان خفتهم ان لا تعدوا فواحدة فمما ملكت ايمانكم كانه قال هذا او هذا او هذا الى الزيادة على الواو
الى الاربع عند القدرة على العادة وعند خوف الجور في ذلك الواحد من الجوارح وعند خوف الجور في نكاح الواحد هو شرى الجوارح
والشرى عنها وذلك قوله او ما ملكت ايمانكم ذكره مطلقا عن شرط العدد وقال تعالى لا على ازوجهم او ما ملكت ايمانهم فانه
غير ملومين عن شرط العدد وقال والمحصنات من النساء اما ملكت ايمانكم مطلقا ولان حرية الزيادة على الاربع في الزوجات
لخوف الجور عليهن في القسم والجماع ولم يوجد هذا المعنى في الآما لانه لا حق له في المولى في القسم والجماع **فصل**
ومنها ان لا يكون تحت حرة وهو شرط جواز نكاح الامه فلا يجوز نكاح الامه على الحره والاصل فيه ما روي عن علي بن ابي طالب
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح الامه على الحره وقال علي بن ابي طالب في الحره على الامه والحره الثلثان من القسم واللامه
الثلث ولان الحره تحتى الشرف والقدرة وكما الحال فنكاح الامه على الحره او داخل على الحره فلا يساويها في القسم وذلك بشرط
بالاستئذان والحق الشين بها وبفرضان الحال وهذا لا يجوز وسواء كان المزدوج حرا او عبدا عندنا لان ما روي من الحديث
وذكرنا من المعنى لا يوجب الفحل وعند الشافعي يجوز للعبد ان يتزوج امه على حرة بناء على ان عدم الجواز للحر عند عدم شرط
الجواز وهو عدم طول الحره وهذا شرط جواز نكاح الامه عند في الحر لا في العبد لما ذكرنا كذا خلق الحره عن العرق شرط
جواز نكاح الامه عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ان يتزوج امه على حرة تعدد مطلوق باين اوثلاث **وجه**
قوله ان الحر ليس هو الجمع بين الامه والحره بل ليل انه لو تزوج امه ثم تزوج حرة جاز وقد حصل الجمع وانما الحر هو
نكاح الامه على الحره قال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامه على الحره ولا تنكح الحره على الامه بعد البيونة الا رتبانة لو حلف
لا يتزوج على امرائه فتزوج بعد ما ابانها في عدتها لا بحث **ولا** في حنيفة ان نكاح الامه في عدته الحره نكاح عليها من وجه
لان بعض اثار النكاح قائم فكان النكاح قائما من وجهه فكان نكاحا عليها من وجهه والثابت من وجهه لمحق بالثابت من وجهه
في باب الحرمان احبنا لما في الحر من نكاح الاخت في عدة الاثنت وخود ذلك على ما تبين فيما تقدم واما عدم طول الحره وهو القدرة
مطلقة وخشية العنت فليس بشرط جواز نكاح الامه عند اصحابنا والحاصل ان شرط جواز نكاح الامه عند ابي حنيفة
ان لا يكون في نكاح المزدوج حرة ولا في عدته حرة ومنعدها خلق الحره عن عدة البيونة ليس بشرط جواز نكاح الامه عند
الشافعي بشرط جواز نكاح الامه ان لا يكون في نكاحه حرة وان لا يكون قادرا على مهر الحره وان يخشى العنت حتى اذا كانت
في ملكه امه بملكها بملك العبدان جاز ان يتزوج امه عندنا وعندنا لا يجوز لعدم خشية العنت وكذلك الحر يجوز له ان يتزوج
اكثر من امه واحدة عندنا وعندنا اذا تزوج امه واحدة لا يجوز له ان يتزوج امه اخرى لزال خشية العنت بالواحدة ولا تعد
في ان طول الحره لا يمنع العبد من نكاح الامه **أما** الشافعي بقوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم فزينا ثم المؤمنات ومن كل شرط فقد جعل الله تعالى العجز عن طول الحره شرط جواز نكاح الامه فمتعلق
الجواز به كما في قوله تعالى في كفارة الظهار ومن لم يستطع فاطهار مستقين مسكنين ومخود ذلك وقال تعالى ذلك لمن خشي العنت
منكم وهو الزنا بشرط خشية العنت لجواز نكاح الامه فيقتضي الجواز بهذا الشرط ايضا ولا يجوز نكاح الامه في الاصل ثبت
بطريق القدره لما يتضمن نكاحها من ارقاق الحر لان ما لم يحرر تبعاله فكان في نكاح الحر الامه ارقاق جز جز والى هذا اشار عمر
رضي الله عنه فيما روي عنه انه قال اياكم تزوج امه فقدا رقت نصفه واما عبد تزوج حرة فقدا عتق نصفه ولا يجوز ارقاق
الحر غير حرة ولهذا اذا كانت تحت حرة لا يجوز نكاح الامه وهذا لان ارقاق اهله لانه يخرج به من بين منعتا له
في حق نفسه فبغيره لمحقا بالهايم واهله لا يجوز من غير حرة لا يجوز كقطع اليد ونحو ذلك ولا ضرورة حاله القدرة على طول الحره

اذا ملك اثنين لكان يطاق احدا

اختبا
تزوج بغيرهم بطاعتك

الجمع بين الاجنبيات نوعان
النوع الاول ان يجمع في النكاح
فلا يتزوج اكثر من اربع

واما السنة فادري رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال كان يومنا يومنا والدة من الدابات والامم والقبلة وهذا الاشياء اسباب قطع الشهوات والحاجة الى الناس
ذلك كان يقوم بحقوقه من ذلك انه اتى على ذلك بالحق تعالى واما الآية فادري ان العمل بظاهرها لان المشي ليس عبارة
عن اثنين ولا الثلث عن اثنين ولا الرابع عن اثنين بل هو في ما يراه بالمشي من ان هذا العدد واحد في ما يراه بالمشي من ان
مرات فلهذا العدد وكذا الرابع وذلك يزيد على التسعة وثمانية عشر ولا قائل به ولان العمل بظاهرها لانه مستقر فلو
لها من اويل ولها ما يولد منها هاهنا من غير ان يتغير بين نكاح الاثنين والثلث والاربع كانه قال مني اوثلاث او رباع
واستعمال الواو مكان الواو جائز والثاني ان يكون هذا الاعداد على الداخل وهو ان قوله وثلاث يدخل فيه المشي وقوله ورباع
يدخل فيه الثلث كما في قوله تعالى قل انكم كنتم فريضة بالذي خلق الارض في يومين ثم قال وجعل فيها رواسي فريضة وبارك فيها
وقدر فيها اخراتها في اربعة ايام فاليومان الاولان داخلان في الاربع لانه لو لم يكن كذلك لكان خلق هذه الخلق في ستة ايام
ثم اخبرنا ان الله خلق السموات في يومين بقوله فقضا من سبع سموات في يومين فيكون خلق الجميع في ثمانية ايام وهذا خبرنا
انه خلق السموات والارض في ستة ايام فيؤيد ذلك الى الخلف في خبرنا يستدل عليه الخلف فكان على الداخل فكذلك هاهنا
العدد الاول داخل في الثاني والثالث في الثالث فكان في الآية اباحة نكاح الاربع ولا يجوز للعبدان يتزوج اكثر من اثنين لما
روينا من الحديث وذكرنا في المعنى فيما تقدم **فصل** واما الجمع في الوطى ودواعيه بملك العبدان وان كثرت الجوارح
لقوله تعالى فان خفتهم الا تعدوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم اى خفتهم ان لا تعدوا لوان في نكاح المشي والثلث والرابع بافاد
حقوقهم فانكوا واحدة وان خفتهم ان لا تعدوا فواحدة فمما ملكت ايمانكم كانه قال هذا او هذا او هذا الى الزيادة على الواو
الى الاربع عند القدرة على العادة وعند خوف الجور في ذلك الواحد من الجوارح وعند خوف الجور في نكاح الواحد هو شرى الجوارح
والشرى عنها وذلك قوله او ما ملكت ايمانكم ذكره مطلقا عن شرط العدد وقال تعالى لا على ازوجهم او ما ملكت ايمانهم فانه
غير ملومين عن شرط العدد وقال والمحصنات من النساء اما ملكت ايمانكم مطلقا ولان حرية الزيادة على الاربع في الزوجات
لخوف الجور عليهن في القسم والجماع ولم يوجد هذا المعنى في الآما لانه لا حق له في المولى في القسم والجماع **فصل**
ومنها ان لا يكون تحت حرة وهو شرط جواز نكاح الامه فلا يجوز نكاح الامه على الحره والاصل فيه ما روي عن علي بن ابي طالب
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح الامه على الحره وقال علي بن ابي طالب في الحره على الامه والحره الثلثان من القسم واللامه
الثلث ولان الحره تحتى الشرف والقدرة وكما الحال فنكاح الامه على الحره او داخل على الحره فلا يساويها في القسم وذلك بشرط
بالاستئذان والحق الشين بها وبفرضان الحال وهذا لا يجوز وسواء كان المزدوج حرا او عبدا عندنا لان ما روي من الحديث
وذكرنا من المعنى لا يوجب الفحل وعند الشافعي يجوز للعبد ان يتزوج امه على حرة بناء على ان عدم الجواز للحر عند عدم شرط
الجواز وهو عدم طول الحره وهذا شرط جواز نكاح الامه عند في الحر لا في العبد لما ذكرنا كذا خلق الحره عن العرق شرط
جواز نكاح الامه عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ان يتزوج امه على حرة تعدد مطلوق باين اوثلاث **وجه**
قوله ان الحر ليس هو الجمع بين الامه والحره بل ليل انه لو تزوج امه ثم تزوج حرة جاز وقد حصل الجمع وانما الحر هو
نكاح الامه على الحره قال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامه على الحره ولا تنكح الحره على الامه بعد البيونة الا رتبانة لو حلف
لا يتزوج على امرائه فتزوج بعد ما ابانها في عدتها لا بحث **ولا** في حنيفة ان نكاح الامه في عدته الحره نكاح عليها من وجه
لان بعض اثار النكاح قائم فكان النكاح قائما من وجهه فكان نكاحا عليها من وجهه والثابت من وجهه لمحق بالثابت من وجهه
في باب الحرمان احبنا لما في الحر من نكاح الاخت في عدة الاثنت وخود ذلك على ما تبين فيما تقدم واما عدم طول الحره وهو القدرة
مطلقة وخشية العنت فليس بشرط جواز نكاح الامه عند اصحابنا والحاصل ان شرط جواز نكاح الامه عند ابي حنيفة
ان لا يكون في نكاح المزدوج حرة ولا في عدته حرة ومنعدها خلق الحره عن عدة البيونة ليس بشرط جواز نكاح الامه عند
الشافعي بشرط جواز نكاح الامه ان لا يكون في نكاحه حرة وان لا يكون قادرا على مهر الحره وان يخشى العنت حتى اذا كانت
في ملكه امه بملكها بملك العبدان جاز ان يتزوج امه عندنا وعندنا لا يجوز لعدم خشية العنت وكذلك الحر يجوز له ان يتزوج
اكثر من امه واحدة عندنا وعندنا اذا تزوج امه واحدة لا يجوز له ان يتزوج امه اخرى لزال خشية العنت بالواحدة ولا تعد
في ان طول الحره لا يمنع العبد من نكاح الامه **أما** الشافعي بقوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم فزينا ثم المؤمنات ومن كل شرط فقد جعل الله تعالى العجز عن طول الحره شرط جواز نكاح الامه فمتعلق
الجواز به كما في قوله تعالى في كفارة الظهار ومن لم يستطع فاطهار مستقين مسكنين ومخود ذلك وقال تعالى ذلك لمن خشي العنت
منكم وهو الزنا بشرط خشية العنت لجواز نكاح الامه فيقتضي الجواز بهذا الشرط ايضا ولا يجوز نكاح الامه في الاصل ثبت
بطريق القدره لما يتضمن نكاحها من ارقاق الحر لان ما لم يحرر تبعاله فكان في نكاح الحر الامه ارقاق جز جز والى هذا اشار عمر
رضي الله عنه فيما روي عنه انه قال اياكم تزوج امه فقدا رقت نصفه واما عبد تزوج حرة فقدا عتق نصفه ولا يجوز ارقاق
الحر غير حرة ولهذا اذا كانت تحت حرة لا يجوز نكاح الامه وهذا لان ارقاق اهله لانه يخرج به من بين منعتا له
في حق نفسه فبغيره لمحقا بالهايم واهله لا يجوز من غير حرة لا يجوز كقطع اليد ونحو ذلك ولا ضرورة حاله القدرة على طول الحره

208
بشر

بيان الجمع في الوطى بملك العبدان

الشرائط لان لا يجوز تحت حرة
وهو شرط جواز نكاح الامه

عدم الطول ليس بشرط

٥٥٥

فبقى الحكم فيها على الأصل هذا لم يجز إذا كانت تحت حرة لا ارتفاع الضرورة بالحرمة بخلاف ما إذا كان المترجع عبد لأن
 نكاحه ليس رافقا للحرمة لأن ما ذكره رافقا للوقوع لا يمتنع ولما عوملت النكاح بخوفه تعالى وانكحوا
 إلا بآي منكم والصلح بينكم من عبادكم وأما نكح وقوله فأنكحوهن بآي منكم وقوله وأهل لكم ما رواه ذلك من غير فصل
 بين حال العدة على مهر الحرة وعتدها ولأن النكاح عقد مصلحة في الأصل لا شغاله على المصالح الدينية والدنيوية فكان
 الأصل فيه هو المهر إذا صدق من أجله في المحل وقد وجد وأما الآية فالقول المذكور يحتمل المراد به العدة على المهر
 كما قال ويحتمل أن يراد به العدة على الوطء لأن النكاح يذكور برأيه الوطء بل حقيقة الوطء على ما عرف فكان معناه
 فمن لم يقدر منكم على الوطء في المحصنات وهن الحرار والعدرة على وطئ الحرمة إنما يكون في النكاح ونحن به نقول أن من لم يقدر
 على وطئ حرة بان لم يكن في نكاحه حرة بمجذله نكاح الأمة وعزته وعليه ذلك بأن كان في نكاحه حرة لا يجز له نكاح الأمة
 نقل هذا التأويل على ما في بعض النسخ فلا يحتمل على أنها اباحة نكاح الأمة عند عدم طول الحرمة وهذا
 لا يتفق إلا بآية عند وجود الطول فالقول بالطلاق بالشرط عندنا يقتضي وجوده عند وجود الشرط أما لا يقتضي العدم عند عدم
 قال الله تعالى فان خستم ألا تقدرلوا فواحدة ثم إذا تزوج واحدة واحدة جاز وان كان لا يخاف الجور في نكاح المستوفى والتكاث
 والرباع وقال تعالى في الأماء فإذا حصن فإن ابن بقا حصة فليكن نصف ما على المحصنات من الزنا وهذا لا يدل
 على نفي الحد عنهن عند عدم الحصان وهو الزوج وهو الجواب عن بقا حصة بقوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم على أن
 العنت يذكور برأيه الضيق كقوله تعالى ولو شاء الله لاعتنكم أي لضيق عليكم أي من تقيت عليه النفقة والاسكان
 فليترك الخوف بالطلاق وليتزوج الأمة وأما قوله نكاح الأمة بنصفين أرفاق الحر لأن ما أخرجه فقولان عن ابن عباس
 حقيقة الرق في المأمة فهذا لا يتصور لأن المأمة لا يوصف بالرق والحرية وإن عني به التسبيل لحدوث رقا للولد فهذا
 مسلم لكن أثره في الكراهة لا في الحرمة لأن نكاح الأمة في حال طول الحرمة في حق العبد جائز بالإجماع وإن كان نكاحها
 مباشرة سبب حدوث الرق وعندنا يكره نكاح الأمة مع طول الحرمة ولو تزوج امرأة واحدة في عقد واحد جاز نكاح الحرمة
 وبطل نكاح الأمة لأن كل واحدة منها على صاحبها مدهونة عليها فبغير حال الاجتماع بحال الانفراق فيجوز نكاح الحرمة لأن
 نكاحها على الأمة حالة الانفراق جائز نكاح الأمة لا يمتنع نكاح الأمة لأن نكاحها على الحرمة واحدة جاز نكاح الحرمة
 حالة الانفراق كذا عند الاجتماع بخلاف ما إذا تزوج اثنين في عقد واحد لأن المحرم هناك هو الجمع بين الاثنين والجمع حصل
 بهما فبطل نكاحها وهذا الحرمة هو ما إذا خال الأمة على الحرمة لا الجمع الأخرى أنه لو كان نكاح الأمة مقدما على نكاح الحرمة جاز نكاح
 الحرمة وأن وجد الجمع لذلك اختلفوا لأن الأمة علم وكذلك إذا جمع بين اجنبية وذات محارمة جاز نكاح الاجنبية وبطل
 نكاح المحرم ويعتبر حالة الاجتماع بحالة الانفراق وهل ينقسم المهر عليها في قول في حصة لا ينقسم ويحكم له للاجنبية
 وعندنا ينقسم المسمى على قدر مهر منتهى **فصل** ومنها أن لا تحزن منكموه الغير لقوله تعالى والمحصنات من النساء
 مطوقا على قوله حرمت عليكم أمهاتكم في قوله والمحصنات من النساء وهن ذوات الأرواح وسواء كان زوجها مسلما
 أو كافرا إلا المسبية التي هي ذوات زوج لأن قوله والمحصنات من النساء عام في جميع ذوات الأرواح ثم استثنى منه المملوك
 بقوله إلا ما ملكت أيمانكم والمراد منها المسبيات اللاتي سببن وهن ذوات الأرواح لكونهن المستثنى من جنس المستثنى
 منه فيقتضي حرمة نكاح كل ذوات زوج إلا التي سببت كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في هذه الآية كل ذوات
 زوج استثنى زنا الأمة سببت والمراد منه التي سببت وعدوها وأخرجت الحدود إلى الإسلام لأن الفرقة ثبتت بتبين الدار
 عندنا لا بنفس الشئ على ما يذكر فصار في حكم الدنية ولأن اجتماع رجلين على امرأة واحدة يفسد الفرائض لأنه يوجب
 اشتباه النسب ونقص الوالد وقران السكن والافتة والمودة فيقوت ما وضع له النكاح **فصل** ومنها
 أن لا تحزن منكموه الغير لقوله تعالى ولا تغربوا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله أي ما كتب عليها من الزنا
 ولأن بعض أحكام النكاح حالة العدة قائم فكان النكاح قائما من زمانه والثابت من زمانه كل وجه في باب الحريات
 ولأنه لا يجوز التفرع بالخطبة في حال قيام العدة ومعلوم أن خطبتها بالنكاح دون حقيقة النكاح فلما لم يحل الخطبة فلا
 لا يجوز العقد ولو ساء كانت العدة عن طلاق أو وفاة أو دخول في نكاح فاسد أو شبهة نكاح لما ذكرنا من الدلائل ويجوز
 لصاحب العدة أن يتزوجها إذا لم يكن هناك مانع آخر غير العدة لأن العدة حصة قال الله تعالى فما لكم عليها من عدة فعدوهن
 أيضا فعدوهن إلى الأرواح فدل أنها حق الزوج وحق الإنسان لا يجوز أن يمنع من التصرف وإنما يظهر أثره في حق الغير ويجوز
 نكاح المسبية لغير النساء إذا سببت وعدوها وخرجت إلى دار الإسلام بالإجماع لأنه وقت الفرقة بينهما
 ولا عدة عليها لقوله تعالى والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم والمراد منه المسبيات اللاتي هن ذوات الأرواح
 فقد أحل المسبية للوطء السابق إذا استثناء من حيث الظاهر وقد أحلها مطلقا من غير شرط انقضاء العدة
 فدل أنه لا عدة عليها وكذلك المهاجرة وهي المرأة التي جاءت النيا من دار الحرب مسلمة مراعاة لزواجها بجوار نكاحها ولا عدة
 عليها في قول في حقيقته وقال أبو يوسف ومحمد عليها العدة ولا يجوز نكاحها **وجه** قوله ما أن الفرقة وقت تبين الدارين

وفي أكثر النسخ وقع هكذا وأما الآية فتعني
 نكاح الأمة إلى قوله وليتزوج الأمة ثم تزوج
 بعد قوله فالقولان في قوله فلا تحزن منكموه
 الآية محتمل وزاد في قوله على أنها اباحة
 نكاح الأمة عند عدم طول الحرمة وصرح
 بعد ما بان هذا فتبين رقا حرة الجواب
 عن التأويل لا أنه فدل هذا عن تأويل
 في الآية فلا خطبة وقت التقدم والتأخير
 لكن هذا ما هو حقيقته لأن اعتبار هذا
 التقدم والتأخير إنما هو من وجه اعتبار
 وذلك يعرف بالتأمل فليتا مثل

لترجع امرأة حرة في عقد واحد

من الشرايط ان لا تحزن منكموه الغير
 وسواء كانت مسلمة أو مشركة

منها ان لا تحزن منكموه الغير

فيقع بعد دخولها دار الإسلام وهو بعد الدخول مسلمة وفي دار الإسلام من قبل عليها العدة كسائر المسلمين ولا يحنف
 قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن إلى قوله ولا جناح عليكم إن تنكهنن إذا أتيتهن
 أجروهن أباح نكاح المهاجرة مطلقا غير عدة كالعدة وقوله تعالى ولا تنكحوا الكافرات منكم المسلمون عن الإسلام ولا يمنع
 عن نكاح المهاجرة لأجل عصمة الزوج الكافر وحرمة فلا يمنع عن نكاحها للعدة والعدة حق الزوج يكون أسلا ومتسكا
 بهنم الزوج الكافر وهذا منتهى عده ولأن العدة حق من حقوق الزوج ولا يجوز أن يبقى للموتى على المسلمة المأخوذة إلى دار
 حق والدليل عليه أنه لا عدة على المسيبة وأن كانت كافرة على الحقيقة لكونها في حكم الدنية بحريتها أحكام الإسلام
 ومع ذلك سقطت عنها حق الزوج الكافر في المهاجرة المسلمة حقيقة لأن ينقطع عنها حق الزوج الكافر إلى هذا إذا هاجرت
 النيا وهي حائل فاما إذا كانت حاملا فحقه اختلافا للرواية غرض حقيقته وسند ذكرها أن شاء الله تعالى **فصل**
 ومنها أن لا تحزن لها حمل ثابت بالنسب غير فان كان لا يجوز نكاحها وان لم تكن مقدرة كمن تزوج أم ولد إنسان وهي حال
 من ولها لا يجوز وأن لم تكن مقدرة لوجود حمل ثابت بالنسب من المولى وهذا لأن الحمل إذا كان ثابت بالنسب من الغير وما
 لم يحمض حرمة ما أنه بالمنع من النكاح وعلى هذا يخرج ما إذا تزوج امرأة حاملا من الزنا أنه يجوز في قول في حقيقته ويجوز
 ولكن لا يبطأها حتى تضع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو قول ذر **وجه** قوله في يوسف هذا الحمل بمنع الوطء فيمنع
 العقد أيضا كالحمل الثابت بالنسب وهذا لأن المقصود من النكاح هو حمل الوطء فإذا لم يحل له وطئها لم يكن النكاح مقيدا
 فلا يجوز ولهذا لم يجز إذا كان الحمل ثابت بالنسب كذا هذا ولما أن المنع من نكاح الحامل محله ثابت بالنسب كحرمة ما الرأى
 ولا حرمة لما الرأى يدل على أنه لا يثبت النسب قال النبي صلى الله عليه وسلم لم يولد للفراش وللعاهر الحجر فإذا لم يكن له حرمة
 لا يمنع جواز النكاح إلا أنها لا توطأ حتى تضع لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر
 فدا نسقين ماءة ذرع غير وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحل لرجلين يؤمنان بالله واليوم الآخر أن يجتمعا على
 امرأة واحدة في طهر واحد وحرمة الوطء لعارض على الحمل لا ينافي النكاح لا بقاء ولا ابتداء كالحيف والنقاس **وأما**
 المهاجرة إذا كانت حاملا فنحن في حقيقته روايتان روى محمد عنه أنه لا يجوز نكاحها وهو واحد روى أبي يوسف عنه وعن
 أبي يوسف رواية أخرى عنه أنه يجوز نكاحها ولكنها لا توطأ حتى تضع **وجه** هذه الرواية أن ماء الحرة لا حرمة له فلا
 بمنزلة ماء الزاني وهذا لا يمنع جواز النكاح كذا هذا إلا أنها لا توطأ حتى تضع لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حمل ثابت بالنسب لأن إنسانا أهل الحرب ثابتة فتمنع جواز النكاح كسائر الاحمال لثابتة بالنسب والظاهر أن عده رواية
 أبي يوسف والكوفي رواية محمد وهي العدة عليها لأن حرمة نكاح الحامل ليست لكان العدة لا محالة فانه قد تنقذ عند
 عدم العدة كام الولد إذا كانت حاملا فمولا لها بل نشوب نكاح الحمل كما في أم الولد والحمل هنا ثابت بالنسب فيمنع النكاح
 وعلى هذا نكاح المسيبة ذات الزوج إذا كانت حاملا وأخرجت الحدود إلى الإسلام من حجابان يكون على اختلاف الرواية ولا خلاف
 في أنه لا يحل وطئها قبل الوضع ولا قبل الاستبراء بحقيقة إذا كانت حاملا والأصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أنه قال في نسبا يوطأ إلى الأوطأ الحبال حتى يضع حملهن ولا الحبال حتى يستبرأ بحقيقة **فصل**
 ومنها أن لا تحزن للزوجين ملة يقرآن عليها فإذا لم يكن بان كان أحدهما مريضا لا يجوز نكاحه أصلا لا للمسلم ولا للكافر غير
 مريضا ولا مريضا مثله لأنه ترك ملة الإسلام ولا يقر على الردة بل يجبر على الإسلام أما بالقتل كان رجلا بالإجماع وأما بالخبر
 والفرق كان امرأة عندنا إلى أن تموت أو تسلم فكانت الردة في حق الموت لكونها سببا معصيا إليه والميت لا يجوز تحريمه للنكاح
 ولأن ملك النكاح ملك معصوم ولا عصمة مع الردة ولأن نكاح المريضا لا يقع وسيلة إلى مقاصد المطلوبة منه لأنه لا يجوز
 على الإسلام على ما بينا فلا يفيد فائدة فلا يجوز والدليل عليه أن الردة لو اعتزمت على النكاح رفضته فإذا أقرت بغيره
 فالوجود فطر يقاوى الأولى كالرضاع لأن المنع أسهل من الرقع **فصل** ومنها أن لا يكون المرأة مشركة إذا كان الرجل
 مسلما فلا يجوز للمسلم أن ينكح المشركه لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ويجوز له أن ينكح الكتابية لقوله تعالى
 والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والفرق أن الأصل أن لا يجوز للمسلم نكاح الكافرة لأن أرواح الكافرة والمطهرة
 معها قيام العداوة الدينية لا يحصل السكن والمودة الذي هو قوام مقاصد النكاح إلا أنه حوز نكاح الكتابية لرجاء
 إسلامها لأنها امتن بكتب أنبياء والرسل في الجملة وإنما نقضت الجملة بالتفصيل بناء على أنها أخرجت عن الأمر على خلاف
 الحقيقة فالظاهر أنها متى شئت على حقيقة الأمر بكتبه وثأ في بالإيمان على التقبيل على حسب ما كانت ات به على الجملة
 هذا هو الظاهر من حال النبي صلى الله عليه وسلم على الدليل دون الموداة والطبع والزواج يدعوها إلى الإسلام وبينهما على حقيقة الأمر
 فكان في نكاح المسلم رجاء إسلامها يجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة بخلاف المشركه فانها في اختيارها الشرك ما ثبت أمرها
 على الحق بل على التقليد بوجود الآباء على ذلك من غير أن ينتهي في ذلك إلى الخير من يجب قبول قوله واتباعه وهو الرسول فالظاهر
 أنها لا تنظر في الحق ولا تلفت إليها عند الدعوة فيبقى أرواح الكافرة مع قيام العداوة الدينية المانعة عن السكن والزواج
 خالبا في العاقبة الحميدة فلم يجز نكاحها وسواء كانت الكتابية حرة أو أمة عندنا وقال الشافعي لا يجوز نكاح الأمة الكتابية

الشرايط ان لا تحزن لها حمل ثابت
 النسب

ومنها ان لا تحزن لها ملة يقرآن عليها

منها ان لا تحزن المرأة مشركه

ويحلونها بملك العيان واجتمع بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والكتابية مشركة على الحقيقة لان المشرك
من شرك بالله فلا لوهية واهل الكتاب كذلك قال الله تعالى وقالت اليهود عزير بن اسرائيل وقالت النصارى المسيح بن مريم
والنصارى ان الله ثالث ثلاثة فهو من الصفات في حق من نكح جميع المشركات الا انه خفف منه الحرام من الكتابيات بقوله تعالى
والله اعلم بالصواب من الدين واتوا الكتاب فزكواهم فمنهم على ظاهرهم ومنهم على باطنهم ولا جناح عليكم في الاصل
ثبت بطريق الضرورة لما ذكرنا فافهموا ضرورة تنفذ بنكاح الامة المؤمنة ولنا عمومات النكاح تحق قوله تعالى واصل لكم
ما وراء ذلك وقوله فانكحوا من باذن اهلهم وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وغير ذلك من غير فصل بين الامة المؤمنة
والامة الكتابية الا ما خفف به ليل واما الآية فهي في غير الكتابيات لان اهل الكتاب وان كانوا مشركين على الحقيقة
لكن هذا الاسم في متعارف الناس يطلق على المشركين من غير اهل الكتاب وقال الله تعالى ما يؤمنون الذين كفروا من اهل الكتاب
ولا المشركين وقال ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فصار جهنم فصل بين الفريقين في الاسم على ان الكتابيات ان دخلن
تحت عموم اسم المشركين بحكم ظاهر اللفظ لكنهم خصصوا عن عموم بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
والامه الكتابيات اذ كن عفافا يستحقن هذا الاسم لان الاحصان في كلام العرب عبارة عن المسح ومعنى المنع يحصل بالعتق
والصلح كما يحصل بالحرية والاسلام والنكاح لان كل ذلك مانع المرأة من ارتكاب الفاحشة فثبتا ولهن عموم اسم المحصنات
وقوله الاصل في نكاح الامه الفساد ممنوع بل الاصل في النكاح هو الجواز كانت المنكحة امة مسلمة او كتابية لما مر
ان النكاح عقد معلوم والاصل في المصالح اطلاق الاستيفاء والمنع عنه لم ينع في غيره على ما عرف ولا يجوز للمسلم نكاح
المجوسية لان المجوس ليسوا من اهل الكتاب قال الله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى آل عمران ان يقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا معناه والله اعلم اي انزل الكتاب عليكم لئلا تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ولو كان
من اهل الكتاب لكان اهل الكتاب ثلاث طوائف فيؤدى الى الخلف في خبره وذلك محال على ان هذا لو كان حكاية عن قول المشركين
لكان دليل على ما قلنا لانه حتى علم القول ولم يبق عليه الا نكار عليهم والنكاح يا هم والحكم اذ حكم عنكم غيره والاصل
فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سئلوا المجوس سنة اهل الكتاب يجزى نكاحي نسائهم ولا اكل في بايعهم دل على انهم
ليسوا من اهل الكتاب ولا يحل وطئها بملك العيان ايضا والاصل انه لا يحل وطئ كافر بنكاح ولا بملك بين الا الكتابية
خاصة لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا واسم النكاح يقع على العقد والوطئ جميعا فيجوزان جميعا ومن كان
احد ابويه كتابيا والآخر مجوسيا كان حكمه حكم اهل الكتاب لانه لو كان احدا ابويه مسلما يسل على حكم الاسلام لان الاسلام
يدل ولا يعلو وكذا اذا كان كتابيا يسل على حكم اهل الكتاب لان الكتابي له بعض احكام اهل الاسلام وهو النكاح وجواز الذمة
والاسلام يعلوقه وباحكامه ولان رجلا الاسلام من الكتابي اكثر فكان اولى بالاستمتاع واما الصبيات فقد قالوا جئنا
انده يجوز للمسلم نكاحهن وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز وقيل ليس هذا باختلاف الحقيقة وانما الاختلاف في استنباط مذهبهم
فقد اختلفوا فيه انهم قوم يؤمنون بكتاب فانهم يقرؤون الزبور ولا يعبدون الكواكب لكنهم يعظمونها كعظيم المسلمين الكعبة
بالاستقبال اليها الا انهم يخالفون غيرهم من اهل الكتاب في بعض دياناتهم وهذا يمنع المناكحة كاليهود مع النصارى وعند
ابو يوسف ومحمد انهم قوم يعبدون الكواكب وعابد الكواكب كما يدعون فلا يجوز للمسلمين مناجتهم **فصل ومنها**
اسلام الرجل اذا كانت المرأة مسلمة فلا يجوز النكاح المؤتمن الكافر لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولان في النكاح
الكافر المؤتمن خوف وقوع المؤتمنة في الكفر لان الزوج يدعوها الى دينه والنساء في العادات يتبعن الرجال فيما يوشرون
من الافعال ويقلدنهم في الدين الله وقت الاشارة في الآية بقوله اولئك يدعون الى النار لانهم يدعون المؤمنين الى
الكفر والدعاء الى الكفر دعاء الى النار لان الكفر يوجب النار فكان نكاح الكافر المسلمة سبيبا داعيا الى الحرام فكان حراما والنكاح
وان دبر في المشركين لكن العلة وهي الدعاء الى النار تقع الكفر اجمع فتعتمد الحكم لعموم العلة فلا يجوز نكاح المسلمة الكاف
كما لا يجوز نكاحها الوثني والجوسي ولان الشرع قطع ولاية الكافرين على المؤمنين بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا فلو جاز نكاح الكافر المؤتمنة لثبت له عليها سبيل وهذا لا يجوز واما النكحة الكافرة غير المرتدة من بعض فحاشا
في الجملة عند عامة العلماء وقال مالك انكحتم فاسدة لان للاسلام شرائط لا راعونها فلا تحكم بصحته انكحتم
وهذا غير سديد لقوله تعالى وامرأة حاملة الحبل ساء امرأته ولو كانت انكحتم فاسدة لم تكن امرأته حقيقة ولان النكاح
سنة اتم صلوات الله عليه وسلامه وهم على شريعته في ذلك وقال النبي صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح
وان كان ابواه كافرين ولان القول بقضاء انكحتم يؤدى الى امر قبيح وهو الطعن في نسب كثير من الانبياء صلوات الله عليهم
لان كثير منهم ولدوا من ابوين كافرين والمذهب يمتنع بقبولها فما افضى الى تبجح عرف فسادها ويجوز نكاح اهل الذمة
بعضهم لبعض وان اختلفت شرائعهم لان الكفر كله ملة واحدة اذ هو تكذيب الرب سبحانه وتعالى فيما انزل على رسله كذا
وقال الله تعالى لكم دينكم ودينهم فاختارهم في شرائعهم بمنزلة اختلافهم في فروع دينهم فيما بينهم في بعض شرائعهم ولا يمنع جواز
نكاح بعضهم لبعض كذا هذا والله اعلم **فصل ومنها** ان لا يزوج احد الزوجين ملك صاحبه ولا تنكح من ملكه فلا يجوز

أي
لا يجوز للمسلم نكاح المجوسية
بيان نكاح الصبيات
والشرائط اسلام الرجل في نكاح المسلمة
الشرائط ان لا يكون احدهما ملكا
صاحبة

لرجل ان يزوج جارية ولا جارية مشركة بغيره وكذا لا يجوز للمرأة ان تنزوج عبدا ولا العبد المشرك
بينها وبين غيرها لقوله تعالى والذين هم لغزوهم حافظون الا على اوجهم او ما ملكت ايمانهم اباح الوطئ باحد من لان
كلمة او تتناول احد المذكورين فلا يجوز الاستباحة بهما جميعا ولان للنكاح حقوقا تثبت على الشركة بين الزوجين منها
مطالبة المرأة الزوج بالوطئ ومطالبة الزوج المرأة بالتكفين وقيام ملك الرقبة يمنع من الشركة واذ لم تثبت الشركة
في غرض النكاح لا يفيد النكاح فلا يجوز ولان الحقوق الثابتة بالنكاح لا يجوز ان تثبت على المولى لامتة ولا على المولى لعتقه
لان ملك الرقبة يقتضي ان يكون المالك وكون المملوك موليا عليه وملك النكاح يقتضي ثبوت الولاية للمملوك على
المالك فيؤدى الى ان يكون الشخص الواحد في زمان واحد والى المولى عليه في شئ واحد وهذا محال ولان النكاح لا يجوز غير
مهر عندنا ولا يجب المولى على عبده ومن ولا للعبد على مولاه وكذا لا يجوز ان يزوج مدبرته ومكاتبته لان كل واحد منهما
ملكه وكذا اذا اعترض ملك العيان على النكاح سيطر النكاح بان ملك احد الزوجين صاحبه او شقصا منه لما ذكره في موهبة
ان شاء الله تعالى **فصل ومنها** الثابت فلا يجوز النكاح الموقت وهو نكاح المتعة وانه نوعان احدهما
ان يكون بلفظ المتعة والثاني ان يكون بلفظ النكاح والزواج وما يقوّم مقامهما **اما الاول** فهو ان يقول اعطيك كذا على
ان اتمتع منك يوما او شهرا او سنة او نحو ذلك وانه باطل عند عامة العلماء وقال بعض الناس هو مما تزوجوا به من غير
قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاترنهن اجورهن فرفضة والاستدلال به من ثلاثة اوجه احدها انه ذكر الاستمتاع
ولم يذكر النكاح والاستمتاع والمتعة واحد والثاني انه امر بايتاء الاجر وحقيقة الاجر في الاحارة والمتعة عقد الاجارة
على منفعة البضع والثالث انه امر بايتاء الاجر بعد الاستمتاع وذلك حين عقد الاجارة والمتعة واما المهر فاما
في النكاح بنفس العقد فيؤخذ الزوج بالمهر اولا ثم يمكن من الاستمتاع وذلك الية على جواز عقد المتعة ولنا الكتاب
والسنة والاجماع والمعقول **اما الكتاب** فقوله تعالى والذين هم لغزوهم حافظون الا على اوجهم او ما ملكت ايمانهم
حرم الجماع الا باحد شيئين والمتعة ليست بنكاح ولا بملك عين فيبقي التحريم والدليل على انها ليست بنكاح انها ترفع من غير
طلاق ولا فرقة ولا يجري التوارث بينهما فدل انها ليست بنكاح فلم تكن هي زوجة له وقوله تعالى في آخر الآية فمن استغنى
وراء ذلك فاولئك هم الفادون سمي مستغنى ما وراء ذلك عاد بائنا على حرمة الوطئ بدون هذين الشيئين وقوله تعالى
ولا تنكحوا فاني انكم على النكاح فان ذلك منهم اجابة الاماء بنوع ذلك وسماء بقاء فدل على الحرمة واما السنة فادرك
عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعنه عن ابي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه نهى عن متعة النساء يوم فتح مكة وعنه عن عبد الله بن عمر انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن متعة النساء وعنه عن حماد بن اسلم انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن متعة النساء وهو يقول فكنتم
اذنتم لكم في المتعة فمن كان هذه شئ فليفرقه ولا تأخذوا مما آتيتوهن شيئا ان الله قد حرّمها اليوم القيمة واما
الاجماع فان الامة باسرها مستغفوا عن العمل بالمتعة مع ظهور الحاجة اليهم لذلك واما المعقول فهو ان النكاح ما شرع لاقضاء
الشهوة بل لا غرض ومقاصد يتوسل اليها واقضاء الشهوة بالمتعة لا يقع وسيلة الى المقاصد فلا يشع واما الآية
فمقتضى قوله تعالى فما استمتعتم به منهن في النكاح لان المذكور في الآية واحدها هو النكاح فان الله تعالى ذكرها اجناسا
فالمجموعات في الآية في النكاح وياح ما وراءها بالنكاح بقوله واحل لكم ما وراء ذلك ان يتقوا باموالكم اي بالنكاح
وقوله محصنين غير مسافحين اي متاكفين غير زانين وقال في سياق الآية فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات ذكر
النكاح لا الاجارة والمتعة فيفسد قوله فما استمتعتم به منهن الى الاستمتاع بالنكاح واما قوله سمي الواجب اخر اتم لكن
المهر في النكاح سمي اخر اتم قال الله تعالى فانكحوا من باذن اهلهم واتوهن اجورهن بالمهر فاني مهروهن وقال يا ايها النبي
انا اعلان لك ارجائك الله في آتيت اجورهن وقوله امر بايتاء الاجر بعد الاستمتاع بين والمهر يجب بنفس النكاح ويؤخذ قيل
الاستمتاع قلنا قد قيل في الآية بقدره وتأخير كانه قال اتوهن اجورهن بالاستمتاع به منهن اي اذا اودتم الاستمتاع بهن
كقوله تعالى يا ايها النبي اذ اطلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن اي اذا اودتم تطلق النساء على ان كان الماد من لانه لا
والمتعة فقد صارت منسوخة بما نزل من الايات وروينا في الاحاديث وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان قوله فما استمتعتم به
منهن نسخته قوله تعالى يا ايها النبي اذ اطلقتم النساء وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال المتعة منسوخة
لنسختها آية الطلاق والعقد والعدة والمواريث والحقوق التي يجب في النكاح اي النكاح هو الذي ثبت به هذه الاشياء
فلا ثبت شئ منها بالمتعة والله اعلم واما **الثاني** فهو ان يقول تزوجك عشرة ايام ونحو ذلك فانه فاسد عند اصحابنا
الثلاثة وقال زفر النكاح جائز وهو مؤبد والشرط باطل وروى الحسن بن زياد عن علي بن خنيفة انه قال اذا ذكر من المدة
مقدار ما يعيشان الى تلك المدة فالنكاح باطل وان ذكر من المدة مقدار ما لا يعيشان الى تلك المدة في الغالب يجوز النكاح
كانما ذكرنا الا بد وجه قول زفر انه ذكر النكاح بشرط فيه شرطا فاسدا والنكاح لا يبطله الشرط الفاسد فيبطل الشرط
وبقي النكاح صحيحا كما اذا قال تزوجتك على ان اطلقك الى عشرة ايام ولنا انه لو جاز هذا العقد لكان لا يخلو اما ان يجوز

شرائط النكاح التام
بيان لفظ المتعة في نكاح المتعة

والشرع
بيان لفظ الشرع في المتعة

تزوجها علي هذين العبدتين فاف
احدهما حر

زوجهها علی بنت ویناد

تنزوجها على هذين الدينين والخلق
سهي ما لا وضع اليها ليس عال

اشق امتی علی ان تروج نفسی منه

ان الطلاق

213

تزوج المرأة على عتقها
فالم يذكر كلمة عنها وقلت

اذا ذكر كلمة عنها فقلت

اذا تزوجها على الاعناق

ان لم يذوقوا الا عاقبة كل ما فيها

لأن الزوج اجنبي عن العبد
وان ذكرها

فان ابا الزوج الاعناق

ان ہی لہائیا آخر ہوں

فالشرايط ان لا يكون المسمى مؤنثا
تزيد على هذا التمهيد المثل

ان كان المسمى معيناً مشافراً المير

از کار غیر معلوم

ان كان مجهول الجنس

ان الغلو ليس بالواجب واخذ العوض وكذا القضا ليس بالواجب الدلالة عنه جازة ونفسه لم يثبت مال وان اثنان تزوج
نفسهما منه لا يجزى على ذلك لانها حرة ملكت نفسها فلا تجزى على النكاح لكنها تسوى في قيمتها للولي عند اصحابنا الثلاثة **وقال**
ذو الاسماعيل عليها وجه قوله ان السعابة انما تجزى لتخلص الرقة وهذه حرة خالصة فلا تلزمها السعابة ولنا ان الولي اذا
زوال ملكه غرضتها الا يمنع بقبالة وهو تزويج نفسها منه وهذا منفعه غرضية فيها وقد تعذر عليه استيفاء الحق المنفعة
من جهتها وهو اباؤها فقادر بدل رقبته مقامها دفعا للضرر عنه واما قوله السعابة انما تجزى لفك الرقة وتخليصها
وهي حرة خالصة فتقول السعابة قد يكون لتخلص الرقة وهذا السدس يجرى في حكم المكاتب على اصله خفيفة وقد يكون
يجزى في الرقة لفك الرقة كالعبد الموهون اذا اعتقه الرأهن وهو معسر وكذا اذا قال لعبد انت حر على قيمة رقبته
تقبل حقنك كذا هذا ولو تزوج المرأة على عاقبتها او ذريته حر من مهرها وعلى عرق عبد اجنبي عنها قبل الا يتلوا ما ان ذكر
فيه كلمة عنها بان قال تزوجك على عاقبك عني وعلى عرق هذا العبد عني و اشار له عبد اجنبي عنها واما ان لم يذكر فان
لم يذكر وقت عرق العبد والاولى للزوج لان العرق هو الزوج والاولى لمن اعق على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولها
مهر مثلها ان لم يكن مهرها من آخر هو مال وان كان قد سمي فلها المستمى لانه علق العرق بقولها النكاح فاذا قلت عرق والعرق
لا يصلح مهر الا لانه ليس بالمال هناك مال مستمى وجب ذلك لانه صحت تسميته مهر او جازي المستمى وان لم يكن فتسمية
العرق مهر لم تصح لانه ليس بالمال نبيح مهر المثل **هذا** اذا لم يذكر عنها **فاما** اذا ذكر فقيل عرق العبد عنها و ثبت الاول لها وصار
ذلك مهرها لانه لما ذكر العرق عنها ولا يكون العرق عنها الا بعد سبق الملك لها ملكة او لا ثم عرق عنها نحن قال لا نحن اعيق
عبدك عني عن كفاية يميني على الف درهم يجوز ويقع القوم في الامر وحال ما ملكة كان مالا فصالح ان يكون مهر **هذا** اذا تزوج
على العرق **فاما** اذا تزوجها على الا عناق بان تزوجها على ان يعق هذا العبد فقيل صح النكاح ولا يعق العبد مهرها بقولها
لانه وعد ان يعق والعرق لا يثبت بوعدها الا عناق وانما يثبت بالا عناق فانه يعق لا يعق بخلاف الفصل الاول لان الزوج
هناك كان على العرق لا على الا عناق ثم اذا اعتقه فحقن فلا يتلوا ما ان ذكر كلمة عنها او لم يذكر فان كان لم يذكر ثبت الاول
منه لانها لان الا عناق منه لانها والاولى للعرق ولها مهر مثلها ان لم يكن هناك مهر اخر مستمى هو مال وان كان فلها ذلك
المستمى لان الا عناق ليس بالمال هو ابطال المالية سواء كان العبد اجنبي او ذريح حر من مهرها وان كان ذكر كلمة عنها ثبت الاول
منها لان الا عناق منها لانه اعق عنها وبصر العبد ملكا لها مقضى الا عناق ثم ان كان ذريح حر من مهرها عرق عليها كما ملكة فملكه
صيق عليها وان كان اجنبيا يصير الزوج وكما عاقها في الا عناق **هذا** اذا اعق كما وعد فان ابي لا يجزى على ذلك لانه حر ملك
الا انه ينظر ان لم يكن منه مستمى هو مال فلها مهر مثلها لما ذكرنا ان تسمية الا عناق مهر لم تصح ولم يوجب تسمية نكاح آخر هو
مال فتعين مهر المثل موجبا وان كان قد سمي لها شيء آخر هو مال فان كان المستمى مثل مهر المثل واكثر فلها ذلك المستمى لان الزوج
رضي بالزيادة وان كان اقل من مهر مثلها وكان العبد اجنبي فلها ذلك المستمى لا غير لانه شرط له شرط لا لمنفعة لها فيه فلا يجزى
غارا لها بترك الوفاء بما شرط لها وان كان ذريح حر من مهرها يبلغ به تمام مهر مثلها لانها انما رضى بدون مهر مثلها بالمنفعة
شرط لها وهو عرق فذريح حر من مهرها فاذا لم يف لها بما شرط لم تكن راضية فصار غارا لها **فصل** ومنه ان لا يكون مجزوا
بجالة تزيد على جهالة مهر المثل وحلة الكلا منه ان المهر في الاصل لا يتلوا ما ان يكون معينا مشارا اليه واما ان يكون سمي عن
معين مشارا اليه فان كان معينا مشارا اليه صحت تسميته سواء كان مما يتعين باليقين في عقود المعاوضات كالأدوية والنفق
والحيوان وسائر المكليات والموزونات سوى الدرهم والدنانير او كان مما لا يتعين باليقين في عقود المعاوضات كالدرهم
والدنانير لانه مال معامره لاحالة فيه الا انه ان كان مما يتعين باليقين ليس للزوج ان يجبس العين ويدفع غيرها عن غير
رضي المرأة لان المشار اليه قد تعين للعقد وعلق فيها بالعين فوجب عليه تسليم عينه وان كان مما لا يتعين له ان يجبس
ويدفع مثله جنسا ونوعا وقد اوصف لان اليقين اذا لم يقع صار مجازا عن بيان الجنس والنوع والعقد والصفة وان
كان تبرأ ونقرة ذهب او فضة يجزى على تسليم عينه في رواية لانه يتعين باليقين كالنوع ولا يجزى في رواية لانه لا يتعين
باليقين كالمهر وبان كان مستمى غير معين فالمستمى لا يتلوا ما ان يكون مجهول الجنس واما ان يكون معلوم الجنس والنوع مجهول
العدد والصفة واما ان يكون معلوم الجنس والنوع والعدد والصفة فان كان مجهول الجنس كالحوان والدابة والثوب والدرهم
بان تزوج امرأة على حيوان او دابة او ثوبا او درهم ولم يعين لم يقع التسمية والمرأة مهر مثلها بالعاما يبلغ لان جهالة الجنس جهالة
متقابلة لان الحيوان اسم جنس تحت انواع مختلفة وتحت كل نوع اشخاص مختلفة وكذا الدابة وكذا الثوب لان اسم النوع يقع
على ثوب العطن والكتان والحبر والخز والبز وتحت كل واحد من ذلك انواع مختلفة وكذلك الدار لانها تختلف في الصغر والكبر
والهيئة والقطع وتختلف قيمتها باختلاف الملبود والحال والسكن اختلافا قافعا فتعاشت جهالة فالنصف جهالة
الجنس والاصلان جهالة العوض يمنع صحة تسميته كالفابيع والاحارة لكونها مفضية الى المنازعة الا انه محل ضرب
من جهالة في المهر بالاجماع فان مهر المثل قد يجزى في النكاح الصحيح ومعلوم ان مهر المثل مجهول ضربا من جهالة وكل جهالة في
المستمى مهر مثل جهالة مهر المثل واقل من ذلك يتحمل ولا يمنع صحة التسمية استدلالا بمهر المثل وكل جهالة تزيد على جهالة

ان كان معلوم الجنس والنوع مجهول
الصفة والقدر

لو تزوجها على وصيفة تحت التسمية
تزوجها على وصيفة ابني

تزوجها على بنت وخادم الى

فان قيل
ان كان معلوم الجنس والنوع والقدر
والصفة

تزوجها على كميل او موزون ولم
يصف

من المثل يبقى الامر فيها على الاصل فيمنع صحة التسمية كما في سائر الاعراض اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان جهالة الحيوان
والاداة والنوب والاداء اكثر من جهالة المهر المثل لان بعد اعتبار سائر المثل في الماله والخال والسق والعقل والدين والمولد والعصر
والفقه بقول النفاوت بينهما فقلل جهالة فاما جهالة الجنس والنوع فجهالة متفاحشة فكانت اكثر جهالة من جهالة المهر المثل
فمنع صحة التسمية وان كان المسمى معلوم الجنس والنوع مجهول النصف والقد كما اذا تزوجها على عبدا وامه او فرسا او جمل او حمار او
هروا او موزون فيمنع صحة التسمية ولها الوسط من ذلك والزوج المختار ان شاء اعطاها الوسط وان شاء اعطاها قيمته وهذا عندنا
وقال الشافعي لا يقع التسمية وجه قوله ان المسمى مجهول الوصف فلا يقع تسميته كما في باب البيع وهذا لان جهالة الوصف
يغضو له المنازعة بجهالة الجنس ثم جهالة الجنس تمنع صحة التسمية فكذلك جهالة الوصف ولنا ان النكاح معارضة المال
بالمال ليس بالحيوان الذي هو معلوم الجنس والنوع مجهول النصف يجوز ان يثبت دينا في الذمة بدلا عما ليس بمال كما في الذمة
قال النبي صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل والبيع ليس بمال بخلاف ان يثبت الحيوان دينا في الذمة بدلا عنه ولا
جهالة الوسط من هذه الاصناف مثل جهالة المهر المثل او قل فذلك الجهالة لا تمنع صحة التسمية البذل فكذلك هذه الالة لا تمنع
تسميته ثانيا في البيع لان البيع لا يحتمل جهالة البذل اصابة قلت وكثيرا في النكاح يحتمل جهالة النسيب مثل جهالة مهر المثل
وانما كان كذلك لان معنى البيع على المعايير والمماكسة فالجهالة فيه وان قلت تغضو له المنازعة ومبنى النكاح على المسا
فقد رجحنا جهالة المهر المثل لا بغضو له المنازعة وهو الفرق واما وجوب الوسط فلان الوسط هو العدل لما فيه من رعاة العا
لان الزوج يتصرف بايجاب الجسد والمراة يتصرف بايجاب البدن فكان العدل في ايجاب الوسط وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم
حين لا مودا وساطها والاصل في اعتبار الوسط في هذا الباب ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا امرؤ كن في نفسها
بغير ان مولاها نكاحا باطل فان دخل بها فلها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكذلك قال عبد الله بن مسعود
في المغضوة اري لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط والمعنى ما ذكرنا واما ثبوت الخيار بين الوسط وبين قيمته فلان
الحيوان لا يثبت دينا في الذمة ثبوتا مطلقا الا ترى انه لا يثبت دينا في الذمة في معارضة المال بالمال ولا يثبت في الذمة
ثمان الا تلاف حتى لا يكون معنونا بالمثل في الاستهلاك بل بالقيمة فمن حيث انه يثبت في الذمة في الجملة فلنا بوجوب الوسط
منه ومن حيث انه لا يثبت ثبوتا مطلقا فلنا بثبوت الخيار بين تسليمه وتسليم قيمته عملا بالشبهين جميعا ولان الوسط
لا يعرف الا بواسطة القيمة فكانت القيمة اصدقا في الاستحقاق فكانت اصدقا في التسليم واما ثبوت الخيار للزوج لا للمرأة
فلانه المستحق عليه فكان الخيار له وكذلك ان تزوجها على بيت وخادم فلها بيت ووسطا مما يجتزبه النساء وهو بيت
النوب لا البيت المبني فيمنع في فرش البيت في اهل الامصار وفي اهل البادية الى بيتا لشفر ولها خادم ووسط لان المطلق
من هذه الاصناف ينصرف الى الوسط لان الوسط منها معلوم بالعادة وجهالة مثل جهالة مهر المثل او قل فلا تمنع صحة
التسمية كما لو نكح على الوسط ولو وصف شيئا عرف ذلك بان قال جيدا او وسطا او ردي فلها الموصوف ولو جاء بالقيمة
تجبر على القول لان القيمة هي الاصل الا ترى انه لا يعرف الجيد والوسط والردى الا باعتبار القيمة فكانت القيمة هي المعركة
لذات الصفات فكانت اصدقا في الوجوب فكانت اصدقا في التسليم فاذ احاط بها تجبر على قبولها ولو تزوجها على وصيفة تحت
التسمية ولها الوسط عرف ذلك ولو تزوجها على وصيفة ابني لا شك انه يقع التسمية لانها تقع بدون الوصف فاذا وصف
اولى ولها الوصف الجيد لان الابيض عندهم اسم الجيد ثم الجيد عندهم هو الرقوي والوسط السندي والردى الهندي
واما عندنا فالجيد هو التركي والوسط الرقوي والردى الهندي وقد قال ابو حنيفة قيمة الخادم الجيد خمسون ديناراً
وقيمة الوسط اربعون وقيمة الردي ثلثون وقيمة البيت الوسط اربعون ديناراً وقال ابو يوسف محمد بن زياد السعر
او نقص فبحسب الغلو والرخس وهذا ليس باختلاف في الحقيقة ففي زمن ابي حنيفة كانت القيم مستقرة وفي زماننا
تغيرت القيم فاجاب كل على زمانه والمعتبر في ذلك القيمة بدو خلاف ولو تزوجها على بيت وخادم حتى وجب الوسط من كل واحد
منها ثم صاحبت من ذلك زوجها على اقل من قيمة الوسط ستين ديناراً او سبعين ديناراً حاز الصلح لانها بهذا الصلح اعطيت
بعض حقها لان الواجب منها ثمانون فاذا صاحبت على اقل من ذلك فقد اسقطت البعض ومنه الحاز الا سقط بعض حقه واستوفى
الباقى جاز ويجوز ذلك بالقد والنسبة لما ذكرنا ان الصلح وقع على عين الحق باسقاط البعض فكان الباقي عين الواجب
بخلافه التناجيل فان صاحبت على مائة دينار فالفضل باطل لان المسمى اتم لم يكن مستقراً فالقيمة واجبة بالقد وفرض جيب
له حق فصالح على اكثر من حقه لم يجز وان كان المسمى معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة كما اذا تزوجها على كميل او موزون
او موزون موصوف سوى الاداء والذات فيمنع صحة التسمية لان المسمى بال معلوم لجهالة فيه بوجه الا ترى انه يثبت دينا
في الذمة ثبوتا مطلقا فانه يجزى البيع به والتسلم فيه وبضمين بالمثل فيجوز الزوج على دفعه ولا يجوز دفع عوضه الا برضي
المراة ولو تزوجها على كميل او موزون ولم يصف تحت التسمية لانه ما لم يعلم الجنس والنوع فقصص تسميته فان شاء
الزوج اعطاها الوسط عرف ذلك وان شاء اعطاها قيمته كذا ذكر الكوفي جامعاً وذكر الحسن عنه حنيفة انه يجزى
على تسليم الوسط وجه ما ذكره الكرخان القيمة اصل في ايجاب الوسط لانها يعرف كونه وسطاً فكذلك اصل في التسليم كما في البذل

وجه رواية الحسن ان الشارح لما وجب الوسط فقد عين الوسط تعيين الشارح فصارت اوعيةه بالتسمية ولو تسمى الوسط مجهولاً لم يفسد كذا قلنا
العبد فان هناك ما يسمى الوسط ونقص عليه لا يجزى عليه فكذا اذا اوجبه شرعاً واشهر وأما الثاني فقد ذكر في الاصل انه اذا تزوجها
ثياب موصوفة انه بالخيار ان شاء سلها وان شاء سلم قيمتها ولم يفصل فيما اذا سمى لها اجد او لم يسم وقال ابو يوسف
ان اقبلها يجزى على نفسها وان لم يفرها فلها القيمة وروي عنك حنيفة انه يجزى على تسليمها من غير هذا القفل وهو
قول زفر وجه ما ذكر في الاصل ان الثياب لا تثبت في الذمة ثبوتاً مطلقاً لانها ليست مرفقات الا مثال لا ترى انها ممنونة
بالقيمة لا بالمثل في ضمان العداوان ولا تثبت في الذمة بنفسها في عقود المعاوضات بل بواسطة الاجل فكانت كالعبد
وهنا لا يجزى على دفع العبد وله ان يسلم القيمة كذا هيها وابو يوسف يقول اذا اقبلها فقد صارت تحت تثبت في الذمة
ثبوتاً مطلقاً الا ترى انها تثبت في الذمة في التسليم فيجبر على الدفع كما في السلم بل والى لان البذل في البيع لا يحتمل جهالة راساً
والمهر في النكاح يحتمل جهالة المهر المثل فلما تثبت في الذمة في البيع فلان يثبت في النكاح اولى وجه الرواية الاخرى اولى
حنيفة ان امتناع ثبوتها في الذمة لمكان الجهالة فاذا وصفت فقد زالت الجهالة وتبطل ثبوتها في الذمة مهر في النكاح
وانما لا يصح التسليم فيها الا موقلة لان العلم بها يقضي على التأجيل بل لان الشارح لم يشرع التسليم الا موقلة والاصل ليس
بشرط في المهر فكان ثبوتها في المهر موقلة كثبوتها في السلم موقلة فيجبر على تسليمها ولو قال تزوجتك على هذا العبد
او على هذا العبد او على الفاء والفين فالشبهة فاسدة في قول ابي حنيفة ويجزى مهر مثلها فان كان مهر مثلها مثل الاداء
او اقل فلها الاداء الا ان يرضى الزوج بالا ورضى وان كان مهر مثلها مثل الاداء او اكثر فلها الاداء الا ان يرضى المرأة بالاداء
وان كان مهر مثلها فوق الاداء او اقل فلادفع فلها مهر مثلها وقال ابو يوسف ومحمد التسمية صحيحة ولها الاداء على كل
حال وجه قولهما ان المهر المثل عند تقدير ايجاب التسليم ولا تقدر ههنا لانه يمكن ايجاباً لاقل لكونه متيقناً وفي الزيادة
شك فوجب التسليم به وصار كما اذا عتق عبداً على الفاء والفين او خال امرأته على الفاء والفين انه يقع التسمية ويجزى له
كذا هذا ولا في حنيفة انه جعل المهر المثل المذكور بن غير عين لان كلمة او يتناول احد المذكورين غير عين واحد غير عين مجهول
فكان المسمى مجهولاً وهذه الجهالة اكثر من جهالة مهر المثل الا ترى ان كلمة او تدخل بين اقل الاشياء واكثرها فيمنع صحة التسمية
فيجزى مهر المثل لانه لا يمنع من هذا الباب فلا يعدل عنه الا عند صحة التسمية ولا صحة الا بتعيين المسمى ولم يوجد
فيجبر مهر المثل لانه لا ينقص عن الاداء لان الزوج رضى بذلك القدر ولا يزداد على الاداء لرضي المرأة بذلك القدر ولا يلزم
على هذا ما اذا تزوجها على هذا العبد او على هذا العبد على ان الزوج بالخيار في ان يدفع ايتها شاء او على ان المرأة بالخيار في ان
تأخذ ايتها شاءت انه يقع التسمية وان كان المسمى مجهولاً لان تلك جهالة يمكن رفعها الا ترى انها ترفع باختياره
الخيار فقللت الجهالة فكانت كجهالة مهر المثل او قل عرف ذلك فلا تمنع صحة التسمية وههنا لا سبيل الى ازالة هذه الجهالة
لانه اذا لم يكن فيه خيار كان لكل واحد منهما ان يختار غير ما يختاره صاحبه فتخشت الجهالة فنفست صحة التسمية بخلاف الاعتناء
والخلق لانه ليس لهما موجب اصرار اليه عند وقوع الشك في المسمى فوجب التسليم لان ايجابه اولى بالبقاء فحاناً
بله عوض اصد عدم رضى المولى والزوج بذلك وفيما نحن فيه له موجب على فلو قدل عنه الا عند تعيين المسمى ولا تعيين مع
الشك باذخال كلمة الشك فالعققت التسمية بالعدم فوجب الموجب الاصل واجب المصير اليه ولو تزوج امرأة على الفان لم يكن
له امرأة وعلى الفين ان كانت له امرأة او تزوجها على الفان لم يجزها من غيرها وعلى الفين ان اخبرها من غيرها او تزوجها
على الفان كانت مولاة وعلى الفين ان كانت عربية وما اشبه ذلك فلا شك ان النكاح جائز لان النكاح المؤبد لا يفسد
لا يوقف فيه لا بطله الشرط الفاسدة لما ذكرنا ان هذه الشروط لو اثرت لا اثرت في المهر بنفسه والتسمية وفساد
التسمية لا يفسد العقد ثم عدم التسمية رأساً لا يوجب فساد النكاح ففسادها اولى واما المهر فالشرط الاول جائز
بله خلافه فان وقع الوفاء به فلها ما سمي على ذلك الشرط وان لم يقع الوفاء به فان كان على خلافه ذلك او قل خلافه ما شرط
لها فلها مهر مثلها لا ينقص من الاقل ولا يزداد على الاكثر وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد الشرطان جائزان وقال
زفر الشرطان فاسدان وهذه فريضة مسئلة متفرقة في الاحاديث وهي ان يدفع رجل ثوباً الى الخياط فيقول ان خطيئة العزم
فلك درهم وان خطيئة غدا فلك نصف درهم وجه قول زفر ان كل واحد من الشرطين مخالف للآخر فوجب ذلك جهالة
المستحق فلم يقع التسمية وجه قولهما ان المسمى معلوم في الشرط الثاني كما هو معلوم في الشرط الاول فصفت التسميتان
كما اذا قال الخياط ان خطيئة رومياً فدرهم وان خطيئة فارسية فنصف درهم ولا في حنيفة ان الشرط الاول وقع
صحيحاً بالاجماع وموجباً رده مهر المثل ان لم يقع الوفاء به فكانت التسمية الاولى صحيحة فلو صح الشرط الثاني لكانت
نافياً موجباً للشرط الاول والتسمية الاولى والتسمية بعد ما صح لا يجزى في موجبها فطل الشرط الثاني فزود وقال
ان ما شرط الزوج مطلقاً وترك الخياط من المهر في الحكم لان ذلك وعد وعدها فلو يكلف به وعلى هذا يخرج ما اذا
تزوجها على حكم او حكمها او حكم اجتنان التسمية فاسدة لان الحكم به مجهول وجهالة اكثر من جهالة مهر المثل فمنع
صحة التسمية ثم ان كان الزوج على حكم الزوج ينظر ان حكم مهر مثلها او اكثر فلها ذلك لانه رضى بذلك الزيادة وان حكم

تزوجها على ثياب موصوفة

لو قال تزوجتك على هذا العبد

لو تزوج على الفان لم تكن للمرأة
وعلى الفين ان كانت الخ

تزوجها على حكم او حكمها وحكم
اجتنان

ان كان الزوج على حكم الزوج

إذا تعاقدنا في السر على قدر الخ

إذا كان المهر موحدا

لو قال نصف من أجل ونصف من أجل

ان ذكر وقام معلوما للمهر

لو كان بعض المهر حالاً وبعضه مؤجلاً

لو كان الكل مؤجلاً اجلاً معلوماً

لو كان حالاً فآخرته شهراً

وهي مكلفة

بان قال تزوجتك على الف الف وقت الميسرة او هبوب الريح او الى ان تمطر السماء فكذلك لان التأجيل لم يصح لتقاضي
المبالاة فلم يثبت الاجل ولو قال نصفه ميسر ونصفه مؤجل كما جرت العادة في ديوانه ولم يذكر الوقت للمؤجل
اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز الاجل ويحبى حالاً كما اذا قال تزوجتك على الف مؤجلة وقال بعضهم يجوز
ويقع ذلك على وقت وقوع الفقرة بالموت او بالطلاق وروى غزالي في يوسف ما يؤيد هذا القول وهو ان رجلاً لو كفل
لامرأة عرساً نفقة كل شهر ذكر في كتاب النكاح انه يلزمه نفقة شهر واحد في الاستحسان وذكر عن ابن يوسف
انه يلزمه نفقة كل شهر مادام النكاح بينهما قائماً فكذلك ههنا وان ذكر وقتاً معلوماً للمهر فليس لها ان تمنع نفسها
في قول ابن حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف جاز لها ان تمنع نفسها سواء كانت المدة قصيرة او طويلة بعد ان كانت
معلومة او مجهولة جهالة متقاربة بجهالة الحصاد والديار وجه قول ابن يوسف ان من كفل المهران يتقدم تسليمه
على تسليم النفس بكل حال الا ترى انه لو كان معيناً او غير معين وجب تقديمه فلما قيل الزوج التأجيل حتى يتأخير
حقه في القبض بخلاف البائع اذا اجل الثمن انه ليس له ان يجلس المبيع ويبطل حقه في الحبس بتأجيل الثمن لانه
ليس من حكم الثمن تقدم تسليمه على تسليم المبيع لا بحالة الا ترى ان الثمن اذا كان معيناً يسلمان معاً فلم يكن يقول
المشتري لتأجيل رضاً منه باسقاط حقه في القبض وجه قولها ان المرأة بالتأجيل رضيت باسقاط حق نفسها
فلا يسقط حق الزوج كالبايع اذا اجل الثمن انه يسقط حق حبس المبيع بخلاف ما اذا كان التأجيل في مدة مجهولة
جهالة متقاربة لان التأجيل ثمة لم يصح فلم يثبت الاجل في المهر حالاً **واما** قوله فترشاه المهران يتقدم تسليمه
على تسليم النفس فتقول نعم اذا كان معلوماً او مسكوكاً غير الوقت فاما اذا كان مؤجلاً تأجيلاً صحيحاً فحكمه ان
يتأخر تسليمه عن تسليم النفس لان تقدم تسليمه ثبت حقا لها لانه ثبت تحقيقاً للمعاوضة المقضية للمساواة
حقاً لها فاذا اجلته فقد اسقطت حق نفسها فلا يسقط حق الزوج لا بعد امر الاسقاط منه والرضى بالتسقوط لهذا
المعنى يسقط حق البائع في الحبس بتأجيل الثمن كذا هذا ولو كان بعضه مؤجلاً والبعض مؤجلاً معلوماً فله ان
يدخل بها اذا اعطاها الحال بالاجماع اما عندها فلا لكل لو كان مؤجلاً لكان له ان يدخل بها فاذا كان البعض مؤجلاً
واعطاها ذلك اولى والفقهاء ما ذكروا ان الزوج ما رضى باسقاط حقه فلا يسقط حقه **واما** عند ابن يوسف فلا ي
لما عمل البعض فلم يرض بتأخير حقه عن القبض لانه لو رضى بذلك لم يكن لشرط التجديد فائدة بخلاف ما اذا كان الكل
مؤجلاً لانه لما قيل لتأجيل فقد رضى بتأخير حقه ولو لم يدخل بها حتى حل اجل الباقي فله ان يدخل بها اذا اعطاها
الحال لما قلنا ولو كان الكل مؤجلاً اجلاً معلوماً وشرط ان يدخلها قبل ان يعطيها كله فله ذلك عند ابن يوسف
ايضاً لانه لما شرط الدخول لم يرض بتأخير حقه في الاستمتاع **واذا** كان المهر مؤجلاً اجلاً معلوماً لم يخل الاجل ليس
لها ان تمنع نفسها لتستوفي المهر على اصل ابن حنيفة ومحمد لان حق الحبس قد سقط بالتأجيل والساقط لا يحتمل العود
كالثمن في المبيع وعلى اصل ابن يوسف لها ان تمنع نفسها لان لها ان تمنع قبل حلول اجل قبضه اولى ولو كان المهر
حالا فآخرته شهراً ليس لها ان تمنع عندها وعندها ذلك لان هذا تأجيل طار فحكم التأجيل المقارن
وقد مر الكلام منه ولو دخل الزوج بها برضاها فلها ان تمنع نفسها حتى تأخذ المهر ولها ان تمنع ان يخرجها من
بلدها عند ابن حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ليس لها ذلك وعلى هذا الخلاف **واذا** اخذها بها وجه قولها انها بالوطئ مرة
واحدة او بالخلوة الصحيحة سلبت جميع المعقود عليه برضاها وهي من اهل التسليم فيبطل حقه في المبيع كالبايع اذا
سلم المبيع ولا شك في الرضى باهلية التسليم والدليل على انها سلبت جميع المعقود عليه ان المعقود عليه في هذا
الباب في حكم العيان ولهذا يتأكد جميع المهر بالوطئ مرة واحدة ومعلوم ان جميع البدل لا يتأكد بتسليم بعض المعقود
عليه وما يتأكد من الوطنان ملحق بالاستحسان فلا يقابل به شيء من المهر **والا** في حنيفة ان المهر مقابل بجميع ما يستوفى
من منافع المبيع في جميع الوطنان التي توجد في هذا الملك لا بالمستوفى بالوطئ الا في خاصة لانه لا يجوز اخذ شيء
من منافع المبيع عن بدل يقابل به احتراماً للمبيع وابانه لخطه فكانت هي بالمنع متمنعة عن تسليم ما يقابل به بدل فكان لها
ذلك كالوطئ في المرة الاولى وكان الوطئ في المرة الثانية والثالثة كالوطئ في المرة الاولى فكان لها ان تمنع عن الاول
حتى تأخذ مهرها فكذلك الثاني والثالث لان المهر يتأكد بالوطئ مرة لانه مؤجود معلوم وما واده معدوم مجهول فلا ي
في الانقسام ثم عند الوجود يتعين ويعلم فيصير مزاجاً فيأخذ تسطاً من البدل كالعبد اذا جنى جناية مجببة فله ان
جنى جناية اخرى فالثانية تراحم الاولى عند وجودها في وجوب دفعها وكذا الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى بخلاف
البائع اذا سلم المبيع قبل قبض الثمن او بعد ما قبض شيئاً ثم اراد ان يستردّه انه ليس له ذلك لانه سلم كل المبيع فلو ملك
الزوج فيما سلم وهما ما سلبت كل المعقود عليه بل البعض دون البعض لان المعقود عليه منافع المبيع وما سلبت
كل المنافع بل بعضها دون بعض في المنع تمنع عن تسليم ما لم يحصل تسليمه بعد فكان لها ذلك كالبايع اذا سلم بعض
المبيع قبل استيفاء الثمن كان له حبس الباقي ليستوفي الثمن كذا هذا وكان ابو القاسم الصفاق يفتي في منعها نفسها

يقول

بقول ابن يوسف ومحمد وفي السفر يقول ابن حنيفة وبعد انفاً المهر كان له ان ينقلها حيث شاء **وحكي** الفقيه ابو جعفر
الهندواني عن محمد بن سلمه انه كان يفتي ان بعد تسليم المهر ليس لزوجها ان يسافر بها قال ابو يوسف ولو وجدت المرأة
المهر زوفاً او سبقاً فزرت او كان المقبوض عنهما اشتريه من الزوج بالمهر فاستحق بعد القبض وقد كان دخل بها فليس
لها ان تمنع نفسها في جميع ذلك وهذا على اصلهما مستقيم لان من اصلهما ان التسليم من غير قبض المهر يبطل حق المنع وهذا
تسليم من غير قبض لان ذلك القبض بالرد والاستحقاق انقضض والتحق بالعدم وصار كأنها لم تقبضه وقبل القبض لم يوافق
هكذا عندها **واما** عند ابن حنيفة فيمنع ان يكون لها ان تمنع نفسها ثم فرق ابو يوسف بين ههنا وبين البيع انه اذا
استحق الثمن في البائع او وجد زوفاً او سبقاً فزرت ان له ان يسترد المبيع فيجبهه لان البائع بعد الاسترداد يمكنه
الحبس على الوجه الذي كان قبل ذلك وههنا لا يمكن لانه استوفى بعض منافع المبيع فلا يكون هذا الحبس مثل الاول
فلا يعود حقها في الحبس **واما** الحق بهذا الفصل ان المرأة ان تهب مهرها للزوج دخل بها اولى ولم يدخل لقوله تعالى فان طعن
لكم عرساً منه نفقاً فكلوه ههنا مرياً وليس لاحد من اوليائها الاعتراض عليها سواء كان اباً او غيره لانها وهبت
خالص ملكها وليس لاحد في عين المهر حتى يتزوج ويلزم بخلاف ما اذا زوجت نفسها وقصرت عرساً مثلها ان لا يوافق
حق الاعتراض في قول ابن حنيفة لان الامهات حق اوليائها فقد تهرقت في خالص حقهم ولانها الحق الضرر بالاولياء بلحق
العداوة الشاربه بهم فلم دفع هذا الضرر بالا اعتراض والفسخ وليس لابان تهب مهر بنته عند عامة العلماء **وقال**
بعضهم له ذلك **وتسكروا** بقوله تعالى او يعفو الذي يبيع عقدة النكاح والاب يبيع عقدة النكاح ولنا ان المهر ملك
المرأة وحققا لانه بدل بضعها وبضعها حقها والدليل عليه قوله تعالى واتوا النساء صدقاتهن نحلة اضاف المهر
اليها فدل انه حقها وملكها وقوله تعالى فان طعن لكم عرساً منه نفقاً فكلوه ههنا مرياً وقوله منه اي من الصدقات
لانه هو المكنت السابق **اباح** للزوج التناول من مهر المرأة اذا طاعت نفسها بذلك وكذلك علق الاباحة بطليقة
انفسه فدل ذلك كله على ان مهرها ملكها وحققا وليس لاحد من اوليائها الاعتراض به فملك الانسان بغايته ولهذا لا يملك الولي جبهة
غيره من اوليائها فكذا المهر **واما** الآية فقد قيل ان المهر الذي يبيع عقدة النكاح هو الزوج كذا روى عن علي بن ابي طالب
وهو احدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنهما ويجوز ان يعمل قوله من صرف التناول الى الولي على بيان نزول الآية على ما قيل
ان عين النزول كانت المهر ولد ولداً **وكذلك** قول شبيب لموسى عليه الصلاة والسلام اني اريد ان اتكهن احدى بنيتي
ها تدين علي ان تأجرني ثمانين شراً شرط المهر لنفسه لا لابنته ثم نسخ بما تلونا من الآية والمولى ان تهب صدقاً امته ومدبرته
وامرؤك من زوجها لان المهر ملكه وليس له ان يهب مهر مكنة ولو وهب لابنته الزوج كمالاً ابتداء بدفعه الى المولى
لان مهر المكنة لها لا للمولى لانه من اكسابها وكسب المكاتب له لا للمولاه ويجوز الزيادة في المهر اذا راضيا بها والخط
منه اذا رضيت به لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما اترأضتم به من بعد الفريضة ورفع الجناح فيما تراضى به الزوجان
بعد الفريضة وهي التسمية وذلك هو الزيادة في المهر والخط عنه واخيراً يبرأ اليه الآية الزيادة لانه ذكر لفظة
الراضى وانه يكون عرساً وتبين ورضى المرأة كاف في الخط ولان الزيادة تلحق العقد ويصير كان العقد ورد على اصل
والزيادة جميعاً كالحيا في باب البيع والاجل فيه فان من اشترى من رجل عبداً بعتاً بائناً ثم ان احدهما جعل لصاحبه الخيار
يوماً جاز ذلك حتى لو نقص المبيع جاز بقضه ويصير ذلك كالحيا والمشرط في اصل البيع وكذا اذا اشترى عبداً بالف درهم
حالة ثم ان البائع اجل المشتري في الثمن شهراً جاز التأجيل ويصير كأنه كان مسجى في العقد كذا ههنا ولا يثبت خيار
الروية في المهر حتى لو تزوج امرأة على عبد بعينه او جارية بعينها ولم يره ثم رآه ليس لها ان ترد بخيار الروية لان
النكاح لا يفسخ برونه فلوردة لرجعت عليه بعد آخذ ولتبت لها فيه خيار الروية فترده ثم ترجع عليه باخر الى ما
لا يتناهى فلم يكن الرد مفيداً لخلوة والفاقة الجمدة فكان سفيهاً فلا يثبت لها حق الرد وكذلك هذا في الخلع والاعتاق
على مال والصلح عزم العبد لما قلنا بخلاف البيع انه يثبت فيه خيار الروية لان البيع ينفسخ برونه المبيع ويرجع بالثمن
فكان الرد مفيداً لذلك افرقا وهل يثبت خيار العيب في المهر ينظر في ذلك ان كان العيب يسيراً لا يثبت وان كان فاحشاً
يثبت وكذلك في بدل الخلع والاعتاق على مال والصلح عزم العبد بخلاف البيع والاحارة وبدل الصلح عزم العبد بالثمن
اليسير والفاحش لان هناك ينفسخ العقد برونه وههنا لا ينفسخ واذا لم ينفسخ فقبض مثله فربما يجدي عيباً يسيراً
ايضاً فان الاعيان لا تخلو عن قبل عيب عادية فترده ثم يقبض مثله فتؤدي الى ما لا يتناهى فلا يقيد الرد وهذا المعنى
لا يوجد في البيع والاحارة لانه ينفسخ العقد بالرد فكان الرد مفيداً ولان حق الرد بالعيب انما يثبت اسدراك الغائب
وهو صفة السلومة المستحقة بالعقد والعيب اذا كان يسيراً لا يبرأ الفوات يفتي لان العيب اليسير يدخل تحت
تقویر المقومين لا بخلو عنه فمن مقوم يقومه بدون العيب بالفايض ومن مقوم يقومه مع العيب بالفايض فلا يقبل
فوان صفة السلومة يفتي فلا حاجة الى اسدراك بالرد بخلاف العيب الفاحش لانه لا يختلف فيه المقومون
فكان الفوات حاصله يفتي في دفع الحاجة الى اسدراك الغائب بالرد الا ان هذا المعنى لا يثبت بالبيع واخواته

للمرأة ان تهب مهرها للزوج

ليس لابان تهب مهر بنته

يجوز الزيادة والخط في المهر

يعرف

لا شفقت في المهر
بيان ما يتأكد بكل المهر

مفتی

فإن العيب اليسير فيها راجع إلى قوله وإذا كان هذا المعنى موجوداً فيها والأصح هو الوجه الأول ولا تستغنى في المهر إلا عن شرط ثبوت حق الشفعة معارضة المال بالمال نذكره في كتاب الشفعة إن شاء الله تعالى والنكاح معاوضة البضع بالمال فلا يثبت فيه حق الشفعة والله أعلم **فصل** وأما بيان ما يأكد به كل المهر فالمهر يتأكد بأحد معان ثلاثة الأول والخلو الصعيبة وموت أحد الزوجين سواء كان مستمراً أو مهرباً من المهر حتى لا يسقط شيء منه بعد ذلك إلا بالامتناع منها حتى أمّا التأكد بالدخول فيجمع عليه **الوجه** فيه أن المهر قد وجب بالقدر وصار ديناً في ذمته والدخول لا يسقط لأنه استيفاء المعقود عليه واستيفاء المعقود عليه بقرينة البذل لأن يسقط كما في الإجارة ولأن المهر يتأكد بتسليم المبدل عن غير استيفائه لما نذكره من يتأكد بالتسليم مع الاستيفاء **أولاً** وأما التأكد بالخلو الصعيبة فلهذا **قال** الشافعي لا يتأكد المهر بالخلو حتى لو خلوا بها خلو صعيبة ثم طلقها قبل الدخول بها في نكاح فيه تسمية يجب عليه كالمستحب عندنا وعند نصف المسمى وإن لم يكن في النكاح تسمية يجب عليه كالمهر المثل عندنا وعند يجب عليه المنفعة وعلى هذا الاختلاف وجوب العدة بعد الخلو قبل الدخول عندنا يجب وعند **أبي** يعقوب قوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واجب الله تعالى نصف المعروف قبل الدخول في نكاح فيه تسمية لأن المراد من المستهو الجماع ولم يفصل بين حال وجود الخلو وعدمها فمن أوجب كل المفروض فقد خالف المقرر وقوله تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوهن فريضة أي ولم تقرضوهن فريضة ومقوهن أوجب المنفعة في الطلاق في نكاح لاستسمية فيه مطلقاً عن غير فصل بين حال وجود الخلو وعدمها وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا طلقتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة فتدبروها فسوفن ذلك الآية على نفي وجوب العدة ووجوب المنفعة قبل الدخول عن غير فصل ولأن تأكد المهر يتوقف على استيفاء المستحب بالعقد وهو منافع البضع واستيفاءها بالوطئ ولم يوجد ولا ضررها في الوقت لأن الزوج لا يخلو ما أن يسوى وبطلان فان استوفى يتأكد حقها وإن طلق بغيرها عليها نصف المهر لكن بعض هو حينها لأن المعقود عليه يعود إليها سليماً مع سلامة نصف المهر لها بخلاف الإجارة أنه يتأكد الإجرة فيها بغض الخلق ولا يتوقف التأكد على استيفاء المنافع لأن في الوقت هناك ضرراً للأمر لأن الإجارة مدة معلومة فمن الحائز أن يمنع المستأجر من استيفاء المنافع مدة الإجارة بعد الخلق فلو توقف تأكد الإجرة على حقيقة الاستيفاء وربما لا يستوفى لفاتت المنافع عليه مما نابذ عوضاً فينتزعه الإقرار فاقسم الممكن من الاستيفاء مقام استيفاء المنفعة دفعا للضرر عن الإجراء لا ضرر في الوقت على ما بينا فتوقف التأكد على حقيقة الاستيفاء ولم يوجد فلو يتأكد ولما قوله تعالى وإن ادعى المستبد الزوج مكان زوج وأقيم أحدهما قطراً فلو تأخذوا منه شيئاً تأخذونه منها نأماً ونصيباً وكيف تأخذونه وقد اضمي بعضهم كعوض نهي الزوج عن أخذ شيء مما ساق إليها من المهر عند الطلاق وإبان عن معنى النهي بوجود الخلو كذا قال الفراء أن الإضا هو الخلو ودخلها ولم يدخل وما أخذ اللفظ دليل على أن المراد منه الخلو الصعيبة لأن الإضا مأخوذ من الإضا وهو الموضع الذي لا بناء فيه ولا حاجر يمنع مراداً ما منه فكان المراد منه الخلو على هذا الوجه وهي التي لا حائل فيها ولا مانع والاستمتاع عملاً بمقتضى اللفظ فظاهر النص يقتضي أن لا يسقط شيء منه بالطلاق إلا أن سقوط النصف بالطلاق قبل الدخول وقبل الخلو في نكاح فيه تسمية وإقامة المنفعة معارض نصف المهر المثل في نكاح لاستسمية فيه ثبت بدليل آخر ففي حال ما بعد الخلو على ظاهر النص **ورد** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كشف خمار امرأة ونظر إليها وجب الصدق ودخلها ولم يدخل وهذا نص في الباب **ورد** عن زرارة بن أبي أنيسة قال قضى الخلفاء الراشدون المهدون أنه إذا روي السور وأطلق الباب فلهما الصدق كاملاً وعليهما العدة ودخلها ولم يدخل **وحكي** الطحاوي عن هذه المسئلة إجماع الصحابة والخلفاء الراشدون وغيرهم مني أنهم ولا المهر قد وجب بنفس العقد أمّا في نكاح فيه تسمية فلا شك فيه وأما في نكاح لا تسمية فيه فلا ذكر في مسئلة المفوضة إلا أن الوجوب بنفس العقد ثبت موصفاً ويتحقق عند المطالبة والذين المضيق واجب لفرضاً قال النبي صلى الله عليه وسلم الدين مضيق لأن المهر متى صار ملكاً لها بنفس العقد فالملك الثابت لأنسان لا يجوز أن يزول إلا بأزالة المالك أو بغيره عن الانقضاء بالمجوز حقيقة أمّا المعنى يرجع إلى المالك أو المعنى يرجع إلى المحل ولم يوجد شيء من ذلك فلا يزول إلا عند الطلاق قبل الدخول سقط النصف باستقاط الشرع عن معقول المعنى لا بالملك لأن الطلاق وقيل الزوج والمهر ملكها والانس لا يملك إسقاط حق الغير عن نفسه ولأنها سلبت المبدل في وجهها فيجب على زوجها تسليم المبدل لها كما في البيع والإجارة والدليل على أنها سلبت المبدل أن المبدل هو ما يستوفى بالوطئ وهو المنافع إلا أن المنافع قبل الاستيفاء معدومة فلا يتصور تسليمها لكن لها محل موجود وهو العين وانها متصوره التسليم حقيقة في مقام تسليم العين مقام تسليم المنفعة كما في الإجارة وقد وجد تسليم المحل لأن التسليم هو جعل الشيء سائلاً للتسليم إليه وذلك برفق الموانع وقد وجد لأن الكلام في الخلو الصعيبة وهي عبارة عن الممكن من الاستيفاء

وقبل الخلو يس

ولا يتحقق

M/V

五

أفسي الخطوة المتعددة

بيان المانع الشرعي من الحلوة

بيان المانع الطبيعى

الاطلوع في المسجد والطارق والمصرا
وعلى سطح الاحباب عينا

وخلو فی مجله او قتر فارخاست
لاخلو فی النخل و الفاسد

ولا يتحقق العتق الا بعد اوقاف الموانع كلها فثبت انه وعدمها تسليم المبدل فيجب على الزوج تسليم المبدل لان هذا عقد معاوضة وانها تتحقق تسليمها بازاء تسليم كما تقتضي ملكا بازاء ملك تحقيقا لحكم المعاوضة كما في البيع والاجارة **واما** الآية فقد قال بعض اهل التأويل ان المراد من المسيس هو الخلوة فلا يحل تحية على ان فيها ايجاب نصف المهر ولا انفسا النصف الباقى لا ترى ان تركان في بدع عند فقال نصف هذا العبد لفلان لا يكون ذلك نقبا لنصفها لما في تركان حكم النصف الباقى مسكوكا عنه فنفق على قيام الدليل وقد قام الدليل على البقاء وهو ما ذكرنا فيبقى **واما** قوله التاكيد انما استند استفسار المستحق لم ينوع بل كل ما يثبت باستيفاء المستحق ثبت بتسليم المستحق كما في الاجارة وتسليمه بتسليم محله وقد حصل ذلك بالخلوة الصريحة على ما بينا **ثم** تفسير الخلوة الصريحة هي الانحصار المانع من الوطئ لا الحقيقي ولا الشرعي والطبي المانع الحقيقي فتعوان بين احدهما رضاء من جميع الجاع او صغيرا لا يجمع مثله او صغرا لا يجمع مثله او كانت المرأة رضاء او قرا لان الرق والرقن يمنعا الوطئ وتصح خلوة الزوج عنينا او حيا لان الغيبة والمحصا لا يمنعا الوطئ فكانت خلوةها خلوة غيرها وتصح خلوة الجنو في قولك حنيفه **وقال** ابو يوسف ومحمد لا تقع **وجه** قولهما ان الحب يمنع من الوطئ فيمنع صحة الخلوة كالرقن والرق ولا في حنيفه انه يفتور منه الشقاق والاباء وهذا الطريق لا ترى لوجهات امراته بولده ثبت النسب منه بالاجماع واستحقت كمال المهر لوطئها وان لم يوجد منه الوطئ المطلق فيصور في صحة ارتفاع المانع من وطئ مثله فتصح خلوته وعليها العدة **اما** عند فلا شكل لان الخلوة اذا صححت اقيمت مقام الوطئ في حق تاكيد المهر فتفي حق العدة اولى لانه يحتاط في ايجابها **واما** عند فلا ذكر لكونها عليها العدة عندها ايضا **وقال** ابو يوسف ان كان الجنو ينزل فعليها العدة لان الجبوب قد يقدف بالماء فيصل الى الرحم ويثبت نسب ولد فنجبا لعدو احتياطا فان جاءت بولدها ما بيننا وبين سنتين لزمه ووجب لها جميع الفندان لان الحكم بثبت النسب بين حكمها بالدخول فتأكد المهر على قولهما ايضا وان كان لا ينزل فلا عدة عليها فان جاءت بولدها لاقول من سنة اشهر ثبت نسبه والا فلا ثبت كالمطلقة قبل الدخول وكالمعتدة اذا فرق بانقصاء العدة ثم انت بولدها **واما** المانع الشرعي فهو ان بين احدهما صائما صوم رمضان او محرما بحجة فريضة او غير فريضة او فروع او من المرأة حاضا وانفسا لان كل ذلك حرم للوطئ فكان مانعا من الوطئ شرعا والحض والنقاس يمنعان منه طبعا ايضا لانهما اذا والاطبع لتسلم ينفر عن استعمال الاذى **واما** في غير صوم رمضان فقد روي بشرى في يوسف ان صوم الطوع وقضاء رمضان والكفارات والذرة لا يمنع صحة الخلوة وذكر الحاكم الجليل في مختصره ان نقل الصوم كحرمة فيها وفي المسئلة وروايتان **وجه** رواية المختصر ان صوم الطوع يحرم القطر من غير عذر فصا وكبح الطوع وذاب من صحة الخلوة كذا هذا **وجه** رواية بشرى في صوم رمضان ممنون بالعبادة لا غير فلم يكن قريبا في معنى المنع بخلاف صوم رمضان فانه يجلب القضا فيه والكفارة وكذا اجماع الطوع وهو المانع **وجه** آخر الفرق بين صوم الطوع وبين صوم رمضان ان تحريم القطر في صوم الطوع من غير عذر مقطوع به لكونه محل الاجتهاد وكذا الزوم القضاء بالا فطار فلم يكن مانعا بيقين وحرمة الاضطر في صوم رمضان من غير عذر مقطوع بها وكذا الزوم القضاء بالا فطار فكان مانعا بيقين **واما** المانع الطبيعي فتعوان يكون معها ثالث لان الانسان يكره ان يجمع امراته بحضرة ثالث ويسحق فينقبض عن الوطئ بمشهد منه وسواء كان الثالث بصيرا او عجمي يقظا او نائما بالغيا او صبيعا بعد ان كان عاقلا رجلا او امرأة اجنبية او مسكوبة لان الامحى ان كان لا يبصر فيحسب والتاخر يحتمل ان يستيقظ ساعة فساعة فيقبض الانسان عن الوطئ مع حضوره والصبي العاقل بمنزلة الرجل يحسب الانسان منه كما يحسب من الرجل والام يكن عاقله فلو لم يلق بالهايم لا يمنع الانسان عن الوطئ لكانه ولا يلبث اليه والا انسان يحسب من المرأة الاجنبية ويسحق وكذا لا يحل لها النظر اليها فيقبضان لكانها واذا كان هناك مسكوبة له اخرا وتزوج امرأتين فخلوهاما فلا يحل لها النظر اليها فيقبض عنها وقد قالوا انه لا يحل للرجل ان يجمع امراته بمشهد امرأة له اخرى ولو كان الثالث حاربا له **ثم** روي ان محمدا رجلا كان يقول ولا تقع خلوته ثم رجع وقال لا تقع **وجه** قوله الاول ان الامة ليست لها حرمة البهية فلا يحسب المولى عنها وكذا يجوز لها النظر اليه فلا يمنع عن الوطئ **وجه** قوله الاخير ان الامة ان كان يجوز لها النظر اليه لا يجوز لها النظر اليها فتقبض المرأة لذلك وكذا قالوا لا يحل له الوطئ بمشهد منها كما لا يحل بمشهد امراته الاخرى ولا خلوة في المسجد والطريق والصحراء وعلى سطح لاحتجاب عليه لان المسجد مجمع الناس للمصلاة ولا يؤمن من الدخول عليه ساعة فساعة وكذا الوطئ في المسجد حرار قال الله تعالى ولا يأتوا منهن وانتم عاكفون في المساجد والطريق من الناس لا خلوة عنهم عادة وذلك بوجبا لانفسا من يمنع من الوطئ وكذا الصحراء والسطح من عرجاج لان الانسان يقبض عن الوطئ في مثله لاحتمال ان يحصل هناك ثالث او ينظر اليه احد معلوم ذلك بالعادة ولو خلدها في فجلة او قبة فارخا لتستر عليه فمى خلوة صحيحة لانه ذلك في معنى البيت والخلوة في النكاح الفاسد لان الوطئ فيه حرار فكان المانع الشرعي قائما ولا في الخلوة **ثم** ما يأكده المهر وما يأكده بعد وجوبه بين ولا يجب بالنكاح الفاسد شئ فلا يصور ان تأكدوا العلم ثم في كل موضع صححت الخلوة وبأكد المهر وجبت العدة لان الخلوة الصريحة لما اوجبت كالمهر فلا توجب العدة اولى لان المهر خالص حق العبد في العدة حق الله تعالى فيضاط فيها وفي كل موضع فسدت الخلوة لا يجب كالمهر وهل تجب العدة ينظر في ذلك ان كان الفاسد

تأكد المستحق موت أحد الزوجين

لما ع حقيق لا يجب لانه لا يتصور الوطى مع وجود المانع الحقيقي منه وان كان المانع شرعي او طبيحي يجب ان الوطى مع وجود هذا النوع والمانع يمكن فيه تهما في الوطى فثبت العدة عند الطلاق اعتبارا وانما المانع هو ما اذا كانت موت احد الزوجين متوقفا لا خلاف فان احد الزوجين اذا مات حيا فقد قبل الدخول في نكاح فيه تسمية انه يتأكد المستحق موت كلا الزوجين سواء كانت المرأة حية او امه لان المهر كان واجبا بالعقد والعقد لم ينفسخ بالموت بل انتهى بها لانه عقد عقد للموت فثبتت بها عند انتهاء العمر واذا انتهى بها كذا فما مضى ويقرر بمنزلة الصور يقرر بجي الليل فيقرر الواجب وان كل المهر لما وجب قبل العقد قد صار وبنائه عليه والموت لم يرفع سقطا الذي في اصول الشرع فلو سقط شيء منه بالموت كسائر الدون وكذلك اذا قتل احداهما سواء قتلها اجنبيا او قتل احداهما صاحبه او قتل الزوج نفسه فاما اذا قتل المرأة نفسها فان كانت حية لا يسقط عر الزوج شيء من المهر بل يتأكد الكل عليه عندنا وعند من والشا في سقط المهر وجه قولها انها بالقتل فوتت على الزوج حقه في المبدل فيسقط حقها في المبدل كما اذا اردت قبل الدخول او قبلت ابن زوجها او اباه ولذا ان القتل انما يصير بقوتها الحق عند زهوق الروح لانه انما يصير قبله في حق الحمل عند ذلك والمهر في تلك الحالة ملك للورثة فلو حملت لتسقط بفعلها كما اذا قتلها زوجها او اجنبيا بخلاف الورثة والقبيل لان المهر وقت القبيل والورثة كان ملكا فاحتمل التسقط بفعلها وان كانت امه فقتلها مولاها سقط مهرها في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يسقط بل يتأكد **وجه** قولها ان الموت مؤكد للمهر وقد وجد الموت لان المقبول ميت باجله فثبتا كذا الموت كما اذا قتلها اجنبيا او قتلها زوجها وكلاهما اذا قتل نفسها ولان الموت انما أكد المهر لانه ينتهي به النكاح والشيء اذا انتهى بها تيقن وهو هذا المعنى موجود في القتل لانه ينتهي به النكاح فيقرر به المبدل ويقرر المبدل بوجوب تقرر المبدل ولا في حنيفة ان قوله المبدل فوت المبدل على صاحبه ونفوت المبدل على صاحبه من يستحق المبدل بوجوب سقوط المبدل كالبائع اذا تلف المبيع قبل القبض انه يسقط الثمن لما قلنا كذا وهذا لا شك انه وحده نقوب المبدل من يستحق المبدل لان المستحق للمبدل هو المولى وقد اخرج المبدل عن كونه مأكولا للزوج والدليل على ان هذا بوجوب سقوط المبدل ان الزوج لا يمتنع ملك المبدل عليه بعد فوات المبدل عن ملكه فكان بقاء المبدل عليه بعد ازالة المبدل عن ملكه اضرا رآه والاصل في الضرر ان لا يكون فكان اذا المولى على نقوب المبدل عن ملك الزوج والحالة هذه اسقاط المبدل لانه لا نصا كما لو اسقطه نصا بالاراء بخلافه اذا قتل نفسها لانها وقت فوات المبدل لم تكن مستحقة للمبدل لان نقله الى الورثة على ما بينا والاشان لا يملك اسقاط حق غيره وهما بخلافه ولان المهر وقت فوات المبدل على الزوج ملك المولى وحقه والاشان يملك التصرف في ملك نفسه استيقا واسقاطا فكان محتملا للتسقوط بنقوب المبدل لانه كما كان محتملا للتسقوط بالاسقاط نصا بالاراء وهو الجواب عما اذا قتلها زوجها او اجنبيا لانه لا حق لا جني ولا للزوج في مهرها فاد محتمل للتسقوط باسقاطها ولهذا لم يحتمل التسقوط باسقاطها نصا فكيف يحتمل التسقوط بطريق الدلالة والدليل على الفرق بين هذه الفصول ان قتل الحرة نفسها لا يتعلق به حكم فرائضها كالدنيا نصا بكونها حرة حتى قال ابو حنيفة ومحمد انها تغسل ويصلى عليها كالومات حرة فقتلها وقيل المولى امته يتعلق به وجوب الكفارة وقتل الاجنبيا ياتى ما يتعلق به وجوب القصاص وان كان عمدا والدية والكفارة ان كان خطأ فلم يكن قتلها بمنزلة الموت هذا اذا قتلها المولى فاما اذا قتل نفسها فعن ابي حنيفة فيه روايةان **وجه** رواية ابو يوسف عنه انه لا مهر لها كالحناية منه في باب الصمان لانها مضمونة بمال المولى ولو قتلها المولى لسقط المهر عنده فكذا اذا قتل نفسها **وجه** الرواية الاخرى ان المبدل حق المولى وملكه فنقوب المبدل منها لا بوجوب بطلان حق المولى بخلافه جناية المولى والدليل على الفرق بين الجنائين ان جنائيتها على نفسها هدر بديل لانه لا يتعلق بها حكم فرائضها كالدنيا فالتحقق بالعدم وصارت كأنها ماتت حرة فقتلها بخلافه جناية المولى عليها فانها مضمونة بالكفارة وهي فرائضها كالدنيا فكانت جنائيتها عليها معتبرة فلو جعل بمنزلة الموت والطلاق **واذا** تأكد المهر باحد المعاني التي ذكرناها لا يسقط بعد ذلك وان كانت الفرقة من قبلها لان المبدل بعد تأكد لا يحتمل التسقوط الا بالاراء كالثمن اذا تأكد بقبض المبيع **واما** اذا مات احد الزوجين في نكاح لا تسمية فيه فانه يتأكد المهر المثل عند اصحابنا وهو مذهب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه **وعن** علي رضي الله عنه انها لها المنة وبه اخذ الشافعي لانه قال منعها ما استحققت من المرات لا غير **احق** فقال بوجوب المنة بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قولهم ومن قولهم يا ايها الذين آمنوا اذا حكمتم الموامرات الى قوله فتقوهن امر بالمعنة من غير فصل بين حال الموت وغيرها والتقوى وان ورد في الطلاق لكنه يكون واردا في الموت الا ترى ان التقوى في صريح الطلاق ثم ثبت حكمه في النكاحات من الابانة والسيرج والتحريم وغير ذلك كذا ههنا ولنا ما روينا عن معقل ابن سنان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروج بنت واشقر قد مات عنها زوجها قبل ان يدخل بها بمهر المثل ولا المني الذي له وجب كل المستحق بعد موت احد الزوجين في نكاح فيه تسمية بوجوده في نكاح لا تسمية فيه وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولا حجة لهم في الآية لان فيها ايجاب المنة في الطلاق لا في الموت وفرائض المولى في الطلاق فلو ثبت له من قبل آخر والطلاق

اذا مات أحد الزوجين في نكاح لا تسمية فيه

فصل

فصل واما بيان ما يسقط به كل المهر فالمهر كله يسقط باسباب اربعة منها الفرقة بغير طلاق وقبل الدخول بالاراء وقبل الخلوة بها فكل فرقة حصلت بغير طلاق وقبل الدخول وقبل الخلوة يسقط جميع المهر سواء كانت فرقة الداء او فرقة الرجل وانما كان كذلك لان الفرقة بغير طلاق تكون نصفا للعقد ونصفا للعقد قبل الدخول بوجوب سقوط كل المهر لان نصيب العقد رغبة من الاصل وجعله كان لم يكن وسنبين الفرقة التي تكون بغير طلاق والتي تكون بطلاق فيقولون ان شاء الله تعالى ومنها الاراء عز كل المهر قبل الدخول وبعده اذا كان المهر دينيا لان الاراء اسقاط ولا اسقاط ممن هو اهل الاسقاط في محل قابل للتسقوط بوجوب التسقوط ومنها الخلع على المهر قبل الدخول وبعده ثم ان كان المهر غير مقبوض سقط عر الزوج وان كان مقبوضا رغبة على الزوج وان خالها على مال سوى المهر لم يبرئها ذلك المال ويبرئ الزوج عز كل حق وجب لها عليه بالنكاح والمهر والنفقة المأخوذة في قول ابي حنيفة لان الخلع وان كان طلاقا يعرض عندنا لكن فيه معنى البراءة لما ذكره في مسئلة الخالعة والمباراة في كتاب الطلاق في بار حكم الخلع وعملان شاءت ومنها هبة كل المهر قبل القبض عينا كان او دينية وبعده اذا كان عينا وحيلة الكفا في هبة المهر ان المهر لا يخلو اياها ان يكون عينا وهو ان يحن مقيما مشا والديه مما يبيع بقبضه واما ان يحنه بئرا وهو ان يحن في الذمة كالدرهم والذات معتبة كانت او غير معتبة والمكلاوات والموزونات والذمة والحوان في الذمة كالعد والفرن والعروض في الذمة كالنوب الهوى في الحال لا يخلو اياها ان يكون قبل القبض واما ان يكون بعد القبض وهبت كل المهر او بعضها فانه هبت كل المهر قبل القبض ثم طلقها قبل الدخول بها فلا شيء له عليها سواء كان المهر عينا او دينيا في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر يرجع عليها بنصف المهر ان كان دينيا وبه اخذ الشافعي وجه قول زفر انها بالهبة نصرت في المهر لا اسقاط واسقاط الذين استهلكوه والاستهلاك لا يتضمن القبض نصا وكما انها قبضت ثم وهبت ولذا ان لا يسقط الزوج قبل الدخول عر المهر عينا لا يوجب التمسك بالاراء يستحق نصف المهر وقد دعا اليه ليهبة لانه لو لم يحنه فلا شيء له في قول ابي حنيفة كالنصف الاخر وان وهبت بعد القبض فان كان المهر عينا فقبضته ثم وهبت منه لم يرجع عليها بشيء لان ما يستحقه بالطلاق وقبل الدخول هو نصف المهر بعبئته وقد رجع اليه بعد لا بوجوب الصمان فلم يكن له الرجوع عليها وان كان دينيا في الذمة فان كان حيوانا او عرضا فكذلك لا يرجع عليها بشيء لان الذي يستحقه بالطلاق وقبل الدخول نصفه ذلك الشيء بعبئته من العبد والنوب نصا وكذا نعتن بالعقد وان كان دراهم او دينار معتبة او غير معتبة او ميكلا او موزونا سوى الدراهم والدينارين فقبضته ثم وهبت منه ثم طلقها يرجع عليها بمثل نصفه لان المستحق بالطلاق ليس هو الذي وهبت بعبئته بل مثل بديل انها كانت تحب في الدفن ان شاءت ودفع ذلك بعبئته وان شاءت ودفع مثله كالحال ان الزوج مختار في الدفع اليها في العقد فلم يكن العائد اليه عين ما يستحقه بالطلاق وقبل الدخول نصا وكما انها وهبت ما لا آخر ولو كان كذلك لرجع عليها بمثل نصف الصداق كذا هذا وقال زفر في الدراهم والدينارين اذا كانت معتبة فقبضتها ثم وهبتها ثم طلقها انه لا يرجع عليها بشيء على ان الدراهم والدينارين عندنا تتغيرت بالعقد فتتغيرت بالفسخ ايضا كالعروض عندنا لا تتغيرت بالعقد فلو تتغيرت بالفسخ وذكر المسئلة في كتاب البوع ان شاء الله تعالى وكذلك اذا كان المهر دينيا فقبضت الكل ثم وهبت النصف فللزوج ان يرجع عليها بنصف المقبوض لان له ان يرجع عليها اذا وهبت لكل فاذا وهبت البعض اولى ولو قبضت النصف ثم وهبت النصف الباقى او وهبت الكل ثم طلقها قبل الدخول بها قال ابو حنيفة لا يرجع الزوج عليها بشيء **وقال** ابو يوسف ومحمد يرجع عليها بربع المهر **وجه** قولها ان المستحق للزوج بالطلاق وقبل الدخول نصف المهر فاذا قبضت النصف دون النصف فقد استحق النصف منشا عا في ذمته وفيما قبضت فكان نصف النصف وهو ربع الكل في ذمته ونصف النصف فيما قبضت الا انها اذا لم تكن وهبت حتى طلقها لم يرجع عليها بشيء لانه صا وما في ذمته قصاصا بما له عليها فاذا وهبت بقي حقه في نصف ما في يدها وهو الربع فيرجع عليها بذلك **ولا** في حنيفة ان الذي يستحقه الزوج بالطلاق قبل الدخول ما في ذمته بديل انها لو لم تكن وهبت وطلقها لا يرجع عليها بشيء وقد عاد اليه ما كان في ذمته بسبب لا بوجوب الصمان وهو الهبة فلا يكون له الرجوع بشيء ولو كان المهر جارية فولدت بعد القبض وجب عليها حق وجب الارش وان شجرة فامر او دخله عيب ثم وهبت منه ثم طلقها قبل الدخول بها رجع عليها بنصف القيمة لان حق الزوج ينقطع عن العين لهذه العوارض بديل لانه لا يجوز له اخذها مع الزيادة واذا كان حقة مسقطا عنها لم يعد اليه الهبة ما استحقه بالطلاق فكان له ان يقبضها واذا حدث به عيب فالحق وان لم ينقطع عن العين به لكن يجوز له تركه مع العيب فلم يكن الحق معلقا بالعين على سبيل الرجوع ولم يكن الاصل في الزوج عين ما يستحقه بالطلاق ولو كانت الزيادة في يدها فوهبتا له ثم طلقها كان له ان يقبضها في قول ابي حنيفة وابي يوسف خلاه المخذ بناء على الزيادة المتصلة تمنع التصفيق عندهما وعنده لا تمنع ولو باعته المرأة او وهبت على عوض يرجع عليها بمثل نصفه فيما له مثل ونصف القيمة فيما لا مثل له لان المهر عاد الى الزوج بسبب يعلق به الصمان فوجب له الرجوع واذا كانت

سبب ما يسقط به كل المهر سواء كانت فرقة الداء او فرقة الرجل

منها الاربعة عند الدخول وبعده منها الخلع عليه قبل الدخول وبعده

منها هبة الكل قبل القبض

اذا كان المهر دينيا فقبضت الكل ثم وهبت النصف

لو كان له جارية فولدت

لو كانت الزيادة تمنع

ان كان ذلك المقتضى

فوشروط منع المسمى بالدين بال
شرط معد شيئاً بجهولا

لوتزوجها على أقل عشرة

219

در اهرم او را نایز معینة او غیر معینة او کان مکیدا او موزنا فی الذمة فقبضته وهو قافر فی بدھا فطلقھا فعلیھا رسول
 نصف المقبوض وليس علیھا رة عین ما قبضت لان عین المقبوض لم تکن واجبة بالعقد فلو تکن واجبة بالنسخ واما علی
 اصل ذفر فالدرهم والذنا یرتفعان بالعقد فتتعدیان بالنسخ فعلیھا رة نصف عین المقبوض ان کان قائما فان کان عددا وسطا
 او ثوبا وسطا فلیھا الیه ثم طلقھا قبل الدخول بها فعلیھا رة نصف المقبوض لان العبد لاملئ له والاصل فیما لا یمثل له
 ان لا یجب فی الذمة الا انة وجبا لوسط منه فی الذمة وتحتل الجہالة فیہ لما ذکرنا فیما تقدروا فاعتق بالقبض کان ایجاب
 نصف العین عدل فرایب المثل والعتبة فوجب علیھا رة نصف عین المقبوض كما لو کان معینا فقبضته ولا یمکنه الزوج
 بنفس الطلاق لما ذکر **هذا** اذا کان المهر دنیا فقبضته او لم تقبضه حتی ورد الطلاق قبل الدخول **فاما** اذا کان عینا
 بان کان معینا مسنا والیه مما یحتمل التعین کان العبد والحاربة وسائر الاعیان فلو یجوز اما ان کان علی حالة لم یرد ولو
 واما ان زاد ونقص فان کان علی حالة لم یرد ولم ینقص فان کان غیر مقبوض فطلقھا قبل الدخول بها عا الملک فی النصف الی نفس الطلاق فلا یجوز
 للعود الیه الی الفسخ او التسلیم منها حتی لو کان المهرامة فاعتقھا الزوج قبل الفسخ والتسليم بنفذ اعتاقه فی نصفها
 بلو خلوف وان کان مقبوضا لا یعود الملک فی النصف الیه بنفس الطلاق ولا ینسخ ملکھا فی النصف حتی ینسخه الحاكم او تسلمه
 المرأة وذكر فی الزیادات وزاد علیہ الفسخ من الزوج وهو ان یقول قد ضعت هذا جوار ظاھر الروایة **وروی** عن ابی یوسف انه
 ینسخ ملکھا فی النصف بنفس الطلاق وهو قول زفر حتی لو کان المهرامة فاعتقھا قبل الفسخ والتسليم جازا اعتاقھا فی جمیعها
 ولا یجوز اعتاق الزوج فیها وعلى قول ابی یوسف لا یجوز اعتاقھا الا فی النصف ویجوز اعتاق الزوج فی نصفها **وجه** قول
 ابی یوسف ان الموجب للعود هو الطلاق وقد وجد فیعود ملک الزوج کالبیع اذا ضاع قبل القبض انه یعود ملک البایع بنفس
 الفسخ **کذا** هذا **وجه** قولهما ان العقد وان الفسخ بالطلاق فقد یجوز القبض بالتسلط الحاصل بالعقد وانه من اسباب
 الملک عندنا فان کان سبب الملک قائما فکان الملک قائما فلو یرد لا یابا الفسخ من الفسخ لانه ضاع سبب الملک او تسلمها
 لان تسلمها فنقص للقبض حقيقة او ینسخ الزوج علی رواية الزیادات لانه بمنزلة المقبوض بحکم عقد فاسد فکل واحد
 من العاقدین یسبیل من ضیع البیع الفاسد وصا وکالوا اشتري عددا بحاربة فقبض العبد ولم یسلم الحاربة حتی هلکت
 الحاربة فی بدع انة ینسخ العقد بالحاربة ویبقى الملک فی العبد المقبوض لانه بسرقة کانه مقبوض بحکم عقد فاسد
کذا هذا ولان المهر بدل یمکن بالعقد ملکا مطلقا فلو ینسخ الملک فیہ بفعل احد العاقدین کالتمن فی باب البیع بخلاف ما
 قبل القبض لان غیر المقبوض لیس یمکن لملک مطلقا **هذا** اذا کان المهر بحاربة لم یرد ولم ینقص واما اذا زاد فالزیادة لا یخلو
 اما ان کانت فی المهر او علی المهر فان کانت علی المهر بان ستمی الزوج لها الفاشم زادها بعد العقد مائة ثم طلقھا قبل الدخول
 بها فلها نصف الف وبطلت الزیادة فی ظاھر الروایة **وروی** عن ابی یوسف ان لها نصف الف ونصف الزیادة انما
وجه رواية ابی یوسف قوله تعالی فان طلقتھن فزحل ان تمسوهن وقد فرضن لھن فرضة نصف ما فرضن والزیادة
 مع فرضة فیجب تنصیفها بالطلاق قبل الدخول ولان الزیادة تلحق باصل العقد علی اصل اصحابنا کالزیادة فی الثمن فی البیع
 ویجعل کان العقد ورد علی الاصل والزیادة جمعا فیتنصف بالطلاق قبل الدخول کالاصل **وجه** ظاھر الروایة ان هذا
 الزیادة لم تکن مسماة فی العقد حقيقة وما لم یکن سببته فی العقد فزود الطلاق قبل الدخول یطله کجر المثل **واما** قوله
 الزیادة تلحق باصل العقد فنقول الزیادة علی المهر لا تلحق باصل العقد لانها وجدت متأخرة عن العقد حقيقة والحاق
 المتأخر عن العقد بالعقد خلوف للحقيقة فلو یصار الیه الاحاجة والحاجة المذکورة فی باب البیع لکونه عقد معاينة ومباد
 المال بالمال فضع الحاجة الی الزیادة فضلا عن الحسن وليس النکاح عقد معاينة ولا مبادلة المال بالمال لیسخر عن الحسن فلا یرد
 الی تعین الحقيقة واما النقص فالمراد منه الفرضة فی العقد لانه هو المتعارف فیفسخ المطلق الیه والدلیل علیہ قوله تعالی
 ولا جناح علیکم فیما راضیتن به من بعد الفرضة فذل ان الزیادة لیس بفرضة وان کانت فی المهر فالمر لا یخلو اما ان
 یجوز فی بد الزوج واما ان یجوز فی بد المرأة فان کان فی بد الزوج فالزیادة لا یخلو اما ان کانت متصلة بالاصل واما ان کانت
 منفصلة عنه والمنفصلة لا یخلو عن ان تنحی متولدة عن الاصل کالسمن والکبر والجمال والبصر والسمع والظفر کاخوة بیاض
 العین وذوال الحرس والضمم والشجاذ العثر والارض اذا زرع او غیر متولدة منه کالثوب اذا صبغ والدار والارض اذا بنی
 فیها بناء وكذا المنفصلة لا یخلو اما ان کانت متولدة عن الاصل کالولد والوبر والصوف اذا خروا الشعر والزل والقراد لحد
 والزرع اذا حصده او کان فی حکم المتولدة منه کالارض والعقر واما ان کانت غیر متولدة منه کالھبة والکس فان کانت الزیادة
 متولدة عن الاصل او فی حکم المتولدة منی هر سوا کانت متصلة بالاصل او منفصلة عنه حتی لو طلقھا قبل الدخول بها ینصف
 الاصل والزیادة جمعا بالایجاب لان الزیادة تابعة للاصل کتبنائما الاصل والارض بدل لجر وهو مرفق ومقابلة والعقر
 بدل ما هو فی حکم الجر فکان بمنزلة المتولدة عن المهر فکان مهر فاذا احدثت قبل القبض والقبض شبهة بالعقد فکان وجودها
 عند القبض کوجودها عند العقد کانت محلا لفسخ وان کانت غیر متولدة عن الاصل فان کانت متصلة بالاصل فانما تنفع التسليم
 علیها نصف قيمة الاصل لان هذه الزیادة لیس بمهر لا مقصود ولا یبقا لانها لم تولد عن المهر فلو تکن مهر فلو تنصف

بما إذا أراد المهر فنفصل
أن كانت الزيادة على المهر

معاوضه

ان كانت الزيادة في المهر

بيان الزيادة المنصلة

والزيادة المفصلة

مسودة الخصال

الزبارة الغير موند

ان كانت الزيادة منفصلة
وتنصف الاصل

والمنفصلة المتوكة
لواجل الزوج المهر بغير اذنها

اذا كان المهر في يد المرأة فرد

لو هلك الزيادة في يد الزوج ثم
توفيها

لو اردت قبل الدخول بعد حدوث
الزيادة مولا وعليه رد
قيمة الاصل

ولا يمكن تنصيف الاصل بدون تنصيف الزيادة فاستغنى عن تنصيفها فبقيت قيمة الاصل يوم الزيادة لانها بالزيادة
صارته قابضة للاصل فتمت قيمته يوم حكم بالقبض وان كانت منفصلة عن الاصل فالزيادة ليست بمهر وهي كلها للمرأة
في قول ابي حنيفة ولا ينصف وعند ابي يوسف ومحمد هي مهر وينصف مع الاصل وجه قولهما ان هذه الزيادة تملك بملك
الاصل فكانت تابعة للاصل فتتصرف مع الاصل كالزيادة المنفصلة المتوكة من الاصل كالسنة والولد
حنيفة ان هذه الزيادة ليست بمهر لا مقصودا ولا سقيا اما مقصودا فظاهر لان العقد ما ورد عليه مقصودا وكذا هو مقصود
بملك الحادية لانه لا يقصد بملك الحادية الهبة لها واما سقيا فلو انها ليست بموالة من الاصل فذلك لانها ليست بمهر لا مقصودا
ولا سقيا واما ما في مال المرأة فاشبهت ما في مالها من الزيادة المنفصلة المتوكة لانها تملك المهر فكانت جزءا من المهر فتتصرف
كما تنصف الاصل ولو اخرج الزوج المهر بغير اذن المرأة فالاجرة له لان المنافع ليست بأموال متوقفة بانفسها عندنا واما ما أخذ حكم
المالية والنقود بالعقد والعقد صدر عن الزوج فكانت الاجرة له كالعقارب والجر المقصود ويتصدق بالاجرة لانها مال حصل
بسبب مخطور وهو الصنف في ملك الزوج اذ لا يتمكن فيه الخبز فكان سبيله التصديق به هذا اذا كان المهر في يد الزوج فحدث
فيه زيادة فاما اذا كان المهر في يد المرأة فان كانت الزيادة منفصلة متوكة من الاصل فانها تمنع التنصيف في قول ابي حنيفة والجمهور
وللزوج عليها نصف القيمة يوم سلب اليها وقال محمد لا تمنع وينصف الاصل مع الزيادة واجب بقوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان يمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم جعل في الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه فرض نصف المفروض
لمن جعل فيه نصف قيمة المفروض فقد خالف الفقهاء واذا وجب تنصيف اصل المفروض فلا يمكن تنصيفه الا بتنصيف الزيادة فيجب
تنصيف الزيادة مرذولة لان هذه الزيادة تابعة للاصل وكل وجه لانها قائمة به والاصل مهر فكذا الزيادة بمنزلة الزيادة
المنفصلة المتوكة من الاصل لانها ليست بتابعة عينة لان الولد لا ينفصل صارا اصله بنفسه فلم يكن مهر او بمنزلة الزيادة
المنفصلة في الهبة انما تمنع من الرجوع والاسترداد لان حق الرجوع في الهبة ليس ثابتا بقيان كونه محل الاحتداد فلو كان الحق
الزيادة بحالة العقد فتعذر ابراد الفسخ عليها فيمنع الرجوع وجه قولهما ان هذه الزيادة لم تكن موجودة عند العقد
ولا عند ماله شبهة بالعقد وهو القبض فلا يجوز لها حكم المهر فلا يمكن فسخ العقد فيها بالطلاق قبل الدخول لان الفسخ
انما يرد على ما ورد عليه العقد والعقد لم يرد عليها اصلا فلا يرد عليها الفسخ كالزيادة المنفصلة المتوكة من الاصل
ولانه لو نفق العقد فاما ان يرد نصف الاصل مع نصف الزيادة او بدون الزيادة لا سبيل الى الثاني لانه لا ينعقد رد
الاصل بدون رد الزيادة المنفصلة ولا سبيل الى الاول لانه يرد الى الرأب لانها اذا لم تكن محل الفسخ لعدم ورود العقد
عليها لان الزيادة منها اخذ مال بلا عوض في عقد المعاوضة وهذا تفسير الرأب ويجوز نصف قيمة المفروض لا نصف
المفروض لان المفروض صار بمنزلة الهبة لك واما الالة فلا حجة له فيها لان مطلق المفروض ينصرف الى المفروض من المعاريف وهو
الاثمان دون السلع والاثمان لا تختمل الزيادة والنقصان على هذا الاختلاف في الزيادة المنفصلة في البيع اذا اختلفا النقا
تمنع التحالف عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد لا تمنع ولو هلك هذه الزيادة في يد الزوج ثم طلقها فلها نصف
الاصل لان المانع من التنصيف قد ارتفع وان كانت منفصلة غير متوكة من الاصل فانها تمنع التنصيف وعليها نصف قيمة
الاصل لما بنينا فيما تقدم وان كانت الزيادة منفصلة متوكة من الاصل فانها تمنع التنصيف في قولنا انما بنينا الثلاثة
وعليها نصف قيمة الاصل في الزوج وقال محمد لا تمنع وينصف الاصل مع الزيادة وان كانت منفصلة غير متوكة من
الاصل فهي لها خاصة والاصل بينهما نصفان بالاجماع وجه قوله فان الزيادة تابعة للاصل لانها متوكة منه تنصف
مع الاصل كالزيادة الحادثة قبل القبض ولنا ان هذه الزيادة لم تكن عند العقد ولا عند القبض فلم تكن مهر والفسخ انما يرد
ترة على ماله حكم المهر فلا ينصف ويبقى على ملك المرأة كما كانت قبل الطلاق ولا يمكن تنصيف الاصل بدون الزيادة وهو
مرة نصف الحادية بدون الولد لانه نصيبها فضل اصل فسخ العقد فيه مما لم يكن لها ذلك الاصل لا يبدل من غير بدل
وذلك ونصف الرأب وانما عاير فاذا تعذر تنصيف المفروض لمكان الرأب فيجعل المفروض كالهالك لانه في حق كونه يجوز التسليم
الى الزوج بمنزلة الهالك فيجب نصف القيمة ليرد معنى الرأب والله اعلم وكذلك لو اردت او قبلت ابن زوجها قبل الدخول
بها بعد ما حدثت الزيادة في يد المرأة فذلك كله لها وعليها رد قيمة الاصل يوم قبضت كذا ذكر ابو يوسف في الاصل وهو
قول محمد وروى عن ابي يوسف انها ترد الاصل والزيادة وخرج بين الردة والقبيل وبين الطلاق وقال في الطلاق ترة
نصف قيمة الاصل وفي الردة والقبيل مرة الاصل والزيادة جميعا ووجه الفرقان الردة والقبيل فسخ العقد
الاصل وجعل ياءه كان لم يكن فضا ومن باع عبدا بحارية وقضا الحارية ولم يدفع العبد حتى ولد ثم مات العبد قبل
ان يدفعه انه يأخذ الحارية وولدها لانفساخ العقد من الاصل بموت العبد في يد بايعه كذا هذا بخلاف الطلاق فانه
الطلاق وحل العقد وليس بفسخ فيجعل العقد وينطق او يرتفع من حين الطلاق لا من الاصل وجه ظاهر الرواية ان المعقود
عليه في الفصلين جميعا اعني الطلاق والردة يعود سلبا الى المرأة كالان الطلاق قبل الدخول طلاق ووجهه وفسخ
فروجه فواجب عود نصف البذل عملا بالشبهين والردة والقبيل كل واحد منهما فسخ فكل وجه في جميعه والكل الى الزوج

هذا كله اذا حدثت الزيادة قبل الطلاق فاما اذا حدثت بعد الطلاق بان طلقها ثم حدثت الزيادة فلو تخلوا ما ان حدثت
بعد القضاء بالنصف للزوج واما ان حدثت قبل القضاء وكل ذلك قبل القبض وبعد فان حدثت قبل القبض فالاصول والزيادة
بينهما نصفان سواء وجد القضاء او لم يوجد لانه لما وجد الطلاق عاود نصف المهر الى الزوج بنفس الطلاق وصار بينهما نصفان
والزيادة حدثت على ملكهما فتكون بينهما وان حدثت بعد القبض فان كان بعد القضاء بالنصف للزوج فكذلك الجواب
لانه لما قضى به فقد عاود نصف المهر الى الزوج فحصلت الزيادة على الملكين فكانت بينهما وان كان قبل القضاء بالنصف
للزوج فالمرء في يدها كالمعتق بعد فاسد لان الملك كان لها وقد فسد ملكها في النصف بالطلاق فحق لو كان المهر عند
فاعقته بعد الطلاق قبل القضاء بالنصف للزوج جازا عاقها وانما لا ينفذ وان قضى لقاضيه بعد ذلك
كالبايع اذا عاق العبد المبيع بغير فاسد لانه لا ينفذ عقبه وان رزق عليه بعد ذلك كذا ههنا هذا الذي ذكرنا حكم الزيادة
واما حكم النقصان فحدث النقصان في المهر لا بخلافه ان يكون في يد الزوج واما ان يكون في يد المرأة فان كان في يد الزوج
فلا يخلو من خمسة اوجه اما ان يكون بفعل اجنبي واما ان يكون باقعة سماوية واما ان يكون بفعل الزوج واما ان يكون بفعل
المهر واما ان يكون بفعل المرأة وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون قبل قبض المهر او بعده والنقصان فاحش وغير فاحش فان كان
النقصان بفعل اجنبي وهو فاحش قبل القبض فالمرأة بالخيار ان شاءت اخذت العبد الناقص واستعت الحافي بالارش
وان شاءت تركت واخذت من الزوج قيمة العبد يوم العقد ثم يرجع الزوج على الاجنبي بنصف النقصان وهو الارش
اما ثبوت الخيار فلو ان المعقود عليه وهو المهر قد فقير قبل القبض لانه صار بعينه قيمة وقيل المعقود عليه قبل القبض
موجب الخيار كتغير المبيع قبل القبض فان اختارت اخذت العبد استعت الحافي بالارش لانها جناية حصلت على ملكها وان اختارت
اخذت القيمة استعت الزوج الحافي بالارش لانه ملك العبد باقعة انما كان الارش له وليس لها ان تأخذ
العبد ناقصا وبضمين الزوج الارش لانها لما اختارت اخذت فقد ابرأت الزوج من ضمانه وان كان النقصان باقعة سماوية
فالمرأة بالخيار ان شاءت اخذته ناقصا ولا شيء لها غير ذلك وان شاءت تركته واخذت قيمة يوم العقد لان المهر مضمون
على الزوج بالعقد والوصف لا يقضي بالعقد لعدم ورود العقد عليها مقصودا فلا يظهر الضمان في حقها واما يظهر في حق
الاصل بورد العقد عليه واما ثبت لها الخيار لتغير المعقود عليه وهو المهر عما كان وهذا شيئا للخيار والمبيع اذا
انقص في يد البايع انه يتخير المشتري فيه كذا هذا وان كان النقصان بفعل الزوج ذكر في ظاهر الرواية ان المرأة بالخيار
ان شاءت اخذته ناقصا واخذت معه ارش النقصان وان شاءت اخذت قيمته يوم العقد كذا ذكر في ظاهر الرواية
وفرق بين هذا وبين البايع اذا اجنى على المبيع قبل القبض وروى عن ابي حنيفة ان الزوج اذا اجنى على المهر في الخيار
ان شاءت اخذته ناقصا ولا شيء لها غير ذلك وان شاءت اخذت القيمة وسوى بينه وبين المبيع ووجه التسوية
بينهما ان المهر مضمون على الزوج بالنكاح لم يستقر ملكها فيه كالمبيع في يد البايع ثم الحكم في البيع هذا كذا في النكاح
وجه الفرق في ظاهر الرواية ان الاوصاف وهي الاتباع ان كانت لا تقضي بالعقد فانها تقضي بالانكاح لانها متغيرة
بالانكاح فتضمنه الا ان المبيع لا يمكن جعله مضمونا بالقيمة لانه مضمون بضمين آخر وهو الثمن والمحل الواحد لا يكون
مضمونا بضمينين والمهر مضمون على الزوج بملك النكاح بل بالقيمة الا ترى ان لو ائلف المهر لا يسطل ملك النكاح ولكن يجب
عليه القيمة فكذا اذا ائلف المهر وان كان النقصان بفعل المهر بان جنى المهر على نفسه فقيه روايتان في رواية حكم هذا
النقصان ما هو حكم النقصان باقعة سماوية لان جناية الانسان على نفسه هدر فالتعق بالعدم فكانت كالاقر السماوية
وفي رواية حكمه حكم جناية الزوج لان المهر مضمون في يد الضامن وهو الزوج وجناية المضمون في يد الضامن كجناية الضامن
كالعبد المقصود اذا جنى على نفسه في يد الغاصب وان كان النقصان بفعل المرأة فقد صارت قابضة بالجناية فحق لها
النقصان محصل في يدها كالمشتري اذا جنى على المبيع في يد البايع انه يصير قابضا ياءه كذا ههنا هذا اذا كان النقصان
فاحشا فاما اذا كان ليسر فلا خيار لها كما اذا كان هذا العيب به يوم العقد ثم ان كان هذا النقصان باقعة سماوية
او بفعل المهر او بفعل المرأة فلا شيء لها وان كان بفعل الاجنبي تنصف النقصان وكذا ان كان بفعل الزوج هذا
اذا حدث النقصان في يد الزوج واما اذا حدث في يد المرأة فهذا ايضا لا يخلو عن التساوي ونصفها فان حدث
بفعل اجنبي وهو فاحش قبل الطلاق فالارش لها فان طلقها الزوج فله نصف القيمة يوم قبضت ولا سبيل له على
العين لان الارش بمنزلة الولد فيمنع النصف كالولد وان كانت جناية الاجنبي عليه بعد الطلاق فالزوج نصف
العبد وهو بالخيار في الارش ان شاء اخذ نصفه من المرأة واعتبرت القيمة يوم القبض وان شاء استعت الحافي واخذت منه
نصفه لان حق الفسخ وعود النصف اليه استقر بالطلاق ويوقف على قضاء القاضي او التراضي فصار في يدها كالمعتق
ببيع فاسد فصار مضمونا عليها وكذلك ان حدث بفعل الزوج جناية كجناية الاجنبي لانه جنى على ملك غيره
ولا بد له فيه فضا وكلا اجنبي الحكم في الاجنبي ما وصفنا وان حدث باقعة سماوية قبل الطلاق فالزوج بالخيار
ان شاء اخذ نصفه ناقصا ولا شيء له غير ذلك وان شاء اخذ نصف القيمة يوم القبض لان حقه معها عند الفسخ

اما اذا حدثت الزيادة بعد الطلاق
ان حدثت قبل القبض
ان حدثت بعد القبض

٢٠

بيان حدوث النقصان في المهر
حدث النقصان الفاحش قبل
قبل القبض

حدث باقعة سماوية

ان حدث بفعل الزوج

ان حدث بفعل المهر

ان حدث بفعل امرأة

اذا كان النقصان ليسر على
المذکور في الفاحش
ما اذا حدث في يد المرأة فهو على
المذكورة في يد الزوج في
الفاحش وغير الفاحش

معه عند العقد ولو حدثت نقصان في يده بأية سارية كان لها الخيار بين ان يأخذ ما قصا او قيمته فكذلك الزوج
عند الفسخ وان كان ذلك بعد الطلاق فللزوج ان يأخذ نصفه ونصف الارش لما ذكرنا انه بعد الطلاق ينبغي يدها
كالمتزوج بحكم بيع فاسد لان الملك لها وحق الفسخ مستقر فصار كالمتزوج ببيع فاسد وان شاء اخذ نصفه وقيمت
وكذلك ان حدثت بفعل المرأة فالزوج بالخيار ان شاء اخذ نصفه ولا ينبغي له ان يأخذ الارش وان شاء اخذ نصف قيمته
عند اصحابنا المذاهب وقالوا في المهر ان يقع منها الارش ووجه قوله ان المهر مضمون عليها بالعقد والارش مضمون
الاتباع فمضمون بالنقص ولا يقسم بالعقد وكذلك يقولون في النقصان الحادث بغير فعلها لما ذكرنا ان المهر تحت
على ملك نفسها وجناية الانسان على ملك غيره مضمونة عليه بخلاف ما اذا حدثت بفعل الزوج على الرواية المشهورة
لان الزوج حتى على ملك غيره وجناية الانسان على ملك غيره مضمونة عليه وقد خرج الجواب عما قاله زفر لان قيمتها
صادف ملك نفسها ويقع الانسان ملك نفسه لا يوجب الضمان عليه وان كان ذلك بعد الطلاق فعليه نصف الارش
لما ذكرنا ان حق الفسخ قد استقر وكذلك ان حدثت بفعل المهر فالزوج بالخيار ان شاء اخذ نصفه وقيمت
ناقصا وان شاء اخذ نصف القيمة لانا ان جعلنا جناية المهر كالآفة السماوية لم تكن مضمونة وان جعلنا الجناية
المرأة لم تكن مضمونة ايضا فلم تكن مضمونة على الروايتين هذا اذا كان النقصان فاحشا فاما اذا كان غير فاحش
فان كان بفعل الاجنبى وبفعل الزوج لا يتصف لان الارش يبيع بالتصف وان كان بأية سارية او بفعلها وبفعل
المهر اخذ النصف ولا خيار له وان علم **واما النوع الثاني** وهو ما يسقط به نصف المهر معنى والكلمة فيكون
كل طلاق يقبض فيه المنة فيقع فيه الكلام في مواضع في بيان الطلاق الذي يجب فيه المنة والذي يستحب فيه وفي
تفسير المنة وفي بيان من يقبض المنة بحاله **اما الاول** فالطلاق الذي يجب فيه المنة نوهان احدهما ان يكون قبل الدخول
في نكاح لا تسمية ولا فرض بعد او كانت التسمية فيه فاسدة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك لا يجب المنة ولكن
تستحب فمالك لا يرى وجوب المنة اصلا واجه بان الله تعالى خص المنة بالمعق والمحسن بقوله تعالى حق على المقينين
حقا على المحسنين والواجب لا يختلف فيه الحسن والمعق غيرهما يدل انها ليست بواجبة **ولما** قوله تعالى لاجناح
عليكم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرجهن من فريضة ومتوهن ومطلق الامر لوجوب العمل والمأخر قوله او تفرجهن
اي ولم تفرجهن الا بمأنة عطف عليه قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرجهن لهن فريضة فمضمون ما فرجهن
ولو كان الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرجهن لهن اول يفرضوا لما عطف عليه المفروض وقد بينا او بمعنى الواو قال الله
ولا تطلع منهم اثما او كفورا اي ولا كفورا وقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وعلى كلمة ايجاب وقوله حق
على المحسنين وليس في الفاظ الايجاب كلمة او كدفر لنا حق عليه لان الحقيقة تقتضي الثبوت وعلى كلمة الزام وثبات
فالجمع بينهما يوجب تأكيد ما ذكره مالك كما يلزمنا لانه لان المذنب اليه ايضا لا يختلف فيه المتق والمحسن وغيرهما
ثم نقول لا يجب على المحسن والمعتق لا ينبغي الايجاب على غيرها الا ترى ان التيمم لما كان بدلا عن الغرض والوضوء واجبا كان التيمم واجبا
والدليل على ان المنة بدل عن نصف مهر المثل ان بدل الشيء ما يوجب سببا لاصل عند عدمه كالتميم مع الوضوء وغير ذلك
والمنة تجب بسبب الذي وجب به مهر المثل وهو النكاح لان الطلاق لا يسقط الحقوق لا موجب لها لكن
عند الطلاق يسقط نصف مهر المثل فوجب المنة بدلا عن نصفه وهذا طريق محمد فان الرهن بمهر المثل يكون هذا المنة
عنده حتى اذا هلك يهلك بالمنة **واما ابو يوسف** فانه لا يجعله رهنا بها حتى اذا هلك الرهن يهلك بغير شيء والمنة
باقية عليه فلا يكون وجوبها بطريق الدل عند بل بوجوبها ابتداء بطوارق النهوض التي ذكرنا او بوجوبها بدلا عن المهر
بالاستدلال بنصف المستحب في نكاح فيه تسمية والتأني ان يخرج قبل الدخول في نكاح لم يستم فيه المهر وانما فرض بعده
وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابو يوسف لاخير عنهم الله وكان يقول او لا يجب بنصف المفروض كما اذا كان المهر
مفروضا في العقد وهو قول مالك والشافعي واجتبا بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرجهن لهن
فريضة فمضمون ما فرجهن او بنصف المفروض في الطلاق قبل الدخول مطلقا من غير فصل خيما اذا كان الفرض في العقد
او بعد ولان الفرض بعد العقد كالفرض في العقد ثم المفروض في العقد يتصف فكذلك المفروض بعده **ولما** قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فالكلمة عليهن فريضة فمضمون ما فرجهن
او بنصف المنة في الطلاق قبل الدخول عامما ثم خصت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية عند وجوده فمضمون
المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه عند وجوده على اصل الجورم وقوله تعالى لاجناح عليكم ان تطلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرجهن من فريضة ومتوهن اي ولم تفرجهن من فريضة لما ذكرنا فيما تقدم وهو مضمون الى الفرض
في العقد لان الخطاب ينصرف الى المتعارف والمعارف هو الفرض في العقد لا ما اخر عنه وبه تبين ان الفرض المذكور

سار
نحو الفاحش في بدل المهر على قبل
بأن يسقط بنصف المهر من
صورة
الطلاق الذي يجب ما لم يفرجه
احد ما ان يفرجه الزوج
في نكاح لا تسمية قبل الدخول
فيها

والثاني في نكاح لم يستم وفرض

وقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرجهن لهن فريضة مضمون في العقد لانه هو المعقوف
وبه نقول ان المفروض في العقد يتصف بالطلاق قبل الدخول ولان مهر المثل قد وجب بنفس العقد لما ذكرنا فيما تقدم
فكان الفرض بعده تقديره لما وجب بالعقد وهو مهر المثل ومهر المثل يسقط بالطلاق قبل الدخول ونحو المنة فكذلك
هو بيان وقد برهله او هو تقديره لذلك الواجب وكذا الفريضة بالآلة واللعان والحب والعتة فكل فريضة جاء من
قبل الزوج قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه فوجب المنة لانها توجب بنصف المستحب في نكاح فيه تسمية والمنفعة عوض
عنه كرامة الزوج وابانة الاسلام وكل فريضة جاء من قبل المرأة فلو منة لها لانه لا يجب بها المهر اصلا فلو يجب بها
المنة والمنفعة اذا انحازت نفسها قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه فلها المنة لان الفريضة جاء من قبل الزوج لان
البيونة مضافة الى الابانة السابقة وهي فعل الزوج **واما الذي** يستحب فيه المنة فهو الطلاق بعد الدخول والطلاق
قبل الدخول في نكاح فيه تسمية وهذا عندنا وقال الشافعي المنة في الطلاق بعد الدخول واجبة **واحي** بقوله تعالى
وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المقينين جعل للمطلقات متاعا بدم المهر عامما الا انه خص منه المطلقة قبل
الدخول في نكاح فيه تسمية فمضمون المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه والمطلقة بعد الدخول على ظاهر العموم
ولما ما ذكرنا ان المنة وجبت بالنكاح بدلا عن البضع اما بدلا عن نصف مهر المثل ابتداء فاذا استغنى المسمى
او مهر المثل بعد الدخول فلو وجبت المنة لادى الى ان يكون للملك واحد بدلان والجمع بين البدل والاصل في حالة واحدة وهذا
ممنوع ولان المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية لا يجب لها المنة بالاجماع فالمطلقة بعد الدخول اولى لان الاولى تستحق
بعض المهر والثانية تستحق الكل فاستحقاق بعض المهر لما منع من استحقاق المنة فاستحقاق الكل اولى **واما الآية** فيجعل
فيها المتاع فيها على الذب والاستحباب ونحن نقول انه ينسب الزوج الى ذلك كما ينسب له اداء المهر على التكاليف غير الدخول
بها او يجعل على الكسوة والنفقة في حال قيام العقد لان كل ذلك متاع اذا المتاع اسم لما ينفع به عمله بالذات لا بل كما يقدر
الامكان وكل فريضة جاء من قبل الزوج بعد الدخول تستحب فيه المنة الا ان يرى او ياتي الاسلام لان الاستحباب طلب
الفضيلة والكفر ليس من اهل الفضيلة **واما تفسير** المنة الواجبة فقد قال اصحابنا انها ثلاثة انواع اولها زوج وخيار
وهذا الذي يرى الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء الشامي وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم انه قال ارفع المنة الحاد
ثم ردت ذلك الكسوة ثم ردت ذلك النفقة وقال الشافعي ثلثة نون ورها للشافعي ما روي عنه في مجلس انه قال قلت
لابن عمر رضي الله عنهما اخبرني عن المنة واخبرني على قدرتي فاني توسر فقال اكس كذا اكس كذا اكس كذا قال فخصت ذلك
فوجدته قد ردت ثلثين ورها فدل انها مقدرة ثلثة نون ورها **ولما** قوله تعالى في آية المنة متاعا بالمعروف حقا على
المحسنين والمتاع اسم للمعروف في العرف ولان لا يجاب الا بثلثة نون في اصول الشريعة وهو الكسوة التي يجب لها حال
قيام النكاح والعدة وادنى ما تكتسب به المرأة وتستتر به عند الخروج ثلثة نون واثواب لا تليق بالثلثة نون فكان اجماع
ماله نظيرا وروي قول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما دليلنا لانه امره بالكسوة لا بدراهم مقدرة الا انه اتقوا فمضى الكسوة
بلغت ثلثة نون ورها وهذا يدل على ان التقدير فيها بالثلثة نون **والا** اعطاهما قيمة الاثواب راى اودنا نيزج على القول
لان الاثواب ما وجبت لغيرها بل عرفت انها مال كالنساء في جنسها لا بل في باب الزكاة **واما بيان** من يقبض المنة بحاله
فقد اختلف العلماء فيه قال بعضهم قدر المنة يعتبر بحال الرجل في نكاحه واعساره وهو قول ابو يوسف وقال
بعضهم يعتبر بحال المرأة في نكاحها واعسارها وقال بعضهم يعتبر بحالها جميعا وقال بعضهم المنة الواجبة تعتبر
بحالها والمسحبة تعتبر بحال وجهه قوله غير اعتبار حال الرجل في نكاحه واعساره قوله تعالى على الموسر قدره وعلى المقتر
قدره جعل المنة على قدر حال الرجل في نكاحه واعساره **وجه** قوله غير اعتبار حال الرجل في نكاحه واعساره قوله تعالى على الموسر قدره وعلى المقتر
بحالها وهذا ايضا وجهه من قول المنة الواجبة تعتبر بحالها وقوله المنة المسحبة تعتبر بحالها لا معنى له لان
التقدير في الواجب لا في المسحبة **وجه** قوله غير اعتبار حالها ان الله تعالى اعتبر في المنة شيئين احدهما حال الرجل في
نكاحه واعساره بقوله تعالى على الموسر قدره وعلى المقتر قدره والثاني ان يخرج مع ذلك بالمعروف بقوله متاعا
بالمعروف فلو اعتبرنا فيها حال الرجل وحاله عسى لا يخرج بالمعروف لانه يقتضي انه لو تزوج رجل امرأتين احدهما
شريفة والاخرى مولاة دنية ثم طلقها قبل الدخول بهما ولم يستم لهما ان تستويا في المنة باعتبار حال الرجل وهذا منكر
في عادات الناس لا يروى فيكون خلاف الفرض **ثم** المنة الواجبة لا تزاد على نصف مهر المثل بل هو بنصف المنة لا من قبل
لان الحق عند التسمية اكد واثبت منه عند عدم التسمية لان الله تعالى اوجب المنة على قدر احتمال ملك الزوج بقوله
تعالى على الموسر قدره وعلى المقتر قدره ووجب بنصف المستحب مطلقا احتمله وسع الزوج وملكه اولا وكذا في وجوب حال
مهر المثل وسقوطه ووجوب المنة في نكاح لا تسمية فيه اختلف بين العلماء ولا خلاف في وجوب كمال المسمى من ذلك
في نكاح فيه تسمية دل ان الحق اكد واثبت عند التسمية ثم لا يزاد هناك على نصف المسمى فلو لا لزادها على
نصف مهر المثل اولى ولان المنة بدل عن نصف مهر المثل ولا يزاد البدل على الاصل ولا ينقص من خمسة وراهم لانها يجب

في الطلاق الذي يستحب فيه المنة

ولا يلزم وجوب المنة بدلا عن نصف المهر
فلا معنى لجعل المنة بدلا عن نصف

تفسير المنة الواجبة

بيان من يقبض المنة بحاله

المنة الواجبة لا تزاد على نصف مهر المثل

بيان حكم اختلاف الزوجين في المهر

ان كان الاختلاف في حياة الزوجين قبل الطلاق فما حصل التسمية

ان كان في قدر المسمى كان المهر

تفسير المستكر الذي يأتي بالزوج في الاختلاف

على طريق العرض او قبل عرض ثبوت في النكاح نصف العشرة **فصل** اما حكم اختلاف الزوجين في المهر فلهذا
ان الاختلاف في المهر اما ان يجرى في حال حياة الزوجين واما ان يكون بعد موت احدهما بين الحين والحين واما ان
يكون بعد موتهما بين وقتها فان كان في حال حياة الزوجين قاما ان كان قبل الطلاق واما ان كان بعد
الطلاق فان كان الاختلاف في اصل التسمية يجب المهر المثل لان الموجب لاصل في باب النكاح هو المهر المثل لانه قيمة البضع
وقيمة الشيء مثله فكل وجه فكان هو العدل واما التسمية بتقدير المهر المثل فاذا لم تثبت التسمية لوقوع الاختلاف في
وجوب المهر المثل الموجب لاصل وان كان الاختلاف في قدر المسمى وجبته او نوعه او صفته فالمهر لا يخلو اما ان يكون
دينا واما ان يكون عينا فان كان دينا قاما ان كان في الامان المطلقة وهي الدراهم والدنانير واما ان كان من المكولات
والمزونات والمذروقات الموصوفة في الذمة فان كان في الامان المطلقة فاختلاف في قدره بان قال الزوج تزوجتك
على الف درهم وقالت المرأة تزوجتني على الفين او قال الزوج تزوجتك على مائة دينار وقالت المرأة على مائتي دينار
تخالفا ويبدأ بيمين الزوج فان نكل اعطاها الفين وان حلف تخلف المرأة فان نكلت اخذت الف وان حلفت يحكم
بالمثل فان كان مهر مثلها مثل ما قالت واكثر فلها ما قالت وان كان مهر مثلها مثل ما قال الزوج او قل فلها ما قال
وان كان مهر مثلها اقل مما قالت واكثر مما قال فلها مهر مثلها وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يخالفان
والقول قول الزوج في هذا كله الا ان يأتي بشئ مستكر جدا وتخالفا ان ابا حنيفة ومحمد يحكمان بيمين الزوجين
الامر عليه وابو يوسف لا يحكم بل يجعل القول قول الزوج مع يمينه الا ان يأتي بشئ مستكر وقد اختلف في تفسير
المستكر قيل هو ان يدعي انه تزوجها على اقل من عشرة دراهم وهذا التفسير مروي عن ابي يوسف لان هذا القول مستكر
شرعا اذ لا يشرع في الشراء اقل من عشرة وقيل هو ان يدعي انه تزوجها على ما لا تزوج مثلها به عادة وهذا يحكي عن ابي الحسن
لان ذلك مستكر عرفا وهو الصحيح في التفسير لانهما اختلفا في مقدار المهر المستكر وذلك اتفاق بينهما على اصل المهر المستكر
وما دون العشرة لم يرق في الشرع اصلا بل دخل في بين اصحابنا وقدر مروي عن ابي يوسف في المتبايعين ان اختلفا في مقدار
الثمن والسلعة هاتكة ان القول قول المشرع ما لم يأت بشئ مستكر وجه قول ابي يوسف ان القول قول المكر في الشرع
والمكر هو الزوج لان المرأة تدعي عليه زيادة مهر وهو ينكر ذلك فكان القول قوله مع يمينه كما في سائر المواضع والدليل
عليه ان العاقد في باب الاجارة اذا اختلفا في مقدار المسمى لا يحكم اجرا مثل بل يكون القول قول المستاجر مع يمينه لما قلنا
كذا وهذا هو القول في الشرع والعقل قول من شهد له الظاهر والظاهر يشهد لمن يوافق قوله مهر المثل لان الناس في
العادة التجارية يقدرون المسمى بمهر المثل ويبنونه عليه لا يرضون الزوج بالزيادة عليه والمرأة واولياؤها لا يرضون
بالنقص عنه فكانت التسمية بتقدير المهر المثل وبناء عليه فكان الظاهر شاهد هذا لمن يشهد له مهر المثل فيحكم مهر المثل
فان كان الفين فلها ذلك لان الظاهر شاهد لها وان كان اكثر من الفين لا يزداد عليه لانها راضية بالنقصان وان كانت
مهر مثلها الف فلها الاكف لان الظاهر شاهد للزوج وان كان اقل من ذلك لا ينقص عن الف لان الزوج راضى بالزيادة
وان كان مهر مثلها اكثر مما قال او قل ما قالت فلها مهر المثل لانه هو الموجب لاصل واما التسمية بتقديره لما قلنا فلهذا
عنه الا عند ثبوت التسمية وصحتها فاذا لم تثبت لوقوع الاختلاف وجب الرجوع الى الموجب لاصل وتحكم به واما تخالفا
لان كل واحد منهما مدعي مزوجه ومنكر مزوجه اما الزوج فلو ان المرأة تدعي عليه زيادة الف وهو ينكر واما المرأة فلو ان
الزوج يدعي عليها وجوب تسليم النفس عند تسليم الف اليها وهي تنكر فكان كل واحد منهما مدعي مزوجه ومنكر مزوجه
فتخالفان لقوله صلى الله عليه وسلم واليمين على من انكر وبدا بيمين الزوج لانه اسد انكارا واسبق انكارا ومن المرأة لانه منكر
قبل تسليم النفس وبعد ولا انكارا من المرأة بعد تسليم النفس وقبل تسليم هو اسبق انكارا لان المرأة تقبض المهر اولا
ثم تسلم نفسها وتطالبه بادهاء المهر اليها وهو ينكر فكان هو اسبق انكارا فكانت البداية بالتخلف فيه اولى كما قلنا
في اختلاف المتبايعين ذكر الكرخي التخالفا في هذه الفصول الثلاثة وانكر الجصاص التخالفا الا في فضل واحد وهو
ما اذا لم يشهد مهر المثل لدعواها بان كان مهر مثلها اكثر مما قال الزوج واقل مما قالت المرأة وكذا في الجامع الصغير لم
يذكر التخالفا الا في هذا الفصل **وجه** ان الحاجة الى التخالفا في الاشهاد لظاهرها فيه فاذا كان مهر المثل مثل ما
يدعي احدهما كان الظاهر شاهد له فلا حاجة الى التخالفا والظاهر لا يشهد لاحدهما في الفصل الثالث فيقع الحاجة الى
التخالفا وجه ما ذكره الكرخي ان مهر المثل لا يثبت الا بعد سقوط اعتبار التسمية والتسمية لا يسقط اعتبارها الا بالظاهر
لان الظاهر لا يكون حجة على الغير فيقع الحاجة الى التخالفا ثم اذا وجب التخالفا وبدا بيمين الزوج فان نكل يقضي عليه بالفين
لان النكول حجة يقضي بها في باب الاموال بل دخل في بين اصحابنا ولا خيار للزوج وهو ان يعطيها مكان الدراهم ودنانير
لان تسمية الفين قد ثبت بالنكول لانه بمنزلة الاقرار ومن شأن السمتان لا يكون للزوج العدل ولعمدة الى غيره الا بصره
المرأة وان حلفت تخلف المرأة فان نكلت لم يقض على الزوج الا بالف ولا خيار له لما قلنا في نكول الزوج وان حلفت يحكم مهر
المثل فان كان مهر مثلها الفاقضي لها على الزوج بالف ولا خيار له لان تسمية الف قد ثبت بتقاضيها فتمنع الخيار

وان كان

222

وان كان مهر مثلها الفاقضي لها بالفين وله الخيار في احدى الفين دون الآخر لثبوت تسمية احدى الفين بتقاضيها وقها دون
الآخر وان كان مهر مثلها الفاقضي لها بالفين وله الخيار في احدى الفين دون الآخر لثبوت تسمية احدى الفين بتقاضيها وقها دون
وله الخيار في قدر التسمية لانه لم يثبت تسمية هذا القدر فكان سبيلها سبيل مهر المثل فكان له الخيار فيها ولا يصح
العقد بعد التخالفا في قول عامة العلماء وقال ابن ابي شيبة في البيع كاف في البيع لان كل واحد منهما عقد لا يجوز بغير بدل ولذا
الفرق بين البيع والنكاح وهو انه لما سقط اعتبار التسمية في باب البيع بقي البيع بلو من البيع بلو من البيع فاسد البيع
القاسد واخبار الرافعي في الفقه ما سقطت بالبيع بخلاف النكاح فان ترك التسمية اصلا في النكاح لا يوجب تناسله
فسقط اعتبارها لجهالة المسمى بالعقار اولى فلو حاجة الى الفسخ وهو الفرق وان علم هذا كله ان لم يتم لاحدهما
بينة فاما اذا قامت لاحدهما بينة فانه يقضي ببينته لانها قامت على امر جائز الوجود ولا معارض لها فتقبل ولا يحكم
بمهر المثل لان حكمه مزهود ولا ضرورة عند قيام البينة ولا خيار للزوج لان التسمية ثبتت بالبينة وانها تمنع الخيار
واذا قاما جميعا البينة فان كان مهر مثلها الف درهم يقضي ببينتها لانها توجب زيادة الف فكانت بينتها مظهرة
وبينة الزوج لم تظهر شيئا لانها قامت على الف والالف كان ظاهرا بتقاضيها او بقول بينة المرأة اكثر اظهارا فكانت
القضاء بها اولى ولا خيار للزوج في الفين لان تسمية احدى الفين ثبتت بتقاضيها وتسمية الآخر ثبتت بالبينة
والتسمية تمنع الخيار وان كان مهر مثلها الفين فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يقضي ببينتها ايضا لانها تظهر
زيادة الف لم تكن ظاهرة بتقاضيها وان كانت ظاهرة بشهادة مهر المثل لكن هذا الظاهر لا يكون حجة على الغير الا ترى
انه لا يقضي به بدون البينة او البينة ومقاضيها حجة بنفسه فكانت بينتها هي المظهرة او كانت اكثر اظهارا وبينة
الزوج ليست بمظهرة لان الف كان ظاهرا بتقاضيها او قل اظهارا فكان القضاء ببينتها اولى وقال بعضهم
يقضي ببينة الزوج لان بينته تظهر حط الف من مهر المثل وذلك الفان لثبوت الفين بشهادة مهر المثل فيظهر حط
الف من مهر المثل بشهادة وبينته لا تظهر شيئا لان احدى الفين كان ظاهرا بتقاضيها والآخر كان ظاهرا بشهادة
مهر المثل وتظهر صفة الفين للفين لان الثابت بشهادة مهر المثل الفان يتخير الزوج في احدىهما وبالبينة تظهر صفة
الفين لها وبينته مظهرة للاصول فكان القضاء ببينته اولى وان كان مهر مثلها الفاقضي بها بطلت البينتان للفقار
لان مهر المثل لا يشهد لاحدهما فكان كل واحد منهما مظهرة وليس القضاء باحدهما اولى في الاخرى فطلعتا فبقى الحكم لمهر
المثل ولا خيار له في قدر الف لان البينتين الحقان بالعدم للقادر من يقضي هذا القدر سمي بتقاضيها وله الخيار في قدر
التسمية لثبوتها على وجه مهر المثل وكذلك اذا كان دينا موصوفا في الذمة بان تزوجها على مكيل موصوفا او موزون
موصوفا ومذروع موصوفا واختلفا في قدر الكيل والوزن والذرع فالاختلاف فيه كالاختلاف في قدر الدراهم
والدنانير انهما يخالفان ويحكم بمهر المثل في قول ابي حنيفة ومحمد لان القدر في المكيل والموزون معقود عليه وكذا
في المذروع اذا كان في الذمة وان لم يكن معقودا عليه بل كان جاري مجرى النقصه اذا كان عينا لان ما في الذمة غائب
مذكور بخلاف اصل باختلاف وصفه فخرى الوصف فيها في الذمة مجرى لاصل ولهذا كان الاختلاف في صفة المسلم فيه موجبا
للتخالف فكان اختلافهما في الوصف بمنزلة اختلافهما في الاصل وذلك بوجوب التخالفا كذا هذا وعند ابو يوسف لا يخالفان والقول
قول الزوج مع يمينه وان كان الاختلاف في جنس المسمى بان قال الزوج تزوجتك على عبد فقالت على جارية او قال الزوج تزوجتك
على كرسى فقالت على كرسية او على ثياب هندية او قال على الف درهم وقالت على مائة دينار او في نوعه كالزكوى مع الزوجي
والدنانير الهيرمية مع الصورية او في صفة الجودة والرواة فالاختلاف فيه كالاختلاف في العيدين الا الدراهم والدنانير
فان الاختلاف فيها كالاختلاف في الف والالفين واما كان كذلك لان كل واحد من الجنسين والنوعين والموصوفين لا يملك
الا بالراعي بخلاف الدراهم والدنانير فانها وان كانا جنسين مختلفين لهما في باب مهر المثل جعلوا بجنس واحد لان مهر المثل
يقضي بجنس الدراهم والدنانير فجاز ان تسحق المائة الدنانير من غير تراخ بخلاف العبد لان مهر المثل لا يقضي بجنسه فلم يجز
ان يملك من غير تراخ يقضي بتقديره **هذا** اذا كان المهر دينا فاما اذا كان عينا فان اختلفا في قدره فان كان ما يتعلق
العقد بقدره بان تزوجها على طعام ربعينه فاختلفا في قدره فقال الزوج تزوجتك على هذا الطعام بشرط انه كذا وقالت
المرأة تزوجتني عليه بشرط انه كذا فان مهر المثل لا يثبت الا في الف والالفين وان كان ما لا يتعلق بالعقد بقدره بان تزوجها
على ثوب ربعينه كل ذراع منه يساوي عشرة دراهم فاختلفا فقال الزوج تزوجتك على هذا الثوب بشرط انه ثمانية اذرع وقالت
المرأة بشرط انه عشرة اذرع لا يخالفان ولا يحكم بمهر المثل والقول قول الزوج بالايجاع **وجه** الفرق بين الطعام والثوب
ان القدر في باب الطعام معقود عليه حقيقة وشرعا اما الحقيقة فله عین وذات حقيقة واما الشرع فانه اذا اشترى
طعاما على انه عشرة اذرع فوجده احد عشر لا يطيب له الفضل ولا الاختلاف في المعقود عليه بوجوب التخالفا واما القدر في
باب الثوب وان كان ذراعا الثوب حقيقة لكنه جاري مجرى الوصف وهو صفة الجودة شرعا لانه بوجوب صفة الجودة لغيره من
الاجزاء الا ترى ان من اشترى ثوبا على انه عشرة اذرع فوجده احد عشر طاب له الفضل والاختلاف في صفة المعقود عليه اذا كان

فاقامت لاحدهما بينة

اذا قاما جميعا البينة

وان كان المهر دينا موصوفا في الذمة

فان كان المذروع في الذمة

ان كان الاختلاف في جنس المسمى

ان كان المهر عينا فاختلافه

وان اختلفا في جنسه

ولو اختلفا بعد الطلاق فان كان
بعد الدخول او قبله بعد الخلوة
ان كان قبل الدخول قبل الخلوة ولا
وبن فانه لا يقع في القدر

وتملك نصف

اذا كان الاختلاف في حياة احد
بعد موت الآخر بينه وبين الورث

اختلف الورثة في قدر المهر

لو ثبت للمرأة شيء فاختلفا

اختلف الزوجين في متاع البيت

عينا لا يوجب الخلف كما اذا اختلفا في صفة المهر في العين والاصل اما يوجب ثواب بعضه فبعضا في البقية فهو جاري مجرى
الصفة وما لا يوجب ثواب بعضه فبعضا في الباقي لا يكون جاري مجرى الصفة وان اختلفا في جنسه وعينه كالعبد والحارية
بان قال الزوج تزوجتك على هذا العبد وقالت المرأة على هذه الحارية فهو مثل الاختلاف في الالف والالفين في فضل واحد
وهو ما اذا كان مهر مثلها مثل قيمة الحارية او اكثر فلها قيمة الحارية لا عينا لان عينا الحارية لا يكون الا بالانقضاء ولو لم ينفق
على تملكها فلم يوجد الرضى من صاحب الحارية بملكها فقد رتب التسليم فيبقى بغيرها بخلاف ما اذا اختلفا في الدراهم والدينار
فقال الزوج تزوجتك على الف درهم وقالت المرأة على مائة دينار ان الاختلاف في جنس المهر لا يقع في الف درهم والدينار
مهر مثلها ان كان مثل مائة دينار او اكثر فلها المائة دينار لما قرآن مهر المثل فيقضى من جنس الدراهم والدينار فلا يشترط فيه
الراضى بملكه فان مهر المثل لا يقضى من جنسه فلا يجوز ان يملك من غير رضاه ولا يكون لها اكثر قيمتها وان كان مهر
مثلها اكثر قيمتها لانها رخصت بهذا القدر وما كان القول فيه قول الزوج فاختلفا في قدر قيمته فالقول فيه قول
الزوج ايضا لان المستحق عليه كانت القيمة دينا عليه والاختلاف في وقوعه في قدر الذي قاله القول فيكون كافي سائر
الدخول هذا كله اذا اختلفا قبل الطلاق ولو اختلفا بعد الطلاق فان كان بعد الدخول وقبل الدخول بعد الخلوة فالجواب
في تفصيل كلهما كالجواب فيما لو اختلفا حال قيام النكاح لان الطلاق بعد الدخول وقبل الدخول بعد الخلوة مما لا يوجب بطلان
مهر المثل وان كان قبل الدخول بها وقبل الخلوة فان كان المهر دينا فاختلفا في الالف والالفين فالقول قول الزوج ونصف
ما يقول الزوج كذا ذكر في كتاب النكاح والطلاق ولم يذكر الاختلاف وكذا ذكر الطلاق في كتابه بنصف ما يقول الزوج ولم يذكر
الخلوة وذكر الكرخي وحكي الاجماع فقال لها نصف الالف في قولهم وذكر محمد في الجامع وقال ينبغي ان يحسم القول قول المرأة
الى مئة مثلها والقول قول الزوج في الزيادة على ما سبق في حنفية ووجهه ان المستحق ثبت لوقوع الاختلاف فيه
والطلاق قبل الدخول في نكاح لا يسميه فيه بوجوب المقة وتحكم مقة مثلها لان المرأة رضى بذلك والزوج لا يرضى بالزيادة
فكان القول قوله في الزيادة والتقصير هو الاول لانه لا سبيل الى تحكيم مهر المثل ههنا لان مهر المثل لا يثبت في الطلاق
قبل الدخول فقد رتب تحكيمه فوجبا ثبات المستحق وهو نصف الالف ومقة مثلها لا تبلغ ذلك عادة فلا معنى لتحكيم
المقة مع اقرار الزوج بالزيادة وقيل لا خلاف بين الروايتين في الحقيقة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة
فوضع المسئلة في كتاب النكاح في الالف والالفين فلا وجه لتحكيم المقة لان الزوج اقر لها بنصف مائة وهي تزيد على مئة
مثلها عادة فقد اقر الزوج لها بمقة مثلها وزيادة فكان لها ذلك ووضعها في الجامع الكبير في العشرة والمائة بان
قال الزوج تزوجتك على عشرة دراهم وقالت المرأة تزوجتني على مائة درهم ومقة مثلها عشرون ففي هذه الصورة
يكون الزوج مقر لها بمائة درهم وذلك اقل من مقة مثلها عادة فكان لها مقة مثلها وان كان المهر عينا كافي مسئلة
العبد والحارية فلها المقة الا ان يرضى الزوج ان تأخذ نصف الحارية بخلاف ما اذا اختلفا في الالف والالفين لان نصف
الالف ههنا ثابت بيقين لا تقاها على تسمية الالف فكان القضاء بنصفها حكما بالمستحق والملك في نصف الحارية ليس
بثابت بيقين لانها لم يتفقا على تسمية احدها فادى يمكن القضاء بنصف الحارية الا باختيارها فاذ لم يوجد سقط البدل لان
فوجبا الرجوع الى المقة هذا اذا كان الاختلاف في حال حياة الزوجين فان كان في حياة احدهما بعد موت الاخرية وبنيت
ورثة الميت فكذلك الجواب ان القول قول المرأة لانها كانت حية وقول ورثتها ان كانت ميتة والقول
قول الزوج وورثة في الزيادة عندها وعند ابى يوسف القول قول ورثة الزوج الا ان يوافقوا في مستكره وان كان في
الاختلاف بين ورثة الزوجين فان اختلفوا في اصل التسمية وكونها فقد قال ابو حنيفة لا اقصى شئ حتى تقوم البينة
على اصل التسمية وعندهما يقضى بمهر المثل كما في حال الحياة ووجه قولهما ان التسمية اذا لم تثبت لاختلافهما وجب مهر
المثل بالقدس فيبقى بعد موتها كالمتي وصار كأنه تزوجها ولم يستمر لها مهر كما في ما نا وجوابا في حنفية ههنا لانه
لا يقضى شئ حتى تقوم البينة على التسمية وانما قولها ان مهر المثل يجب بالقدس عند عدم التسمية فالجواب عنه
من وجهين احدهما انه وجب لكنه لم يوافق المهر لا يبقى بعد موت الزوجين وهذا وجه قول ابى حنيفة في المسئلة بل الظاهر
هو الاستيفاء او الاثر هذا هو العادة فيما بين الناس فلا يثبت البقاء الا بالبيينة والثاني لئن سلمنا انه يثبت لكنه
نقد القضاء به لان موضع المسئلة عند التقادير وعند التقادير لا يدري ما حالها ومهر المثل يقدر بحالها فيقدر
التقدير على ان اعتبار مهرها بمهر مثل نسأ عشيرتها فاذا ما تا فالظاهر موت نسأ عشيرتها فلا يمكن التقدير ووجه قول
ابى حنيفة في هذه المسئلة مشكل ونواختلف الورثة في قدر المهر فالقول قول ورثة الزوج في قول ابى حنيفة وعند ابى
القول قول ورثة الزوج الا ان يوافقوا في مستكره وعند محمد القول قول ورثة المرأة الى قدر مهر مثلها كما في حال الحياة
ولو ثبت الزوج الى امراته شيئا فاختلفا فقالت المرأة هو هدية وقال الزوج هو مهر فالقول قول الزوج الا في الطلاق
الذي يملك لان الزوج هو المالك فكان اعرف بجهة تملكه فكان القول قوله الا فيما يكذب به الظاهر وهو الطاهر الذي لو كل
لانه لا يثبت مهرها عادة والله الموفق **فصل** وما يتصل بهذا الاختلاف الزوجين في متاع البيت ولا يثبت لاحد

اذا كان الاختلاف في متاع في حال
حياتها في حال قيام النكاح

٢٢٣

الزوج

ان اختلفا بعد الطلاق فلا وبنا
ان ما تا فاختلف ورثتها

ما تا احدهما واختلف ورثتها
لميت

لو طلقها في مرضها فلا وبنا
انما تا فاختلف ورثتها

اذا كان احدهما حيا والاخر ميتا

لو كان الزوج حيا ورثته ميتة

لو كان الزوج ميتا والمرأة حية

ان اقرت المرأة بان الزوج شريك

في متاع البيت

كقراءة شرط في الكلاء غير لا يثبت

وحله الكلاء فيه ان اختلفا في متاع البيت ما ان يكون بين الزوجين في حال حياتهما واما ان يكون بين ورثتها بعد وفاتها واما
ان يكون في حال حياة احدهما وموت الآخر فان كان في حال حياتهما قاتا ان يكون في حال قيام النكاح واما ان يكون بعد زواله
بالطلاق فان كان في حال قيام النكاح فما يصح للرجل كالعامة والعنوسة والسلاح وغير ذلك فالقول فيه قول الزوج
لان الظاهر شاهد له وما يصح للنساء كالتجارة والمخنة والمغزل ونحوها فالقول فيه قول المرأة لان الظاهر شاهد لها
وما يصح لهما جميعا كالدراهم والدينار والعروض والبسط والمجرب ونحوها فالقول فيه قول الزوج وهذا قول ابى حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف القول قول المرأة الى قدر مهر مثلها في الكل والقول قول الزوج في الباقي وقال زفر بن
نصفان وفي قول اخر وهو قول مالك والشافعي الكل بينهما نصفان وقال ابن ابى ليلى القول قول الزوج في الكل الا في ثياب
بدن المرأة وقال الحسن القول قول المرأة في الكل الا في ثياب بدن الرجل وجه قول الحسن ان بدن المرأة على ما في داخل البيت اظهر
منه فبدن الرجل فكان الظاهر شاهد لها الا في ثياب بدن الرجل لان الظاهر كذبها في ذلك وبمقد قول الزوج وجه قول زفر
ليلى ان الزوج اخفى ما بالثوب فيها في البيت فكان الظاهر شاهد لها الا في ثياب بدن الرجل فان الظاهر يصدق في ذلك وكذب
الرجل وجه قول زفر ان كل واحد من الزوجين اذا كان اخرين ثابتة على ما في البيت فكان الكل بينهما نصفين وهو قاي سر قوله
الا انه خصر المشكل بذلك في قول لان الظاهر يشهد لاحدهما في غير المشكل ولا يشهد لاحدهما في المشكل وجه قول ابى يوسف
ان الظاهر يشهد للمرأة الى قدر مهر مثلها لان المرأة لا تخلو عن الحاراة فكان الظاهر شاهد لها في هذا القدر فكان القول
في هذا القدر قولها والظاهر يشهد للزوج في الباقي فكان القول قوله في الباقي وجه قولهما ان بدن الزوج على ما في البيت
اقوى من بدن المرأة لان يده يمتصه ويدها يدح فطة ويد الصفر اقوى من يد الحفظ كاشين تنازعا في دابة واحدهما
راكبها والاخر متعلق بلحياها ان الراكب اولى لان فيما يصح لها عارض هذا الظاهر ما هو اظهر منه فسقط اعتبار
وان اختلفا بعد ما طلقها ثلثة اواباينا فالقول قول الزوج لانها صارت اجنبية بالطلاق فقلت يدها والتحقق بسائر
الاجاب هذا اذا اختلف الزوجان قبل الطلاق او بعده فاما اذا ما تا فاختلف ورثتها فالقول قول ورثة الزوج في
قول ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف القول قول ورثة المرأة الى قدر مهر مثلها وقول ورثة الزوج في الباقي لان الوارث
يقوم مقام المورث فصار كأن المورثين اختلفا باقتضاها وهما حيان وان مات احدهما واختلف احدهما منها وورثة الميت
فان كان الميت هو المرأة فالقول قول الزوج عند ابى حنيفة ومحمد لانها لو كانت حية كان القول قوله فبعد الموت اولى
وعند ابى يوسف القول قول ورثتها لان قدر مهر مثلها وان كان الميت هو الزوج فالقول قولها عند ابى حنيفة في المشكل
وعند ابى يوسف في قدر مهر مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج وجه قولها لان الوارث يقوم مقام المورث
ولا في حنفية ان المتاع كان في يدها في حياتها لان الحر مراهل الملك واليد متين في ان يكون بينهما نصفين كما قال زفر الا ان
يد الزوج كانت اقوى فسقطت يدها بيد الزوج فاذا مات الزوج فقد زال المتاع وتطهرت يدها في المتاع ولو طلقها في
مرضه ثلثة اواباينا مات ثم اختلفت هي وورثة الزوج فان مات بعد انفقها العدة فالقول قول ورثة الزوج لان
قول الزوج في المشكل بعد الطلاق فكان القول قول ورثة الزوج بعد انقضاء العدة فالقول قولها عند
ابى حنيفة في المشكل وعند ابى يوسف في قدر مهر مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج لان العدة اذا كانت قائمة
كان النكاح قائما فوجه قضاء الوارث من الزوج قبل الطلاق وبقيت المرأة وهناك القول قولها عند ابى حنيفة في
المشكل وعند ابى يوسف في قدر مهر مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج كذا ههنا وانما علم هذا كله اذا كان الزوج
حرا او مملوكا او مملوكين او مملوكين فاما اذا كان احدهما حرا والاخر مملوكا او مملوكا فبالحجاب فيه وفيما اذا كانا حرا وعندهما ان
كان المملوك بمجور فكذلك فاما اذا كان مملوكا او مملوكا فبالحجاب فيه وفيما اذا كانا حرا وعندهما ان
اليد بمنزلة الحر بل هو حر ليد ولهذا كان احق بمكاسبه وكذا المأذون المديون فصار كالمملوكين في كل واحد منهما
ان كل واحد منهما مملوك اما المأذون فله شك فيه وكذا الكاتب لانه عبد ما بقي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
والعبد اسم للمملوك والمملوك لا يكون مراهل الملك فلا يصح له دله على الملك فلا يصح معاوضة ليد الحر فثبت دله
الملك من غير معاوضة بخلاف الحر ولو كان الزوج حرا والمرأة امه او مكاتبة او مدبرة او ام ولد فاعتقت ثم اختلفا في متاع
البيت فاما عندنا من الملك قبل المهر للزوج لانه حدث في وقت لم تكن المرأة فيه مراهل الملك وما احداث الملك بعد العقد
فالجواب فيه وفي الحرين سواء ولو كان الزوج مسلما والمرأة ذمية فالجواب فيه كالجواب في الزوجين المسلمين لان الكفر لا ينافي
اهلية الملك بخلاف الرق وكذا لو كان البيت ملكا لاحدهما لاختلاف الجواب لان العبرة بالملك هذا كله ان لم يقر المرأة
ان هذا المتاع اشتره لزوجي فان اقرت بذلك سقط قولها لانها اقرت بالملك لزوجها ثم ادعت الانتقال اليها فلا يثبت الا
الا بدليل **فصل** ومنها الكفاءة في نكاح عزالاب والجد من الاخ والنم ونحوها الصغير والصغيرة وفي نكاح لا
والجد اختلفا في ابى حنيفة مع صاحبيه وقدمت المسئلة واما الطلوع فليس بشرط يجوز النكاح عندنا اختلفا في الشافعي
فيجوز نكاح المكره عندنا وعند لا يجوز وهذا من مسائل كتاب الاكراه وكذلك البذل ليس بشرط يجوز النكاح حتى يجوز

نكاح المأزول لأن الشرع جعل النكاح والهرول في باب النكاح سواء قال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث جد من جد وهن جد الطلاق
والعاق والنكاح وكذلك العقد عندنا حتى يجوز نكاح الحائض وهو الذي خلس على لسانه كذا النكاح فخرج قصد وعنده
الشافعي شرط والصحيح قولنا لأن الفاتح بالخطأ ليس لا العقد وأنه ليس بشرط لجواز النكاح بدليل نكاح المأزول وكذلك
الحل اعني كونه حلالا لا غير محررا او كونه حلالا لا غير محررا ليس بشرط لجواز النكاح عندنا وعند الشافعي شرط حتى يجوز نكاح
المحرر والمحرمة عندنا لكن لا يحل وطئها في حال الاحرام وعنده لا يجوز وجه قوله ان النكاح من محظورات الاحرام فكذلك النكاح
لانه سبب في النكاح ولهذا امرت الدواعي على المحرم كاحرام عليه الجماع ولما ما روي عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهي حرة وادى ما يستدل عليه بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الجواز ولا
يعارض هذا ما روي يزيد بن الاصم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال لسرى واجمعوا على انه ما رويها
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا مرة واحدة فيقع المقارن لأن الاخذ برواية ابن عباس اول وجهين احدهما انه ثبت امر عارضا
وهو الاحرام والحل اصل والاحرام عارض فيحل رويته زيد على انه يحل الامر على الاصل وهو الحل بحسبنا للظن بالروايات
فكان روي الاحرام من عند احق حقة الحال ورواي الحل باثبات الامر على الظاهر فكانت رواية من عند حقة الحال وليا
وتجنا قولنا الجواز على المزي كذا هذا والثاني ان عبد الله بن عباس رضي الله عنهما افقده واقفن من يزيد والتزيج بقوله
وانقائه تزيج صحيح على ما عرف في اصول الفقه ولان المعاني التي لها حسن النكاح في غير حال الاحرام موجودة في حال الاحرام
فكان الفرق بين الخالين في الحكم مع وجود المعنى الجامع بينهما منافضة وما ذكره من المعنى يبطل نكاح الحائض والنفساء فانه
جائز بالاجماع وان كان النكاح سببا داعيا الى الجماع وانه علم **فصل** في كل نكاح جائز بين المسلمين وهو الذي
استجمع شرائط الجواز التي وصفناها فهو جائز بين اهل الذمة واسما فسد بين المسلمين من الاثمة فانها منقصة في
حقيقتها منها ما يقع ومنها ما يقع وهذا قولنا صحابنا الثلاثة وقال زفر كل نكاح فسد في حق المسلمين فسد في حق اهل الذمة
حتى لو اظهروا النكاح بغير شهود بغير علمهم وبحلول على احكامنا وان لم ينفوا النكاح وكذا اذا افسد بغير علمه وعنده
عندنا لا يفرق بينهما وان تخالفا النكاح او اسلما بل يقران عليه وجه قوله انهم لما قبلوا عقدا للذمة فقد التزموا احكامها
ورضوا بها واحكامنا انه لا يجوز النكاح بغير شهود ولهذا لم يخرج نكاحهم المحارم في حكم الاسلام ولا يخرج النكاح بغير
شهود في شريعتنا ثبت بخطاب الشرع على سبيل العموم بقوله لا نكاح الا بشهود والكفار مخاطبون بشرعهم حرمانا في
الصحيح من الاقوال فكانت حرمة النكاح بغير شهود ثابتة في حقيقتهم ولما انهم ادوا النكاح بغير شهود اذ الكلام فيه
وتجنا امرنا بان نتركهم وما يدعون الا ما استثنى من عهودهم كالروايات وهذا غير مستثنى منها فيحتمل كما يقع منهم
تملك المحرم والخنزير وتمليكهما فلا يعترض عليهم كما لا يعترض في المحرم والخنزير ولان الشهادة ليست بشرط بقاء النكاح على
الصحة بدليل انه لا يبطل بموت الشهود ولا يجوز ان يكون شرط ابتداء العقد في حق الكافر لان في الشهادة معنى العادة
قال الله تعالى واتقوا الشهادة لله فلا يؤخذ الكافر بمراعاة هذا الشرط في العقد ولان بصور الكتاب مطلقة عن شرط
الشهادة والقييد بالشهادة في نكاح المسلم ثبت بدليل من ادعى القيد بها في حق الكافر فاحتاج الى الدليل واما قوله
انهم بالذمة التزموا احكام الاسلام فنفى لكن جواز انكحهم بغير شهود من افكار الاسلام وقوله يخرج النكاح بغير شهود
عام ممنوع بل هو خاص في حق المسلمين لوجود التخصيص لاهل الذمة وهو عومات الكتاب ولوزن قوله في ذمة في عدة من
ذمة جاز النكاح في قولنا بحقيقة وهذا والنكاح بغير شهود سواء عنده حتى لا يعترض عليها بالتزويج وان تراعى النكاح
ولو اسلما يقران على ذلك وقال ابو يوسف ومحمد وزفر النكاح فاسد بغير بينهما وجه قولهم على نحو ما ذكرنا لفرقة
النكاح بغير شهود وهو انهم بقبول الذمة التزموا احكامنا ووافر احكامنا الجماع عليه فساد نكاح المعتدة ولان الخطأ
يخرج نكاح المعتدة عام قال الله تعالى ولا تنزو عتدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله والكفار مخاطبون بالحرمان
وكلام ابي حنيفة على نحو ما تقدم ايضا لان في ديانهم عدم وجوب العدة والكلام فيه فلم يكن هذا نكاح المعتدة في
اعتقادهم وتجننا امرنا بان نتركهم وما يدعون وكذا عومات النكاح من الكتاب والسنة مطلقة عن هذه الشريعة اعني
الحلوة العدة واما عرف شرط في نكاح المسلمين بالاجماع وقوله تعالى ولا تنزو عتدة النكاح خطاب للمسلمين او يحل
عليه عماد بالدلائل كلها صيانة لها عن التناقص ولان العدة فيها معنى العادة وهي حق الزوج ايضا فوجه **قال**
الله تعالى فما لكم عليهن عتدة فقد وثقنا من حيث هي عبادة لا يمكن ايجابها على الكافر لان الكفار لا يخاطبون بشرع
هي عبادات او قربات وكذا من حيث هي حق الزوج لان الكافر لا يفتقد حقا لنفسه بخلاف المسلم اذ تزوج كتابية
في عدة من مسلم انه لا يجوز لان المسلم يفتقد العدة حقا واجبا فيمكن الايجاب لحقه ان كان لا يمكن لحوائه من حيث هي
عبادة ولهذا قلنا انه ليس للزوج المسلم ان يجبر امرأته الكافرة على الفسل والخيانة والحض والنفس لان الفسل
قربان القرية وهي غير مخاطبة بالقربات وكذا ان يمنعها من الخروج والبيت لان الاسكان حقه واما نكاح المحارم والجمع
بين جنس نسوة والجمع بين الاختين فقد ذكرنا الكرخي ان ذلك كله فاسد في حكم الاسلام للوجماع لان فساد هذه الاثمة

كل نكاح حاز بين المسلمين فهو جائز
بين اهل الذمة
الفاقد بين المسلمين منقصة في حقه
منها ما ينقض رتبها ما ينقض

موقوفهم

تزوج ذمة ذمة في عدة ذمة

في حق المسلمين ثبت لعناد قطعية الرجم وخوف الجور في ايفاء الحقوق من الفقة والسكنى والكسوة وغير ذلك وهذا المعنى
لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر لانه مع الحرمة والفساد لا يتصل بهم قبل المرافعة وقبل الاسلام لانهم كانوا ذوات
وتجنا امرنا بان نتركهم وما يدعون كالا يقرانهم في عبادة غير الله تعالى وان كانت محرمة واذ اترافعا الى القامعي فالتقا
يفرق بينهما كما يفرق بينهما بعد الاسلام لانها اذا اترافعا فقد تركا ما دانا ورضيا بحكم الاسلام ولقولنا تعالى فان
جادوا فاحكم بينهم واما اذا لم يترافعا ولم يوجد الاسلام ايضا فقد قال ابو حنيفة ومحمد انهما يفرقان على كتابهما ولا يفرق
عليهما بالتزويج وقال ابو يوسف يفرق بينهما الحاكم اذا علم ذلك سواء ترافعا النكاح او لم يترافعا ولو رفع احدهما دون الآخر
قال ابو حنيفة لا يعترض عليهما ما لم يترافعا جميعا وقال محمد اذا رفع احدهما يفرق بينهما اما الكلام في المسئلة
الاولى فوجه قولنا لم يترافعا ظاهرا قوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بان يحكم بينهم بما انزل مطلقا عن شرط المرافعة وقد انزل حرمته هذه الاثمة فبطل حكمها مطلقا ولان الاصل في الشرايع
هو العموم في حق الناس كافة الا انه لا يقدّر تنفيذها في دار الحرب لعدم الولاية وامكن في دار الاسلام فلهذا التفتد فيها
فكان النكاح فاسدا والنكاح الفاسد زنا فزوجه فلو يكون منه كالا يمكن في دار الاسلام فلا يفرق بينهما ولا ينفق قوله
فان جادوا فاحكم بينهم او اعرض عنهم والآية تنحى له في المسلمين جميعا اما في المسئلة الاولى فلا يفرق بينهما في حكم الله
التغير بين الحكم والاعراض لانه فاسد الدليل على نسخ التفسير ولا يدل على نسخ شرط المعنى فكان حكم الشرط باثبات العمل المطلق
على المقتد لغيره والعمل بها وامكان جعل المقتد بيا نال المطلق واما في المسئلة الثانية فلا يفرق بينهما في حكم الله فان
ما احدثا دون الآخر فلم يوجد الشرط وهو صحيح فلم يحكم بينهم وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى جوس مخرج
امان يذروا الرقاب وتادوا بجرم جفائه ورسوله ولم يكتب اليهم في انكحهم شيئا ولو كان التزويج مستحقا قبل المرافعة
لكتب به كما كتب بترك الرقاب وروى ان المسلمين لما فتحوا بلاد فارس لم يقرضوا ولا انكحهم وما روي ان عمر رضي الله عنه كتب
ان يفرق بينهم وبين امهاتهم لا يكره ثبت لانه لو ثبت لنقل على طريق الاستفاضة لتوفر الدواعي في نقله فلم ينقل ولان
لم يثبت او يحل على انه كتب ثم رجع عنه ولم يعمل به ولان ترك التزويج والاعراض ثبت حقا لهما فاذا رفع احدهما فقد سقط
حق نفسه ونفي حق الآخر وجه قول محمد انه لما رفع احدهما فقد رضى بحكم الاسلام فبطل امره حكم الاسلام في حقه فبطل
الى الآخر كما اذا اسلم احدهما الا ان ابا حنيفة يقول الرضى بالحكم ليس نظير الاسلام بدليل انه لو رضى ثم رجع عنه قبل الحكم
عليه لم يملك حكم الاسلام وبعد ما اسلم لا يمكنه ان ياتي الرضى باحكام الاسلام وان لم يكن ذلك امر لا يترافعا فيا فسد
الى غيره وجعل رضاه في حق الغير كعدمه بخلاف الاسلام وذكروا الامام القاضى ابو زيد الدبوسي ان نكاح المحارم صحيح فيما
بينهم في قولنا بحقيقة بدليل ان الذي اذا تزوج محارمه ودخل بها لم يسقط احصائه عنده حتى لو قد فسد انسان بالزنا
بعد ما اسلم محذ فاذ فسد عنده ولو كان النكاح فاسدا لسقط احصائه عنده لان الدخول في النكاح كالفاسد يسقط
الاحصان كما في سائر الاثمة الفاسدة وكذلك لو ترافعا النكاح فطابت المرأة الفقة فان القاضى يعرض بالفقة في قول
ابي حنيفة فذل ان نكاح المحارم وقع صحيحا فيما بينهم في حكم الاسلام واتفقوا على انه لو تزوج حرة في عدة واحدة
او على العاقب ثم فارق احدهما قبل الاسلام ثم اسلم ان نكاحه الباقية صحيح ومعلوم ان الباقي عين الثابت ولو وقع
نكاحها فاسدا حال وقوعه لما اقر عليه بعد الاسلام وكذلك لو تزوج محمدا في عدة متفرقة ثم فارق الاولى منهت
ثم اسلم بقي نكاحه الا ربع على الصحة ولو وقع فاسدا لاصل لما انقلب صحيحا بالا سلام بل كان ثبات الفساد وثبت
ان هذه الاثمة وقعت صحيحه في حكم الاسلام ثم يفرق بينهما بعد الاسلام لانه لا صحة في حق الاسلام ولو
طلق الذمة امرأته ثلثا او خالها ثم قام عليها كقيامه عليها قبل الطلاق ويفرق بينهما وان لم يترافعا لان العقد قد
بطل بالطلقات الثلاث وبالجملة لانه يدين ذلك فكان اقراره على قيامه عليها اقرارا على الزنا وهذا لا يجوز ولو تزوج
ذمة ذمة على ان لا مهر لها وذلك في ذمتهم جائز متى ذلك ولا شيء لها في قولنا جميعا والكفر في الجانبين على نحو ما ذكرنا في المسائل المتقدمة
او مات عنها اسلم او اسلم احدهما وعنده ابو يوسف ومحمد لها مهر مثلها ثم ان طلقها بعد الدخول بها او بعد الخلوة
او مات عنها تارك ذلك وان طلقها قبل الدخول بها او قبل الخلوة سقط مهر المثل لها المقتة كالمسئلة ولو تزوج حرة
حرة في دار الحرب على ان لا مهر لها جاز ذلك ولا شيء لها في قولنا جميعا والكفر في الجانبين على نحو ما ذكرنا في المسائل المتقدمة
يقولان ان حكم الاسلام قد لفر الزوجين الذين بالترامهما احكامنا ووافر احكامنا ان لا يجوز النكاح في غير حال الخلوة والجنس
لانها ما التزموا احكامنا وابو حنيفة يقولان في ديانهم جواز النكاح بلامهر وتجننا امرنا بان نتركهم وما يدعون الا فيما
وقع الاستثناء في عهودهم كالروايات وهذا لم يقع الاستثناء عنه فلو يعرض لهم ويجوز جائزا في حقيقتهم في حكم الاسلام كما يجوز
لهم في حكم الاسلام تملك المحرم والخنزير وتمليكهما هذا اذا تزوجها ونفي المهر فاما اذا تزوجها وسكت عن تسمية المهر
بان تزوجها ولم يسم لها مهر فلها مهر المثل في ظاهر رواية لاهل فانه ذكر في الاصل ان الذي اذا تزوج ذمة ذمة بمسئلة
او دورا بغير شيء ان النكاح جائز ولها مهر مثلها فظاهر قوله ابو حنيفة في شير بالسكوت عن التسمية لا بالنفي فذل على

تزوج ذمة ذمة في عدة واحدة

طلق الذمة امرأته ثلثا او خالها ثم قام عليها

تزوج ذمة ذمة على ان لا مهر لها

تزوج حرة حرة في عدة واحدة لا مهر لها

تزوجها ولم يسم لها مهر

مهر مثل حال السكوت عن التسمية ففرق ابو حنيفة بين السكوت وبين النفي وحكي عن الكرخي انه قال قياس قولنا في حنفية
انه لا فرق بين حالة السكوت وبين النفي ووجهه انه لما حاز النكاح في ذواتهم لم يهرقوا ولم يكن في نفس العقد ما
يدل على التزام المهر فلو بدلو جوبه فزول وهو التسمية ولم يوجد فلو يجب بخلاف نكاح المسلمين لانه لا يجوز له بدون
المهر فكان ذكر العقد التزاما للمهر ووجه الفرق بين السكوت وبين النفي على ظاهر الرواية انه لما سكت عن تسمية المهر
لم يتردد بانه النكاح بل هو مضمحل فدامه على النكاح التزاما للمهر كما في حق المسلم واذا نفي المهر فمطلوب انه بدون النكاح
ويقتضيه جازا بل هو مضر فلو بدله حكم نكاح اهل الاسلام بل يترك وما بدنيه فهو الفرق ثم ما صلح مهر في نكاح المسلمين
فانه يصلح مهر في نكاح اهل الذمة لاشك فيه لانه لما حاز نكاحا عليه كان نكاحا عليه احوز وما لا يصلح مهر في نكاح
المسلمين لا يصلح مهر في نكاحهم ايضا الا الحزب والخزير لان ذلك مال مقصور في حقهم بمنزلة النشاء والحل في حق المسلمين
فيجوز ان يكون مهر في حقهم في حكم الاسلام فان تزوج في ذمة مكية على غير ما سئل او سئل او سئل احداهما فان كان الحزب
او الخزير فبينه ولم يقض فليس لها الا العين وان كان بغيره بانه كان في الذمة فلها في الحق القيمة وفي الحق مهر مثلها
وهذا قول ابو حنيفة وقال ابو يوسف لها مهر مثلها سواء كان بغيره او بغيره وقال محمد لها القيمة سواء كان بغيره
او بغيره ولا خلاف في ان الحزب والخزير اذا كان دينا في الذمة ليس لها عين ذلك وجه قولهما في انه لا يجوز ان يكون
لها العين ان الملك في الدين وان ثبت لها قبل الاسلام لكن في القبض معنى التملك لانه فلو كان الملك لان ملكها قبل القبض
واي غير متأكد الا ترى انه لو هلك عند الزوج كان الهلاك عليه وكذا الوتعب وبعد القبض كان ذلك كله عليها فثبت
ان الملك قبل القبض غير متأكد فكان القبض مؤكدا للملك والتأكد ثبات من وجهه فكان القبض ملكا مخرجه والمسلم منه في
ذلك ولهذا لو اشترى في ذمة في ذمة ثم سئل او سئل او سئل احداهما قبل القبض ينقض البيع ولا حنيفة ان المرأة تملك المهر
قبل القبض ملكا تاما اذ الملك بزمان ملك رتبة وهو ملك التفرق ولا شك ان ملك الرقة ثابت لها قبل
القبض وكذلك ملك التفرق لانها تملك التفرق في المهر قبل القبض وكل وجه فلم يبق الا صورة القبض والمسلم غير مهي
عروضه تنقض المهر والخزير وقاضاها كما اذا غصبت مسلمة من مسلمة ثم ان الغاصب نكحها ما ورثا بالتسليم والمقبوض منه
يكون ما ورثا له في القبض وكذا الذمة اذا غصبت من المسلم والمسلم او دعه الذي يخرج اسم اسلام الذي قاله ان يأخذ
الحزب المودع يبقى هذا القدر وهو انه دخل المهر في ضمانها بالقبض لكن هذا لا يوجب ثبوت ملك لها لما ذكرنا ملكها
قام قبل القبض مع ان دخوله في ضمانها امر عليها فكيف يكون ملكا لها بخلاف المبيع فان ملك الرقة وان كان ثابتا
قبل القبض فملك التفرق لم يثبت وانما ثبت بالقبض وقدر معنى التملك والملك والاسلام يمنع من ذلك هذا اذا كانا
عينين فان كانا دينين فليس لها العين بالاجماع لان الملك في هذه العين التي تأخذها ما كان ثابتا لها بالعقد بل
كان ثابتا في الذمة وانما ثبت الملك في هذه العين بالقبض والقبض مترك مخرجه والمسلم ممنوع عن ذلك وجه
قول ابو يوسف ان الاسلام لما منع القبض والقبض حكم العقد جعل كان المنع كان ثابتا وقت العقد فصارت المهر المثل
كما لو كانا عند العقد مسلمين وجه قول محمد ان العقد وقع صحيحا والتسمية في العقد قد صحت لانه قد روي التسليم بسبب
الاسلام لما في التسليم من التملك مخرجه على ما بينا والمسلم ممنوع عن ذلك فوجب القيمة كما لو هلك المستحق قبل القبض
وابو حنيفة يوجب القيمة في الحزب لما قاله محمد وهو القياس في الخزير ايضا لانه استحسن في الخزير ووجب مهر المثل
لان الخزير حيوان ومن تزوج امرأة على حيوان في الذمة بخير بان تسلمه وبين تسليم قيمة الوسط منه بل القيمة هي
الاصلي في التسليم لان الوسط يعرف بها على ما ذكرنا فيما تقدم فكان لبقاء قيمة الخزير بعد الاسلام حكم بقاء الخزير من
وجه ولا سبيل له بقاء العين بعد الاسلام فلو سبيل له بقاء القيمة بخلاف الحزب لان قيمتها لم تكن واجبة قبل الاسلام
الا ترى انه لو جاء الزوج بالقيمة لا تجبر المرأة على قبوله فلو يكون لبقائها حكم بقاء الخزير من وجه ذلك افرق هذا كله
اذا لم يكن المهر مقبوضا قبل الاسلام فان كان مقبوضا فلو شئ المرأة لان الاسلام متى ورد والحزب مقبوض ببلديه بالقبض
لان الملك قد ثبت على سبيل الكمال بالعقد والقبض في حالة الكفر فلو ثبت بعد الاسلام ملك وانما يوجد وار الملك الا
لاني انه كسمل تخير عصمه انه لا يؤمر بابطال ملكه فيها وكما في نزول خير الربا وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما دخل مكة ابطل الربا ما لم يقبض ولم يتردد لما قبض بالقبض وهو احد تأويلات قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا
الله وددوا ما بقى الربا ان كنتم مؤمنين امر بترك ما بقى الربا هو النهي عن قبضه والله علم ولو تزوجها على ميسرة
او مهر ذكر في الاصل ان لها مهر مثلها وذكر في الجامع الصغير انه لا شئ لها منهم من وفق بين الروايتين فحل ما ذكر في الاصل
على الذميين وما ذكر في الجامع الصغير على الحرين ومنهم من جعل في المسئلة روايتين وجه رواية الاصل انه لما تزوجها
على الميسرة والدم فلم يرض باستحقاق بعضها الا بدل وقد تقدم استحقاقها المستحق لانه ليس بمالك في حق احد فكان لها
مهر المثل كالمسئلة وجه رواية الجامع الصغير انها لما دسنت بالمسئلة مع انها ليست بمالك كان ذلك منها لالة الرضا بحقق
بعضها بغير عوض اصلها كما اذا تزوجها على ان لا مهر لها واشتد علم **فصل** في كل عقد اذا عقده الذي كان فاسدا

ما صلح مهر في نكاح المسلمين لا يصلح
في نكاح اهل الذمة
وما لا يصلح في المسلمين لا يصلح
في اهل الذمة
تزوج ذمة مكية على غير ما سئل
او سئل او سئل احداهما فان كان الحزب
او الخزير فبينه ولم يقض فليس لها الا العين

ان كان الحزب والخزير دينيا

ان كان المهر مقبوضا قبل الاسلام

والامر بترك الربا
لو تزوجها على ميسرة او مهر

كل عقد فسد الذي فسد في شيء
ايضا

فاداه عقد الحزب كان فاسدا ايضا لان المعنى المفسد لا يوجب الفسول بينهما وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولو تزوج كافر بمسلم
او باختين ثم اسلم فان كان تزوجهن في عقد واحدة فزويتهن وان كان تزوجهن في عقد متفرقة صح نكاح الاربع و
بطل نكاح الخامسة وكذا في الاختين يصح نكاح الاولى وبطل نكاح الثانية وهذا قول ابو حنيفة وابو يوسف وقال محمد بخلاف
من الحزب ربا من الاختين واحدة سواء تزوجهن في عقد واحدة او في عقد استحقا نوابه اخذ الشافعي اجماع محمد بن ابي
ان غيلون اسلم وتحت عشرة نسوة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يختار منهن اربعا وروى ان فليس من الحزب اسلم
وتحت ثمان نسوة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يختار منهن اربعا وروى ان فليس من الحزب اسلم وتحت اثنتين منهن
صلى الله عليه وسلم فيها ولم يستقران نكاحا حتى كان دفعة واحدة او على الترتيب ولو كان الحكم يختلف لاستفسر في ذلك ان حكم الشارع
فيه هو التحريم مطلقا ولا يوجب حنيفة وابو يوسف ان الجمع محرم على المسلم والكافر جميعا لان حرمته ثبتت لمعنى مقول وهو حرمته
المحرم في انفاة حقوقهن والا فصلا الى قطع الرحم عما ذكرنا فيما تقدم وهذا المعنى لا يوجب الفسول بين المسلم والكافر لانه لا
لاهل الذمة مع قيام الحرمة لان ذلك ديانته وهو غير مستثنى من عمومهم وقد بينا عن القرض لهر عن مثله بعد اعطاء
الذمة وليس لنا ولاية القرض لاهل الذمة فاذا اسلم فقد زال المانع فلو يمكن من استيفاء الجمع بعد الاسلام فاذا تزوج
المسلم في عقد واحدة فقد حصل نكاح كل واحدة منهن جمعا اذ ليس احدتهن باولى من الاخرى والجمع محرم وقد زال المانع
من القرض فلو بدلهما بالفرق وكذلك اذا تزوج الاختين في عقد واحدة لان نكاح كل واحدة منها حصل جمعا
اذ ليست احدتهن باولى من الاخرى والاسلام يمنع من ذلك ولا مانع من الفرق في فرق فاما ان كان تزوجهن على الترتيب في عقد
متفرقة فنكاح الاربع منهن وقع صحيحا لان الحزب يملك التزويج باربع نسوة مسلما كان او كافرا ولم يصح نكاح الخامسة لمحمول
جمعا في فرق بينها بعد الاسلام وكذلك اذا كان تزوج الاختين في عقدتين فنكاح الاولى وقع صحيحا اذ لا مانع من العقد وتطل
نكاح الثانية لمحمول جمعا فلو بدلهما بالفرق بعد الاسلام واما الاحاديث ففيها اثبات الاختار للزوج المسلم لكن ليس فيها
ان له ان يختار ذلك بالنكاح الاول ونكاح جديد فاحتمل انه اثبت له الاختيار ليجدد العقد عليهن ويحتمل انه اثبت له
الاختيار ليمسكن به بالعقد الاول فلو يكون حجة مع الاحتمال مع انه قد روي ان ذلك كان قبل تحرير الجمع فانه روي في الخبر
ان غيلون اسلم وقد كان تزوج في الجاهلية وروي عن محمد انه قال كان ذلك قبل نزول الفرائض وتحرير الجمع ثبت بسورة النشاء
المكرى وهي مدنية وروى ان فليس لها مهر في الجاهلية وروي عن محمد انه قال ان تحتى اختين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اربع فطلق احداهما ومعلوم ان الطلاق انما يكون في النكاح الصحيح فدل ان ذلك العقد وقع صحيحا في الاصل فدل انه كان
قبل تحرير الجمع ولا خلاف فيه وعلى هذا الخلاف اذا تزوج الحزب باربع نسوة ثم سئل وهو وسبين معه ان عندنا حنيفة وابو
يوسف بينه وبين الكل سواء تزوجهن في عقد واحدة او في عقد متفرقة لان نكاح الاربع وقع صحيحا لانه كان خلو فت
النكاح والحزب يملك التزويج باربع نسوة مسلما كان او كافرا لانه قد روي الاستبقاء بعد الاسترقاق لحصول الجمع من العبد
في حالة البقاء بين اكثر من اثنتين والعبد لا يملك ذلك والاستبقاء يقع جمعا بين الكل في فرق بينه وبين الكل ولا يختر فيه
كما اذا تزوج ربيعتين فادخلها امرأة بطل نكاحها ولا يختر كذا هذا وعند محمد بخبريه فيختار اثنتين منهن كما يختر الحزب
في اربع من نسائه ولو كان تزوج الحزب اربعا ثم اسلم فان كان تزوجها في عقد واحدة فنكاحها باطل وان كان
تزوجها متفرقا فنكاح الاولى جائز ونكاح الاخرى باطل في قول ابو حنيفة وابو يوسف كاقالا في الجمع بين الحزب والجمع بين
الاختين وقال محمد نكاح البنت هو الحائز سواء تزوجها في عقد واحدة او عقدتين ونكاح الامر باطل لان محرم عقد
الام لا يجرى البنت وهذا اذا لم يكن دخل واحدة منها ولو ادخل بها جميعا فنكاحها باطل بالاجماع وان كان دخل باحد
فان كان دخل بالاولى ثم تزوج الثانية فنكاح الاولى جائز ونكاح الثانية باطل بالاجماع لان محرم الدخول يوجب الحزب سواء
دخل بالامر او بالبنت ولو لم يدخل بالاولى ولكن دخل بالثانية فان كانت الاولى بنتا والثانية اما فنكاحها جميعا باطل
بالاجماع لان نكاح البنت يجرى الامر والدخول بالامر يجرى البنت ولو تزوج الامر الاول ولم يدخل بها ثم تزوج البنت ودخل بها
فنكاحها جميعا باطل في قول ابو حنيفة وابو يوسف لانه يحل له ان يتزوج البنت ولا يحل له ان يتزوج الامر وعند محمد نكاح
البنت هو الحائز وقد دخل بها وهو امراته ونكاح الامر باطل وانما علم **فصل** في شرط الوفاق في النكاح
فوق هو شرط وقوع النكاح لا رعا فوقع هو شرط بقاءه على الذمة اما الاول فافواع منها ان يخبر الوفاق في النكاح الصغير والصغيرة
هو الاب والجد فان كان غرا لاب والجد كالاخ والعم لا يلزم النكاح حتى ثبت لها الخيار بعد البلوغ وهذا قول ابو حنيفة ومحمد
وعند ابو يوسف هذا ليس بشرط ويلزم نكاح غرا لاب والجد والاولى حتى لا يثبت لها الخيار وجه قول ابو يوسف ان هذا النكاح
صدور في فلهما اذ اصد غرا لاب والجد وهذا لان ولاية النكاح ولاية نظرية في حوالى عليه فدل ثبوتها على حصول
النظر وهذا يمنع ثبوت الخيار لان الخيار لو ثبت انما ثبت لنفي الضرر ولا ضرر فلو ثبت الخيار ولما ثبت في النكاح لان الخد
كذا هذا ولها ما روي ان قدامة بن مظعون تزوج بنت اخيه عثمان بن مظعون فزعموا ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه نكحها رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعد البلوغ فاخترت نفسها حتى روي ابن عمر رضي الله عنهما قال انهما اترعت حتى بعد ما ملكها وهذا نص في الثنا

تزوج كافر بمسلم او باختين
٢٢٥
٢٢٥

تزوج حزب اربعا ثم سئل
معه

تزوج حزب اربعا ثم سئل

بيان شرائط لزوم
شرط الوفاق لانها في
الوقت النكاح الصغير هو الاب
او الجد

ولأن أصل القرابة أن كان يدل على أصل النظر لكونه دليلا على أصل الشفعة فتصورها بدل على تصور النظر ليعتبر الشفعة
سبب عقد القرابة فيجب اعتبار أصل القرابة بأصل النظر والولاية باعتبار العصور بآثار الخيار كتحليل النظر وتوحيده في حق
التفصيل بل في التفصيل لا يقع ولا يتوهم التفصيل في النكاح الأب والجد لا يورثون شفعتهما لذلك لم يرد أنهما ولم يرد أنهما إلا
والعلم على أن القياس في النكاح الأب والجد أن لا يلزم إلا أنهم استحسنوا في ذلك لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج
عائشة رضي الله عنها وبلغت لم يعلمها بالخيار بعد البلوغ ولو كان الخيار ثابتا لها وذلك حقها لا علمها به وهل يلزم إذا تزوجها
الحاكم ذكره في الأصل ما يدل على أنه لا يلزم فإنه قال إذا تزوجها غير الأب والجد فلها الخيار والحكم غير الأب والجد وهذا قول محمد
أن لها الخيار وروى خالد بن صبيح المديني عن علي بن حنفية أنه لا خيار لها **وجه** هذه الرواية أن ولاية الحاكم أمر من ولاية الأب
والعلم لأنه ملك التصرف في النفس والمال جميعا فكانت ولاية شبيهة بولاية الأب والجد ولا يتأثر بملزمتها كولاية الحاكم
وجه رواية الأصل أن ولاية الأب والجد أقوى من ولاية الحاكم بدليل أنها تقدمان عليه حتى لا يفرق الحاكم مع وجودها
ثم ولا يتأثر بملزمتها فولاية الحاكم أولى وإذا ثبت الخيار لكل واحد منهما وهو اختيار النكاح أو الفقرة فيقع الخلاف بعد
هذا في موضعين أحدهما في بيان وقت ثبوت الخيار والثاني في بيان ما يبطل به الخيار **أما الأول** فالخيار يثبت بعد
البلوغ لا قبله حتى لو رضى بالنكاح قبل البلوغ لا يعتبر ويثبت له الخيار بعد البلوغ لأن أهلية الرضى تثبت بعد البلوغ لا
قبله فيثبت الخيار بعد البلوغ لا قبله **وأما الثاني** فما يبطل به الخيار نوعان نقص ودلالة **أما النقص** فهو من رضى
بالنكاح بخوان يقول رضى بالنكاح أو اخترت النكاح أو أجزته وما يجري هذا المجرى فيبطل خيار الفقرة ويلزم النكاح
وأما الدلالة فتكون التسكين في المكر عقيب البلوغ لأن سكوت المكر يدل على الرضى لما ذكرنا فيما تقدم من أن المكر لغة حيايتها
تستحق أطراف الرضى بالنكاح وأما سكوت النبي بأن كان وطئها قبل البلوغ فليفت وهي شبهت فسكت عقيب البلوغ فلا
يبطل به الخيار لأنها لا تستحق أطراف الرضى بالنكاح عادة لأن بالنسبة قل حياؤها فلا يصح سكوتها دليل على الرضى
بالنكاح فلا يبطل خيارها إلا بصرح الرضى بالنكاح أو بفعل أو قول يدل على الرضى نحو التمكن من وطئها وطلب المهر والشفقة
وبغير ذلك وكذا سكوت الغلام عقيب البلوغ لأن الغلام لا يستحق أطراف الرضى بالنكاح إذا ذلك دليل الرولية فلا يسقط
خياره إلا بنقص كداه أو ما يدل على الرضى بالنكاح والدخول بها وطلب التمكن منها وإدراك الشفقة عليها ونحو ذلك
ثم العلم بالنكاح شرط بطلان الخيار وطريق الدلالة على ذلك أن خياره لا يبطل الخيار لأن بطلان الخيار لو وجد
الرضى منها دلالة والرضى بالشئ قبل العلم به لا يتصور أنه استحسن الشئ ومن لم يعلم شئ كيف يستحسنه وإذا كانت عالمة
بالنكاح ووجد منها دليل الرضى بالنكاح بطل خيارها ولا يمتد هذا الخيار إلى أمر المجلس بيبطل بالسكوت في المكر بخلاف خيار
الفقر وخيار الخيرة لأن التخيير هناك وجد من العبد وهو الزوج والمولى أما في الزوج فظاهر وكذا في المولى لأن الخيار يثبت
بالعقد والعقد حصل باعتاقه والتخيير العبد تملكه فيبقى جوابا في المجلس فيمده إلى أمر المجلس بخيار القول في البيع
بخلاف خيار البلوغ لأنه ما ثبت بصنع العبد بآثار الشرع فلم يكن تملكها فلا يمتد إلى أمر المجلس وأن لم تكن عالمة بالنكاح
فلها الخيار حين تعلم النكاح ثم خيار البلوغ يثبت للذكور لا نثى وخيار الفقه لا يثبت إلا بالشفقة لأن خيار البلوغ يثبت
للعقود والولاية ولا لا يختلف بالذكورة والآنفة وخيار الفقه يثبت لزادة الملك عليها بالعقد ولا يختص بها وكذا
خيار البلوغ للذكور لا نثى إذا كانت النثى لا يبطل بالقيام من المجلس وخيار الفقه المختار يبطل والفقه على نحو ما
ذكرنا في خيار المكر وخيار الفقه وخيار الخيرة أن الأول يبطل بالسكوت والثاني لا يبطل وأما العلم بالخيار فليس بشرط
وللمحل به ليس بعد ذلك دار السلام دار العلم بالشرع فيمكن الوصول إليها بالعلم فكان العمل بالخيار في غير موضع
فلا يعتبر وهذا لا يبعد العوام في دار السلام بحملهم بالشرع بخلاف خيار الفقه فان العلم بالخيار رهنا بشرط العمل
به عذر وإن كان دار السلام دار العلم بالشرع والأحكام لأن الوصول إليها ليس طريقا الضرورة بل بواسطة العلم
والأمة لا يمكن من العلم لأنها لا تتفرغ لذلك لا شغلها بخدمة مولاها بخلاف الحر **ثم** إذا اختار أحدهما الفرقه
فهذه الفرقه لا تثبت إلا بقضاء القاضي بخلاف خيار الفقه فان المعققة إذا اختارت نفسها ثبتت الفرقه بغير قضاء القاضي
وجه الفرقان أصل النكاح ههنا ثابت وحكمه نافذ وإنما الفات وصف الكمال وهو وصفه الزور فكان التصريح
مراعاة الزوجين رفع الأصل بقوات الوصف فوات الوصف لا يوجب رفع الأصل لما فيه من حمل الأصل تعالى للوصف وليس له
الولاية وبه حاجة إلى ذلك فلا بد من رفعه إلى قرلة الولاية العامة وهو القاضي لرفع النكاح دفعا لحاجة الصغير الذي يبلغ
ونظر له بخلاف الفقه لأن الملك إذا دأب عليها بالفقه ولها أن لا ترضى بالزيادة فكان لها أن تدفع الزيادة ولا يمكن
دفعها إلا بالدفع ما كان ثابتا فيدفع الثابت ضرورة دفع الزيادة وهذا يمكن أو ليس بعض الملك ثابعا لبعض فلا يقع
الحاجة إلى قضاء القاضي ونظر القاضين الرضا ليس قبل القبض وبعده أن الأول يثبت بدون قضاء القاضي والثاني
لا يثبت عند عدم الرضا منهما إلا بقضاء القاضي والله أعلم ولو تزوج ابنة ابن أخيه فلا خيار لها بالإجماع لأن النكاح
صدر عن الأب وأما ابن الأخ فلا خيار في قول أبي حنيفة ومحمد لصدور النكاح عن أبيه وعند أبي يوسف لا خيار له والمسئلة

الكله وفي اختيار النكاح والفرقة
بيان وقت ثبوت الخيار لها
بيان ما يبطل به خيارها

العلم بالنكاح شرط بطلان الخيار

خيار البلوغ يثبت للذكور لا نثى

لزوج ابنه ابن أخيه

نذرت ولو اعتقا منه ثم زوجها وهو صغير فلها خيار البلوغ لأن ولاية الولاء دون ولاية القرابة فلما ثبت الخيار منه فلون
ثبت هنا أولى ولو زوجها ثم اعتقا وهو صغير فلها إذا بلغت خيار الفقه لأن البلوغ لأن النكاح صاهقها وهي صغيرة
فصل ومنها كفأة الزوج في النكاح المرأة الحرة العاقلة البالغة نفسها من غير رضا الأولياء لمهر مثلها فمفع الكفوة
في هذا الشرط في أربعة مواضع أحدها في بيان أن الكفأة في باب النكاح هل هي شرط لزوم النكاح في المجلد أم لا والثاني
في بيان النكاح الذي الكفأة من شرط لزوم والثالث في بيان ما يقتضيه الكفأة والرابع في بيان مقتضى الكفأة **أما الأول**
فقد قال عامة العلماء أنها شرط وقال الكرخي ليست بشرط أصلا وهو قول مالك وسفيان الثوري والحسن البصري **وأما الثاني**
فما روي أن أبا طيبة خطب إلى بني بياضة فابوا أن يزوجه فقال النبي صلى الله عليه وسلم انكوا أبا طيبة أن لا تفعلوا تكن فتنة في
الأرض فسادا كبير وروى أن بذا لا رضى عن خطبته فمروا بالبضا فابوا أن يزوجه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
قل لهم أن رسول الله يأمرهم أن يزوجه من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتزويج عند عدم الكفأة ولو كانت معتبرة لما أمر
لأن التزويج من غير الكفوة غير مأجور به وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من رضى علي عني ففضل إلا بالقوى وهذا نص ولأن
الكفأة لو كانت معتبرة في الشرع لكان أولى الأبواب بالاعتبار ما بالدماء لأنه يحاط فيه ما لا يحاط في سائر الأبواب مع
هذا لم يعتبر حتى يقتل الشريف بالوصع فهذه أولى والدليل عليه أنها لم تعتبر في جانب المرأة فكذلك في جانب الزوج ولما
ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تزوج النساء إلا بالاولياء ولا تزوجن إلا بالكفأة ولا مهر أقل من عشرة دراهم
ولأن مصالح النكاح تحتل عند عدم الكفأة لأنها لا تحصل إلا بالاستقرار والمراة تستكشف عن استقرار الكفوة وتغير
بذلك فتحتل المصالح ولأن الزوجين يجري بينهما مباحات في النكاح لا يبقى النكاح بدون تحللها عادة والتحل من غير الكفوة
أمر صعب يقبل على الصانع السليمة فلا بد من النكاح مع عدم الكفأة فلزم اعتبارها ولا حجة لهم في الحديثين لأن الأمر
بالتزويج بمحملة أنه كان نذرا لهم إلى الأفضل وهو اختيار الذين نزلت الكفأة فيها سواء والافتقار عليه لا يمنع جواز الاعتناء
وعندنا الأفضل اعتبار الذين والافتقار عليه وبمحتمل أنه كان أمرا يجابيا أمرهم بالتزويج منها مع عدم الكفأة فخصصا
لهم بذلك ما خصوا بأطيه بالتكليف من زواجهم صلى الله عليه وسلم وخص خصمه بقول شهادته وحده ونحو ذلك ولا شركة
في موضع الخصومة حملنا الحديثين على ما قلنا توفيقا بين الدلائل وأما الحديث الثالث فالمراد به أحكام الآخرة إذ لا يمكن حمله
على أحكام الدنيا لظهور فضل الرضى على العجمي في كثير من أحكام الدنيا فيعمل على أحكام الآخرة وبه نقول والقياس على القصاص
غير سديد لأن القصاص شرع لمصلحة الحياة واعتبار الكفأة فيه يؤدى إلى ثبوت هذه المصلحة لأن كل أحد يقصد قتل
عدوه الذي لا يكافئه فتفوت المصلحة المطلوبة من القصاص وفي اعتبار الكفأة في باب النكاح تحقيق المصلحة المطلوبة
من النكاح من الوجه الذي بينا فبطل الاعتبار وكذا الاعتبار بجانب المرأة لا يقع أيضا لأن الرجل لا يستكشف عن استقرار
المراة الدنية لأن الاستكشاف من المستقرش لا من المستقرش والزواج مستقرش فيستقرش الوطئ والخش **فصل**
وأما الثاني فالنكاح الذي الكفأة فيه شرط لزوم هو النكاح المرأة نفسها من غير رضا الأولياء حتى لو زوجت
نفسها من غير كفو ومن غير رضا الأولياء لا يلزم فلا بد من الاعتراض لأن في الكفأة حقا للأولياء لأنهم يتفقون بها
الآن ترى أنهم يتفانون بفعلوا نسب الحق ويتغيرون بدناءة نسبة فيتصرفون بذلك فكان لهم أن يدفعوا الضرر عن
انفسهم بالاعتراض المشتري إذا باع الشقص الشفوع ثم جاز الشفيع كان له أن يفسخ البيع ويأخذ المبيع بالشفقة
ودفع الضرر عن نفسه كذا هذا ولو كان الزوج رضاهم يلزم حتى لا يخون لهم حوالا اعتراض لأن الزوج من المرأة مقررت
من الأهل بل من هو خالص حقها وهو نفسها واستناع الزور كان حقه المقتضى بالكفأة فإذا رضى عنها فقد أسقطوا حق
انفسهم وهم من أهل السقاط والمحل قابل للسقوط فيسقط ولو رضى به بعض الأولياء سقط حق الباقيين في قول أبي حنيفة
ومحمد وعند أبي يوسف لا يسقط **وجه** قوله أن حقه في الكفأة ثبت مشتركين لكل واحد من الزوجين فإذا رضى به أحدهم سقط حق نفسه فلا يسقط حق الباقيين
إذا رضى أحدهما سقط حق الباقيين فلما كذا هذا ولأن رضى أحدهم لا يكون أكثر من رضاها بان زوجت نفسها من غير كفو بغير رضا
ثم لا يسقط حق الأولياء برضاها فلون لا يسقط رضى أحدهم أولى ولما أن هذا حق واحد لا يخفى ثبت لسبب لا يخفى
وهو القرابة وأسقاط بعض ما لا يخفى أسقاط لكل لأنه لا ينفصله فإذا أسقطه واحد منهم لا يتصور بقاؤه في حق الباقيين
كالقصاص وأوجب الجماعة ففعل أحدهم عنه أنه يسقط حق الباقيين كذا هذا ولأن حقه في الكفأة ما ثبت لعينه بل للزوج
الضرر والتزويج من غير كفو وقع اضرا بالاولياء وحيث الظاهر وهو ضرر عدم الكفأة فالظاهر أنه لا رضى به أحدهم
إلا بعد علمه بمصلحة خفية هي عظم من مصلحة الكفأة وقف هو علمها وغفل عنها الباقون لولاها لما رضى وهو ضرر
الواقع في الزنا على تقدير الفسخ وأما قوله الحق ثبت مشتركين على الوجه الأول فمحمول على الكمال
كان ليس نفعه غير أن مالا يخفى لا يتصور فيه الشركة كحق القصاص والامان بخلاف الذي فانه منجز فيصور فيه الشركة
وبخلاف ما إذا زوجت نفسها من غير كفو بغير رضا الأولياء لأن هناك الحق معقد وحققا غلوه وحقق حقه لأن حقه في نفسها وفي
نفس العقد والآخر لهم في نفسها ولا في نفس العقد وإنما حقه في دفع الشين عن انفسهم وإذا اختلف حبس الحق فسقط أحدهما

نشر أصل الكفأة كفأة الزوج
نكاح المرأة البالغة نفسها
بيان أن الكفأة شرط للزواج

بيان النكاح الذي شرط فيه
الكفأة

لو كان الزوج رضاهم

الورضى به بعض الأولياء

نعمها احدا الاوليا غير كفور
غيره ونحو الباقي

لا يربح سقوط الاخر واما على الوجه الثاني فليس كذلك بل لدفع الضرر وفي ابقائه لزوم على الضرر
فيسقط ضرره وكذلك الاوليا لزوجها من غير كفور برضاها بل من النكاح لما قلنا ولو زوجها احد الاوليا من غير كفور
برضاها من غير رضا الباقي فيجوز عند عامة العلماء خلافا لما كان بناء على ولاية النكاح ولا ية مستقلة لكل واحد
منهم عندنا وعند ولاية مشتركة وقد ذكرنا المسئلة في شرائط الجواز وهل يلزم قال ابو حنيفة ومحمد يلزم وقال
ابو يوسف وروى الشافعي لا يلزم وجه قولهم على نحو ما ذكرنا فيما تقدم ان الكفاءة حق مشترك على الشريكة واحدا من الشريكتين
اذا سقط حق نفسه لا يسقط حق صاحبه كالدين المشترك وجه قولهما ان هذا حق واحد لا يتجزأ لئلا يتجزأ
ومثل هذا الحق اذا ثبت لجامعة ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه غيره كالقبض والامان ولان اقامه على النكاح
مع كمال الرأى برضاها مع الزام من ظاهرها بالقبول وبغيره وهو ضرر عديم الكفاءة بالحق العام والشخصي دليل كونه
مصلحة في الباطن وهو اشماله على فقه من اعظم ضرر عديم الكفاءة وهو ضرر عار الرضا وغيره لولاه لما فعل واما
النكاح الاب والجد الصغير والصغيرة فالكفاءة فيه ليست بشرط التزوي عندنا في حنفية كما انها ليست بشرط الجواز
عندنا فيجوز ذلك ويلزم لصدره ممن له كمال النظر كمال الشفقة بخلاف نكاح الاخ والعلم من غير الكفاءة انه لا يجوز
بالاجماع لانه ضرر محض على ما بينا في شرائط الجواز واما النكاح من غير الكفاءة فجاز عندنا خلافا للشافعي لانه لا يضر
اي حنفية ومحمد وعندنا في النكاح فذكرت **فصل** واما الثالث وهو بيان ما يعتبر فيه الكفاءة فاعتبر فيه
الكفاءة اسما منها النسب والاصل فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم فريش بعضهم كفأ لبعض والعرب بعضهم كفأ لبعض
خبري وقيل بقبيلة والمولى بعضهم كفأ لبعض رجل برجل ولان النكاح من غير الكفاءة لا ينافي في نكاح القبيصة
بدلالة النسب ففهم فيه الكفاءة فريش بعضهم كفأ لبعض على اختلاف قائلهم حتى يكون القرشي الذي ليس بها حتى
كالنبي والاموي والعذوي وغير ذلك كفوا لها شئى لقوله صلى الله عليه وسلم فريش بعضهم كفأ لبعض وقرش يشمل على حتى
هاشم والعرب بعضهم كفأ لبعض بالقرن ولا يكون العرب كفوا لغير القرش فريش على سائر العرب ولذلك اختلفت
الاسانيد هم قال النبي صلى الله عليه وسلم الامة فريش بخلاف القرشي انه يصح كفوا لها شئى وان كان لها شئى القرش فريش
ليس للقرشي لان الشرع اسقط اعتبار تلك الفضيلة في باب النكاح عرفنا ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة
فانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج ابنته خديجة بنت خويلد وكان امويها لها شئى وروى عن علي بن ابي طالب
خبر عن علي بن ابي طالب لم يكن لها شئى بل عدوا فدل ان الكفاءة في قرش لا تختص بطن دون بطن واستثنى محمد بن الحنفية ذلك فعمل
القرشي الذي ليس بها شئى كفوا له ولا يخلو المولى كفأ للعرب لفضل العرب على العم والمولى بعضهم كفأ لبعض بالقرن وموافي
العرب كفأ لمولى قرش لعموم قوله والمولى بعضهم كفأ لبعض رجل برجل ثم نقلوا العم بالاسئلة بالنسب فيله ان احد في الاسئلة
لا يخلو كفوا لمن له ابوان فصا عدوا في الاسئلة ومن له ابوان في الاسئلة يخلو كفوا لمن له اباء كثيرة في الاسئلة لان تمام التعريف
بالجد والزيادة على ذلك لانها في اصل هذا اذا كان في موضع قد طال عهده بالاسئلة واما اذا كان في موضع
كان عهد الاسئلة قريبا بحيث لا يغير بذلك ولا يبعد عينا يخلو بعضهم كفوا لبعض لان المقياس المبرر بذلك ولم يبعد عينا
لم يلحق الشان والقبيصة فلا يتحقق الضرر ومنها الحرية لان القصد والشان بالرق فوفى القصد والشان بدلالة النسب
فلا يخلو القرني والمدبر والمكاتب كفوا للحر بحال ولا يكون مولى لعانة كفوا لحره الا اهل ولا يخلو كفوا لحره لان القفاخ يقع
بالحرية الاسئلة والقبيلة في الحرية الفارضة المستفادة بالا عتاق وكذا من له اب واحد في الحرية لا يخلو كفوا لمن له
ابوان فصا عدوا في الحرية ومن له ابوان في الحرية كان كفوا لمن له اباء كثيرة في الحرية كما في اسئلة الاباء لان اهل التعريف بالجد
وتامه بالجد ليس براء العام شئى وكذا مولى الوصي لا يخلو كفوا لمولى الشريك حتى لا يخلو كفوا لمولى الوصي كقولهم
حتى لو زوجت مولاة بني هاشم نفسها من مولى العرب كان لمعتقها حق الاعراض لان الولاء بمنزلة النسب **قال** النبي صلى الله عليه وسلم
الولاء كالمعة بالنسب والعم **ومنها** المال فلا يخلو الفقير كفوا للغني لان القفاخ بالمال اكثر من القفاخ بغيره عادة
وخصوصا في زماننا هذا ولان للنكاح تلقا بالمهر والنفقة تلقا لازما فانه لا يجوز بدون المهر والنفقة لازمة
ولا تلقا له بالنسب والحرية فلما اعتبر الكفاءة ثمة فلو لم يعتبر ههنا اولي والمعتبر فيه القدرة على مهر مثلها والنفقة
ولا تعتبر الزيادة على ذلك حتى ان الزوج اذا كان قادرا على مهر مثلها ونفقة يخلو كفوا لها وان كان لا يساويها في المال
هذا روي عن ابن حنيفة وابو يوسف ومحمد في ظاهر الروايات وذكر في غير رواية الاصول ان تساويهما في القفاخ شرط لتحقيق
الكفاءة في قول ابن حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لان القفاخ يقع بالقفاخ بغيره عادة والصحيح هو الاول لان القفاخ لا يثبت له
لان المال عاد وراج فلا تعتبر المساواة في القفاخ ولا يملك مهر او لا نفقة لا يخلو كفوا لان المهر عوض ما يملك هذا العقد
فلا بد من القدرة عليه وقيام الارواح بالنفقة فلا بد من القدرة عليها ولان من لا قدرة له على المهر والنفقة يستحق
ويستعان في العادة بمن له نسب في تغفل المصالح كما تغفل عندنا في النسب ومثل المراهق المهر قد تغفل عن احواله
دون ما في الذمة لان ما في الذمة يساهم فيه بالتأخير في وقت السداد ولا يطالب به الحال عادة والمال عاد وراج **وروي**

بيان ما يعتبر فيه الكفاءة
منها النسب

ومنها الحرية

ومنها المال

عنه يورث

عنه يورث انه اذا ملك النفقة يكون كفوا وان لم يملك المهر هكذا روي الحسن بن احمد انه قال فانه روي عنه انه قال
سالت ابا يوسف عن الكفو فقال الذي يملك المهر والنفقة فقلت له فان كان يملك المهر والنفقة فقال لا يخلو كفوا
فقلت فان ملك النفقة دون المهر فقال يكون كفوا وانما كان كذلك لان المرأة بعد فادار على المهر بقدره ابيه عادة
ولهذا لم يجر نفع الزكاة له ولد الغنى اذا كان صغيرا وان كان فقيرا في نفسه لانه بعد غنيا بغيره ولا بعد فادار على
النفقة بغيره لانه لا يخلو المهر الذي على ابيه ولا يخلو نفقة وفقره عادة وقال بعضهم اذا كان الرجل اعمى كالمسكين
والعالم فانه يكون كفوا وان كان لا يملك من المال الا قدر النفقة لما ذكرنا ان المهر يجري فيه المسامحة بالثمن المهر في الدنيا
والمال بعد مروه وحاجة المعيشة تندفع بالنفقة **ومنها** الدين في قول ابن حنيفة وابو يوسف حتى ان امرأة من
بنات الصالحين اذا تزوجت نفسها فراقوا كان للولاء حتى لا يعرض عندها لان القفاخ الذي هو القفاخ بالنسب
والحرية والمال والقبيل بالقبول اشتد وجوه التمييز وقال محمد لا تعتبر الكفاءة في الدين لان هذا امر اموال الاخرة والكفاءة
من احكام الدنيا ولا يقدح فيها الفسق الا اذا كان شافعا حشا بان كان الفاسق من سبي منه وبغض عليه وبصغ
فان كان من سبي منه بان كان اميرا قاتلا لم يكن نفقا الا في هذه الفسقة لا يقدح شيئا في العادة فلا يقدح في الكفاءة وعرفنا
ان الفاسق ان كان مملوكا لا يخلو كفوا وان كان مستترا يكون كفوا **واما** الحرقة فقد ذكرنا كرخان الكفاءة في الحرقة القفاخ
معتبر عندنا في يوسف فلا يخلو الحالك كفوا للجوهري والصبري وذكرنا ابا حنيفة في الارضها على عادة العرب ان مواليهم
يعلمون هذه الاعمال لا يقدحون بها الحر ولا يقدحون بها واجاب ابو يوسف على عادة اهل البلد وانهم يتخذون ذلك حرفة
فيعترون فالذي من الصنائع فلا يخلو بينهما خلاف في الحقيقة وكذا ذكر القاضي في شرحه مختصرا القفاخ واعتبار الكفاءة في
الحرقة ولم يذكر الخلاف فثبتت الكفاءة بين المحترفين في جنس واحد كالبراز مع البراز والحائك مع الحائك وثبت عند
اختلاف جنس الحر اذا كانا قفاخا ببعضهما بعضا كالبراز مع الصباغ والصباغ مع المطاير والحائك مع الخياط والحجام
مع الدباغ ولا يثبت فيما لا يقارب بينهما كالطباير مع البطار والبراز مع الخزاز وذكر في بعض نسخ الجامع الصغير ان
الكفاءة في الحرقة معتبرة في قول ابن حنيفة ومحمد وعندنا في يوسف غير معتبرة الا ان يكون فاعيشة كالحياكة والحجامة والدباغة
وتكون ذلك لانها ليست بامر لا يدرى واصل الوجود الا ترى انه يقدح على تركها وهذا يشكك بالحياكة واخوانها فانه قد روي
تركها مع هذا يقدح في الكفاءة والبولوق واهل الكفر بعضهم كفأ لبعض لان اعتبار الكفاءة لدفع القبيصة ولا
نقصية اعظم من الكفر **فصل** واما بيان ما يعتبر فيه الكفاءة فالكفاءة تعتبر للنساء لا للرجال على معنى انه يعتبر
الكفاءة في جانب الرجال للنساء ولا تعتبر في جانب النساء للرجال لان النهوض مروت بالا اعتبار في جانب الرجال خاصة
وكذا المعنى الذي شرع له الكفاءة وجعل اخضاها من اعتبارها بما بينهم لان المرأة هي التي تستخفك لا الرجل لانها هي
المستخرقة فاما الزوج مستخرف فلا تخفقه الا نفقة من قبلها **ومنها** من شأنا يخاف قال ان الكفاءة في جانب النساء معتبرة
ايضا عندنا في يوسف ومحمد استدلالا بمسئلة ذكرها في الجامع الصغير في باب الوكالة وهي ان امراة تزوجت من رجل
امرأة فزوجه امة لغيره قال جاز عندنا في حنفية وعندها لا يجوز ولا دالة في هذه المسئلة على ما روي لان عقد الجواز
عندها يخلو ان يكون المعنى آخر وهو ان اصلهما ان التوكيل المطلق يقيدهم بالعرف والعادة وينصرف الى المقارن كما في التوكيل
بالبيع المطلق ومن اهل في حنفية انه يجري على اطلاقه في غير موضع الضرورة والتمهه ويحتمل ان يكون عقد الجواز عندها
لا اعتبار الكفاءة في تلك المسئلة خاصة حمل المطلق على المقارن كما هو اصلها او المقارن هو التزوج بالكفو فاستحسننا
اعتبار الكفاءة في جانبهن في مثل هذه الصورة لكان العرف والعادة وقد نص محمد على القياس والاستحسان في تلك
المسئلة في وكالة الاصل فلم يكن هذه المسئلة دليل على اعتبار الكفاءة في جانبهن اصلها عندها ولا يكون دليل على ذلك
على الاطلاق بل في تلك الصورة خاصة استحسانا للعرف ولو اظهر رجل نسبه لامراة فزوجت نفسها منه ثم ظهر نسبه على
خلاف ما اظهره فالامر لا يخلو اما ان يكون المكون مثل المظهر واما ان يكون على منه واما ان يكون دون فان كان مثله بان
اظهر انه يمتثل لظهوره عدوى فلا خيار لها لان الرضى بالشئ يكون رضى بمثله وان كان اعلى منه بان اظهر انه عرفي ثم ظهر
انه قرشي فلا خيار لها ايضا لان الرضى بالا في يكون رضى بالا على قرشي الاول وعن الحسن بن زياد ان لها الخيار لان لا يخلو
لا يخلو منها ما يخلو الا في فلا يكون الرضا منها بالمظهر رجسا بالا على منه وهذا غير بد لان القفاخ منها رضى بالكفو
وان كان الكفو لا يخلو منها ما يخلو غير الكفو لان غير الكفو ضرره اكثر من نفقة فكان الرضا بالمظهر رجسا بالا على منه
من قرشي الاول وان كان دون منه بان اظهر انه قرشي ثم ظهر انه عرفي فلا خيار لها وان كان كفوا لها بان كانت المرأة عربية
لانها انما رضى بشرط الزيادة وهي زيادة مرغوب فيها لم يخلو فلا تكون راضية بدونها فكان لها الخيار وروى ابن ابي
لها لان الخيار لدفع القبيصة ولا نقصية لانه كفوا لها هذا اذا قل الرجل ذلك **فاما** اذا قلنا المرأة بان اظهرت امرأة لنفسها
لرجل فزوجها ثم ظهر بخلاف ما اظهرت فلا خيار للزوج سواء بين انهما حره او امة لان الكفاءة في جانب النساء غير معتبرة **فصل**
ويشمل هذا ما اذا تزوج رجل امرأة على انها حرة فولدت منه ثم اقام رجل البيت على انها امة فان المولى بالخيار ان شاء

ومنها الدين

لا خلاف في الكفاءة في الحرقة

بيان ما يعتبر فيه الكفاءة

ظهور رجل نسبته ثم ظهر خلافه

عزمت المرأة نسبها ثم اظهرت

تزوج امرأة على انها حرة في ثبوت
ثم ثبتت من ان امة

اجاز النكاح وان شاء ابطله لان النكاح حصل بغير ان المولى فوقف على اجازته وبغير العقر لانه وعلى حادية غير
مملوكة له حقيقة فلا يخلو عن عقوبة او غرامة ولا يسبيل الى ايجاب العقوبة لشبهة نكاح الغرامة واما الولد فان كان المهر
مهر او ولد من القيمة لاجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك فانه روي عن عروة بن مسعود انه سئل عن رجل تزوج بامرأة
ولم ينفذ له انكحها احد فماتت اجماعا ولا ولد الا سئل وحصل بناء على ظاهر النكاح اذ لا علم للمستولد بحقيقة الحال
انما المستولد مستحق للنظر والمستحق للنظر ايضا لانه ظهر كون الحادية ملكا له فيجب له رعاية الحق بقدر
الامكان فاما مستحق المستولد في صورة الاولاد وحق المستحق في معنى الاولاد ورعاية المالكين بقدر الامكان وتعتبر قيمته
يوم الخصومة لانه وقت وجود سبب وجوب النكاح وهو منع الولد للمستحق لانه خلق عبد في حقه ومنع عنه يوم
الخصومة ولو مات الولد قبل الخصومة لا يفرم قيمته لان النكاح لم يجرى ولم يوجد المنع من المهر ولا لا يصح له في
موته وان كان الابن ترك مالا فهو ميراث لاية لانه ابنه وقد مات خرافة ولا يفرم للمستحق شيئا لان الميراث ليس
ببدل عن الميت وان كان الابن قتل رجل فاحذر الاب لدية فانه يفرم قيمته للمستحق لان الدية بدل عن المقتول فيقوم مقامه
كأنه حي وان كان رجل ضرب رجل الحادية فالتقت حينئذ مينا بفر الصاربا لفرقة جسمانية ثم يفرم المستولد للمستحق
فان كان الولد ذكرا فضعف عشر قيمته وان كان انثى فضعف قيمتها وان كان المهرود عبدا فالاولاد يكونون ارقاء للمستحق
في قولك حنفية وابو يوسف وعند محمد يكونون احرارا ويكونون اولاد المهرود وجه قوله محمد ان هذا ولد المهرود
حقيقة لا تخافه من ان يولد المهرود من القيمة باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولهما ان العتق ان كان الولد ملك
المستحق لان الحادية تبين انها ملكه فبين ان الولد حدث على ملكه لان الولد يتبع الامر في الورق والحرية الا ان
تركها العتق باجماع الصحابة وهم انما حضروا حرية الولد في المهرود والحق في امره مردودا الى اصل العتق
ثم المهرود هل يرجع على الفار فالفار لا يخلو اما ان يكون اجنبيا واما ان يكون مولى الحادية واما ان يكون
هي الحادية فان كان اجنبيا فان كان خرافة بان قال له تزوج بها فانها حرة او لم يامر بالتزويج ولكنه زوجها
على انها حرة او قال هي حرة وزوجها منه فانه يرجع على الفار بقيمة الاولاد لانه صار مائلا ما يلحقه من الغرامة
في ذلك النكاح فيرجع عليه بحكم العتق ولا يرجع عليه بالعقر لانه ضمنه بفعل نفسه فلو يرجع على احد ولو قال
هي حرة ولم يامر بالتزويج ولم يزوجه منها لا يرجع على المهرود لان معنى النكاح والالتزام لا يتحقق بهذا القدر
وان كان الفار عبدا لرجل فان كان مولا لم يامر بذلك يرجع عليه بعد العتق وان كان امره بذلك يرجع عليه للمال
الا ان كان مكاتباً او مكاتبه فانه يرجع عليه بعد العتق لان امر المولى بذلك لا يصح وان كان المولى هو الذي عتقه
فلا يضمن المهرود من قيمة الاولاد شيئا لانه لو ضمن للمولى لكان له ان يرجع على المولى بما ضمن فلو يقيد وجوب الضمان
وان كانت الامة هي التي عتته فان كان المولى لم يامر بها بذلك فان المهرود يرجع على الامة بعد العتق لا للمال
لانه دين لم يظهر في حق المولى وان كان امرها بذلك يرجع على الامة للمال لانه ظهر وجوبه في حق المولى هذا اذا عتقه
احدا اما اذا لم يفرقه احد ولكنه ظن انها حرة فزوجها فان اجماعه فانه لا يرجع بالعقر على احد لما قلنا والاولاد
ارقاء للمولى الامة لان الحادية ملكه على ما بينا واسئل **فصل** ومنها حال المهر المستحق انكاح امرأة الفار
بالقيمة نفسها وكفو بغير رضا الاولاد في قول ابي حنيفة حتى لو زوجت نفسها من كفو باقل من مهر مثلها مقدار
مالا يتغابن الناس منه بغير رضا الاولاد فلو وليا حتى لا عرض عنه فاما ان يبلغ الزوج الى مهر مثلها او يفرق
بينهما وعند ابو يوسف ومحمد هذا ليس بشرط بل هو النكاح بدونه حتى لا يثبت للولي حق الاعتراض وهاتان
المسئلتان اعني هذه المسئلة والمسئلة المقدمة عليها وهي ما اذا زوجت نفسها من كفو بغير رضا الاولاد
لاشك انهما تقرعان على اصل في حنفية وروى واحد الروايتين عن ابو يوسف ورواية الرجوع عن محمد الى ان النكاح
حائز واما على اصل محمد في ظاهر الرواية واحدا الروايتين عن ابو يوسف فله يجوز هذا النكاح فيشكل التقدير
فتصور المسئلة فيما اذا اذن المولى لها بالتزويج فزوجت نفسها من كفو او من كفو باقل من مهر مثلها وذكر
في اصل صورة اخرى هي ما اذا اكره المولى على النكاح من كفو او من كفو باقل من مهر مثلها ثم زال الاكره
ففي المسئلة الاولى لكل واحد منهما اعني المولى والمراة حق الاعتراض وان رضيا احدهما لا يبطل حق الآخر وفي المسئلة الثانية
لها حق الاعتراض فان رضيت بالنكاح والمهر فلو لم يرض المهر في حنفية وفي قول محمد وابو يوسف لا يفسد النكاح
وتصور المسئلة على اصل الشافعي ما اذا امر المولى رجلا بالتزويج فزوجها من كفو بغير رضاها او من كفو بمهر قاصر
برضاها وجه قول ابو يوسف ومحمد ان المهر حقها على المهرود كالتن في البيع والابرة في الاجارة فكانت هي بنفسها متصرفه في
خالص حقها فيصير ويلزم كما اذا ابرأت زوجها عن المهر ولهذا حاز الابرأ عراقي في باب البيع والبيع بمن يفسد
كذا هذا ولا في حنفية ان لا ولد وليا حقا في المهر لانهم يقتضون بقاء المهر ويتعرون بحسنه فالحق في المهر
وهو بغير التفسير فكان لهم دفع الضرر عن انفسهم بالا اعتراض ولهذا ثبت لهم حق الاعتراض بسبب عدم الكفاة كذا هذا

ولد المهرود المهرود بالقيمة

لومات الولد قبل الخصومة

ان كان المهرود عبدا فالاولاد ارقاء

المهرود هل يرجع على الفار ان كان الفار اجنبيا حرا يرجع عليه

ان كان الفار عبدا ان كان الفار مولى المهرود

ان كان الفار مولى المهرود ان كان الفار مولى المهرود

ان كان الفار مولى المهرود ان كان الفار مولى المهرود

ان كان الفار مولى المهرود ان كان الفار مولى المهرود

ان كان الفار مولى المهرود ان كان الفار مولى المهرود

ان كان الفار مولى المهرود ان كان الفار مولى المهرود

ان كان الفار مولى المهرود ان كان الفار مولى المهرود

ان كان الفار مولى المهرود ان كان الفار مولى المهرود

ولانها

نسخ ابي حنيفة في النكاح والمهر

ولانها بالجنس من مهر مثلها اضرت بنساء قبيلتها لان مهر مثلها عند تقادم العقد تعتبر بها فكانت بالنقص لمحققة
الضرر بالقبيلة فكان لهم دفع هذا الضرر عن انفسهم بالنقص واسئل **فصل** ومنها خلق الزوج من غير
الجب والعتة عند عدم الرضا من الزوجية بها عند عامة العلماء وقال بعضهم عتة العتة لا يمنع لزوم النكاح وانما
ما روي ان امرأة رفاعة اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله اني كنت تحت رفاعة فطلقني آخر التطلقات
الثلاث وتزوجت عبد الرحمن بن الزبير فوالله ما وجدت معه الا مثل هذه الهدية فلبسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
لعلك تريد ان ترجعي اليه رفاعة لا حتى تذوق عسيلة ويدوق عسيلة فزوجها الاستدلال ان تلك المرأة اودعت
العتة على زوجها ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبت لها الخيار ولو لم يقع النكاح لازما لانت ولان هذا العيب لا يوجب
المستحق بالعتة بيقين فلو وجب الخيار وكسا انواع العيوب بخلاف الجب فانه يفوت المستحق بالعتة بيقين **ولسا**
اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روي عن عروة بن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امرأة فوطئها سنة فان قدر عليها والاعنت
منه الصداق كاملا وخرق بينهما وعليها العدة وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه سئل عن رجل تزوج امرأة فوطئها سنة فان قدر عليها والاعنت
فوطئها سنة فان وصل اليها والافرق بينهما وكان قصا وهو محض من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه انكر عليهم احد منهم
فيكون اجماعا ولان الوطئ مرة واحدة مستحق على الزوج للمرأة بالعقد وفي الزمان العقد عند تقرر العهر عن الوطئ بقويت
المستحق بالعقد عليها وهذا امر بهما وطلم في حقها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا ينكح احدنا ابنتي ولا بنتي ابنتي ولا امرؤ ولا
حر في الاسلام فوطئ الى التناقص وذلك محال لان ابنتي الى اوجه على الارواح الامساك بالمعروف والنهي باليسر بالاحسان
بقوله فاساك بمعرف او يسر باحسان ومعلوم ان استيقا النكاح عليها مع كونها محرمه المحظ من الزوج ليس بالامساك
في شيء فبين عليه التسريح بالاحسان فان سرح بنفسه والا فاما القاضى منه في التسريح ولان المهر عوض عن عقد النكاح
والعهر عن الوطئ اليها لوجوب عينا في العهر ولا يمنع من ان يكون بيقين لحوار ان يختصا له قاض لا يرى باكد المهر بالخلوة
فيقلعها ويبيعها نصف المهر فيمكن في المهر عتده هو عتده بالتأكد بيقين والعهر عوض عن وجوب الخيار كما في البيع ولا
حجة لهم في الحديث لان تلك المقالة منها لم تكن دعوى العتة بل كانت كناية عن معنى آخر وهو ضعف العتق والاعتبار بسا
العيب لا يصح لانها لا توجب فوات المستحق بالعقد لما ذكر في تلك المسئلة ان شاء الله تعالى وهذا الوجه ظاهر وغالبا
لان العهر يقرر بعد الوصول في مدة السنة ظاهرا فيفوت المستحق بالعقد ظاهرا فبطل الاعتبار واذا عرفت هذا فاذا
سرفت المرأة زوجها وادعت انه عتقها ولم يثبت الفرقه فان القاضى بسا له هل وصل اليها ولم يصل فان اقرانه لم يصل
اليها اجله سنة سواء كانت المرأة بكرا او ثيبا وان انكر وادعى الوصول اليها فان كانت المرأة ثيبا فالقول قوله مع ميمه
انه وصل اليها لان الشابة دليل الوصول في الخلوة والمانع من الوصول خرج منه عارض اذا اصل هو السلوة عن العتق كما
الظاهر شاهد له الا انه ليس بخلف دعوى العتة وان قالت انك لم تنظر اليها النساء والمرأة واحدة تجزي لان الكفاة باب البيع
عليه الرجال فشهادة النساء بافراقهن في هذا الباب مقبولة للضرورة وقيل فيه شهادة واحدة كشهادة القابلة
على الولادة ولان الاصل حرية النكاح العورة هو العزيمة لقوله تعالى وقيل للمؤمنات يفضضن خراجهن وعن ابي حنيفة
يصير مقصدا بالواحدة ولان الاصل ان ما قبل قول النساء فيه بافراقهن لا يشترط فيه العدد وكرواية الاخبار عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم والثبات او قولان عليه الظن بخبر العدد اخرى فان قلن هي ثيب فالقول قول الزوج مع ميمه لما قلنا وان
قلن انها بكرا فالقول قولها وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان القول قولها غير عيني لان الكفاة فيها اهل وقد
تقويت شهادتين بشهادة الاصل واذا ثبت انه لم يصل اليها ما بافراقه او بظهور الكفاة اخله القاضى حولا لانه ثبتت
عتته والعين تؤجل سنة لاجماع الصحابة على ذلك ولان عدم الوصول قبل التاجيل يحتمل ان يحتمل للمهر عن الوصول
ويحتمل ان يحتمل لنفسه اياها مع القدرة على الوصول فيؤجل حتى لو كان عدم الوصول للبعض بطلانها في المدة ظاهرا وغالبا
دفع الفار والشين عن نفسه وان لم يطأ حتى مضت المدة فعلم ان عدم الوصول كان للمهر واما التأجيل سنة فلو ان المهر
عن الوصول يحتمل ان يحتمل حلقه ويحتمل ان يحتمل من فراقه او طبيعه غالبية من الحرارة او البرودة او الرطوبة او الجيوة والسنة
مشملة على الفصول الاربعة والفصول الاربعة تشتمل على الطابع الاربعة فيؤجل سنة لما عسى وافقه بعض فصول
السنة فيقول المانع ويقدّر على الوصول وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال يؤجل عشرة اشهر وهذا القول مخالف لاجماع
الصحابة فانهم اجلوا العتق سنة وقد اختلفوا في عتق عبد الله بن مسعود انه قال يؤجل سنة فلو قد خالفه في الاجماع مع
الاحتمال ولان التأجيل سنة لرحما الوصول في الفصول الاربعة ولا تكمل الفصول الا في سنة تامة ثم يؤجل سنة
شمسية بالايام او ثمانية بالاهلة وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان في ظاهر الرواية يؤجل سنة ثمانية بالاهلة قال
وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يؤجل سنة شمسية وحكي الكوفي عن اصحابنا انهم قالوا يؤجل سنة شمسية ولم يذكر الخلف
وجه هذا القول وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الفصول الاربعة لا تكمل الا بالسنة الشمسية لانها تؤجل سنة شمسية
بايام فصلى زوال العاوضة في المدة التي بين الشمسية والعمرية فكان التأجيل بالسنة الشمسية أولى ولظاهر الرواية

انما هو ان يؤجل سنة

انما هو ان يؤجل سنة شمسية

الكتاب والسنة اما الكتاب فيقول تعالى سئلونك عن الالهة قل هي عواقب للناس وخلق الله تعالى بفضله ورحمته
الهلل مرقا للخلق الاحوال والافات والمدد وموت فاقول له لانه لو جعل معرفة ذلك بالانام لاشد حساسه لك عليهم
ولقد راعى عليهم معرفة السنين والشهور والايام واما السنة فمروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب في الموسم وقال
في خطبته الا ان الزمان قد استدار كهيبة يوم خلق الله السموات والارض السنة اثني عشر شهرا اربعة عشر شهرا ثلثون شهرا
والعقد وروى المحجة والمحرور وجب من الذي بين جمادى وشعبان ثلثة سنة وواحد من الشهر في اللغة اسم
للهلل يقال رأت الشهر اى رأت الهلال وقيل سمي الشهر شهرا لشهرته والشهرة للهلال فكان تأجيل الصيام في شهر
العقدين سنة والسنة اثني عشر شهرا والشهر اسم للهلال تأجيلا بالالهة وهي السنة العربية ضرورة واول السنة
حين يترافقان ولا يحتسب على الزوج ما قبل ذلك لما روى ان عمر بن الخطاب كتب الى شرح ان يوجع العقدين سنة فمروى
اليه ولما ذكر بان عدم الوصول قبل التأجيل يحتمل ان يكون للحيوان كراهته انماها مع العدة على الوصول
فانما اجله الحاكم فالظاهر انه لا يمنع عز وطهها الا لعنه خشية العاد والشين واذا اجل سنة فشهر ومضات
وايام الخيف مختلصة عليه ولا يجعل له مكانها لان الصيام رضى الله عنهم اجلوا العقدين سنة واحدة مع عليهم بان
السنة لا تخلو شهر رمضان وعز زمان الخيف فلو لم يكن ذلك محسوبا من المدة لاجلوا زيادة على سنة ولو مرض
الزوج في المدة مرضا لا يستطيع معه الجماع او مرضت هي فان استوعب المرض السنة كلها تستأنف سنة اخرى
وان لم يستوعب فقد روى ابن سماعه عن ابي يوسف ان المرض ان كان نصف شهر او اقل احتسب به عليه وان كان اكثر
من نصف شهر لم يحتسب عليه بهن الايام وجعل له مكانها وكذلك الغيبة وروى ابن سماعه عنه رواية اخرى
انه اذا وقع في السنة يوما او يومين او حتى احتسب عليه بالسنة وروى ابن سماعه عن محمد بن المبرك ان كان اقل
من شهر يحتسب به عليه وان كان شهر فصاعدا لا يحتسب عليه بايام المرض ويجعل له مكانها والاصل في هذا ان
قيل المرض فما لا يمكن اعتباره لان الانسان لا تخلو عن ذلك عادة ويمكن اعتبار الكثير لجعل ابو يوسف على احد
الروايتين وهي الرواية الصحيحة عنه نصف الشهر وما دونه قليلا والاكثر من النصف كثر الاستدلال بشهر رمضان
فانه محسوب عليه ومعلوم انه انما يقدر على الوطى في الليالي دون النهار والليالي دون النهار من نصف شهر
فكان ذلك دليلا على ان المانع اذا كان نصف شهر وما دونه يعتد به وهذا الاستدلال بوجوب الاعتداد بالنصف
فادونه اما لا ينبغي الاعتداد بما فوقه واما على الرواية الاخرى فيقول المصنف زمانا يمكن الوطى فيه فاذا لم يطأ
فالمقصر حاكم من قبله فيجعل كانه صحت جميع السنة بخلاف ما اذا مرض جميع السنة لانه لم يجد زمانا يمكن
الوطى فيه فعقد والاعتداد بالسنة في حقه ويحتمل ما روى من الشهر قليلا والشهر فصاعدا كثر لان الشهر ادى
الاجل واقصى العاجل فكان في حكم الكثير وما دونه في حكم القليل وقال ابو يوسف ان حجت المرأة حجة الاسلام بعد
التأجيل لم يحتسب على الزوج مدة الحج لانه لا يقدر على منها فحجة الاسلام من غير ما يمكن من الوطى فيها شرعا
وان حج الزوج احتسب المدة عليه لانه لا يقدر على ان يخرجها مع نفسه او يخرج الحج لان جميع العروقة وقال محمد
ان خاصته وهو محرم فوجع سنة بعد الاحلال لانه لا يمكن من الوطى شرعا مع الارحام فينبذ المدة فزوت يمكنه
الوطى فيه شرعا وهو ما بعد الاحلال وان خاصته وهو مظاهر فان كان يقدر على الاغتسال في وقت واحد فزوت يمكنه
لانه اذا كان قادرا على الاغتسال كان قادرا على الوطى بتقدير الاغتسال كالمحدث فادور على الصلوة بتقدم الطهارة
وان كان لا يقدر على ذلك اجل اربعة عشر شهرا لانه يحتاج الى تقدم صوم شهرين ولا يمكنه الوطى فيها فلو بقيت
بها من اجل ثم يمكنه الوطى بعدها فان اجل سنة وليس بمظاهر ثم طاهر في السنة لم يزد على المدة شي لان كان
يقدر على ترك الطهارة فلما طاهر فقد منع نفسه عن الوطى باختياره فلو يجوز اسقاط حق المرأة وان كانت امرأة
العقدين رفقاء او قرناء لا يوجب لانه لاحق للمرأة في الوطى لوجود المانع من الوطى فلو معنى التأجيل وان كان الزوج
صغيرا لا يجامع مثله والمرأة كبيرة ولم تعلم المرأة فطالبت بالتأجيل لا يوجب بل ينظر الى ان يدرك فاذا ادرك فوجع
سنة لانه اذا كان لا يجامع لا يقيد التأجيل ولان حكم التأجيل اذا لم يصل اليها في المدة هو شوبت خيار الفرة وتيرة
العقدين طلقا والصبي لا يملك الطلاق ولان للصبي زمانا يوجد منه الوطى فيه طاهرا وعابا وهو ما بعد البلوغ
فلو يوجب للحال وان كان الزوج كبيرا يجنبوا فوجدته عتينا قالوا انه لا يوجب كذا ذكر الكرخي لان التأجيل للتقريب
عند عدم الوصول وفرة العقدين طلقا والمحبون لا يملك الطلاق وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه ينظر
حولا ولا ينظر الى افاقته بخلاف الصبي لان الصبي مانع من الوصول فيبت في الحان زوال العترة ثم يوجب سنة فاما الجنون
فلو منع الوصول لان الجنون يجامع فيوجب الحال والصحيح ما ذكره الكرخي انه لا يوجب اطلاقا لما ذكرنا واذا مضى
اجل العقدين تسال القاضي ان يوجع سنة اخرى لم يفعل الا برضي المرأة لانه قد ثبت لها حق التقريب وفي التأجيل تأخير
حقها فلو يجوز غير رضاها ثم اذا اجل العقدين سنة وتمت المدة فان اتفقا على انه قد وصل اليها في زوجة ولا خيار

شهر رمضان راي الخيف
من الاجل
لومر من العقدين في مدة الاجل

ان كانت امرأة العقدين رفقاء او قرناء

اذا مضى اجل العقدين تسال القاضي
ان يوجع سنة اخرى

اتفق الزوجان على الوصول في المدة

وان اختلفا وادعت انه لم يصل اليها وادعى الزوج الوصول فان كانت المرأة شيئا فالقول قوله مع ميمته لما قلنا وان
كانت تكبر فقل اليها النساء فان قلن هي بكرا فالقول قولها وان قلن هي ثيب فالقول قوله لما ذكرنا وان وقع للشك
في امرها فانها تمتنع واختلف المشايخ في طريق الامتحان قال بعضهم فمروى بان قول على الجدار فان امكنها ان ترمى
بنو اله الجدار في كبري ولا في ثيب وقال بعضهم تمتنع ببيضة الذئب فان وسعت فيها في ثيب وان لم تسع فيها في كبري
واذا ثبت انه لم يطأها اما باعتدائه او بغيره والبراءة فان القاضي يحتمل لان الصيام رضى الله عنهم خيرا وامر العقدين
ولما فيه مدة فان شاء واختارت الفرة وان شاء واختارت الزوج اذا اجتمعت شرايط شوبت الخيار يقع الكلام
في الخيار في مواضع في بيان شرايط شوبت الخيار وفي بيان حكم الخيار وفي بيان ما يبطله **فصل** اما شرايط الخيار
فمنها عدم الوصول الى هذه المرأة اطلاقا وهذا النكاح حتى لو وصل اليها مرة واحدة فلو خيارها لانه وصل
اليها حقها بالوطى مرة واحدة والخيار يتقوت الحق المستحق ولم يوجد فان وصل اليها غير مرة الا ان كان اول
لا غيرها قبل ان ترافقه فوجع له ان يطلعه الى غيرها لا يبطل حقها في التأجيل والخيار لانه لم يصل اليها حقها فكانها التأجيل
والخيار ومنها ان لا تكون عالمة بالغيب وقت النكاح حتى لو تزوجت وهي تعلم انه غيب فلو خيارها لانه اذا كانت
عالمة بالغيب لدى التزوج فقد رضيت بالغيب كالمشترى اذ كان عالما بالغيب عند البيع والرضي بالغيب يمنع الرد كما
في البيع وغيره فان تزوجت وهي لا تعلم فوجع له اليها مرة ثم عن ففارقة ثم تزوجته بعد ذلك فلم يصل اليها فلها
الخيار لان العترة لم يتحقق فلم تكن راضية بالغيب والوصول في احد العقدين لا يبطل حقها في العقد الثاني فان اجله الثاني
لم يصل ففرق بينهما ثم تزوجها فلو خيارها لان الغيب قد تقرر ولعدم الوصول في المدة ففارق الزوج بعد استقر
الغيب العلم به دليل الرضى بالغيب **فصل** اما حكم الخيار فهو نحو المرأة بين الفرة وبين النكاح ان شاءت
اختارت الفرة وان شاءت اختارت الزوج فان اختارت المقام مع التأجيل حقها ولم يكن لها خصومة في هذا النكاح
اذا الماذكرنا انها رضيت بالغيب سقط خيارها وان اختارت الفرة فرق القاضي بينهما كذا ذكر الكرخي ولم يذكر للفرقة
وظاهر هذا الكلام يقتضي انه لا تقع الفرة بنفس الاختيار وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه تقع الفرة بنفس
الاختيار في ظاهر الرواية ولا يحتاج الى القضاء بخيار المعقود وخيار الخيرة وروى الحسن ع في حقيقته انه لا يقع
الفرقة ما لم يصل القاضي فزوت بينكما وجعله بمنزلة خيار البائع هكذا ذكر وذكر في بعض المواضع ان قولنا يتخلف ما روى
الحسن عنه وما ذكر في ظاهر الرواية قولها **وجه** رواية الحسن ان هذه الفرة فرة بطلاق بطلان بطلان بطلان
وانما الخلاف في الشافعي فانها تنضم عنده والمسئلة تذكر في موضعها من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى والمرأة لا يملك
الطلاق وانما يملكه الزوج لان القاضي يقوم مقام الزوج ولان هذه فرة تخلف بسببها القاضي وهو التأجيل لان
التأجيل لا يحل الا في القاضي فكذلك الفرة المسئلة به كقصة اللعان **وجه** المذكور في ظاهر الرواية ان تخير المرأة من
القاضي يقوم بطلانها فكان اختيارها الفرة تقرير القاضي فوجع له المانع والقاضي يملك ذلك لقيامه
مقام الزوج وهذه الفرة تكون مطلقة باينة لان الفرة فرة التقريب تخليصها من زوج لا يتوقع منه ابقاء حقها
وفقا للظلم والفرق عنها والا يحصل الا بالباين لانه لو كان رجعا او اجعها الزوج من غير رضاها احتج الى التقريب
ثانيا وثالثا فلو بقيت التقريب فائدة ولها المهر كالمدة وعليها العدة بالاجماع ان كان الزوج قد خلو بها وان كان لم يخل
بها فوعدة عليها ولها نصف المهر ان كان مسمى والمعتقة ان لم يكن مسمى واذا فرق القاضي الفرة ووجع العدة
فجاءت بولد ما بينها وبين سنتين لزمه الولد لان المعتدة اذا جاءت بولد فزوت الطلاق في سنتين ثبت النسب
لان الحكم بوجوب العدة حكم بشغل الرحم وشغل الرحم بمنزلة سنتين عندنا فيثبت النسب في سنتين عندنا فان
قال الزوج كنت قد وصلت اليها فان ابا يوسف قال يبطل الحاكم الفرة وكفى بالولد شاهدا ومعنى هذا الكلام انه لما
ثبت النسب فقد ثبت الدخول وانه يوجب بطلان الفرة ولانه لو شهد شاهدان بالدخول بعد تقري القاضي لا يبطل
الفرقة فكذلك اذا ثبت النسب لانه شهادة النسب على الدخول اقوى من شهادة شاهدين عليه وكذلك لو فرق القاضي
بينها وبين المحبوب فجاءت بولد ما بينها وبين سنتين ثبت النسب لانه خلو المحبوب بوجوب العدة والنسب يثبت
في المحبوب لا انه لا يبطل الفرة ههنا لان ثبوت النسب في المحبوب لا يدل على الدخول لانه لا يتصور منه حقيقة
وانما يقدر بالماء فكان العلوق بقدر الماء فاذا لم يثبت الدخول لا يبطل الفرة فان فرق بالعتة فاقام الزوج البينة
على اقرار المرأة قبل الفرة انه قد وصل اليها ابطل الفرة لان الشهادة على اقرارها بمنزلة اقرارها عند القاضي ولو
كانت اقرب قبل التقريب لم يثبت حكم الفرة فكذلك اذا شهد على اقرارها فان اقربت بعد الفرة انه كان وصل اليها قبل الفرة
لم يبطل الفرة لان اقرارها تضمن ابطال قصتها القاضي فلو تصدق على القاضي ابطال قصتها فلو يقبل وان كانت
زوج الامه عتينا فالخيار في ذلك للمولى عند أبي حنيفة وابو يوسف وقال محمد الخيار الى الامه **وجه** قوله ان القاضي
انما ثبت لغوات الوطى وذلك حق الامه فكان الخيار اليها كالحرة ولها ان المقهور من الوطى هو الولد والولد ملك للموهر

ان اختلفا في الوطى

٢٢٩

٨٦

بيان شرايط الخيار
منها عدم الوصول

ومنها ان لا تكون عالمة بالغيب

بيان حكم الخيار

فرقة العقدين تطيق باينة

فرق بالعتة فاقام البينة
وبين سنتين

فرق بالعتة فاقام البينة
سنتين

فرق بالعتة فاقام البينة على
الوصول

فرق بالعتة فاقام البينة
عقدين

وان اختلفا

بيان ما يبطل به النكاح

ولان اختيار الفرية والمقام مع الزوج تصرف منها على نفسها ونفسها بجميع اجزائها ملكا للمولى فكان ولاية المقررة
فصل في بيان ما يبطل به النكاح وما يبطل به الخيار ونحو ذلك قال الفقهاء الميرح بأسقاط الخيار
او ما جرى مجراه بخلافه يقولون سقطت الخيار او وصيت بالنكاح او اخذت الزوج ونحو ذلك سواء كان ذلك بعد تجزئة القامح
او قبله والذلة هي ان تعقل ما يدل على الرضا بالمقام مع الزوج بان خيرها القامح فاقامت مع الزوج مطوعة له في الفسخ
وعنه ذلك لان ذلك دليل الرضا بالنكاح والمقام مع الزوج ولو فعلت ذلك بعد معنى الاجل قبل تجزئة القامح لم يكن ذلك
رضانا لان اقامتها معه بعد الذلة قد تكون لاختياره وقد تكون للوحيته بحاله فلو كان ذلك دليل الرضا مع الاحتمال وهل
يبطل خيارها بالقيام مع المجلس ذكر الكوخاني ابن سماعة وبشرقا قال عني ابو يوسف اذا خيرا الحاكم فاقامت معه او قام
من مجلسها قبل ان تختار او اقام الحاكم او اقامها من مجلسها بعض اعوان القامح ولم تقل شيئا فلا خيار لها وهذا يدل على ان
خيارها يتقيد بالمجلس وهو مجلس التخيير ولم يذكر الخلاف وذكر القاضى في شرحه مختصرا الحكم وان كان لا يقتصر على المجلس
في ظاهر الرواية وروى عنه يوسف ومحمد انها قال لا يقتصر على المجلس بخيار الخيرة **وجه** ما روي عن ابو يوسف ومحمد ان
تخيير القامح هيها قائم مقام تخيير الزوج ثم خيار الخيرة بتخيير الزوج يبطل بقيامها من المجلس فكذا خيار هذه وكذا
اذا قام الحاكم من المجلس قبل ان تختار لان مجلس التخيير قد يبطل بقيام الحاكم وكذا اذا اقامها من مجلسها بعض اعوان
القامح قبل الاختيار لانها كانت قادرة على الاختيار قبل الاقامة فذلك امتناعها مع القدرة على الرضا بالنكاح **وجه**
ظاهر الرواية وهو الفرق بين هذا الخيار وبين خيار الخيرة ان خيار الخيرة انما اقتصر على المجلس لان الزوج بالتخيير ملكها
الطلاق او المالك للشيء هو الذي يتصرف فيه باختياره ومشيئته فكان التخيير للزوج ملكا للطلاق وجواز التملك
يقتصر على المجلس لان الملك يبطل جواب التملك في المجلس عادة ولهذا يقتصر المقتول على المجلس في البيع كذا ههنا والتخصيص
من القامح يقتضي الطلاق وليس بملك لانه لا يملك الطلاق بنفسه لان الزوج ما ملكه الطلاق فانه لا يملك التملك
ولا يملك في القامح ولا التملك واذا لم يملكه بنفسه فكيف يملكه من غيره فهو الفرق بين التخيير وبين الرضا علم
والمؤخذ والتحقق في جميع ما وصفنا مثل العتق لوجود الآلة في حقهما فكانا كالمعتق وكذلك الخنثى **واما** الميحب
فانه اذا عرف انه ميحبوب ما يفراره او المستوفى لا زار فان كانت المرأة حرة فذلك وقت النكاح فلا خيار لها الرضا بها
بذلك وان لم تكن علة به فانها تختار الحال ولا تفرج حولا لان التأجيل رجاء الوصول ولا رجوع منه الوصول فلم يملك
مغيبا فلا خيار له اذا اختارت الفرية وقرق القامح بينهما ولم يفرق على الاختلاف الذي ذكرناه فلها كمال المهر وعليها العدة
ان كان قد خلاها في قول في حنفية وعندنا لها نصف المهر وعليها كمال العدة وان كان لم يخلها فلها نصف المهر ولا
عدة عليها بالاجماع وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم **واما** خلو الزوج عما سوى هذه القيود الخمسة من الحب والعتة
والتأخذ والمضام والخوفه هل هو شرط لزوم النكاح قال ابو حنيفة وابو يوسف ليس بشرط ولا يفسخ النكاح به
وقال محمد خلوه عن كل عيب لا يمكنه المقام معه الا بغيره كالجنون والحذام والبرص والرق والقرن **واحيى** بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
خلوه عما سوى ذلك ليس بشرط وهو مذهب الشافعي **وجه** قول محمد ان الخيار في العيوب الخمسة انما ثبت لدفع الضرر
عن المرأة وهذه العيوب هي التي اقرها فوق تلك لانها من الادواء المعقدية عادة فلما ثبت الخيار بتلك فثبت بهذا
اولى بخلاف ما اذا كانت هذه العيوب في جانب المرأة لان الزوج وان كان يتفرق بها لكنه يمكنه دفع الضرر عن نفسه بالطلاق
لان الطلاق بينه والمرأة لا يمكنه ذلك لانها لا تملك الطلاق فتعلق الفسخ طريقا لدفع الضرر ولها ان الخيار في تلك
العيوب ثبت لدفع ضرر فثبت حقها المستحق بالعقد وهو الوطئ مرة واحدة وهذا الحق لم يثبت بهذه العيوب لان الوطئ
يتمتع من الزوج مع هذه العيوب فلا يثبت الخيار **هذا** في جانب الزوج **واما** في جانب المرأة فخلوها عن العيوب ليس بشرط
للزوم النكاح بلو خلاه فبين اصحابنا حتى لا يفسخ النكاح شيء من العيوب الموجودة فيها وقال الشافعي خلوها عن جميع
عيوبها شرط للزوم وفسخ النكاح بها وهي الجنون والحذام والبرص والرق والقرن **واحيى** بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من فرغ من العقد فرار لا يفسد الفسخ طريقا لفراده لولمه النكاح لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم نكاح بامرأة
فوجد بها عيبا في كنفها ففرها وقال لها الحق باهلك ولو وقع النكاح لازما لمادة ولا نكاح مصالح النكاح لا يفسخ مع هذه
العيوب او يفسخ لان بعضها مما تنقعه الطباع السليمة وهو الجنون والحذام والبرص فلا تحصل الواقعة فلا يفسخ مع هذه
او يفسخ وبعضها مما يمنع عن الوطئ وهو الرق والقرن وعامة مصالح النكاح يقف حصولها على الوطئ فان العفة عن الرضا
والسكن والولد لا يحصل الا بالوطئ ولهذا ثبت الخيار في العيوب الخمسة كذا ههنا ولنا ان النكاح لا يفسخ بسائر
العيوب فلا يفسخ هذه العيوب ايضا لان المعنى يجمعها وهو ان العيب لا يقوت ما هو حكم هذا العقد من جانب المرأة وهو
الارواح الحكمي ملك الاستمتاع وانما يفسخ او يفسق به بعض ثمرات العقد وفوات جميع ثمرات هذا العقد لا يوجب الفسخ
بان مات احد الزوجين عتقا العقد حتى يجب عليه كمال المهر ففوات بعضها اولى وهذا لان الحكم على النكاح هو الارواح
الحكمي وملك الاستمتاع شرع مؤكدا له والمهر يقابل اعداء هذا الملك والفسخ لا يظهر ان اعداء الملك لم يكن فلا يرفع ما يقابله

خلو الزوج عما سوى العيوب الخمسة
ها هو شرط للزوم

خلو المرأة عن العيوب ليس بشرط للزوم

وهو المهر

وهو المهر فلا يجوز الفسخ ولا شك ان هذه العيوب لا تمنع من الاستمتاع اما الجنون والحذام والبرص فلا يشك كذلك الرق والقرن لان النكاح
يقطع والقرن يفسخ فيمكن الاستمتاع بواسطة هذه المعنى لم يفسخ بسائر العيوب كذا هذا واما الحدس الاول فتقولون بوجوب
انه يجب لاجتناب عتده والفرار لكن بالطلاق لا بالفسخ وليس فيه تقييد بخلاف الاختيار والفرار واما الثاني فالصحيح من الرواية انه
قال لها الحق باهلك وهذا في ايات الطلاق وعندنا في النكاح في الفسخ والرق المذكور فيه قول الراوي فلا يكون حجة او حمله على الرق
بالطلاق وعمله بالذلة لصيانته لها عز التناقص والموافق وخلو النكاح عن عيوب الرواية ليس بشرط للزوم النكاح حتى لو تزوج
امرأة ولم يرها الا خيارا له اذا رآها بخلاف البيع وكذا خلوها عن عيوبها والشرط سواء جعل الخيار للزوج او للمرأة او لهما ثلثة
ايام او اقل او اكثر حتى لو تزوج بشرط الخيار بطل الشرط وجاز النكاح **فصل** في بيان ما يبطل به النكاح
لا زما نوحان فرع يتعلق بالزوج في نكاح زوجته ونوع يتعلق بالمولى في نكاح امته **اما** الذي يتعلق بالزوج في نكاح زوجته
فقد مر تملكه الطلاق منها او من غيرها بان يقول لامرأته اختاري او امرئك سيدك بنوي الطلاق او طلق نفسك او ان استطعت
ان شئت او يقول لرجل طلق امرأتي ان شئت وكذا عدم التعليق بشرط والاضافة الى وقت لانه بالتعلق جعل النكاح محال
لا يتوقف وزله على اختياره بعد الجعل وكذا بالتعلق والاضافة وهذا معنى عدم بقاء النكاح لازما **واما** الذي يتعلق
بالمولى في نكاح امته فهو ان لا يفتق امته المنكحة حتى ولو اعقبتها لا يبقى العقد لازما وكان لها الخيار وهو المستحق
بخيار العتاقة والكل منه في مواضع في بيان شرط ثبوت هذا الخيار وفي بيان وقت ثبوته وفي بيان ما يبطل به اما الاول
فلثبوت هذا الخيار شرطا منها وجوب النكاح وقت الاعناق حتى ولو اعقبتها ثم فرجها عن انسان فلا خيار لها الا بعد امر
النكاح وقت الاعناق ولو اعقبتها ثم فرجها وهي صغيرة فلها خيار البلوغ لا خيار العتق لما قلنا ومنها ان يكون الزوج
نافعا حتى لو تزوجت امه نفسها عن انسان بغير ان مولاهما ثم اعقبتها المولى فلا خيار لها واما كون الزوج وقتا او دائما
فهل هو شرط ثبوت الخيار لها قال اصحابنا ليس بشرط وثبت الخيار لها سواء كان زوجها عبدا او حرا وقال الشافعي بشرط
ولا خيار لها اذا كان زوجها حرا **واحيى** بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تزوج بيرة كان عبدا فخرها رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم ولو كان حرا ما خيراها وهذا في الباب والظاهر انها انما قالت ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم
لان الخيار في العتق ثابت لدفع الضرر وهو ضرر عدم الكفاة وضرر لزوم بقيقة الاولاد وضرر نقصان العاشر لكون
العبد مشغولا بخدمة المولى وشي من ذلك لم يوجد في الحر فلا يثبت الخيار **واما** ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
لبيرة حين اعقت ملكك بعتك فاخترتي وروى ملكك امرئك وروى ملكك نفسك والاستدلال به من وجهين احدهما
بنهته والاخر بعملة النكاح اما الاول فهو انه خيراها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اعقت وقد روي ان زوجها كان حرا
فان قيل روي عن عائشة ان زوجها كان عبدا فقادت الروايات فسقط الاحتجاج بهما **فاجوب** ان ما روي انما ثبت للحرية
وما روي من سبق للرق والمثبات لولا ان البقاء قد يكون باستصحاب الحال والنبوت يكون بناء على الدليل لا على الحالة فمن قال
كان عبدا احتمل انه اعتمد استصحاب الحال ومن قال كان حرا بناء على الامر على الدليل لا محالة فضاو كالمزكيات جرح احدهما
والآخر كذا انه يؤخذ بقول الجراح لما قلنا كذا هذا لان ما روي من موافق للقياس وما روي من تخالف له لما ذكرنا من موافق
للقياس اولى واما الوجه الثاني فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ملكها بضعها وامرها ونفسها حرة لثبوت الخيار لها
لانه اجبرتها ملكك بضعها ثم اعقبه بابنائها الخيار لها بحرق العقب وملكها نفسها من تزويج في ولاية في الجملة
لان الملك اختصاص ولا اختصاص مع ولاية العتق والحكم اذا ذكر عتق وصف له اثر في الجملة في جسد ذلك الحكم في الشرع
كان ذلك تعليقا لذلك الحكم بذلك الوصف في اصول الشرع كما في قوله تعالى والساير والسادقة فانقلوا ايديها وقوله
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وتجاوزوا رسول الله صلى الله عليه وسلم سبي فمجد وروى ما عرنا فخرج
ذلك والحكم يقيم بغير العلة ولا يتخصص بخصوص الحال كما في سائر العلل الشرعية والعقلية وزوج بيرة وان كان عبدا لكن
النبي صلى الله عليه وسلم لما بنى الخيار فيه على معنى عام وهو ملك البضع بعينه عموم المعنى لا خصوص الحال واسد للموفق ولان الاعانة
يزداد ملك النكاح عليها لانه يملك عليها عتده زائدة لم يكن تملكها قبل الاعناق بناء على ان الطلاق معتبر بالنساء على
اصل اصحابنا والمسئلة فريضة ذلك الاصل ولها ان لا ترضى بالزيادة لانها تضر بها ولها ولاية دفع الضرر عن نفسها
ولا يمكنها دفع الزيادة الا برفع اصل النكاح فثبت لها ولاية دفع النكاح وضخمة ضرره دفع الزيادة وقد خرج الجواب
عن قوله انه لا ضرر فيه لما بينا عتده الضرر ولانه لو لم يثبت لها الخيار وبقي النكاح لازما لادى ذلك الى ان يسوق
الزوج منافع بضع خرة جبرا بيد استحققة غيرها بالعقد وهذا لا يجوز كالمالك لو كان الزوج عبدا ولان القول ببقاء هذا
النكاح لازما لادى الى استحقاق منافع بضع خرة جبرا بيد استحققة اخرى وهذا لا يجوز لانها لا ترضى باستحقاق منافع
بضعها الا ببدل استحققة هي فلو لم يثبت الخيار لها لتضاد الزوج مستوقفا منافع بضعها من جهة جبر عليها من غير رضاه
بيد استحققة مولاهما وهذا لا يجوز لهذا المعنى ثبت الخيار لها اذا كان زوجها عبدا كذا اذا كان حرا وكذا اختلف في ان
كونها رقيقة وقت النكاح هل هو شرط ام لا قال ابو يوسف ليس بشرط وثبت الخيار سواء كانت رقيقة وقت النكاح

خلو النكاح عن عيوب الرواية
ليس بشرط للزوم
بيان ما يبطل به النكاح لازما
بيان الشرط المتعلق بالزوج

الشرط المتعلق بالمولى في نكاح امته
شرط ثبوت خيار العتق للمولى
المتك من وقت الاعناق
منها وجود النكاح وقت الاعناق
منها ان يكون الزوج نافعا وقتا
لاختياره في وقت النكاح
وقت الاعناق

الاختلاف في اشتراط كونها
وقت النكاح

٢٣٥

فاعتقها الولي وكانت حرة وقت النكاح ثم طرأ عليها الرق فاعتقها حتى ان الحرية اذا تزوجت في دار الحرب ثم سبها معا
ثم اعتقت فلها الخيار وعنده وقال محمد هو شرط ولا خيار لها وكذلك المسئلة اذا تزوجت مسلما ثم ارتد ولم يتدار
الحرب ثم سببت ودفعها معها فاسلمت اعتقت الامة فهو على هذا الاختلاف **فصل** في فرق بين الرق الطاري على النكاح
وبين القاري اياه **باب** يوسف سوتى بينهما وجه الفرق في تيممها اذا كانت رقيقة وقت النكاح فالنكاح يقع موقفا
للخيار وعند الاعتاق واذا كانت حرة فنكاح الحرة لا يقع موقفا للخيار فلا يثبت الخيار بطلان الرق بعد ذلك لانه
لا يوجب خلافا في الرضى **باب** يوسف سوتى بالخيار يثبت بالا عتاق لان زيادة الملك تثبت به لانها موجبة للعق والعتق
موجب للاعتاق ولا يثبت بالنكاح لان النكاح السابق ما انعقد موجبا للزيادة لانه صادف الامة ونكاح الامة
لا يوجب زيادة الملك فالخيار ان ابا يوسف يجعل زيادة الملك حكم الاعتاق ويحكم بحملها حكم العقد السابق عند
الاعتاق **وعلى** هذا الاصل يخرج قول ابي يوسف ان خيار العتق يثبت مرة بعد اخرى وقيل بمحمد انه لا يثبت لامر واحدة
حتى لو اعتقت الامة فاخارت زوجها ثم ارتد الزوجان معا ثم سببت وزوجها معها فاعتقت فلها ان تختار نفسها
عند ابي يوسف وعند محمد ليس لها ذلك لان عند ابي يوسف الخيار يثبت بالا عتاق وقد تكرر الاعتاق فكرر الخيار
وعند محمد يثبت بالعقد وان لم يكرر فلا يثبت الخيار **فصل** في ما يملكه الزوج من الرق والامانة واحدة
بالعق وبالخيار والهدية الاختيار فيثبت لها الخيار في المجلس الذي يعلم فيه بالعق وبان لها الخيار وهي من اهل
الاختيار حتى لو اعتقها ولم يعلم بالعق او علمت بالعق ولم يعلم بان لها الخيار فلم يختار لم يطل خيارها ولها مجلس
العلم اذا علمت بها بخلاف خيار البلوغ ان العلم بالخيار فيه ليس بشرط وقد بينا الفرق بينهما فيما تقدم وكذلك اذا
اعتقها وهي صبيغة فلها خيار العتق اذا بلغت لانها وقت الاعتاق لم تكن من اهل الاختيار وليس لها خيار البلوغ لان
النكاح وحده في حالة الرق والامانة ولو تزوجت مكاتبه باذن المولى فاعتقت فلها الخيار عند اصحابنا الثلاثة
وعند نفي خيارها وجه قوله انه لا يضر عليها لان النكاح وقع لها والمهر مسلم لها **ولما** مروى ان النبي
صلى الله عليه وسلم خير برة وكانت مكاتبه ولان علة النكاح عامة على ما بينا وكذلك الملك زيادة عليها كما ان ابا
علي الفقه **فصل** في ما يملكه الزوج من الرق والامانة واحدة بالخيار في هذا الخيار يسلط بالا بطلان نصها ودلالة فرق قول وقيل
بدل على الرضى بالنكاح لما بينا في خيار الادراك ويطل بالقبض على الرق لانها دليل لاعتراض خيار الحرة ولا يطل
بالسكوت بل يمتد الى اخر المجلس اذ لم يوجد منها دليل لاعتراض خيار الحرة لان السكوت يحتمل ان يكون لرضاها
بالمقام معه ويحتمل ان يكون للتأمل لان بالتقيد بزيادة الملك عليها فتحتاج الى التأمل ولا بد للتأمل من زمان فقد
ذلك بالمجلس كما في خيار الحرة وخيار القول في البيع بخلاف خيار البلوغ انه يطل بالسكوت من المجلس لان بالبلوغ
ما زاد الملك فلا حاجة الى التأمل فلم يكن سكوتها للتأمل كان دليل الرضى في خيار الحرة ثبت المجلس اجماع الصحابة
رضي الله عنهم غير موقوف ولا نه لما زاد الملك عليها جعل العقد السابق في حق الزيادة بمنزلة النكاح فثبتت
بالمجلس واذا اختارت نفسها حتى وقت الفرية كانت فريضة غير طلاق لما ذكر ولا ينفق هذه الفرية الى قضاء القاضي
بخلاف الفرية بخيار البلوغ ووجه الفرق بينهما قد ذكرناه فيما تقدم واسر الموفق **واما** بقاء الزوج قادر على النفقة
فليس بشرط لبقاء النكاح لان ما حق الزوج من النفقة لا يثبت لها حق المطالبة بالفرق وهذا عندنا وعند
الشافعي بشرط ويثبت لها حق المطالبة بالفرق **واجب** بقوله تعالى فامسكوهن بمروءة او فارقوهن بمروءة وقوله
عز الاساك بالمعروف لان ذلك بايقاف حقها في الوطى والنفقة فتعين عليه الشرح بالا حشا فان فعل والانا
القاضي منابه في الشرح وهو الفرق ولان النفقة عوض عن ملك النكاح وقد فاته العوض بالعهر فلو بقي النكاح لازما
كالمشترى او وجد البيع معيبا والدليل عليه ان فوات الموقوف بالحب والعتة يمنع بقاءه لا سيما فكذا فوات العوض
لان النكاح عقد معاوضة ولنا ان الفرق بطلان ملك النكاح على الزوج من غير رضا وهذا في الفرض فوق ضرورة المرأة
بغير الزوج عن النفقة لان القاضي يفرض النفقة على الزوج اذا طلبت المرأة الفرض وبامرها بالانفاق عز مال نفسها
ان كان لها مال وبالا استدانة ان لم يكن له وقت السيار ففرض النفقة وبنا في ذمته بقضاء القاضي ورجع المراءة
عليه بما انفق اذا اليسر الزوج فيناخر حقها الى يسار الزوج ولا يطل وضرا لا بطلان فوق ضرورة التأخير بخلاف الفرق
بالحب والعتة لان هناك الفرض من الجانبين جميعا وضرا لا بطلان الحق لان حق المرأة يفوت عن الوطى وضرها اوقى لان
الزوج لا ينفق بالفرق كغيره من الوطى فاما المرأة فانها على حالها لا يملك الوطى ولا يمكنه استيفاء حقه من هذا
الزوج ولا من زوج آخر لكان هذا الزوج فكان الزوجان لضررها فكان اولى بالدفع **واما** الآية فقد قيل في التفسير
ان الاساك بالمعروف هو الرجعة وهو ان تراجعها على قصد الاساك والشرح بالا حسان هو ان يتركها حتى تنقضي
عدتها ثم ان الاساك بالمعروف يختلف باختلاف حال الزوج الا ترى الى قوله تعالى على الموسر قدره وعلى المقتر قدره
والاساك بالمعروف في حق العاقر عن النفقة بالزمام النفقة على انه ان كان عاجزا عن الاساك بالمعروف فاما ما بين علي

الشرح بالا حسان اذا كان قادرا ولا قدرة له على ذلك لان ذلك بالتعلق مع ايقاف حقها في نفقة العدة وهو عاجز
عن نفقة الحال فكيف يقدر على نفقة العدة على ان يعطى الشرح محتمل محتمل ان يكون المراد منه الفرق بطلان النكاح ويحتمل
ان يكون المراد منه الفرق والتباعد فحسب المكان وهو تخليص السبيل وازالة البدن حقيقة الشرح هي النفقة وذلك قد
بازالة البدن والمجلس وعندنا لا يبقى له ولا له المجلس فلا يوجب مع الاحتمال **واما** قوله النفقة عوض عن ملك النكاح
فمستنع فان العوض ما بين مذكور في العقد نفقة العدة عن موقوف عليها فلا يجوز عوضا بل هي بمقتضى الاحتساب وعندنا
ولا نه الاحتساب يزول عند الحجر ثم ان سلمنا انها عوض لكن بقاء الموقوف مستحقا يقف على استحقاق العوض في الجملة لا على
وصول العوض للمالك والنفقة ههنا مستحقة في الجملة وان كانت لا تصل اليها الحال بقي الموقوف حقا للزوج واسما علم
فصل في ما يملكه الزوج من الرق والامانة واحدة بالخيار **فصل** في ما يملكه الزوج من الرق والامانة واحدة بالخيار
والثاني بيان ما يرفع حكمه **اما** الاول فالنكاح لا يخلو اما ان يكون صحيحا واما ان يكون فاسدا ويتعلق كل واحد
منها احكام **اما** النكاح الصحيح فله احكام بعضها اصولي وبعضها فرعي **اما** الاصلية منها حل الوطى الا في حالة
الحض والنفساء والاحرام وفي الظاهر قبل التكفير لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على افواجهم او ما ملكت ايمانهم
فانهم غير ملومين فحق المهر من لا يحفظ فرجه على وجهه فدل على حل الوطى الا ان الوطى في حالة الحض فحق بقوله تعالى
وسئلون عن المحض هل هو الذي فاضلوا النساء في الحض ولا يفرقون حتى يطهرن والنفساء اخت الحض وقوله تعالى
نساء وكرهت لكم فافوا بكم اني شئتم والاسنان لسبيل من الفرق في حرمته معا انه قد اجماع ائمة ائمة بقوله فافوا بكم
ان شئتم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا الله في النساء فانهن عندكم عوان لا يملكن شيئا ينهين عن ايام الله
واسم الله فزوجت بكلمة الله وكله الله المذكورة في كتابه لفظه الانكاح والفرق قد دل الحديث على حل الاستمتاع
بالنساء بلفظة الانكاح والفرق وعرضا في معناها فكان الحل ثابتا به دلالة ولان النكاح ضم وتزوج لغة فيقضي
الانكاح والادراج ولا يتحقق ذلك الا بحل الوطى والاستمتاع لان الحرة تمنع من ذلك وهذا الحكم وهو حل الاستمتاع
مشتركة بين الزوجين فان المرأة كما تحل لزوجها فزوجها يحل لها **قال** الله تعالى لا هن حل لهم ولا يحلون لهن ولكن زوج ان
يطلبها بالوطى متى شاء الا عند اعراض اسباب ما فاته والوطى كالحض والنفساء والاحرام وغير ذلك وللزوجة ان
تطلب زوجها بالوطى لان حله لها حقها كما ان حله لها حقها واذ اطلا لسته يجب على الزوج وبجبر عليه في الحكم مرة واحدة
والزيادة على ذلك يجب فيما بينه وبين الله تعالى ولا يجزئ عليه في الحكم عند بعض اصحابنا وعند بعضهم يجب عليه في الحكم
ومنها حل النظر والمستور من اسبابها في حاله الحياة لان الوطى فوق النظر والمستور فكان احدا له احدا لا للنظر
والنظر طريق الاولى وهل يحل الاستمتاع بها بمادة دون الفرج في حاله الحض والنفساء فيه خلاف فذكره في كتاب الاحكام
واما بعد الوفاة فلو يحل له المستور والنظر عندنا خلافا للشافعي والمسئلة ذكرناها في كتاب الصلاة ومنها ملك النفقة
وهو اختصاص الزوج بمنافع بعضها وسائر اعضائها استمنا عما او ملك الذات والنفس في حق الاستمتاع على اختلاف
مشايخنا وذلك لان مقاصد النكاح لا تحصل بدونه الا ترى انه لولا الاختصاص بالخارج عن الزوج بزوج آخر لا يحصل السكن
لان قلب الزوج لا يطمئن اليها وبفسه لا تسكن معها وبفسد الفرائض لا يشبهه النسب ولان المهر لا يزوج النكاح وانه
عوض عن الملك لما ذكرنا فيما تقدم فدل على لزوم الملك في النكاح ايضا تحقيقا للمعاوضة وهذا الحكم للزوج على الزوجة
خاصة لانه عوض عن المهر والمهر على الرجل وقيل في تأويل قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ان الدرجة هي الملك ومنها
ملك الحبس والعقد وهو مهر وردها ممنوعة عن الخروج والبرور لقوله تعالى سكنوهن فحيث سكنتم والامر بالاسكا
نهي عن الخروج والخروج اذا الامر بالفعل نهى عن رده وقوله وقرن في بيتكن وقوله لا تخرجوهن فربوهن ولا تها لولم تكن
ممنوعة عن الخروج والبرور لا يخل السكن والنسب لان ذلك مما يربب الزوج ويحمله على نفي النسب ومنها وجوب المهر
على الزوج وانه حكم اصلي للنكاح عندنا لا وجود له بدونه شرعا وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم ولان المهر عوض
عن الملك لا نه يجب بمقتضى احداث الملك على امر وثبوت العوض يدل على ثبوت العوض ومنها ثبوت النسب وان كان
ذلك حكم الدخول حقيقة لكن سببه الظاهر هو النكاح تكون الدخول امرابطا ببقاء النكاح مقامه في اثبات النسب
ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وكذا الزوج مشرق بمفرقة نجاة بولد ثبت نسبها وان لم يولد
الدخول حقيقة لوجود سببه وهو النكاح ومنها وجوب النفقة والسكنى لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف وقوله ليتفق ذو سعة من سعته ومقر قدره عليه رزقه فليتفق ما اتاه الله وقوله اسكنوهن فحيث سكنتم
من وجدكم والامر بالاسكان امر بالانفاق لانها لا تتم من غير الخروج للكسب لكونها عاجزة باصل الحلقة لصعف بنيتها
والكلوم في سبب وجوب هذه النفقة وشرط وجوبها ومقدار الواجب منها ذكره في كتاب النفقات ان شاء الله تعالى
ومنها حرمة المصاهرة وهي حرمة النكاح فرق معلومة ذكرناها فيما تقدم وذكرنا دليل الحرمة الان في بعضها ثبت
الحرمة بنسب النكاح وفي بعضها بشرط الدخول وقد بينا جملة ذلك في مواضعها ومنها الارث من الجانبين جميعا لقوله

وقت موت خيار العتاق الامة المتفرقة

ما يطل بهذا الخيار

بقا قدرة الزوج على التمسك بالشرط لبقاء النكاح لا دما

باب حكم النكاح

الانكاح لا يملكه الزوج الصحيح منها حل الوطى

ومنها حل النظر والمستور من اسبابها

منها ملك النفقة

ومنها ملك الحبس والعقد

منها وجوب المهر على الزوج

منها ثبوت النسب

منها وجوب النفقة والسكنى

منها حرمة المصاهرة

تعالى الارث من الجانبين

منها وحب العدل بين النساء

[illegible]

يستوي في القيسم المبكر والآخر والشا
بالبعض والقد تمت والحمد لله رب العالمين

لا اقسم للملوكيات بملك الامان

٦
لو كانت احد الماهية والاشياء

لا قسم على الزوج اذا سافر

إذا سافر فاعقره

لورده بتا حديها صبرها

اذا كانت لامرأة واحدة فقط ^{لستين}
بالواجب

وہلکنا

وهكذا قال الطحاوي انه يجعل لها يوماً واحداً يسكن عندها وثلاثة أيام ولياليها يتفرغ للعبادة واشغاله وجهه
هذا القول ما ذكره محمد في كتاب النكاح ان امرأة دفعت زوجها الى عمر رضي الله عنه فذكرت انه يصوم النهار ويقوم الليل
فقال عمر بن الخطاب ما احسنك شأناً على بعلك فقال له يا امير المؤمنين انتما تشكوا ذلك زوجها فقال عمر رضي الله عنه
وكيف ذلك فقال له ان اصابها الهار وقام الليل فكيف يتفرغ لها فقال عمر رضي الله عنه لكيب احكم بينهما فقال اراها
احد عشر سنة الاربع يفرط لها يوماً ويصوم ثلاثة أيام فاستحسن ذلك منه عمر رضي الله عنه فوله قضياً البصرة وذكر محمد هذا
في كتاب النكاح ولم يذكر انه يأخذ بهذا القول وذكر الجصاص ان هذا ليس مذهبه لان المرافعة في القسم انما تحصل
بمساواة الزوجات فاذا لم يكن له زوجة غيرهما لم يتحقق المساواة فلو يقسم لها وانما يقال له لا تدور على الصور ووف
لمرأة عنها كما قاله الجصاص وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان اباحته كان يقول ان لا تدور على الصور ووف
لما اشار اليه كعبه هو ان الزوج ان يسقط حقها عن ثلاثة أيام بان يتزوج ثلثاً انزساها فلما لم يتزوج فقد جعل ذلك
لنفسه فكان الخيار له في ذلك ان شاء صرف ذلك الى الزوجات وان شاء صرفه الى المصاهرة وصدته واشغاله ثم رجع عن ذلك
وقال هذا ليس بشئ لانه يتزوج اربعاً فطال بين الواجب منه حين لكل واحدة منهن ليلة من الاربع فلو جعلنا هذا حقاً
للكواحدة منهن لا يتفرغ لعماله فلم يوقت في هذا وقتاً وان كانت المرأة امة فعلى قول ابى حنيفة اخيراً ان صح الزوج
لاشك انه لا يقسم لها كما لا يقسم للحره من طريق الاولى وعلى قوله الاول وهو قول الطحاوي يجعل لها ليلة من كل سبع
ليال لان للزوج حق اسقاط حقها عن ستة أيام والاقتصار على يوم واحد بان يتزوج عليها ثلاث حرائر لان للمرأة ثلاثين
ولادة ليلة واحدة فلما لم يتزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان بالخيار ان شاء صرف ذلك الى الزوجات وان شاء صرفه
الى الصور والمهارة ولك اشغال نفسه والاشكال عليه ما نقل عن حنيفة وما ذكره الجصاص ايضا وهذا الموقوف
ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة اذا دعاها الى الفراش لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف قيل لها البر
والنفقة وعليها ان تطيعه في نفسها وتحفظ عيبه ولان الله تعالى امر بها وبهت بالحر والغير عند عدم طاعة من يزوجها في ذلك
عند طاعتها بقوله فان اطعتمكم فلو تطعوا عليهن سبيلا فذل ان التاويب كان للزوجة الطاعة فذل على الزوجة طاعتها
للزوج ومنها وجوب لالة التاويب للزوج اذا ابلغته فيما لم يفرط طاعة بان كانت ناشرة فله ان يؤذيها لكن على الترتيب فيعطى
اولاً على الرق والدين بان يقول لها كوفي من الصالحات القائنات الحافظات للعين ولا تخوفي من كذا وكذا فلعن تقبل
بوعظته فتترك الشؤن فان نجحت فيها الموعظة ورجعت الى الفراش والاهجها وقيل يجوز قتلها بالهجر والاعتزال منها
وترك الجماع والمضاجعة فانزكت والاهجها لعل نفسها لا تحتل الحرام ثم اختلف في كيفية الهجر قيل يجرها بان لا يجامعها
ولا يضاجعها على فراشه وقيل يجرها بان لا يكلمها في حال مضاجعتها اياها لان يتركها جامعاً ومضاجعاً لان ذلك حق
مستتر بينهما فيكون في ذلك عليه فراض وما عليها فلو يؤذيها بما يضر نفسه ويبطل حقه وقيل يجرها بان يقاومها
في المضجع ويبهاج اخرى في حقها وقسمها لان حقها عليه في القسم في حال الموافقة وحفظ حدود الله لا في حال المضجع
ووقوف الشؤن والتنازع وقيل يجرها بان يترك مضاجعتها وجامعاً لوقت عليه شهوةا وحاجتها لا في وقت حاجته اليها
لان هذا للتاويب والرجع فيجب ان يؤذيها لان يؤذي نفسه بامتناعه عن المضاجعة في حال حاجتها اليها فان اجرها
فان تركت الشؤن لأميرها عند ذلك من غير بيع ولا شايان والاصل فيه قوله تعالى والذو في تخافون لشؤنهم فغطوا
واجرهم ومن في المضاجع وامرهم ومن فظاها لاية وان كان بحرف الواو الموضوعة للجمع المطلق لكن المراد منه الجمع على سبيل
الترتيب والواو يحتمل ذلك فان نفع الضرب والرفع الامر الى القاضي لوجه اليها حكمين حكماً فاهله وحكام اهله
كما قال الله تعالى وان حقت شقاق بينهما الى علم الخلاف في بينهما فابغوا حكماً فاهله وحكام اهله ان يريد اطلاقاً
وقوامه بينهما وسبيل هذا سبيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى سائر الناس ان الامر سداً بالموعظة على الرق
والدين دون التغلظ في القول فان قيل والاعظ القول به فان قيل ولا يسقط به فيه وكذلك اذا تركت محظوراً سوى
لشؤن ليس له حقه مقدور للزوج ان يؤذيها تعزيراً لان للزوج ان يعزرو زوجة كالولي ان يعزرو مملوكه ومنها
للمعاشرة بالمعروف وانه مذون باليه ومسحب قال الله تعالى وعاشروهن بالمعروف قيل هي المعاشرة بالفضل والاحسان
ولا وفاء وخلفاً قال النبي صلى الله عليه وسلم خيركم خيركم لاهله وانا خيركم لاهلي وقيل المعاشرة بالمعروف هي ان يعاملها
بالمعروف بل مثل ذلك لم تنكره بل تعرفه وتقبله وترضيه وكذلك معاشرتها هي مذونية الى المعاشرة الجميلة مع زوجها
الاحسان باللسان واللفظ في الكلام والقول المعروف الذي تطيب به نفس الزوج وقيل في قوله تع ولهن مثل الذي عليهن
المعروف ان الذي عليهن خرجت الفضل والاحسان هو ان يحسن الى ارجاءهن بالبر باللسان والقول المعروف والمعلم
يركع للزوج ان يعزرو زوجة الحرة بغير رضاها لان الوطى غير انزال سبب لحصول الولد ولها في الولد حق والعزل ينفوت
لو ولد فكان سبب لعنات حقها وان كان العزل برضاها لا يكره لانها رضيت بعقوبات حقها ولما روى عن سول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال عزروهن اولاً فزروهن ان الله تعالى اذا اراد خلق نسله فهو خالقها الا ان العزل حال عدم الرضى صار مخصوصاً

منها ولاية التاديب للزوج

ان لم تترك المرأة النشور والحيو
ضربها الزوج

المعاشرة بالمعروف مندوبها

مكة العذراء الحرة فرغ من رضاء

الدخول
بما يحكم النكاح الفاسد
بما يثبت النسب وجوب العدة
المهر

الاختلاف في تقدير المسمى بالعقد

الاختلاف في وقت العدة

الخطوة لا وجوب العدة في النكاح الفاسد

بما يرفع حكم النكاح ببيان ما يقع به الفرق بينهما

منها الطلاق بصريحه وكما ياتيه ومنها الامعان

ومنها الاختيار بعد البلوغ من ايها كان

وكذلك اذا كانت المرأة امة الفرائض بكرة العزل عنها من غير رضا لكن هل يحتاج الى رضاها او الوضام ولاها قال ابو حنيفة الاذن في ذلك في المولى وقال ابو يوسف ومحمد اليها وجه قولهما ان قضاء الشهوة حقها والعزل وجب بقضاءها في ذلك ولا يحنيفة ان كراهة العزل تصيبه الولد والولد له لاهما ومحمد علم **فصل في ما اذا كان النكاح الفاسد** فلا حكم له قبل الدخول واما بعد الدخول فيصير له حكم النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة لا نفذ امر محله اعني حكمه وهو الملك لان الملك يثبت في المنافع ومنافع البضع ملحقة بالاختيار وانما جميع اختارته ليس بمثل الملك لان الحرية خلوص الملك ينافي الخلق ولان الملك في الاذن لا يثبت الا بالوقوع والحرية تنافي الوقوع الا ان الشرع اسقط اعتبار المنافي في النكاح الصحيح لحاجة الناس اليه ذلك وفي النكاح الفاسد بعد الدخول لحاجة الناس الى الدخول وصحابة ما نه عن الضياع ببيان النسب وجوب العدة وصحابة ان النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة لا نفذ امر محله اعني بوجوب المهر بمثل من عقد في حق المنافع المستوفاة لهذه الضرورات ولا ضرورة قبل استيفاء المنافع وهو ما قبل الدخول فلا يجعل منع قبله ثم الدليل على وجوب مهر المثل بعد الدخول ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما امرأة نكحت نفسها بغير ان مواليها فتكاحها ما اطل فان دخل بها فلها مهر مثلها جعل لها مهر المثل فيما له حكم النكاح الفاسد وعلمه بالدخول فدل ان وجوبه متعلق به ثم اختلف في تقدير هذا المهر وهو المسمى بالعقد قال اصحابنا المثلثة يجب لا قتل من مهر مثلها ومن المسمى وقال في نكاحها مهر المثل بالغا ما بلغ وكذلك هذا الخلاف في الاحادة الفاسدة وجه قوله في ان المنافع تقوم بالعقد الصحيح والفاسد جميعا كالا عيان فيلزم ابطالها واثار المقوم وذلك بايجاب مهر المثل بالغا ما بلغ لانه قيمة منافع البضع واما العدة والمثل المسمى عند صحة التسمية ولم تقع هذه العتبات واما كمال القيمة في البيع الفاسد كذا هنا ولنا ان العاقدين ما قوما المنافع كغيره في البيع فلا يثبتون بغيره في النكاح مستوفاة مستوفاة عقد فلم يكن لها قيمة الا ان مهر المثل اذا كان اقل من المسمى لا يبلغ به المسمى لانها رخصت بذلك العدة لرضاها بمهر مثلها واختلف ايضا في وقت وجوب العدة انما هي احدى وقت يعتبر قال اصحابنا المثلثة انها تجب من حين يفرق بينهما وقال زفر بن ابي رزيم وطئها حتى لو كانت قد حاضت ثلاث حيض بعد آخر طئ وطئها قبل التفرق فقد انقضت عدها عنده وجه قوله ان العدة تجب بالوطئ لانها تجب لا ستره والتميم وذلك حكم الوطئ لا ترى انها لا تجب قبل الوطئ واذا كان جوبا بالوطئ يجب عقبا الوطئ بل فصل احكام سائر العلل ولنا ان النكاح الفاسد بعد الوطئ منقذ في حق الفرائض لانيها والفراس لا يزيل قبل التفرق بدليل انه لو وطئها قبل التفرق لاحد عليه ولا يجزئ عليه سكر الوطئ الا مهر واحد ولو وطئها بعد التفرق لم يزل العدة ولو دخله شهية حتى استمتع وجوب الحد بغيره من غير النكاح ففكر في التفرق في النكاح الفاسد بمنزلة الطلاق في النكاح الصحيح فيعتبر ابتداء العدة منه كما يعتبر في وقت الطلاق في النكاح الصحيح والخلو في النكاح الفاسد لا وجوب العدة لانه ليس بنكاح حقيقة الا انه الحق بالنكاح في حق المنافع المستوفاة حقيقة مع قيام المنافي لحاجة الناس اليه ذلك فيبقى في حق غير المستوفى على اصل العدة ولم يوجد استيفاء المنافع حقيقة والخلو ولا في الموجب العدة في الحقيقة هو الوطئ لانها تجب لغيره براءة الرجم ولم توجد حقيقة الا انا انما التمكن من الوطئ في النكاح الصحيح مقامه في حق حكم يحتاج فيه لوجود دليل التمكن وهو الملك المطلق ولم يوجد ههنا بخلاف الخلو الفاسد في النكاح الصحيح انما وجب العدة اذا كان متمكنا من الوطئ حقيقة وان كان ممنوعا عنه شرعا بسبب الحيض او الكراه او الصور او نحو ذلك لان هناك دليل الاطلاق شرعا موجود وهو الملك المطلق لانه منع منه لغيره فكان التمكن تابعا له فيلزم موجوده في مقام مقام الدلول في موضع الاحتياط وههنا بخلافه ولا وجوب المهر ايضا لانه لما لم يجب بها العدة فالمهر اولى لان العدة يحتاج في وجوبها ولا يحتاج في وجوب المهر **فصل في ما اذا كان النكاح الفاسد** حكم النكاح فيما نه ببيان ما يقع به الفرق بين الزوجين وتوضيح الفرق بين الزوجين اسباب لكن الواقع بينهما فرقة بطلاق وتبعها فرقة بغير طلاق وفي بعضها تقع الفرقة بغير قضاء القاضي وفي بعضها لا تقع الا بقضاء القاضي فتذكر جملة ذلك بتوفيق الله تعالى منها الطلاق وبصرحه وكما ياتيه وله كتاب فرقه ومنها اللعان ولا تقع الفرقة فيه الا بتفريق القاضي عند اصحابنا وكذا في كيفية هذه الفرقة خلاف بين اصحابنا ذكر في كتاب اللعان ان شأرا استعمل ومنها اختيارا والغيره الصغرى بعد البلوغ في اختيار البلوغ وهذه الفرقة لا تقع الا بتفريق القاضي بخلاف الفرقة باختيار المرأة نفسها في اختيار العتقات ثبت بنفس الاختيار وقد ثبتنا وجه الفرق فيما تقدم والفرقة في الخيارين جميعا حتى فرقة بغير طلاق بل حتى فسخا لو كان الزوج لم يدخل بها فلا مهر لها انما في خيار العتقات فدل ان الفرقة وقعت بسبب وجودها وهو اختيارها نفسها واختيارها نفسها لا يجوز ان يجرى طلاقا لانها لا تملك الطلاق ولا اذا ملكت كالحرة فكان فسخا وفسخ العقد فرقة من الاصل وجعله كان لم يكن ولو لم يكن حقيقة لم يكن لها مهر فكذا اذا الحق بالعدم من الاصل وكذا في خيار البلوغ اذا كان من له الخيار وهو المرأة فاختار نفسها قبل الدخول بها لما قلنا واما اذا كان من له الخيار وهو الغلام

فانتشار

٢٥
٢٦
٢٧

فاختار نفسه قبل الدخول بها فلا مهر لها ايضا وهذا فيه نوع اشكال لان الفرقه جاءت من قبل الزوج فيجب ان يفرق بطلوق وتعلقها بنفسها من قبل الزوجين لان الزوجين قد يكونان ذلك طلاقا وجب عليه المهر لم يكن لانيات الخيار ومعنى لانه بملك الطلاق فان لا فائدة في الخيار الا سقوط المهر وان كان قد دخل بها لا يسقط المهر لان المهر قد نكح بالدخول فلا يحتمل السقوط بالفرقة كالا يحتمل السقوط بالموت ولان الدخول استيفاء منافع البضع وانه امر حقيقي فلا يحتمل الارتفاع والاصل بالبضع بخلاف العقد فانه امر شرعي فكان محتملا للبضع ولانه لو فسخ النكاح بعد الدخول لوجب عليه المنافع المستوفاة لانه عاد البدل ليه فوجب ان يعود البدل اليها وهو لا يقدر على ردّها فلو بفسخ واذ لم يقدر على ردّها بغير قيمتها وقيمتها هو المهر المستوفى فلا يبعد ولا لانه لما استوفى المنافع فقد استوفى المعقود عليه وهو المهر فلو يسقط البدل ومنها اختيار المرأة نفسها بغير طلاق والعتة والخضعة والتأخذ بتفريق القاضي وتقبل الاختيار على ما بينا وانه فرقة بطلوق لان سبب حدوثها حصول الزوج وهو المنع والقياس حقيقة المستوفى بالنكاح وانه ظم ومرد في حقها الا ان القاضي قام مقامه في دفع الظلم والاصل ان الفرقة اذا حصلت بسبب جهة الزوج بخلاف النكاح بخلاف فرقة بطلوق حتى لو كان ذلك قبل الدخول بها وقبل الخلو فلها نصف المسمى كان في النكاح لشمية وان لم تكن فيه لشمية فلها المدة ومنها التفرق لعدم الكفاة او لغيره المهر والفرقة به فرقة بغير طلاق لانها فرقة حصلت لغير جهة الزوج فلا يمكن ان يجعل ذلك طلاقا لانه ليس لغير الزوج ولاية الطلاق فيجعل فسخا ولا تخفى هذه الفرقة الا عند القاضي لما ذكرنا في الفرقة بخيار البلوغ ومنها ابا الزوج الاسلام بعد ما سلت زوجته في دار الاسلام ومنها ابا الزوج الاسلام بعد ما سلت زوجها المسلم زوجها المسلم في دار الاسلام وخمسة الكوفة ان الزوجين الكافرين اذا اسلم احدهما في دار الاسلام فان كانا كافرين فاسلم الزوج فانكاح بحاله لان الكفاية محل النكاح المسلم ابتداء وكذا بقا وان اسلمت المرأة لا تقع الفرقة بنفس الاسلام عندنا ولكن يرضى الاسلام على زوجها فان اسلم بقيا على النكاح وان ابا الاسلام مفرق القاضي بينهما لانه لا يجوز ان يجرى المسلم تحت نكاح الكافر ولهذا لم يجرى نكاح الكافر المسلم ابتداء وكذا البقاء عليه وان كانا مشركين او مجوسيين فاسلم احدهما ايتها كان يرضى لاسلامه على الآخر ولا تقع الفرقة بنفس الاسلام عندنا فان اسلمت على النكاح وان ابا الاسلام مفرق القاضي بينهما لان المشرك لا يصح لنكاح المسلم غير ان اباها وان كان من المرأة يكون فرقة بغير طلاق لان الفرقة حاصلة بغير طلاق وهو اباها والاسلام والفرقة من قبل المرأة لا تصح طلاقا لانها لا تملك الطلاق فيجعل فسخا وان كان اباها من الزوج يجرى فرقة بطلوق في قول ابو حنيفة ومحمد وعند ابو يوسف حتى فرقة بغير طلاق وهذا كله مذهبا صحابيا وقال الشافعي اذا اسلم احدا الزوجين وقعت الفرقة بنفس الاسلام غير ان اباها ان كان ذلك قبل الدخول تقع الفرقة للحال فاما بعد الدخول فلا تقع الفرقة حتى تمضي ثلاث حيض فان اسلم الآخر قبل مضيتها فانكاح بحاله وان لم يسلم بابت بمضيتها اما الكلام مع الشافعي فوجه قوله ان كسر الزوج يمنع من نكاح المسلم ابتداء حتى لا يجوز للكران ينكح مسلمة وكذلك شرك المرأة ونكحتها مانع من نكاح المسلم ابتداء بدليل انه لا يجوز للمسلم نكاح المشرك والمجوسية فاطراف على النكاح يبطله فاشبه الطلاق ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه يروى ان رجلا من بني ثعلبة سلبت امراته ففرض عمر رضي الله عنهما عليها الاسلام فامتنع ففرق بينهما وكان ذلك بحضور الصحابة رضي الله عنهم فحين اجماعا ولو وقعت الفرقة بنفس الاسلام لما وقعت الحاجة الى التفرق ولان الاسلام لا يجوز بطلان النكاح لانه عرف عام لا ملوك فكيف يكون مبطلا لها ولا يجوز ان يبطل بالكره ايضا لان الكفر كان مجزوا منها ولم يمنع ابتداء النكاح فلان لا يمنع البقاء وانه اسهل والى انا لو بقينا النكاح بينهما لا يحصل المعاصد لان مقادير النكاح لا تحصل الا بالاشترائ والاشترائ لا يمكن فاستقر ان المسلم لا يعمل له استقر ان المشرك والمجوسية فاجتبهما فلم يكن في بقاء هذا النكاح فائدة فيفرق القاضي بينهما عند اباها الاسلام لان الياس عن حصول المقاصد يحصل عنده واما الكلام مع اصحابنا في كيفية الفرقة بعد اباها الزوج الاسلام بعد ما سلت امراته المشرك او المجوسية او الكفاية **فصل في ما اذا كان النكاح الفاسد** او يوسفان هذه الفرقة يشترط في سببها الزوجان ويستويان فيه فان اباها من كل واحد منهما سبب الفرقة ثم الفرقة الحاصلة باباها فرقة بغير طلاق وكذا باباها لا تستويان في السببية كما اذا ملك احدهما صاحبه ولها ان الحاجة الى التفرق عند اباها لغوات مقاصد النكاح لان مقاصد النكاح اذا لم تحصل لم تكن في بقاء النكاح فائدة فتقع الحاجة الى التفرق والاصل في التفرق هو الزوج لان الملك له والقاضي يوجب منابه كما في الفرقة بالحب والعتة فكان الاصل في الفرقة هو فرقة الطلاق فيجعل طلاقا كما يمكن وفي اباها المرأة لا يمكن لانها لا تملك الطلاق فيجعل فسخا ومنها براءة احد الزوجين لان الردة تميز الموت لانها سبب فسخا اليه والميت لا يجرى نكاح المرد لاحد في حال الا ابتداء فكذا في حال البقاء ولانه لا عصمة مع الردة وملك النكاح لا يتحقق زوال العصمة غير ان ردة المرأة تخرى فرقة بغير طلاق ولو خلو واما ردة الرجل في فرقة بغير طلاق في قول ابو حنيفة وابو يوسف وعند محمد فرقة بطلوق وجه قول محمد ظاهر لان الاصل ان الفرقة اذا حصلت بمعنى قبل الزوج وامكن ان يجعل طلاقا فيجعل طلاقا لان الاصل في الفرقة هو فرقة الطلاق واصل الى يوسف ما ذكرنا انها فرقة حصلت بسبب يشترط فيه الزوجان لان الردة من كل واحد منهما سبب لثبوت الفرقة ثم الثابت بروتها

منها اختيارها نفسها بغير طلاق

ومنها التفرق لعدم الكفاة

منها ابا الزوج الاسلام من اباها ذلك

مها ردة احد الزوجين

فرقة بغير طلاق كذا برودة ولا خيفة ان هذه الفرقة وان كانت بسبب وجوه الرجل وهو ردة الا انه لا يمكن ان يحل
الردة طلاقا لانها بمنزلة الموت وفرقة الموت لا تحل طلاقا ولان الطلاق يقتضي بقاء الزوجية بالطلاق والفرقة
الحاصلة بالردة فرقة واحدة بطريق التساقف لان الردة تنافي عصمة الملك وما كان طريقه التساقف لا يستفاد بملك النكاح
فلا يحل طلاقا بخلاف الفرقة الحاصلة باباء الزوج لانها تثبت لغوات مقاصد النكاح ونزاعه وذلك مضاد الى الزوج
فلهذا لا يسالك بالمعروف والا فالسعي بالاحسان فاذا امتنع عنه الزمة القاضي الطلاق والذي يحصل به التسريح
بالاحسان كانه يطلق بنفسه والدليل على الفرقة بينهما ان فرقة الاماء لا تحصل الا بالعصا وفرقة الردة تثبت بتغير
الردة ليعلم ان ثبوتها بطريق التساقف ثم الفرقة برودة احد الزوجين تثبت بنفس الردة فتثبت في الحال عندنا وعند الشافعي
ان كان قبل الدخول فكذلك وان كان بعد الدخول تنافي الفرقة الى معنى ثلث حيض وهو على الاختلاف في اسلام احد
الزوجين هذا اذا اردنا احد الزوجين فاما اذا اردنا معا لا تقع الفرقة بينهما استسما حتى لو اسلما معا فاما على
نكاحهما والقباضان تقع الفرقة وهو قول ذر وجه القياس انه لو ارتد احداهما لوقفت الفرقة فكذلك اذا ارتد الا في
ردتهما مرة واحدة وريادة **ولو سخطا** اجماع الصحابة رضي الله عنهم فان العرب لما ارتدت في ذر يترك بكر العهد ويضرب
ثم اسلموا لم يفرق بينهم وبين نسائهم فكان ذلك بحضرة الصحابة رضي الله عنهم فان قيل لم يعلم هناك انهم ارتدوا واسلموا
معا **فان جواب** انه لم يفرق بينهم وبين نسائهم فيما لم يعلم القبان بل احمل التقدّم والتأخر في الردة والاسلام فبقا علم
اوليان لا يفرق ثم نقول الاصل في كل امرين حادثين اذ لم يعلم تاريخ ما بينهما ان يحكم بوقوعها معا كالفرق والحدوث
ولو تزوج مسلم ككاتبية يهودية او نصرانية فتمسكت بدين الاسلام لان الجوسية لا تصلح لنكاح المسلم الا ترى
انه لا يجوز له نكاحها ابتداء ثم ان كان ذلك قبل الدخول بها فلا مهر لها ولا نفقة لانها فرقة بغير طلاق فكانت
تتمعا وان كان بعد الدخول بها فلها المهر لما بينهما فيما تقدّم ولا نفقة لها لانها فرقة جاء من قبلها والاصل ان الفرقة
اذا جاءت من قبلها فان كانت قبل الدخول بها فلا مهر لها ولا نفقة واذا جاءت من قبلها قبل الدخول بحضرة المسمى
ان كان المهر مسمى وان لم يكن يجب النفقة وبعد الدخول يجب كل مهر والنفقة ولو كانت يهودية فتمسكت او نصرانية
فتمسكت لم تثبت الفرقة ولم يغير من عليه عندنا وقال الشافعي لا يمكن من الفرار عليه ولكن تجزى على ان تسلم او يفر
الى دينها الاول فان لم يفعل حتى مضت ثلث حيض وقعت الفرقة كما في المرد وجه قوله انها كانت مفرقة بان الدين
الذي شغلته اليه باطل فكان ترك الاعتراض عليه تقريرا على الباطل وان لا يجوز ولنا انها انشقت من باطل الى باطل
والجبر على العود الى الباطل باطل ولو كانت يهودية او نصرانية فقبضت لم تثبت الفرقة في قولنا في حنفية وفي قولنا في
يوسف ونحوه تثبت بناء على انه يجوز للمسلم نكاح الصابنية عنده وعندها لا يجوز والمستقلة مرق في موضعها
ومنها اسلام احد الزوجين في دار الحرب لكن لا تقع الفرقة في الحال بل تقف على معنى ثلث حيض ان كانت ممن تجب
وان كانت ممن لا تجب فثلثة اشهر فان اسلم الباقي منهما في هذه المدة فمات على النكاح وان لم يسلم حتى مضت المدة
وقعت الفرقة فان الاسلام لا يصلح سببا لثبوت الفرقة عندنا وبغير الكفر ايضا لا يصلح سببا لما ذكرنا من المعنى
فما تقدّم ولكن يرضى الاسلام على الآخر فاذا اختلفت بفرقة فكانت الفرقة حاصلة بالاماء ولا مفرق الا بالامر
وقال الشافعي لا ينفك الا بالامر والفرقة لا يصلح لنكاح المسلمة في مقام شرط البينونة وهو في ثلث حيض
حيض اذ هو شرط البينونة في الطلاق الرجعي مقام العلة واقامة الشرط مقام العلة عندنا عندنا اعتبار العلة جاز
في اصول الشرع فانما مضت من العدة وهي ثلث حيض صار معنى هذه المدة بمنزلة تفرق القاضي وتكون فرقة
بطلاق على قيا سقول في حنفية ومحمد وعلى قيا سقول في يوسف بغير طلاق لانه فرقة بسبب الاماء وحكما ونقدرا
واذا وقعت الفرقة بعد مضى هذه المدة هل تجب العدة بعد مضيتها بان كانت المرأة هي المسلمة فخرجت الى دار الاسلام
ومت الحضي في دار الاسلام لا عدة عليها عندنا في حنفية وعندها عليها العدة بعد مضى هذه المدة بثلث
حيض لانها مهاجرة ولا عدة على المهاجرة عنده وعندنا عليها العدة والمسئلة المذكورة فيما تقدم وان كان
المسلم هو الزوج فلا عدة عليها بالاجماع لانها حربية **ومنها اختلاف الدارين** عندنا بان يخرج احد الزوجين
الى دار الاسلام مسلما او مشركا وترك الآخر كافر في دار الحرب وان خرج احداهما مستسما ونحو الآخر كافر في دار الحرب لا يقع الفرقة
بالاجماع وقال الشافعي لا تقع الفرقة باخلاق الدارين وهذا بناء على اصل وهو ان اختلاف الدارين علة لثبوت الفرقة عندنا
وعنده ليس بعلة وانما العلة هي التسمية **واحي** بما روينا ان زين بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وخلفت
زوجها ابا العاص بمكة كافر فها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح الاول ولو ثبت الفرقة باخلاق الدارين لما رجع الى مكة
النكاح ولاننا نرى اختلاف الدارين في انقطاع الولاية لاوجب انقطاع النكاح فان النكاح يبقى بين اهل
النجاة والعدل والولاية منقطع ولنا ان عند اختلاف الدارين يخرج الملك وان يكون منقطعاه لعدم التمكن من الانشاع عادة
فلم يكن في بقاءه فائدة فيقول كالمسلم اذا ارتد عن الاسلام ولم يرد الى دار الاسلام لم يملكه غايماله ونفق امهات اولاده ومديون

اذا ارتد معا

تزوج مسلم ككاتبية فتمسكت

لو كانت يهودية فتمسكت

منها اسلام احد الزوجين في دار الحرب

منها اختلاف الدارين عندنا

لما قلنا

لما قلنا كذا هذا بخلاف اهل البقي مع اهل العدل لان اهل البقي من اهل الاسلام لانهم مسلمون فيما لم يكونوا اهل العدل فكانا مكاتب
الانشاع ثانيا في النكاح وهما بخلافه واما الحديث فقد ذكرنا ردها عليه نكاح حديد فبقا وصفت الروايات ففسط
الا حجاج به مما ان القل هذه الرواية الاولى لانها تثبت لم يكن فكان زواي الرد بالنكاح الاول استعجل حال فقلنا انه ردها
عليه بذلك النكاح الذي كان ورواى النكاح الجديد عند حقيقة الحال فصار كاجتماع الزوج والنكاح هو الذي خرج
فلا عدة على المرأة بخلاف لما ذكرنا انها حربية وان كانت المرأة هي التي خرجت فلا عدة عليها في قولنا في حنفية عندنا فلهذا وكذا
اذا خرج احداهما ميتا وقفت الفرقة لانه صار من اهل دار الاسلام فصار كاجتماع الزوج والنكاح هو الذي خرج
لان كبري المسلم من اهل دار الحرب وانما دخل دار الاسلام على سبيل العارية لغيرها بغير حجاب لانه لا يملك في دار الحرب ولا يملك في دار الاسلام
في حقه كالمسلم اذا دخل دار الحرب بايمان انه لا يصير بالادخول من اهل دار الحرب لما قلنا كذا هذا ولو اسلما معا في دار الحرب او صارا
ذمتين معا او خرجا مستامين فان النكاح على حاله لا يندم اختلاف الدارين عندنا وان اقدم السبي عنده وعلى هذا يخرج ما اذا سبي
احدهما واخر زيدا الاسلامانة تقع الفرقة بالاجماع لكن على اختلاف الاصحاب عندنا باخلاق الدارين وعندنا بالسبي عندنا
لا تثبت الفرقة قبل احوار زيدا الاسلام ولو سبي معا لا تقع الفرقة عندنا لعدم اختلاف الدارين وعندنا تقع لو خرج السبي
واحي بقوله فعلى والمحصنة من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرر المحصنات وهن ذوات الارواح اهو مطوف على قوله
حررت عليكم امهاتكم واستغنى المملوكات والاستثناء من المحل اباحة ولم يفعل بينا اذا سببت مع زوجها او سببت وعندها
ولان السبي سبب لثبوت ملك المتعة للسبي لانه استبداد ويرد على محل غير معصوم وانه سبب لثبوت الملك في الرقة ولهذا
ثبت الملك في المسبية بالاجماع وملك الرقة يوجب ملك المتعة ومضى ملك المتعة للسبي في ملك الزوج ضرورة بخلاف
ما اذا اشترى حرة هي متكوبة الفزارة لا تثبت للمشتري ملك المتعة وان ثبت له ملك الرقة بالشري لان ملك الزوج في الرقة
ملك معصوم وانما ثبت اليد على محل معصوم لا ينجس سببا لثبوت الملك ولنا ان ملك النكاح للزوج كان ثابتا بدليله مطلقا
وملك المالك لا يجوز ان ينزل الا بالذلة او لغيره فاذة البقاء اما لغوات المحل حقيقة بالهلاك او تقديرا بخروج من كان
منقعا به في حق المالك واما لغوات حابة المالك بالموت لان الحكم بالزوال حينئذ يوجب تناقضا والشرع منفرة عن التناقض
فلم يوجب ازالة من الزوج والمحل مباح والمالك في محتاج الى المالك وامكان الاستمتاع ثابت ظاهرا وغالبا اذا سببيا معصوم
ولا يبيح نادرا وكذا اذا سبي احدهما والمسيبة في دار الحرب لان احتمال الاستدراك والكفر واستنفاد الاسراء والفداء
بنادرون لم يكن غالبا بخلاف ما اذا سبي احدهما واخرج له دار الاسلام لان هناك لا فائدة في بقاء الملك بعد التمكن من اقامته
المصالح بالملك ظاهر وغالبا لا يختلف الدارين واما قوله السبي ويرد على محل غير معصوم فنعم لكن الاستبداد الوارد على محل معصوم
انما يوجب سببا لثبوت الملك اذ لم تكن محلو كغيره وملك الزوج ههنا قائم لما بينا فلم يكن السبي سببا لثبوت الملك للسبي
فلا يوجب زوال ملك الزوج والاية محمولة على ما اذا سببت وحدها لما ذكرنا من الدلائل ومنها الملك الطاري لاحد الزوجين
على صاحبه بان ملك احدهما صاحبه بعد النكاح او ملك شقها منه لان الملك المقارن يمنع من انفصال النكاح فالظاهر ان
يسطه والفرقة الواقعة به فرقة بغير طلاق لانها فرقة حصلت بسبب لا من قبل الزوج فلا يمكن ان يجعل له فاقعة فاقعة
ولا يحتاج الى تفرق القاضي لانها فرقة حصلت بطريق التساقف لما بينا في المسائل المتقدمة ان المحقوق الثابتة بالنكاح
لا يقع اثباتها بين المالك والمملوك فلا يفرق في العصا كالفرقة الحاصلة برودة احد الزوجين وعلى هذا اوافق الفت
والمدبر المأثورين اذا اشترى ابنا فجهلها لم يطل النكاح لان الشري لا ينفك لهما ملك المتعة فلا يوجب بطلان النكاح وقالوا
ايضا في المكاتب اذا اشترى وجته لا يطل نكاحها لانه لا يملكها وانما ثبت له فيها حق الملك وحق الملك يمنع ابتداء النكاح
ولا يمنع البقاء كالعدة وهذا لان حق الملك هو الملك فرقة فكان ملكه فيها ثابتا بخرجه دون وجهه فالنكاح اذ لم يكن
منقعدا يقع الشك في انعقاده فلا ينفك بالشك وان كان منقعدا يقع الشك في زواله فلا ينفك بالشك على الاصل
المعهود ان غير الثابت بيقين لا يثبت بالشك والثابت بيقين لا يثبت بالشك هذا المعنى منع العدة وابتداء النكاح ولم يمنع البقاء
كذا هذا وقالوا فيمن تزوج ابنة فمكاتبته ثم مات لا يطل النكاح بينهما حتى يموت غدا بدل الكتابة وقال الشافعي
ينفسخ النكاح بناء على ان المكاتب لا يورث عندنا فلا يثبت الملك للوارث في المكاتب حقيقة وانما ثبت له حق الملك وانه
لا يمنع بقاء النكاح وعنده يورث فثبت الملك لها في زوجها فيبطل النكاح وجه قوله ان الوارث ينفك مقام المورث في
املاكه فثبت له ما كان ثابتا للمورث وملكه في المكاتب كان ثابتا له فينفك له الوارث فيصير مملوكا لا ينفك النكاح
ولنا ان الحاجة تست الى بقاء ملك الميت في المكاتب لان عقد الكتابة اوجب له حق الحرية للحال على وجه يصير ملك المحق
حقيقة عند الاداء ولهذا ثبت لولا فخره فلو فلقنا المالك والميت في الوارث لنعذرنا ثبات حقيقة الحرية عند الاداء لا عند
تعلق الحرية منه بالاداء فثبت الحاجة الى استبقاء ملك الميت فيه لاجل الحق المستحق للمكاتب فيمتنع ثبوت الملك حقيقة
للوارث فثبت له حق الملك لوجود سبب لثبوت وهو القرابة وشرطه وهو الموت وحق الملك يمنع ابتداء النكاح ولا يمنع البقاء
لما ذكرنا الا اذا عزم على بدل الكتابة لانه اذا عجز ثبت الملك حقيقة للوارث فيرفع النكاح واما معنى البقاء في الشرع

113

N
60
15

لما سلما معا في دار الحرب
ذا سبي احدهما
لو سبي معا

النكاح

من وجبات الفرقة للمالك انظار
لا حد

منها الرضاع الطاري على النكاح

منها المصاهرة الطارئة

كتاب الطلاق

باب منصف الطلاق
طلاق السنة

باب احسن الطلاق في ذوات الاقارب

احسن الطلاق في الحامل

الطلاق الحسن في ذوات القربى

الحسن في الامة

روحه لا يطل النكاح في قولك حنيفة وعندها يبطل بنا وعلى من سبق البعض بمنزلة الكا تبعد وعندها حنيفة دين والشرع
ومنها الرضاع الطاري على النكاح كمن تزوج صبغة فارضعها امه بانه لا يملكها من قبلها اذ لا يملكها من قبلها اذ
تزوج صبغتين صبغتين نجاست امرأة فارضعها بانها ماهرة او اخفى وعروة الاختار الرضاع لستوى فيها
السابق الطاري وكذا امره الجمع بين الاثنين والرضاعة وتذكر ما يتعلق بالرضاع والمقارن والطاري في كتاب
الرضاع ان شاء الله تعالى ومنها المصاهرة الطارئة بان وطئ امرأة او اختها والعرفه بها فزوجة فطلوق لانها حرة مؤمنة
كحمة الرضاع والعرفه في هذه الوجوه بانه لان المعصية في بعضها الحلال مدونه لا يحل الا بالان في بعضها المحلل ليقابل
لنقاء النكاح فاعلم

كتاب الطلاق

قال الشيخ رحمه الله في عمر الكا في هذا الكتاب في خمسة مواضع في بيان منصف الطلاق وفي بيان قدره وفي بيان
دركه وفي بيان شرائط الزك والى بيان حكمه اما الاول فالطلاق بحق الصفة نوعان طلاق سنة وطلاق بدعة وان شئت
قلت طلاق مسنون وطلاق مكروه اما طلاق السنة فالكا فيه في موضعين احدهما في تفسير طلاق السنة انه ما هو والثاني
في بيان الاطراف التي يقع بها طلاق السنة اما الاول فطلاق السنة نوعان نوع يرجع الى الوقت ونوع يرجع الى العدد وكل
واحد منهما نوعان حسن واحسن ولا يمكن معرفة كل واحد منهما الا بعد معرفة اصناف النساء وهن في الاصل على صنفين
حرائر وامهات وكل صنف على صنفين حائلات وحاملات والمأثرت على صنفين ذوات الاقارب وذوات الاقارب لا شرا ذاعرف هذا
نفقوا احسن الطلاق في ذوات الاقارب ان يطلقها طلاقا واحدة رجعية في طهر لا جماع فيه ولا طلاق ولا في حصة جماع ولا
طلاق ويتركها حتى تنقضي عدتها ثلاث حيضات ان كانت حرة وان كانت امه حيضتان في الاصل فيه ما دوى غيرهم النقي
رحمته انه قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرضون ان يطلقوا السنة الواحدة ثم لا يطلقوا غير ذلك
حتى تنقضي العدة وفي رواية اخرى قال في الحكاية عنهم وكان ذلك احسن عندهم من ان يطلق الرجل ثلثة في ثلثة اطهار
وهذا نصيبه الباب ومثله لا يكذب ولا ان الكراهة لكان احتمال الذم والطلاق في طهر لا جماع فيه دليل عدم الذم لان الطهر
الذي لا جماع فيه زمان كمال الرغبة والفعل لا يطلق امرأته في زمان كمال الرغبة الا لشدة حاجته الى الطلاق والظاهر انه
لا يلحقه الذم فكان طلاقه الحامة فيكون مسنونا ولو لحقه الذم فهو اقرب الى الذم من ثلاث في ثلثة اطهار وكان
احسن وانما شرطنا ان يكون طهر لا طلاق فيه لان الجمع بين الطلقات ثلاث او الطلاق في طهر واحد مكروه عندنا وانما
شرطنا ان لا يكون في حصة جماع ولا طلاق لانه اذا اجامعها في حصة هذا الطهر احتمل انه وقع الجماع معلقا في طهر لا يملك فيه
على صفة في طهر لانه طلق الحامة واذا طلقها فيه فالطلاق فيه بمنزلة الطلاق في الطهر الذي بعده لان تلك الحصة
لا يعتد بها ولو طلقها في الطهر بركم له ان يطلقها اخرى فيه فكذلك اذا طلقها في الحصة ثم طهرت واما في الحامل اذا استبان
حملها فالاحسن ان يطلقها واحدة رجعية وان كان قد جامعها وطلقها عقب الجماع لان الكراهة في ذوات القربى لا احتمال الذم
لا احتمال الحمل في طهر مع علمه بالحمل فالظاهر انه لا يذم وكذلك في ذوات القربى من الامة والصغيرة الاحسن ان يطلقها
واحدة رجعية وان كان عقب طهر جامعها فيه وهذا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر في فصل بين طلاق الامة والصغيرة
وبين جامعها بشهر وجه قوله ان الشهر في حق الامة والصغيرة اقيم مقام الحصة فمن تحصن ثم يفصل في طلاق السنة
بين الوطئ وبين الطلاق بحصة فمن تحصن وكذا يفصل بينهما في حق الصغيرة بشهر كما يفصل بين المطلقتين ولنا ان كراهة
الطلاق في الطهر الذي وجد فيه الجماع في ذوات الاقارب لا احتمال ان يجمل بالجماع في ذمهم وهذا المعنى لا يوجد في الامة والصغيرة
وان وجد الجماع ولا يابس في الصغيرة الدلالة على براءة الرحم فوق الحصة في ذوات الاقارب فلما جاز الايقاع بمثله
عقب الحصة فلا يجوز ذمها عقب الجماع اولى واما الحسن في ذوات القربى ان يطلقها ثلثة في ثلثة اطهار
لا جماع فيها بان يطلقها واحدة في طهر لا جماع فيه ثم اذا حاضت حصة اخرى وطهرت طلقها اخرى ثم اذا حاضت حصة
اخرى وطهرت طلقها اخرى وان كانت امه طلقها واحدة ثم اذا حاضت وطهرت طلقها اخرى وهذا قول عامة العلماء
وقال مالك لا اعرف طلاق السنة الا ان يطلقها واحدة ويتركها حتى تنقضي عدتها وجه قوله ان الطلاق المسنون هو الطلاق
الحامة والحامة تدفع بالطلقة الواحدة فكانت الثانية والثالثة في الطهر الثاني والثالث تطلقها من غير حاجة فيكره
لهذا كره الجمع كذا التفريق في كل ذلك طلاقا من غير حاجة ولنا قوله تعالى تطلقوهن لعدتهن اى ثلثة في ثلثة اطهار وكذا
فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روي ان عذاته بن عمر رضي الله عنهما طلق امرأته حالة الحيض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليكم فقال صلى الله عليه وسلم اخطات السنة ما هكذا امرت ان تنزل السنة ان تستقبل الطهر استقبالا تطلقها
لكل طهر تطلقه فتلك العدة التي امر الله تعالى ان تطلق بها النساء فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الطلاق للعدو بالثلاث
في ثلثة اطهار وانه تعالى امر به واولى درجات الامر بالثلاث والمندوب اليه غير حسن ولا في رسول الله صلى الله عليه وسلم
نقل على كونه سنة حيث قال ان السنة ان تستقبل الطهر استقبالا لا تطلقها لكل طهر تطلقه والدليل على ذلك روي

عن ابيهم النقي رحمه الله في حكايته عن الصحابة رضي الله عنهم وكان ذلك عندهم احسن من ان يطلق الرجل ثلثة في ثلثة اطهار
وان كان ذلك احسن من هذا كان هذا احسنا في نفسه ضرورة واما قوله ان الثانية والثالثة تطلق من غير حاجة فمنوع
فان الانسان قد يحتاج الى حسم باب نكاح امرأته على نفسه لما ظهر له ان نكاحها ليس بسبب المصلحة له وبنهاود نشأ
تكميل قلبه اليها الحسن ظاهرها فيحتاج الى الحسم على وجه يستد باب الوصول اليها ولا يلحقه الذم ولا يمكن دفعه
الحاجة بالثلاث حجة واحدة لانها عقب الذم عسى ولا يمكنه المذاك فيقع في الزنا فيحتاج الى ايقاع الثلاث في ثلثة اطهار
فيطلقها بطلقة رجعية في طهر لا جماع فيه ويجز نفسه انه هل يمكنه الصبر عنها فان لم يمكنه راجعها وان امكنه طلقها
نطقا الغري في الطهر الثاني ويجز بنفسه ثم يطلقها ثالثة في الطهر الثالث فينضم باب النكاح عليه من غير ذم بلحقه
ظاهرا وعالما فكان ايقاع الثانية والثالثة في الطهر الثاني والثالث طلاقا للحاجة فكان مسنونا طلاقا احسن من ان يطلق
بدليل الحاجة لا بحقيقة كونها امرا باطنا لا يوقف عليه الا بدليل فيقار الطهر الثاني على الجماع مقام الحاجة الى الطلاق فكان
ذكور الطهر دليل بخلاف الحاجة فينبى الحكم عليه ثم اذا وقع عليها ثلثة تطلقات في ثلثة اطهار فقد مضى من عدتها حصة
ان كانت حرة لان العدة بالحيض عندنا وبقيت حصة واحدة فاذا حاضت حصة اخرى فقد انقضت عدتها وان كانت
امه فاذا وقعت عليها تطلقتان في طهرين فقد مضى من عدتها حصة وبقيت حصة اخرى فاذا حاضت حصة اخرى
فقد انقضت عدتها وان كانت ذوات الاقارب الا شرب طلقها واحدة رجعية فاذا مضى شهر طلقها اخرى ثم اذا مضى شهر طلقها
اخرى ان كانت حرة فوقع عليها ثلثة تطلقات ومضى من عدتها شهران وبقي شهر واحد من عدتها فاذا مضى شهر آخر فقد
عدتها وان كانت امه ووقعت عليها تطلقتان في شهرين من عدتها نصف شهر فاذا مضى نصف شهر فقد انقضت عدتها
وان كانت حاملة فكذلك في قول حنيفة والى يوسف يطلقها ثلثة في السنة ويفصل بين كل تطلقه بشهر وقال محمد لا يطلق
الحامل السنة الا واحدة وهو قول زفر وذكر محمد في الاصل بلفظ ذلك عن عبد الله بن مسعود وجابر بن عبد الله والحسن البصري
رضي الله عنهم ولا خلاف في ان المند طهرها لا تطلق السنة الا واحدة وجهه قول محمد وزفر ان اباحة التفريق في الشرع متعلقة
بتعدد فصول العدة لان كل مرة في ذوات الاقارب فصل من فصول العدة وكل شهر في الامة والصغيرة فصل من فصول العدة
ومدة الحمل كلها فصل واحد من فصول العدة لعدتها لاستبراء به في حق الحامل فلم يكن ذلك في معنى مورد الشرع فلا يفصل بالشهر
ولهذا لم يفصل في المند طهرها بالشهر كذا ههنا ولا في حنيفة والى يوسف قوله تعالى الطلاق مرتان فامسك بمعروف
او تسريح باحسان شرع الثلاث متفرقات من غير فصل بين الحامل والحائل اما شرعية طلاق وطلقة فتقوله تعالى الطلاق
مرتان لان معناه دفعتان على ما ذكره وشرعية الطلقة الثالثة بقوله او تسريح باحسان او بقوله فان طلقها فلو تحلل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره من غير فصل ولان الحامل ليست من ذوات الاقارب فيفصل بين طلاقها بشهر كالايسة والصغيرة
والجامع ان الفضل هناك بشهر لكن الشهر زمان بتعدد الرغبة في العادة فيكون دليل بتعدد الحاجة وهذا المعنى موجود في
الحامل فيفصل فاما كون الشهر فضلا من فصول العدة فلا اثر له فكان فراغ صاف للوجود لا فراغ صاف للتأثير انما المزمع ان
ينبغي الحكم عليه وما ذكر محمد في الاصل لاجته له فيه لان لفظ الحديث افضل للاقول والحامل ان يطلقها واحدة ثم يدعها حتى
تضع حملها وبه يقول ان ذلك افضل ولا كراهة فيه واما المند طهرها فانما لا تطلق السنة الا واحدة لانها في ذوات الاقارب
لانها ذوات الدم وهي شابة لم تدخل في حد الاياس لانه امتد طهرها الذي فيها يحتمل الزوال ساعة فساعة فتبقى احكام
ذوات الاقارب فيها ولو تطلق ذوات القربى في طهر لا جماع فيها السنة الواحدة ولو طلق امرأته بطلقة واحدة في طهر لا جماع
فيه ثم راجعها بالقول في ذلك الطهر فله ان يطلقها في ذلك الطهر في قول حنيفة وزفر قال ابو يوسف لا تطلق في ذلك الطهر
للسنة وهو قول الحسن بن زياد وقول محمد مضطرب ذكره الطحاوي مع قول حنيفة وذكره الفقيه ابو الليث مع قول ابو
يوسف ولو ابانها في طهر لم يجامعها فيه ثم تزوجها فله ان يطلقها في ذلك الطهر بالاجماع وجه قول ابو يوسف ان الطهر طهر
واحد والجمع بين طلاقين في طهر واحد لا يكون سنة كما قبل الرجعية ولا في حنيفة انه لما راجعها فقد ابطل حكم الطلاق
وجعل الطلاق كانه لم يكن في حق الحكم ولا انها عادت الى الحالة الاولى بسبب رجوعه فكان له ان يطلقها اخرى كما اذا ابانها
في طهر لم يجامعها فيه ثم تزوجها وعلى هذا الخلاف اذا راجعها بالقبلة او بالانس عشرة او بالنظر في رجها عشرة وعلى هذا
الخلاف اذا اسكن الرجل امرأته لشهوة فقال لها في حال المداومة لشهوة بان كان اخذ بيدها لشهوة انت طالق ثلثة للسنة
وذلك في طهر لم يجامعها فيه انه يقع عليها ثلثة تطلقات على العقاب للسنة في قول حنيفة فتقع التلقة الاولى
وبصبر راجعها بالامسك عشرة ثم تقع الاخرى ويصبر راجعها بالامسك عشرة ثم تقع الثالثة وعند ابو يوسف
لا يقع عليها السنة الواحدة والطلاق فان الباقين يقعان في الطهرين الباقين وهذا اذا راجعها بالقول او بفعل المست
عشرة فاما اذا راجعها بالجماع بان طلقها في طهر لا جماع فيه ثم جامعها حتى صارت راجعها ثم اذا راجعها في ذلك
الطهر ليس له ذلك لان حكم الطلاق قد بطل بالراجعة فتبقى ذلك الطهر طهر استبراء جامعها فيه فلا يجوز له ان يطلقها فيه
هذا اذا راجعها بالجماع ولم يحمل منه فان حملت منه فله ان يطلقها اخرى في قول حنيفة ومحمد وزفر وعند ابو يوسف ليس له

ان كانت ذوات الاقارب

ان كانت امه
ان كانت حاملة

المند طهرها لا تطلق السنة الا واحدة

طلق امرأته واحدة في طهر لا جماع فيه
ثم راجعها بالقول

لو ابانها ثم تزوجها

اذا راجعها بالجماع

اذا راجعها بالجماع فحملت

ان يطلقها حتى يضمن شهر الطلقة الاولى **ابو يوسف** يقول هذا طهر واحد فادخل فيه بين طلاقين كما في المسئلة الاولى
وهو يقولون ان الرجعة انطلقت حكم الطلاق والحقة بالعدم وكراهة الطلاق في الطهر الذي جامعها فيه لمكان الذم لاحتمال
الحمل فادخلها مع العلم بالحمل لا يندرك كالمولود في طهرها في هذا الطهر ولكنه جامعها فيه فحملت كان له ان يطلقها لما قبلها كذا
ولو طلق الصفر طليقة ثم حاصت وطهرت قبل مضى شهر فله ان يطلقها اخرى في قولهم جميعا لانها لما حاصت فقد بطل حكم
الشهر لان الشهر في حقها بدل من الحيض ولا حكم للبدل **واما** اذا طلق امرأته وهي مرفوعة الاقراء ثم است
قله ان يطلقها اخرى حين تأسر في قولك حنفية **وقال** ابو يوسف لا يطلقها حتى مضى شهر وجهه قول ابو يوسف ان هذا
طهر واحد فلا يحتمل طلاق **ولا** في حنفية ان حكم الحيض قد بطل بالاباء وانقل حالها من العدة بالحيض في العدة بالشهر
وذلك بفضل بين الطليقتين كالاستقلال بالشهر والحيض في حق الصفر وهذا التفرع انما يتصور على الرواية التي
قد رددت بأسرها معلوماً فحينئذ سنة او سنتين سنة فادخلت هذه المدّة بعد الطليقة جاز له ان يطلقها اخرى عند
الحنفية لما ذكرنا **فاما** على الرواية التي لم يقدّر للابوين مدة معلومة وانما علقته بالعادة فلا يتصور وهذا التفرع **ولو**
طلق امرأته في حالة الحيض وراجعها ثم اراد طلاقها ذكر في الاصل انها اذا طهرت ثم حاصت ثم طهرت طلقها ان شاء وذكر
الطحاوي انه يطلقها في الطهر الذي لم يحنض فيه وذكر الكرخاني ما ذكره الطحاوي في حنفية وما ذكره في الاصل قول ابو
ويجد **وجه** ما ذكر في الاصل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمرى بنت النضر لما طلق ابنه عبد الله امرأته في حالة الحيض
مراتبك فلما رجعها ثم بدعها حتى تحيض فطهر ثم تحيض فطهر ثم لطلقتها ان شاء طاهر فخرجت اجمع امر بترك الطلاق
في الطهر الثاني فدل ان وقت طلاق السنة هو الطهر الثاني من الاول ولان الحيضة التي طلقها فيها غير محسوبة في العدة
فكان لا يقع فيها كايقاع الطلاق في الطهر الذي يليها ولو طلق في الطهر الذي يليها لم يكن له ان يطلق فيه اخرى كذا هذا
وجه ما ذكره الطحاوي ان هذا طهر لاجماع فيه ولا طلاق حقيقة فكان له ان يطلقها فيه كالطهر الثاني **واما** الحديث
فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله اخطأت السنة ما هكذا امرك بذلك ان من السنة ان تستقبل الطهر
استقبالا فتطلقها لكل طهر فتلحقه جملة الطلاق في كل طهر طلاقا على وجه السنة والطهر الذي لم يحنض فيه طهر فكان
الايقاع فيه ايقاعا على وجه السنة فيصير بين الروايتين فعل تلك الرواية على الحسن لانه امره بالطلقة الواحدة
في طهر واحد لاجماع فيه وهذا الحسن الطلاق وهذه الرواية على الحسن لانه امره بالثلاث في ثلاثة اطهر اجمعين
الروايتين عمدة لهما جميعا بعدد الامكان **فصل** **واما** بيان الالفاظ التي يقع بها طلاق
السنة فالالفاظ التي يقع بها طلاق السنة نوعان نقص ودلالة **فاما** النقص **فانما** النقص بخلاف ان طلاق السنة
وجملة الكوفا فيه ان الرجل اذا قال لامرأته وهي مدخول بها انت طالق السنة ولائنه له فان كانت مرفوعة الاقراء وقت
تطليقة الحال ان كانت طاهر او غير جماع وان كانت حائضا او في طهر جامعها فيه لم تقع الساعة فاذا حاصت وطهرت
وقعت بها تطليقة لان قوله انت طالق السنة ايقاع تطليقة مختصة بالسنة المرفوعة بالذم لان الذم لا يختص
فيقتضون تحريم التطليقة مختصة بالسنة فاذا دخل لامر القريب في السنة فيقتضي استغراق هذا الوجه مختصة
بجئت لا يشوبها معنى المدعة او ينصرف في السنة المتعارفة فيما بين الناس والسنة المتعارفة المعهودة في باب الطلاق
مالا يشوبها معنى المدعة وليس ذلك الا الواقع في طهر لاجماع فيه وان نوى ثلاثا فثلاث لان التطليقة المختصة بالسنة
المرفوعة بلوم القريب نوعان حسن واحسن فالاحسن ان يطلقها واحدة في طهر لاجماع فيه والحسن ان يطلقها ثلاثا
في ثلاثة اطهر او فاذ انقضت الثلاث فقد نوى احد نوى التطليقة المختصة بالسنة فصح نيته كما لو قال انت طالق ثلاثا
للسنة وان اراد واحدة بائنه لم تكن بائنه لان لفظ الطلاق لا يدل على البينة وكذا الغفلة السنة بل تمنع ثبوت
البينة لان الابانة ليست بمسئونة على ظاهر الرواية ويستحيل ان يثبت باللفظ ما يمنع ثبوته وان نوى اثنتين
لم تكن اثنتين لانه عدد محض بخلاف الثلاث لانه مرفوع حيث انه كل جنس الطلاق **ولو** اراد بقوله طالق واحدة وقوله
للسنة اخرى لم يقع لان قوله للسنة ليس اللفظ الطلاق وبدل قوله انه لو قال لامرأته انت للسنة ونوى الطلاق
لا يقع ولو قال انت طالق اثنتين للسنة او ثلاثا للسنة وقع عند كل طهر لم يجمعها فيه تطليقة لانها هي التطليقة
المختصة بالسنة المرفوعة بلوم القريب **ولو** قال انت طالق ثلاثا للسنة ونوى الوقوع للحال صحت نيته وتقع الثلاث
ساعة تكلم عند اصحابنا الثلاثة **وقال** زفر لا يصح نيته ويتفرق على اطهار **وجه** قوله انه نوى ما لا يحتمل لفظه
فبطل نيته وبان ذلك ان قوله انت طالق ثلاثا للسنة ايقاع الطليقات الثلاث في ثلاثه اطهر لانها هي التطليقة
المختصة بالسنة المرفوعة بلوم القريب فصار كأنه قال انت طالق ثلاثا في ثلاثه اطهر ولو نص على ذلك ونوى الوقوع
للمال لم يصح نيته كذا هذا **ولما** ان الطلاق مرفوع مشروع في دانه وانما الخطر والحكمة في غير لما بينت فكان كل طلاق
في اي وقت كان سنة فكان ايقاع الثلاث في الحال بقاء على وجه السنة حقيقة الا ان السنة عند الاطلاق
تصرف في ما لا يشوبه معنى المدعة ملازمة الحرام اياه للعرف والعادة فاذا نوى الوقوع للحال فقد نوى ما يحتمل كلامه

طهر الصفر ثم حاصت قبل مضى الشهر

طلق ذات الاقراء ثم ليست

طلق امرأته في حال الحيض

بيان الالفاظ التي يقع بها طلاق السنة

ونته تشديد على نفسه فصح نيته ولان السنة نوعان سنة ايقاع وسنة وقوع لان وقوع السنة حمل على السنة لما بينت
فاذا نوى الوقوع للحال فقد نوى احد نوى السنة فكانت نيته محتملة لما نوى فصح وان كانت آية او صغيرة فقال لها انت
طالق السنة ولائنه له طلق الحال واحدة وان كان قد جامعها وكذا ان كانت حاملا فقد استبان حملها وان نوى الثلاث
يقوله للآيسة او الصفر انت طالق السنة او قال انت طالق ثلاثا للسنة تقع للحال واحدة وبعد شهر اخرى وبعد
اخرى وكذا في الحامل على قولك حنفية **وابو يوسف** **واما** على قول محمد لا تقع الا واحدة بناء على ان الحامل يطلق ثلاثا للسنة
عندها وعند لا تطلق للسنة الا واحدة **ولو** قال انت طالق تطليقة للسنة فهو مثل قوله انت طالق السنة وكذلك
اذا قال انت طالق طلاق السنة **واما** الدلالة فيمن ان يقول انت طالق طلاق العدة او طلاق العدل او طلاق الدين
او طلاق الاسلام او طلاق الفتح او طلاق القرآن او طلاق الكتاب اما طلاق العدة فلا تطلق في طهر لاجماع فيه لقوله
تعالى فطلقهن عندهن وطلاق العدل هو المال على الباطل الحق لان العدل عند الاطلاق ينصرف اليه وان كان الاسم
اللفظ وضع دلالة على طلاق المثل كاسم الجور عند الاطلاق ينصرف الى المثل في الباطل وان وضع في اللغة دلالة على طلاق
المثل والطلاق والمآثر الباطل الحق هو طلاق السنة وطلاق الدين والاسلام والقرآن والكتاب هو ما يقتضيه الدين لا
والقرآن والكتاب وهو طلاق السنة وكذلك طلاق الفتح هو ما يقتضيه الدين الحق وذلك طلاق السنة وكذلك قوله انت
طالق احسن الطلاق واجمل الطلاق قاعدلا لانه ادخل الف التفضيل واحاط في الطلاق العرف بالذم الواقع على
الجنس فيقتضون وقوع طلاق له منية على جميع انواع الطلاق بالحسن والحال والعدالة كما اذا قيل فلان اعلم الناس بوجوب
هذا امرية له على جميع طبقات الناس في العلم وهذا تفسير طلاق السنة **ولو** قال انت طالق تطليقة حسنة او جميلة تقع
ولو قال انت طالق تطليقة عدلة او عدلية او عادلة او سنة يقع للسنة في قولك يوسف وسوي بينه وبين قوله انت
طالق السنة وقرئ بينه وبين قوله انت طالق تطليقة حسنة او جميلة وذكر محمد في الجامع الكبير انه يقع للحال تطليقة حسنة
سواء كانت حائضا او غير جامعها في طهرها او لم يجمعها وسوي بينه وبين قوله انت طالق تطليقة حسنة او جميلة
وقرئ بين هذا وبين قوله انت طالق السنة **وجه** قول محمد ان قوله انت طالق تطليقة سنة وصف التطليقة بكونها حسنة
والطلاق في اي وقت كان فهو سني لانه تصرف مشروع وباقران القبح به لا يخرج عن ان يكون شرعا في دانه وهذا
العدول كمن لا يشوبها معنى المدعة ولا يشترط الحال لانه امرأته انت باين وقعت تطليقة واحدة
ولا ينصرف الى الحال وهو البينة الحاصلة بالثبوت كذا ههنا ولهذا وقع الطلاق للحال في قوله حسنة او جميلة بخلاف
قوله انت طالق السنة لان ذلك ايقاع تطليقة مختصة بالسنة لان الذم الاول لا يختص كما يقال هذا الجار لهذا القرب
وهذا الاكاف هذه البغلة وهذا العقل لهذا الباب والامر الثاني للتعريف فان كانت لقريبها الجنس وهو جنس السنة
اقرب صفة التخصيص للسنة وهو ان لا يشوبها بدعة وان كانت لقريب المعهودة فالسنة المعهودة في باب الطلاق ما لا يشوبه
معنى المدعة وهو الطلاق في طهر لاجماع فيه **وجه** قول ابو يوسف ان هذا ايقاع طلاق وموصوف بكونه سنيا مطلقا فلا يقع
الا على صفة السنة المطلقة والطلاق السني على الاطلاق لا يقع في غير وقت السنة ولهذا وقع في وقت السنة في قوله انت
طالق السنة كذا هذا **وفريق** ابو يوسف بين السنة وبين الحسن والجملة بان ما كان الغالب فيه ان يجعل صفة للطلاق
يجعل صفة له كقوله سنة وعدلية وما كان الغالب فيه ان يجعل صفة للمرأة يجعل صفة للمرأة كقوله حسنة وجميلة لان
المرأة مذكورة بقوله انت والطليقة مذكورة ايضا فيقول على ما يغلب استعمال اللفظ فيه **ولو** قال لامرأته وهي ممن تحيض
انت طالق الحيض وقع عند كل طهر من كل حيضة تطليقة لان الحيض الذي ينفصا فيها الطلاق هي اطهر العدة وان كانت ممن لا
تحيض فقال لها انت طالق الحيض لا يقع عليها شي لانها اضاف الطلاق اليه ليس بوجوده فصار كأنه علقه بشرط لم يوجد
ولو قال لها وهي ممن لا تحيض انت طالق للشهر يقع للحال واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى لان الشهر الذي ينفصا فيها الطلاق
هي شهر العدة وكذا الحامل على قياس قول ابو حنيفة **وابو يوسف** **ولو** نوى شي خال الالفاظ التي يقع بها طلاق السنة وهو الطلاق
في الطهر الذي لاجماع فيه الوقوع للحال تصح نيته **ويبين** على ما عني لانه نوى ما يحتمل كلامه اما في لفظ الاحسن والاجمل والاعد
فلو ان الف التفضيل قد ذكر مراراً به مطلق الصفة **قال** الله تعالى وهو الهون عليه اي هين عليه اذ لا تفاوت في الاشياء في قد
الله تعالى هي بالنسبة العذرة سواء فقد نوى ما يحتمل لفظه ولائنه في العدول عن هذا الظاهر لما فيه التشديد على نفسه
فكان مصدقا وكذا في سائر الالفاظ لما ذكرنا ان الطلاق مرفوع مشروع في نفسه فكان ايقاعه سنة في كل وقت اول وقت
عرف بالسنة على ما ذكرنا وذكرنا عنك يوسف ان هذا النوع من الالفاظ اقسام ثلاثة قسم منها بين طلاق السنة فيما بينه
وبين الله تعالى وفي القضاء نوى ولم ينو قسم منها بين طلاق السنة فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضاء ان نوى وان لم ينو
لا بين السنة ويقع الطلاق للحال وقسم منها ما يصدق منه اذا قال نويت به طلاق السنة فيما بينه وبين الله تعالى ويقع
في اوقافها ولا يصدق في القضاء بل يقع للحال اما القسم الاول فهو ان يقول انت طالق العدة او انت طالق طلاق العدل
او طلاق الدين او طلاق الاسلام او طلاق قاعدلا او طلاق سنة او طلاق عدة او احسن الطلاق او اجمل الطلاق

ان كانت آية او صغيرة فقال لها انت طالق السنة

لو قال انت طالق تطليقة السنة

قال انت طالق احسن الطلاق

قال انت طالق تطليقة حسنة

او تفتقد

لو قال انت طالق طهر

لفاظ طلاق السنة اقسام ثلاثة

قسم اول في الالفاظ السنة

بيان حكم طلاق البدعة

وروي الثالث وان لم يكن له نية فان كان في طهر جامعها فيه او في حالة الحيض وقع من ساعده وان لم يكن لا يقع للمال ما لم يحضر
او جامعها في ذلك الطهر والله اعلم **فصل** واما حكم طلاق البعدة فهو ان وقع عند عامة العلماء وقال بعض النصارى
انه لا يقع وهو مذهب الشيعة ايضا **وحده** قوله ان هذا طلاق ومنه قوله لما ذكرنا في الرد لا يخلو من شرع وعادى غير الشرع لا
معتبر في حق المحكوم ولا ان الله تعالى جعل لنا ولاية لا يقع على وجه لا يملك ايقاعه على
غير ذلك الوجه كالوكيل بالطلاق وعلى وجه الستة ان اطلقها للبعدة انه لا يقع لما قلنا كذا هذا ولنا ما روي عن عباد بن الصامت
رضان بعضا بان الله طلق امرأته الفاذك ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم بانثالث في معصية ونسبائه
وسبعة وشجعون فيما لا يملك وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه ان احدثك بركب لا خوف فيطلق امرأته الفاذك ما في
نقول يا ابا القاسم فان الله تعالى قال ومن نكح ما بهيج لم يحرم وانك لم تنك ما بهيج فلا احد لك يحرمها انت امرأته وعصمتك
وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا طلاق الا في طهر او في حيض او في نفاس او في غير ذلك
غير الشرع لا يخلو من شرع في حق الحكم فنعلم ان الطلاق في نفسه مشروع عندنا ما فيه حظر وانما الحظر والحكمة في غير وهو
ما ذكرنا في الفساد والوفاق في الزنا والسفوة وقطوب العدة واذا كان شرعيا في نفسه جاز ان يجرى من شرع في حق الحكم
وان منع عنه لغيره كالبيع وقت اوان الجمعة والعتادة في الاصل المفسومة ونحو ذلك **و** قد خرج الجواب عن الوجه الثاني
وهو ان فيه نصرا فالامانة ايقاعه الا على الوجه الذي روي لانه ما وقع الطلاق الا على الوجه الذي له ايقاعه لانه في
شرع في نفسه لا يتصور ايقاعه غير مشروع الا انه بهذا الطلاق باشر بغير فاشروع عاوارتك تحظر ورافيا في دار تكاب
المحظور لا بمباشرة الشرع كما في البيع وقت النكاح ونظيره بخلاف الوكيل لان الوكيل بالطلاق وعلى وجه الستة توكيل
طلاق شرع لا يتعين ارتكاب حرام بوجه فاذا اطلقها للبعدة فقد ان طلاق في شرع بلا زمة حرام فلم يأت بما امر به فلا
يقع فهو الفرق **فصل** واما بيان قدر الطلاق وعدده فنقول وبالله التوفيق الزوجان امانا كانا اخرين
وامانا كانا وقيمين واما ان كان احدهما حراً والآخر رقاً فحقاً فان كانا اخرين فالحرة يطلق امرأته الحرة ثلاث تطلقات بلوحة
وان كانا رقيقين فالامانة لا يطلق امرأته الامانة الا تطلقتين بلا خلاف ايضا واختلف فيما اذا كان احدهما حراً والآخر
رقياً ان عدد الطلاق يعتبر بحال الرجل في الرق والحرة امر بحال المرأة قال اصحابنا رحمهم الله بغير بحال المرأة وقال الشافعي
بغير بحال الرجل حتى ان العدة اذا كانت تحت حرة يملك عليها ثلاث تطلقات عندنا وعند لا يملك عليها الا تطلقتين
والحرة اذا كانت تحت امه لا يملك عليها الا تطلقتين عندنا وعند يملك عليها ثلاث تطلقات والمسئلة مختلفة بين
العلماء رضي الله عنهم وروي عن علي بن عبد الله بن مسعود مثل قولنا وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت مثل قوله وعمر بن الخطاب
عمر رضي الله عنهما انه يعتبر بحالهما كان رقيقاً ولا خلاف في ان العدة تعتبر بحال المرأة **واجم** الشافعي بما روي عن عبد الله
ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدّة بالنساء والمراثة اعتباراً بالطلاق
في القدر والعدد لا لا يقع لان ذلك مما لا يشك **وروي** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يطلق العدة اثنتين
وتعدّ الامه بحصن من غير فصل فيما اذا كانت تحت امه او حرة ولان الرق انما يؤثر في نقصان الحل لكون الحل نفقة
وانه نفقة في جانب الرجل لا في جانب المرأة لانها مملوكة مرفوقة فلا يؤثر فيها في نقصان الحل ولنا الكتاب والسنة والفقول
اما الكتاب فنقله تعالى الطلاق مرتان في قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح في الحرة
اجزائه تعالى ان حل الحرة ينزل بالثلاث من غير فصل فيما اذا كانت تحت حرة او تحت عبد فيحل العمل بالملوكة والدليل
على ان النكاح في الحرة قرين الآية احدها انه قال فلا جناح عليها فيما افدت به والامه لا تملك الا فداً بغير اذن الوجه
والثاني قوله حتى تنكح زوجا غيره والامه لا تملك النكاح نفسها من غير اذن مولايها والثالث قوله فلا جناح عليها ان ينكحها
اي تنكحها بعد طلاق الزوج الثاني واذ الحرة والحرة **واما** الستة فاروي عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال طلاق وامه ثنتان وعدتها حبستان جعل طلاق وحسب الاماء ثنتين لانه ادخل الامر الحسن على الاماء كانه قال
طلاق وكل امه ثنتان من غير فصل فيما اذا كان زوجها عبداً او حراً **واما** الموقوف لزوجين احدهما ان الاصل في الطلاق هو
الحظر لما ذكرنا من الدلائل فيما تقدم الا انه ايجتزأ نطقه الواحدة للحاجة الى الاخص عند مخالفة الاخلاق ولان عند ذلك
تعتبر المصلحة في الطلاق للزوج كل واحد منهما بمن يوافق فيحصل مقاصد النكاح الا ان احتمال الذم من الجانبين قائم
بعد الطلاق كما اخبر الله تعالى بقوله لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امراً فلو شئت الحرة بطلقة واحدة ولم يشرع طلاق
آخر حتى ينأى الزوج فيه ربما يذم ولا يمكنه الذم ولا بالرجعة ولا بتوافقه المرأة في النكاح ولا يمكنه الصبر عنها فيقع
في الزنا فاجتبت الطلقة الثانية لهذه الحاجة ولا حاجة الى الطلقة الثالثة الا ان الشرع ورد بها في الحرة اذا كانت تحت حرة
او عند اطلاقها لحظ النكاح وابانة لشرفه وملاك النكاح في الامه في الشرف والحظر دون ملك النكاح في الحرة لان شرف النكاح
وحظره بما يتعلق به من المقاصد الدينية والدنيوية منها الولد والسكن ومعلوم ان هذين المقصودين في نكاح الامه دونها
في نكاح الحرة لان ولد الحرة حرم وولد الرقعة رقيق والمقصود من الراد الاستئناس والا نصار به في الدنيا والدعوة الصالحة

في العقبى

في العتيق وهذا المقصود لا يحصل في الرد الرقيق مثل ما يحصر في الرد يكون الموقوف مستقولا بمقدرة المولى وكذا سكن نفس الزوج
الامانة الامة لا يحسن مثل سكنها الامانة الحرة فلم يكن هذا بمعنى مودع الشرع فبقب الطلقة الثالثة فيه على اصل المحفل
والثالثات حكم الطلاق زوال المحل وهو محل الحلية فيقدر بقدر المحل وحل الامة انفسه من حل الحرة لان الرد منفس للمحل لا لغيره
نعم لكونه وسيلة الى النعم وهي مقاصد النكاح والوسيلة الى النعم نعمة والرد في نفيها انفة ولهذا الرد في نفيها
الملك حتى يملك الحق الرد في اربع سنو والعبد لا يملك الرد في ايام اربعين واما المحدثان فقد قبلت ايهما غير ان غرضهما
الاتحاد ولا يجوز تفريق مطلق الكتاب بخبر الواحد ولا معاوضة الخبر المشهور به ثم نقول لاجبة فيها اما الاول فدون قوله
الطلاق بالرجال الصالح الاسم بالاسم فيقتضي مطلقا محذوفا والمصالح المحذوف يحتمل ان يحذف والايقاع ويحتمل ان يحذف
هو الاعتبار فلو جاز محذوف مع الاحتمال وقوله الايقاع لا يشك ممنوع بل قد يشك ويبان الاشكال في وجهين احدهما ان
النكاح مشترك بين الزوجين في الايقاع والاصل في كل عقد كان انعقاده بعاقدين ان يحذفوا بقاها انهما انهما كالبيع
والاجارة ونحوها والثاني انه مشترك بينهما في الاحكام والمقاصد فيشك ان يحذف الايقاع بها على الشركة في الاشكال
بقوله الطلاق بالرجال واما الثاني فنفيه ان العبد يطلق خفيف وهذا لا ينفي الثالث كما يقال فدون ذلك وروى في قوله
على انك لم تملك طلاق الامة ثنات ايضا فانه الطلاق في الامة والامانة لا اختصاص في نفيها ان يحذف الطلاق في المقتضى بالامة
ولم يملك الثالثة عليها البطل الاختصاص **ثالثا** قول القائل مال فدون درهمان انه سفي الزيادة لما قلنا كذا هذا وقد خرج الجواب
عن قوله ان المحل في جانبها ليس بنعمة لانها جازية انفة وفيها ايضا لكونه وسيلة الى النعم والملك في باب النكاح ليس بمقتضى
بل هو وسيلة الى المقاصد التي هي نعم والوسيلة الى النعمة نعمة **فصل** واما بيان ردن الطلاق في زمن الطلاق وهو المطلق
وضع دلالة على معنى الطلاق لغة وهو الحلية والارسال ورفع القيد في الفرج وقطع الوسيلة ونحوه في الكتابة او شرعا وهو ازالة
حل الحلية في الزوجين او ما يقوم مقام اللفظ مثل ان يقول في الكفاية بانك ابنتك وقوله في الفرج انت طالق وطلقك وما يعبر
الانطلاق الطلاق في الامة والطلاق في الامة لا يستعمل في غيرها يقال في ازالة طلاق بطلاقا وطلاقا وفي البعير والاسير ونحو
يقال طلق يطلق طلاقا وان كان المني في اللغظين لا ينفك **ثانيا** في هذا ما ذكرنا من ان يقال حصان وحصان وعدل وعدل فالحصان
ينفع الحاء يستعمل في المرأة والمفضل يستعمل في الغرس وان كانا يدلان على معنى واحد وهو المنع والعبد يستعمل في الادح
والعدل فيما سواه وان كانا مأخوذ من المعادله كذا هذا ولذا قالوا ان رد الامة انت مطلقة بخفة انه يرجع المش
لان لا طلاق في العرف يستعمل في اثبات الاطلاق في العرس والعبد الحقيقي فلا يحل على القيد الحكمي الابانة ويستعمل
في الركن ذكر الطلقة وبعضها حتى لو قال لها انت طالق بعض طليقة او ربع طليقة او ثلث طليقة او نصف طليقة
او جزأها من غير طليقة تقع طليقة كاملة وهذا قول عامة العلماء وقال ربيعة الرازي لا يقع عليها شيء لان نصف
طلقة لا يكون طليقة حقيقة بل هو بعض طليقة وبعض الشيء ليس عين ذلك الشيء ان لم يكن غيره ولذا ان الطلاق
لا يتعوض وذكر البعض فيما لا يتعوض ذكر كل كة كالنفق وبعض العاصماته من عفو الكل ولو قال انت طالق واحد
ونصف او واحدة وثلث طلقت اثنين لان البعض طليقة طليقة كاملة فصا ركانه قال انت طالق ثنتين بخلاف
اذا قال انت طالق واحدة ونصفها وثلثها انه لا يقع الا واحدة لانه هناك اضاف النصف الى الواحدة الواقعة والواحدة
لا يتصور وقوعه ثانيا وهذا ذكر نصفها منكرا غير صافي في واقع فتكون ايقاع طليقة اخرى ولو قال انت طالق سدة
طلقة وثلث طليقة ونصف طليقة او ثلثي طليقة فهو ثلاث لما ذكرنا ان كل من طليقة طليقة كاملة **ثالثا**
اذا كانت مدخولا بها وان كانت غير مدخول بها فلو يقع الواحدة لانه بات بالاولى كما اذا قال انت طالق وطالق وطالو
ولو قال انت طالق سدة طليقة وثلثها ونصفها بعد ان لا يجاوز العدد وعرف واحد لجمع ذلك فهو طليقة واحدة **ول**
تجاوز بان قال انت طالق سدة طليقة وربعها وثلثها ونصفها لم يذكر هذا في ظاهر الرواية واختلفت المساج فيه قال
بعضهم يقع طليقتان وقال بعضهم يقع طليقة واحدة ولو قال انت طالق ثلاثة اضاف طليقتين فهو ثلاث لان
الطليقتين طليقة وثلاثة اضاف طليقتين ثلاثة امثال طليقة فصا ركانه قال انت طالق ثلاث طليقات ولو
له اربع سنو فقال بينكن طليقة طلعت كل واحدة واحدة لان الطلقة الواحدة اذا قسمت على اربع اصابت كل واحدة
وربع طليقة طليقة كاملة وكذلك اذا قال بينكن طليقتان او ثلاث او اربع لان الطليقتين اذا قسمت بين الا
يصيب كل واحدة نصف طليقة ونصف طليقة طليقة كاملة **فان قيل** لا يقسم طليقتان على اربع فيلزم طليقة
فان جوابا انه ما فعل هكذا بل جعل الطليقتين جميعا بين اربع لان الجنس واحد لا يتفاوت والقسم في الجنس الواحد
لا يتفاوت يقع على جملة وانما يقسم الاحاد اذا كان الشيء متفوا فان نوى الزوج ان يحذف كل طليقة على حياها بينهما
يخرج على ما نوى ويقع على كل واحدة منهم طليقتان لانه نوى ما يحتمل كلامه وهو غير متم فيه لانه شدة على نفسه نصف
ولو قال بينكن طليقتان فكل واحدة طالق اثنين لان الخمسة اذا قسمت على اربع اصابت كل واحدة طليقة وربع
وربع طليقة طليقة كاملة ونحو طليقتين وعلى هذا ما زاد على الخمسة الثمانية **فان قيل** بينكن سبع طليقات ولو

لَوْ قَالَ بَيْنَكُمْ غَمْسٌ صَلَوات

نقل طلقها ارفال قلت هي طالق فهو واحدة والفتحة لان كلامه انصرف الى الاخبار بقرينة الاستحسان والاعلم بان
الطلاق بالفارسية فقد روي عن جعفر بن محمد عن ابي بصير قال سئل عن رجل قال اطلق امرأتي فقال له
طلاقاً الا ان يوي به الطلاق لان معنى هذا اللفظ بالعربية خلت وقوله خلت من كلامه بان الطلاق بالعربية كذا هذا اللفظ
الا ان ابا حنيفة رحمه الله فرق بين اللفظين فحينئذ هما انما هما في اللفظ خلت بقوله خلت يقع بانها واذا نوى الطلاق
بهذه اللفظة يقع رجعي لان هذا اللفظ يحمل ان يحل في لفظهم ويحمل ان يحل في كتابه فلا تثبت البيوتة بالشك
وانما في قال ان قوله خلت في حال الغضب وفي حال مذكرة الطلاق يحل طلاقاً حتى لا يدين في قوله انه ما اراد به الطلاق
وهذا اللفظ في هاتين الحالتين لا يحل طلاقاً حتى لو قال ما اراد به الطلاق يدين في الفتنة لان هذا اللفظ اقيم مقام
العتلة فكان اضعف من العتلة فلا يعمل فيه ولا له الحال ولم يفرق بينهما فيما سوى ذلك حتى قال ان نوى بانها بانها وان
نوى ثلثاً بانها ثلثاً كما لو قال خلت ونوى البان والثلث ولو نوى ثنتين كان واحدة كما في قوله خلت لان ههنا يحل
واحدة بملك الرجعة بخلاف لفظ العتلة لما بينا وقال ابو يوسف رحمه الله اطلاقاً اقول ان نوى اطلاقاً في ههنا
نوى طالق نوى الطلاق ولم يفرق بينه وبينه لان ما اراد به الطلاق لم يفرق بينه وبينه لان هذا اللفظ في
لفظهم صريح قال وان قال بهشتم ولم يقل اطلق فان قال ذلك في حال سؤال الطلاق او في حال الغضب فهو واحدة بملك
الرجعة ولا يدين لانه ما اراد به الطلاق في الفتنة وان قال في غير حال الغضب ومذكرة الطلاق يدين في الفتنة لان
قوله بهشتم خلت وليس في قوله خلت اضافة الى النكاح ولا الى الرجعة فلا يحمل على الطلاق الا بقرينة نية او بدلالة الحال
وحال الغضب ومذكرة الطلاق دليل ارادة الطلاق فلا يصح في العرف عن الظاهر قال وان نوى بانها فبان وان
نوى ثلثاً فبان لان هذا اللفظ وان كان صريحاً في الفارسية لغيره في العربية فكان محتمل للبيوتة والثلث
كلفظ العتلة بخلاف ان يحمل عليه بالنية وقال محمد بن جعفر في قوله بهشتم اطلق او اطلق في ههنا اطلاقاً
كما قال ابو يوسف وقال في قوله بهشتم انه ان كان في حال مذكرة الطلاق فكذلك ولا يدين انه ما اراد به الطلاق وان
في حال مذكرة الطلاق يدين سواء كان في حال الغضب والرضى لان معنى هذا اللفظ بالعربية ان تخلو او قد خلت
وقال زفر اذا قال بهشتم ونوى الطلاق بانها او غيرها يدين ونوى ثلثاً فثلاث وان نوى ثنتين فثنتان واخرى
هذه اللفظة هي قوله خلت ولو قال خلت ونوى الطلاق في نية واحدة بانية نوى البيوتة او لم ينو وان نوى ثلثاً فثلاث
ثلثاً وان نوى ثنتين فثنتين على اصله فكذلك هذا ما نقل عن اصحابنا رحمهم الله في الطلاق بالفارسية والاصل
الذي عليه الفتوى وما ناهنا هذا في الطلاق بالفارسية انه ان كان في حال الغضب لا يستعمل الا في الطلاق وذلك لفظ صريح
يقع به الطلاق في غير نية اذا اضيف الى المرأة مثل ان يقال في عرفة بارها كودم او في عرف خراسان والعراق بهشتم لان
الصريح لا يختلف باختلاف اللغات وما كان في الفارسية من اللفاظ ما يستعمل في الطلاق وفي غير فهو من كلاميات الفقهاء
في حكم حكمه كما بان بالعربية في جميع الامكان والاعلم ولو قال لامرأة ان طالق ونوى به الا بانية فقد لفت نية لانه نوى
تغيير الشرع لان الشرع اثبت البيوتة بهذا اللفظ مؤخلاً الى ما بعد انقضاء العدة فاذا نوى ان يشأها الحال معقود فقد نوى
تغيير الشرع وليس له هذه الولاية فطلبت نية وان نوى ثلثاً فثلاث نية ايضا في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة
انه يفتي بنية وبه اخذ الشافعي وحده هذه الرواية ان قوله طالق يشترط في الطلاق كالتصديق ونحوه فدل على ثبوت
ما اخذ الاشتقاق وهو الطلاق كسائر اللفاظ المشتقة من المعاني الا ترى انه لا يفتي بانها لا يفتي بانها بل هو ضرب والقائل يقول
فلا يصح الطالق بل طلاق فكان الطلاق بانها فصحت نية الثلث فيه كما لو نوى على الطلاق فقال انت طالق
طلاقاً كما لو قال لها انت باين ونوى الثلث انه يفتي بنية الثلث لما قلنا كذا هذا **واظهار الرواية** قوله تعالى واذا
طلقت النساء فبلغن اجلهن فامسكن من معروف او سرحن من معروف اثبت الرجعة حال قيام العدة للطلاق مطلقاً
من غير فصل فيما اذا نوى الثلث او لم ينو فوجب القول بثبوت حق الرجعة عند مطلق الطلاق لاما قد يدل لانه نوى
لا يحتمل لفظه فلا يقع نية كما اذا قال لها اسقيني ونوى به الطلاق ودلالة الوصف انه نوى الثلث وقوله طالق
لا يحتمل الثلث لوجهين احدهما ان طالق اسم للذات وانها واحد والواحد لا يحتمل العدد الا ان الطلاق ثبت مقتضى
الطالق ضرورة صحة التسمية بكونها طالق لان الطالق تدون الطلاق لا يشهد كالصائب بدون القرب وهذا مقتضى
غير متوقع في نفسه فكان عدماً فيما وراء صحة التسمية على الاصل المهود في النكاح ضرورة انه يتعد بعدد الضرورة ولا ضرورة
في قول نية الثلث فلا يثبت فيه بخلافه اذا قال لها انت طالق طلاقاً لان الطلاق هناك منصوب عليه فكان ثابتاً
من جميع الوجوه فثبت في قول النية بخلاف قوله انت باين لان البان مقتضاه البيوتة وانها متوقعة الى غلبته
وحقيقة فكان اسم البان بمنزلة الاسم المشترك لثبوت محل الاشتقاق وهو البيوتة كما سمعنا من ابي حنيفة في قوله
ويقول جلسنا على هذا فكان الجالس اسم مشترك لثبوت محل الاشتقاق وهو المجلس فكذلك البان والاسم المشترك
لا يفتي في المرام منه الا بقرينة فان نوى الثلث فقد عني احد نوى البيوتة فصحت نية واذا لم تكن له نية لا يقع شيء

لانعدام المعين بخلاف قوله طالق لانه مأخوذ من الطلاق في نفسه لا يخرج لانه رفع القيد والقيد نوع واحد والبقاء
ان سلمنا ان الطلاق في ما روي كذا على الاطلاق لكنه في اللغة والشرع عبارة عن رفع قيد النكاح والقيد في نكاح واحد
الطلاق واحد ضرورة فاذا نوى ثلثاً فقد نوى العدد فيما لا عدد له فطلبت نية وكان ينبغي ان يقع الثلث اطلاقاً
ان وقوعه ثبت شرعاً بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع ولو قال انت طالق طلاقاً فان لم يكن له نية فهو واحدة وان
نوى ثلثاً كان ثلثاً كذا في الاصل وفي الجامع الصغير وروي عن ابي حنيفة انه لا يكون الا واحدة وحده هذه الرواية انه
ذكر المصدر للثالث كما ذكرنا ان قوله طالق يقتضي الطلاق فكان قوله طلاقاً تنصيصاً على المصدر الذي اقتضاه الطالق
فكان تأكيداً كما يقال قمت فيما واكملت اكله فلا يفيد الا ما افاده المؤكد وهو قوله طالق فلا يقع الا واحدة كما لو قال
انت طالق ونوى به الثلث وجه ظاهر الرواية ان قوله طلاقاً مصدر فيحمل كل جنس الطلاق لان المصدر يقع على الواحد
ويحمل الكل قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثوراً واحداً وادعوا ثوراً كثيراً وصف الثور الذي هو مصدر بالكثرة والثلث
في عقد واحد كل جنس الطلاق فاذا نوى ثلثاً فقد نوى ما يحتمله كلامه فتصح نية واذا لم تكن له نية يحمل على الواحد
لانه متيقن به وقد خرج الجواب عما سبق لان الكثرة انما يحمل على التأكيد اذ لم يمكن عمله على فائدة جديدين وههنا يمكن على
ما بينا ولو نوى الثنتين لا على التقسيم في قوله طالق طلاقاً لا يقع نية لان لفظ المصدر لفظ واحدان فلا بد من تحقيق
معنى الواحد فيه ثم الشيء قد يحل واحد من حيث الذات وهو ان يكون ذاتاً واحداً في النوع كزيد في الانسان وقد يحل واحد
من حيث النوع كالانسان في الحيوان ولا توجد في الاثنين من حيث الذات ولا من حيث النوع فكان عدلاً محضاً فلا يحتمله
لفظة الواحدان بخلاف الثلث فانه واحد من الجنس لانه كل جنس ما يملكه من الطلاق في هذا الملك وكل جنس من الافعال
يحمل جنساً واحداً الا ترى انك متى تعدت الاجناس تعدت واحد من الاجناس كما ضربت جنساً واحداً من اجناس الفعل
وكذا اكل والشرب ونحو ذلك ولو نوى ثنتين على التقسيم فتصح نية لما ذكر ولو قال انت الطلاق ونوى الثلث فصحت نية
لان الفعل قد يذكر بمعنى المفعول ليقال هذا الذي هم ضرب الاسرى مضروباً وهذا علم ابي حنيفة اي معلومه فلو حملناه على المصدر
للفاعلا منه ولو حملناه على معنى المفعول لفتح نكاح الحمل عليه او لم يفتي بنية الثلث لان النية تتبع المذكور والمذكور بل هو
الجنس ولو قال لها انت طلاق بدون الاصل والدم ذكر الطلاق لانه لا يحل الا واحدة وان نوى الثلث وقرئ به وبين
قوله انت الطلاق وذكر المحض ان هذا الفرق لا يفرق له وجه الا على الرواية التي روي عن ابي حنيفة في قوله انت
طالق فلا فانه لا يحل الا واحدة وان نوى الثلث فاما على الرواية المشهورة في النسوية بين قوله انت طالق والطلاق
وبين قوله انت طالق طلاقاً فلا يبين وجه الفرق بين قوله انت طلاق وبين قوله انت الطلاق ونحو ان الكفا في سأل محمد بن
رج عرف قول الشاعر فان ترتقي يا هندا فالرفق ايمى وان ترتقي يا هندا فالرفق اشأم
فانت طلاق والطلاق عزيمة ثلث ومن يرتقي اعق واظلم
فقال محمد بن قال والطلاق عزيمة ثلث طلقت واحدة بقوله انت طلاق وصار قوله والطلاق عزيمة ثلث ابتداءً
وغيره غير متعلق بالاول وان قال والطلاق عزيمة ثلثاً طلقت ثلثاً لانه قال فانت طلاق ثلثاً والطلاق عزيمة لان
الثلث هي في الحال تفسير الموضع فاستحسن الكفا في جوابه وكذا لو قال انت طالق الطلاق ونوى الثلث لانه ذكر المصدر
وتفرقه بدو التعريف فيستغرق كل جنس المشرع من الطلاق في هذا الملك وهو الثلث فاذا نوى الثلث فقد نوى حقيقة كذا
فصحت نية الا ان عند الاطلاق لا ينصرف اليه لقرينة تمنع من الفرق اليه على ما ذكر ولو نوى ثنتين لا على التقسيم لانه نوى
ان الطلاق مصدر والمصدر رصيفه صيغة واحدان فكان تحقيق معنى الواحد فيه لازماً والاثنان عدد محض لا توجد فيه
وجه فلا يحتمل اللفظ الموضوع للوحد وانما احتمل الثلث من حيث الواحد لانه كل جنس ما يملكه من الطلاق في هذا الملك
وكل الجنس جنس واحد بالاضافة الى غيره من الاجناس فامكن تحقيق معنى الواحد فيه وان لم تكن له نية لا تقع الا واحدة
لانه وان عرف المصدر بدو التعريف الموضوع لاستغراق الجنس لكنه انصرف الى الواحد بدلالة الحال لان ايقاع الثلث
جملة مخطوطة والظاهر من حال المسلم انه لا يرتكب الخطو فانصرف الى الواحد بقرينة الحال بخلاف اذا خلف لا بشرح
الماء او لا يزوج النساء او لا يكلم بنجاء وانه ان نوى كل جنس من هذه الاجناس فصحت نية وان لم تكن له نية ينصرف الى
الواحد من كل جنس لدلالة الحال كذا هذا ولو قال ادع ثوراً واحداً وادع ثوراً واحداً وادع ثوراً واحداً وادع ثوراً واحداً
لانه ذكر لفظين كل واحد منهما يصح ايقاعاً تاماً الا ترى انه اذا قال لها انت طالق يقع الطلاق ولو قال لها انت الطلاق
او طلاق يقع ايضا فاذا اراد به ذلك فصار كانه قال لها انت طالق وطالق ولو قال لامرأة طلق نفسك ونوى الثلث
فصحت نية حتى لو قالت طلقت نفسي ثلثاً كان ثلثاً لان المصدر يصير مذكوراً في الامر لان معناه حصل طلاقاً والمصدر
يقع على الواحد ويحمل الكل فاذا نوى ثلثاً فقد نوى ما يحتمله لفظه وان لم تكن له نية ينصرف الى الواحد لانه يكون مقتضى
ان نوى ثنتين لا تقع لانه عدد محض فكان معنى الواحد فيه مفيداً اصلاً ورأساً فلا يحتمله صيغة الواحد ولو
كان امرأته مطلقة بملك الرجعة ثم قال لها قبل انقضاء العدة قد جعلت لك المطلقة التي اوقعها عليك ثلثاً

لو قال انت طالق طلاقاً لم يكن له نية

لو نوى ثنتين لا على التقسيم

لو نوى ثنتين على التقسيم

لو قال انت طلاق

لو قال لها طلق نفسك ونوى ثلثاً

لو نوى ثنتين

او قال قد جعلتها بائنا اختلافاً بيننا الثلاثة فيه قال ابو حنيفة جرح من نكحها وجرى بائنا وقال محمد لا يجرى ثلثا
ولا بائنا وقال ابو يوسف جرح من بائنا ولا يجرى ثلثا وجه قول محمد ان الطلاق بعد وقوعه شرعاً بصفة لا يجرى المني
غير تلك البينة لان تغييره يجرى بغير الشرح والعبد لا يملك ذلك الا ترى لوطيقها ثلثا لا يجعلها واحدة لا يصير واحدة
وكذا اذا اطلقها بطلقة بائنة تجعلها رجعية لا يصير رجعية لما قلنا كذا هذا وجه قول ابو يوسف ان الطلقة
الرجعية تجعل ان يلحقها البينة في الجملة الا ترى لو نكحها حتى انقضت عدتها بغير بائنة فصار يجعل البينة فيها
ايضاً فاما الواحدة فلا تجعل ان يصير ثلثا ايضاً فلو قلنا قوله جعلها ثلثا ولا يصير واحدة انه يملك ايقاع هذه الطلقة
بائنة في الاثناء فملك لها بائنة لانه يملك انشاء البائنة في هذه الحالة كما كان يملكها في الاثناء ومعنى جعل
الواحدة ثلثا انه الخبرها بطلقة اخرى لان ان جعل الواحدة ثلثا والله علم **قضية** اما النوع الاول فهو كل لفظ يستعمل في
نكاح من نوع هو كناية بنفسه ومنها ونوع هو ملحق به شرعاً في حق البينة **اما النوع الثاني** فهو كل لفظ يستعمل في
الطلاق ويستعمل في غير نحو قوله انت باين انت على خلة برية بنة امرئ بديك اختاري عدي استبري عدي
انت واحدة خلعت سبيلك سرجك حبلك على عاريك فارقتك خالعتك ولم يذكر العوض لا سبيلك عليك لا ملكك
عليك لا نكاحك انت خرة قومي اخرجها عني في الطلاق يقتضي استبري تزوجي بنتي لا زواج الحق باهلك ونحو
ذلك سمي هذا النوع من الالفاظ كناية لان الكناية في اللغة اسم للفظ استدر المراد منه عند السامع وهذه الالفاظ
مستدر المراد منها للسامع فان قوله باين يجعل البينة من النكاح ويجعل البينة من الخراج والشرع حرام يجعل
حرمة الاستمتاع ويجعل حرمة البيع والقتل والاكل ونحو ذلك وقوله خلية مأخوذ من الخلو فيصير الخلو من النكاح ويجعل
الخلو من الخراج والشرع وقوله برية والمرأة فيصير المرأة من النكاح ويجعل المرأة من الخراج والشرع وقوله بنت
وهو القطع فيصير القطع من النكاح ويجعل من الخراج والشرع وقوله امرئ بديك يجعل البينة من النكاح ويجعل
الخروج والانتقال وغير ذلك وقوله اختاري يجعل اختيار الطلاق ويجعل اختيار البقاء على النكاح وقوله عدي
امرأ لا عدا وانما يجعل العدا الذي هو من العدا ويجعل العدا الذي هو من العدا اي عدي عني عني عليك وقوله
استبري عدي امرئ يعرف برادة الزم وهي لها ربه عارماً وانه كناية عن الامتناع الذي هو من العدا ويجعل استبري عدي
لا طلاق وقوله انت واحدة يجعل ان نكح الواحدة صفة الطلقة اي الطلاق واحدة اطلاقاً واحدة ويجعل الواحدة
الشرطي اي انت واحدة في الشرع وقوله خلعت سبيلك يجعل سبيل النكاح ويجعل سبيل الخراج من البيت لبرادة الابوين
وامرأ وقوله سرجك يعني خلتك يقال سرجت البلى وخليتها بمعنى واحدة وقوله حبلك على عاريك استعاره عن الخلية
لان الجمل اذا انقي حبله على عاربه فقد خلى سبيله بذهبه حيث شاء وقوله فارقتك يجعل المفاصلة من النكاح ويجعل
المفاصلة من الخراج والبيع وغيره وقوله خالعتك ولم يذكر العوض يجعل الخلع من النكاح ويجعل الخلع من
نفسه بالخرج العرا من نكاحك وقوله لا سبيلك يجعل سبيل النكاح ويجعل سبيل البيع والقتل ونحو ذلك وكذا قوله
لا ملكك يجعل ملك النكاح ويجعل ملك البيع ونحو ذلك وقوله لا نكاحك يجعل نكاحك يجعل لا نكاحك يجعل لا نكاحك
اي لا تزوجك ان طلقك ويجعل لا نكاحك يجعل لا طلاق لان النكاح يذكر بمعنى الوطء وقوله انت خرة يجعل
الخلو من ملك النكاح ويجعل الخلو من ملك البين ونحو ذلك وقوله قومي اخرجها عني يجعل عارياً يجعل عارياً يجعل عارياً
قد طلقك والمرأة اذا طلقته زوجها يقوم بزيته وزوجها ونده حيث نشأ ويجعل البعده عن نفسه مع نكاح
النكاح وقوله اعزني عبارة عن البعده اي عادي يجعل البعده من النكاح ويجعل البعده من الخراج وغير ذلك وقوله انطلق
وانتقل يجعل الطلاق لانها تنطلق وتنتقل ببيت زوجها اذا طلق ويجعل لا طلاق ولا انتقال الى بيت ابوها للبراءة
ونحو ذلك وقوله تقتني واستدر عارماً بالقتن والاستدر عارماً بالقتن والاستدر عارماً بالقتن والاستدر عارماً بالقتن
وسر اعضائها بالتزويج وجهاً ويجعل يقتني واستدر عارماً كوفي مقتنة مستورة لثلاث يقع بهما اجنبي عليك وقوله
تزوجي يجعل الطلاق اذا لا يجعل لها الزوج تزوج امرأ لا بعد الطلاق ويجعل تزوجك يجعل تزوجك يجعل تزوجك يجعل تزوجك
وقوله الحق باهلك يجعل الطلاق لان المرأة تلحق باهلها اذا صار طلاقاً ويجعل الطلاق لا بعد عرقه مع نكاح
النكاح واذا احتلت هذه الالفاظ الطلاق غير الطلاق فقد استدر المراد منها عند السامع فان قلت الى البينة لتبين
المراد ولا خلاف في هذه الجملة الا في ثلثة الالفاظ وهي قوله سرجك وفارقتك وانت واحدة قال اصحابنا جرحهم لقوله
سرجك وفارقتك والكنايات لا يقع الطلاق بهما الا بقية البينة كما ذكر الكنايات وقال الشافعيهما صرحان لا ينفق
الى البينة كما ذكر الالفاظ الصريحة وقوله انت واحدة من الكنايات عندنا وعند كثير من الالفاظ الطلاق حتى لا يقع الطلاق به
وان نوى اما المسئلة الاولى في حاجتنا الشافعي بقوله تعالى فامساك بمعروف واسترحب باحسن والشرع هو التطبيق
وقوله فامساك بمعروف وفارقتك بمعروف والمفاصلة هي التطبيق وقد سمي الله تعالى الطلاق في ثلاثة اسماء
الطلاق والشرح والفرق ولولا لفظها لكان صريحاً فكذلك اذا قال سرجك او فارقتك ولنا ان صريح الطلاق هو

استعمل
الكنايات نوعان الاول كل لفظ
في الطلاق وفي غيره

بما نكحها باين وقوله حرام
قوله خلية وقوله بنة وقوله
قوله امرئ بديك
قوله اختاري قوله لا عدا

قوله استبري عدي
قوله انت واحدة
قوله خلعت سبيلك
قوله سرجك وحبلك على عاريك
قوله فارقتك وقوله خالعتك
قوله لا سبيلك عليك
قوله لا ملكك عليك
قوله انت خرة
قوله قومي اخرجها عني

قوله اغزني قوله انطلق
قوله تقتني واستدر
قوله تزوجي لا زواج
قوله الحق باهلك

لا خلاف في هذه الالفاظ ثلث
سرجك فارقتك انت واحدة
قوله انت واحدة

لا يستعمل في الطلاق في غير النكاح لما ذكرنا ان الصريح في اللغة اسم لما هو ظاهر المراد عند السامع وما كان مستعمل فيه
في غير النكاح ظاهر المراد بل يكون مستدر المراد ولفظ الشرع والفرق يستعمل في غير النكاح يقال سرجت البلى وفارقتك
كان كناية لا يجرى فيقربك البينة ولا حجة له في الايتين لا نقول بوجهها ان الشرع والفرق طلاق لكن بطريق الكناية لا بوجهها
لان عدم صريح على ما بينا واما المسئلة الثانية فوجه قوله ان قوله انت واحدة صفة المرأة فلا يجعل الطلاق
كقوله انت قائمة وقاعدة ونحو ذلك ولنا انه لما اقرى الطلاق فقد جعل الواحدة نكاحاً لمصدر محذوف اي طلاقاً واحدة
وهذا شائع في اللغة يقال اعطيتك خيلاً وصهرته وجيعة اي عطاً خيلاً وصهرتاً وجميعاً ولهذا يقع الرجعي عندنا
دون البائن واختلف مشايخنا في جعل الخلاف قال بعضهم الخلاف فيما اذا قال واحدة بالوقف ولم يعرف فاما اذا عرف
الواحدة فلا خلاف فيها لانه ان رفعها لا يقع الطلاق بالايجاع لانه حينئذ تنقض صفة الشفص وان نصيبها يقع الطلاق
بالايجاع لانها تنقض نكاحاً لمصدر محذوف على ما بينا فكان موضع الخلاف فيما اذا وقف ولم يعرف بها ويجعل ان يقال ان
يجعل الخلاف في ان معنى قوله انت واحدة اي منفردة عن النكاح وقال اكثر المشايخ ان الخلاف في الكل ثابت لان العوام
لا يسمون له هذا ولا يميزون بين اعراب واعراب والمعلم ولا خلاف في ان لا يقع الطلاق بشئ من الالفاظ الكناية الا بالبينة
فان كان قد نكحها بالطلاق يقع فيما بينه وبين الله تعالى وان ذكر شيئاً فذلك ثم قال ما اردت به الطلاق يدلين فيما بينه
وبين الله وان كان لم ينو لم يقع فيما بينه وبين الله تعالى لان الله تعالى يعلم سره ونجواه وهل يدلين في القضاء فالحال
لا يتخلو اما ان كانت حال الزوج ابداً الزوج بالطلاق واما ان كانت حال مذكورة الطلاق وسؤاله واما ان كانت
حال الغيب والمضمومة فان كانت حال الرضوخ ابداً الزوج بالطلاق في الغيب وفي جميع الالفاظ لما ذكرنا ان كل
واحدة من الالفاظ يجعل الطلاق ويجعل غير الحال لا يدل على احدها فيشال عن بنية ويصدق في ذلك قضاء وان كانت
حال مذكورة الطلاق وسؤاله وحال الغيب والمضمومة فقد قالوا ان الكنايات اقسام ثلاثة في قسم منها لا يدلين
في الحال جميعاً انه ما اراده الطلاق ولا في حال مذكورة الطلاق وسؤاله ولا في حال الغيب والمضمومة وفي قسم منها
يدلين في حال الغيب والمضمومة ولا يدلين في حال مذكورة الطلاق وسؤاله وفي قسم منها يدلين في الحال جميعاً **اما القسم الاول**
فخمسة الالفاظ امرئ بديك اختاري عدي استبري عدي انت واحدة لان هذه الالفاظ تجعل الطلاق وغيره والحال يدل
على رادة الطلاق لان حال الغيب والمضمومة ان كانت تصح للشتم والتبديد كما تصح للطلاق في حال مذكورة الطلاق تصح
للتبديد والطلاق لكن هذه الالفاظ لا تصح للشتم ولا للتبديد فزال احتمال ارادة الشتم والتبديد فيقال لولا
على ارادة الطلاق فيخرج جانب الطلاق بدلالة الحال فيثبت ارادة الطلاق في كلومه ظاهر فلا يصدق في الفرق الظاهر
كما في صريح الطلاق فاذا قال لامرأة انت طالق ثم قال اردت به الطلاق غير الوفاق لا يصدق في القضاء لما قلنا كذا هذا واما
القسم الثاني فخمسة الالفاظ ايضاً خلية برية بنة باين حرام لان هذه الالفاظ كما تصح للطلاق تصح للشتم فان
الرجل يقول لامرأة عدا ارادة الشتم انت خلة من خيبر برية من الاسلوا باين من الذين بنة من المروة حرام اي مستحب
او حرام الاجتماع والعشرة معك وحال الغيب والمضمومة تصح للشتم وتصح للطلاق وفيقي اللفظ وفي نفسه محله للطلاق
وغيره فاذا عني به غير فقد نوى ما يحتمله كلامه والظاهر لا يكره فيه صدق في القضاء ولا يصدق في حال مذكورة الطلاق
لان الحال لا تصح الا للطلاق لان هذه الالفاظ لا تصح للتبديد والحال لا تصح للشتم فدل على ارادة الطلاق والتبديد
ولا الشتم فترجح جنبه الطلاق بدلالة الحال وروى عنك يوسف انه زاد على هذه الالفاظ خمسة خمسة اخرى
لا سبيلك عليك فارقتك خلعت سبيلك لا ملكك عليك جنت متى لان هذه الالفاظ تجعل الشتم كما تجعل الطلاق
فيقول الزوج لا سبيلك عليك لشرتك وفارقتك في المكان لكرامة اجنبي معك وخلعت سبيلك وما انت عليه ولا ملكك
عليك لانك اقل من ان املكك وجنت متى لانك باين من الذين واخرجهما الغيب تصح لهما وحالة كذا الطلاق لا تصح الا
للطلاق لما ذكرنا فالحق بالمسئلة المقدمة **واما القسم الثالث** فبقية الالفاظ التي ذكرناها لان تلك الالفاظ
لا تصح للشتم وتصح للتبديد والطلاق لان الانشاء يتبع الروجة عن نفسه حال الغيب من غير طلاق وكذا حال سؤال
الطلاق فالحال لا يدل على ارادة احدها فاذا قال ما اردت به الطلاق فقد نوى ما يحتمله لفظه والظاهر لا ينافي فيه صدق
في القضاء وكذلك لو قال وهبتك لاهلك قبولها ولم يقبلوها لانها هنا يجعل الطلاق لان المرأة بعد الطلاق ترد الى
اهلها ويجعل التبديد عن نفسه والقتل في اهلها مع بقاء النكاح والحال لا يدل على ارادة احدهما فتصح محله وسؤاله قبلها
اهلها ولم يقبلوها لان كون القربى هبة في الشرع لا يصدق على قول الموهوب له واما الحاجة في القول لثبوت الحكم فكان
القول شرط الحكم وهو الملك واهلها لا يكون طلاقاً فلا حاجة الى القول وكذا اذا قال وهبتك لابنك ولاملكك اولادك
لان العادة ان المرأة بعد الطلاق ترد على ابها وامها وتسلم اليها ويملكها الزوج بعد الطلاق فان قال وهبتك لاهلك ولا
اولادك ولاملكك اولادك لا يجرى لم ينكح طلاقاً لان المرأة بعد الطلاق لا ترد على اولادها عادة ولو قال لامرأة لست لي بامراة
فقال لها ما انا بزوجك او سئل فقيل له هل لك امرأة فقال لا فان قال اردت به الكذب فيصدق في الرضوخ والغيب جميعاً

241

الاخذ فيما قال واحدة

الكنايات اقسام ثلاثة

القسم الاول وهو لا يدلين في الحال
خمساً الالفاظ

القسم الثاني وهو لا يدلين في حال
الغيب خمساً الالفاظ ايضاً

القسم الثالث وهو ما يدلين في الحال
فبقية الالفاظ

وقال وهبتك لاهلك

قال وهبتك لاهلك

وقال لست لي بامراة

لوقالتم انزوتياك ونوفى الطلوق

اور بالاجتماعیہ

قال فسمعت النكاح

فأمرهم لك طاعتك

اوقال تركت طاد فاما اوخلتني
طاد فان

فقال اعرضت عن طلاقك

الوجه ابن ماضي للطلاء وما
لا يصح

لونی نہ تھی فریادیں کیا بات ملو نا

از نوری قمری نشین

قالوا وحسبنا الامم اننا بايننا او حرام
ونفوي نشتين
لو طلق الحرة ثم قال انت باين او حرام
ونفوي نشتين
لو نفوي يقولوا اعيدي واستبرأ
فانت واحدة ثلوثا

ولا يقع الطلاق وإن قال أدوت به الطلاق يقع الطلاق في قول أبي حنيفة **وقال أبو يوسف** لا يقع الطلاق وإن نوى
ولو قال ألم تزوجك ونوى الطلاق ولم يقع الطلاق بالإلحاح وكذا إذا قال والله ما أنت لي بأمرأة أو قال علي حجة ما أنت لي
بأمرأة أنه لا يقع الطلاق قد كان نوى بالإلحاح **وجه** قولهما أن قوله لست لي بأمرأة أو لا امرأة لي أو ما أنا بزوجة كذب
لأنه إخبار عن نية الزوجية مع قيامها فكيف كان ما يقع به الطلاق كما إذا قال ألم تزوجك أو قال والله ما أنت لي بأمرأة
ولا في حنيفة أن هذه الألفاظ تحتمل الطلاق فإنه يقول لست لي بأمرأة لا في ذلك لفظك فكأن محتمل للطلاق وكل لفظ
يحتمل الطلاق فإذا نوى به الطلاق وكان طلاقاً كقوله أنت باين ونحو ذلك بخلاف قوله لم تزوجك لأنه لا يحتمل الطلاق لأنه
نفي فعل الزوج أصلاً وإنه لا يحتمل الطلاق وقد يقع به الطلاق ونحو قوله والله ما أنت لي بأمرأة لأن البينين
على النفي يتناول الماضى وهو كاذب وذلك قد يقع به شيء **ولو قال** لا حاجة لي بك لا يقع الطلاق وإن نوى لأن عدم الحاجة
لا يدل على عدم الزوجية فإن الإنسان قد يزوج بمن لا حاجة له إلى تزوجها فلم يكن ذلك دليلاً على نفيها النكاح فلم يكن
محتمل للطلاق **وقال محمد بن جهم** أنه بمن قال لأمرأته أفلمني يريد بها الطلاق أنه يقع الطلاق وإن قوله أفلمني بمعنى قوله أذهبي
فإن العرب يقول للرجل أفلمني أي أذهب بخير ولو قال لها أذهبي ونوى الطلاق كان طلاقاً كذا هذا ويحتمل قوله أفلمني
أي أفلمني بمروءة يقال أفلم الرجل إذا فطم بمروءة وقد يجزئها الطلاق فكان هذا اللفظ محتمل للطلاق فإذا نوى به
الطلاق صححت نيته **ولو قال** شئت النكاح بيني وبينك ونوى الطلاق يقع الطلاق لأن نسيخ النكاح بقضيه فكان في
معنى الأمانة **ولو قال** وهب لك طلاقاً وقال أدوت به أن يجزئ الطلاق في ذلك لا يبعد وفي القضاء ويقع الطلاق
لأن الله تقتضي ذوال الملك وهبة الطلاق ومنها تقتضي ذوال ملكه عز الطلاق وذلك بتوقع الطلاق وجعل الطلاق
في يدها تملك الطلاق ومنها فلا يحتمل اللفظ الموضوع للأزالة **وروي عنك** حنيفة رواية أخرى أنه لا يقع به شيء
لأن الهبة تملك وتملك الطلاق وأياها هو أن يجعل إليها بإيقاعه ويحتمل قوله وهب لك طلاقاً أي عرضت عن إيقاعه
فلا يقع به شيء **ولو أراد** أن يطلقها فقالت له هب لي طلاقاً تريد عرض عنه فقال قد وهبت لك طلاقاً يبعد في القضاء
لأن الظاهر أنه أراد به ترك الإيقاع لأن السؤال وقع عنه فنهى عن الإيقاع إليه **ولو قال** تركت طلاقاً وخلفت سبيل طلاقاً
وهو رد الطلاق وقع لأن ترك الطلاق وتخليه سبيله تدعى بالأعراض عنه وقد جازى بالحاجة عن ملكه وذلك بإيقاعه فكان
اللفظ محتمل للطلاق وغيره فتصح نيته **ولو قال** عرضت عن طلاقك وصحت عن طلاقك ونوى الطلاق لم يطلق لأن الأعراض عن
الطلاق يقتضي ترك النكاح فيه والصحح هو الأعراض فلا يحتمل الطلاق وقد تصح نيته وكذا كل لفظ لا يحتمل الطلاق لا يقع
به الطلاق وإن نوى مثل قوله بارك الله عليك أو قال لها الطمعي وأستغنى ونحو ذلك **ولو جمع** بين ما يصلح للطلاق وبين
ما يصلح له بان قال أذهبي وكل أو قال أذهبي وسبي الثوب ونوى الطلاق بقوله أذهبي **ذكر** في اختلاف زفر ويعقوب أن قول
أبو يوسف لا يجرى طلاقاً في قوله فخرجني طلاقاً **وجه** قول زفر أنه ذكر لفظين أحدهما يحتمل الطلاق والآخر لا يحتمل فسلموا
ما لا يحتمله ويقع ما يحتمله **ولا في يوسف** أن قوله أذهبي مقرون بقوله وكل وسبي لا يحتمل الطلاق لأن معناه أذهبي لك
أو أذهبي لتبجي الثوب والأذهب للكل والبيع لا يحتمل الطلاق وقد بطل نيته **ولو نوى** في شيء من المكايات التي هي بوائن أن يجزئ
ثلاثاً مثل قوله أنت باين أو أنت على حرام ونحو ذلك يجزئ ثلاثاً لا في قوله اختاري لأن البينة نوعان خفيفة وغلظة
فالمخفية هي التي تحمل له المرأة بعد ثوبها بنكاح جديد بدونه الزوج زوج آخر والغلظة ما لا تحمل له إلا بنكاح جديد
بعد الزوج زوج آخر فإذا نوى الثلاث فقد نوى ما يحتمله لفظه والدليل عليه ما روي أن كانه بن زيد وزيد كانه
طلق امرأته البتة فاستخلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما روت ثلاثاً ولو لم يكن اللفظ محتمل للثلاث لم يكن للثلاث
معنى وكذلك قوله أنت على حرام يحتمل الحرمة الخفيفة والغلظة فإذا نوى الثلاث فقد نوى أحد نوعي الحرمة فتصح نيته وإن
نوى اثنين كانت واحدة في قول أصحابنا الثلاث **وقال** زفر يقع ما نوى **وجه** قوله أن البينة والحرمة أنواع ثلاث
خفيفة وغلظة ومتوسطة بينهما فلو نوى أحد النوعين صحّت نيته فكذلك إذا نوى الثلاث لأن اللفظ يحتمل الكل على وجه واحد
ولنا أن قوله باين أو حرام اسم للذات والذات واحد فلا يحتمل العدد وإنما احتمل الثلاث خرجت للنوع على ما بينا في
صريح الطلاق ولا توجد في الاثنين أصلاً بل هو عدد ويخص فلا يحتمل الاسم الموضوع للواحد معاً لأن الحاصل بالتثنية والمجمل
بالواحدة سواء لأن أثرهما في البينة والحرمة سواء الأثر أي أنها تحمل في كل واحدة منهما بنكاح جديد عن الزوج زوج آخر
فكان الثابت بهما بينة خفيفة وحرمة خفيفة كالنائب بالواحد فلا يجرى هنا قسم ثالث في المعنى وعلى هذا قال أصحابنا
أنه إذا قال الزوجية الأمة أنت باين أو حرام بنوى اثنين يقع ما نوى لأن الاثنين في الأمة كل جنس الطلاق وفي حقها فكان
الثلاث في حق الأمة كالثلث في حق زوجة **وقال** الوطيق زوجة واحدة ثم قال لها أنت باين أو حرام بنوى اثنين كانت
واحدة لأن الاثنين باين بينهما ليس كل جنس طلاق والحق بدون الطلقة المتقدمة الأثر أي أنها لا تبين إلا الاثنين بينة غلظة
بدونها ولو نوى بقوله أعتد أو استبرأ مني أنت واحدة ولو نوى ما يقع لأن هذه الألفاظ في حكم الصريح الأثر أي أن الواقع بها
رجعي فصار كأنه قال أنت طالق ونوى به الثلاث ولأن قوله واحدة لا يحتمل أن يقصر بالثلاث فلا يحتمل نيته الثلاث وكذلك قوله

اعلاني

212.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لہ

کت کما تر غز ستمینه
کت کما تر غز ستمینه

قال لها انت طالق واورسل اليها
رسولا بالاطلاق

كتب على الوجه المرسوم ولم يعلقه
كتب وعلقه بشري الوصول

بيان صفته الواقعة بالفاظ الظل
بيان الصريح الرعي

بيان الصريح الباق

او غلبوها ثم طلقها فصرح به وقال
لم اجتمعها

اذا كان الطلوع مقرونا بحضرة

وإذا كان مقرونا بعد الثلاث
وإذا أشار إلى عدد الثلاث

اذا كان نصفه تقي عن البيوت

حذري واستبري حرك لان الواقع بكل واحد منهما رجمي فصا رجموه انت واحدة وكذا النوى بها اثنتان لا تقع لما قلنا اول
 الا اثنتان عدد محض واسم على **فصل** اما النوع الثاني فيكتب على طرس او لوح او ارض او حائط كما يستنبط
 لكن لا على وجه الخطابة امرأة طالق فيسأل عن نيته فان قال نويت به الطلاق وقع وان قال لم انو به الطلاق صدق في القضاء
 لان الكتابة على هذا الوجه بمنزلة الكتابة لان الانسان قد يكتب على هذا الوجه فيريد به الطلاق وقد يكتب لتجويد الخط فلو
 سجل على الطلاق قال بالنية وان كت كتابه غير مستبينة بان كتب على الماء او على الهوى فذلك ليس بشئ حتى لا يقع به الطلاق
 وان نوى لان ما لا يستبين به الحروف لا يسمى كتابة فكان ملحقا بالعدم وان كتب كتابه مرسومة على طريق الخطابة والرسالة
 مثل ان يكتب ما بعد يافلونه فانت طالق او اذا وصل كتابي اليك فانت طالق يقع به الطلاق ولو قال ما اردت به الطلاق
 صدق لا يصدق الا ان يقول نويت طلاقا فزنا في يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان الكتابة المرسومة حارة تجري الخطابة
 الاتري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبلغ بالخطابة مرة وبالكتاب اخرى وبالرسول ثالثا وكان التبليغ بالكتاب والرسالة
 كالتبليغ بالخطاب فذل ان الكتابة المرسومة بمنزلة الخطاب فصارت كانه خاطبها بالطلاق وعقد الحضرة ولو قال لها انت
 طالق او ارسل اليها رسولا بالطلاق عند الغيبة فاذا قال ما اردت به الطلاق فقد اراد صرف الكلاء عظماء فلم يصدق
 ثم ان كتب على الوجه المرسوم ولم يعلقه بشرط بان كتب ما بعد يافلونه فانت طالق وقع الطلاق وعقب كتابة لفظة الطلاق
 بلا فصل لما ذكرنا ان كتابة قوله انت طالق على طريق الخطابة بمنزلة اللفظ به وان علقه بشرط الوصول اليها بان كتب اذا وصل
 كتابي اليك فانت طالق لا يقع الطلاق حتى يصل اليها لانه علق الوقوع بشرط الوصول فلو يقع قبله كما لو علقه بشرط ان
وقالوا انهم كتب كتابا على وجه الرسالة وكتب اذا وصل كتابي اليك فانت طالق ثم محي ذكر الطلاق منه وانفذ الكتاب
 وقد بقي منه كذا يسمى كتابا ورسالة وقع الطلاق لوجود الشرط وهو وصول الكتاب اليها فان محي ما في الكتاب حتى لم يبق
 منه كلام يكون رسالة لم يقع الطلاق وان وصل لان الشرط وهو ال كتاب ولم يوجد لان ما بقي منه لا يسمى كتابا فلم يوجد
 الشرط فلو يقع الطلاق وانما علم **هذا** الذي ذكرنا ببيان الالفاظ التي يقع بها الطلاق في الشرع **فصل**
 واما بيان صفة الواقع بها فالواقع بكل واحد من النوعين الذين ذكرناهما في الفرج والكتابة فوعان رجمي وبان اما الفرج الذي
 فهو ان يخرج حروف الطلاق بعد الدخول حقيقة غير مرقدة بعوض ولا بعد الدخول لانتفاء ولا موصوف بصفة متينة
 غير البينة او يدل عليها من غير حرف العطف ولا مشبهة بعدد او صفة يدل عليها **واما** الفرج البان فيخذه وهو ان يخرج
 بحرف الابانة او حرف الطلاق لكن قبل الدخول حقيقة او بعد لكن مرقدا بعد الدخول نعتا او اشارة او موصوفا
 بصفة تنفي عن البينة او يدل عليها من غير حرف العطف او مشبهة بعدد او صفة يدل عليها **اذ** اعرف هذا فصرح الطلاق وقبل
 الدخول حقيقة بغير ما بنا لان الاصل لللفظ المطلق عن شرط ان يفيد الحكم فيما وضع له الحال والتأخر فيما بعد الدخول الى وقت
 القضاء العدة ثبت شرعا بخلاف الاصل فيقتصر على مورد الشرع ففي الحكم فيما قبل الدخول على الاصل ولو خلاها حلوة صحبته
 ثم طلقها صرح الطلاق وقال لم اجامعها كان طلاقا بايا حتى لا يملك مراجعتها وان كان المخلو حكم الدخول لانه ليست بدخول
 حقيقة فكان هذا الطلاق قبل الدخول حقيقة فكان ما بنا وكذلك اذا كان مرقدا بعوض وهو الخلع بديل الطلاق على مال لان الخلع
 بعوض طلاق وعلى ما عدنا على ما ذكرنا الطلاق وعلى ما لمعنا وضة المال بالنقص وقد ملك الزوج احد العوضين بنفس القول وهو ما
 فملك هي العوض الآخر وهو بنفسها حقيقة للمعاوضة المطلقة ولا تملك الا بالبان فكان الواقع ما بنا وكذا اذا كان مرقدا بعد الدخول
 نعتا بان قال لها انت طالق ندو فاقوله نعم فان طلقها فلو حمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره **وكذا** اذا اشارة الى عدد الدخول بان قال
 انت طالق هكذا بشير بالاها والسبابة والوسطى وان اشار باصبع واحدة فهي واحدة بملك الرجعة وان اشار باثنين فهي
 اثنتان لان الاشارة متى تعلقت بها العبارة نزلت منزلة الكلاء المحصول ما وضع له الكلاء وهو الاعد والدليل عليه العرف
 والشرع ايضا **اما** العرف فظاهر **واما** الشرع فقوله النبي صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار باصبع يديه كلها فكان
 بيان ان الشهر ثلثون يوما ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وحسن بها مة في المرة الثالثة فكان بيان ان الشهر قد بين
 تسعة وعشرين يوما واذا قامت الاشارة مع تعلق العبارة بها مع الكلاء صارت كانه قال انت طالق ندو او المستر في الاصابع عد
 المرسل منها ومن المقبوض اعتبار العرف والعادة والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا ونقص
 ايهامه في المرة الثالثة فهم منه تسعة وعشرون يوما ولو اعتبر المقبوض كان المفقود منه احدى وعشرين يوما فذل ان الاعتبار
 في الاشارة بالا اصابع المرسل منها لا المقبوض **وكذا** اذا كان موصوفا بصفة تنفي عن البينة او يدل عليها من غير حرف العطف مثل
 قوله انت طالق بان وان طالق حرام وان طالق البتة ونحو ذلك **وهذا** عدنا **وقال** الشافعي يقع واحدة رجعية **وحده**
 قوله انه لما قال انت طالق فقد اني صبح الطلاق وانه مقبب للرجعة فلما قال بان فقد اراد تغيير الشرع في رد عليه كما لو قال
 اعزك عات لا رد فيها وكما لو قال انت طالق وقال اردت به الابانة **ولثانته** وصف المرأة بالابانة للطلاق الاول وانه مما
 يعمل البينة الاتري انه يحصل البينة به قبل الدخول وبعد بعد انقضائها العدة فكان قوله بان حرته مبتنة لا مغيرة
 ثم اذا لم تكن له نية لا تقع بطلية بقوله طالق والآخر بقوله بان ونحو ذلك لان قوله بان ونحو ذلك يصح وصف المرأة

شبه بالعدد فيما لا عدد له

قال انت طالق مثل الجبل ومثل
الحردل

عین موداد

غير معدود فلو ثبت البيونة بالشك ولا في صيغة ان هذا التشبيه يقتضي زيادة لا محالة وانه لا يحتمل الزيادة من حيث الاعداد
لانه ليس يلزم عدده لكونه واحدا في الثالث فعمل على الزيادة التي ترجع الى الصفة وهي البيونة فعمل على الواحدة البانية لانها
المستيقن بها ولو قال مثل عظم الجبل او قال مثل عظم كذا فافاض ذلك الى صغره او كبيره في واحدة بانية وان لم يسم واحدة
وان نوى ثلثا فلو ثبت ان لا في صيغة التشبيه بالجبل في العظم فهذا يقتضي زيادة لا محالة على ما يقتضيه الصريح ثم ان كان
قد سمي واحدة فثبتت الواحدة البانية لان الزيادة فيها لا يمتنع الا بالبيونة وان كان لم يسم واحدة احتمل الزيادة في
الصفة وهي البيونة بالواحدة او بالثلاث فاذا نوى الثلث نوى ثلثا فالا انه نوى ما يحتمله كلامه وان لم يكن له نسبة
يحمل على الواحدة لكنها ادنى والا في متيقن به وفي الزيادة عليه شك ولو قال انت طالق مثل هذا وهذا او اشار
بثلث اصابع فان نوى ثلثا فثبث وان نوى واحدة فواحدة بانية لانه نسبة الطلاق بانه عدد فيحمل على التشبيه
وحديث العدة ويحمل على التشبيه في الصفة وهي الشدة فاذا نوى به الثلث صححت نيته لانه نوى ما يحتمله لفظا كما في قوله
انت طالق كالف واذا نوى به الواحد كانت واحدة لانه اراد به التشبيه في الصفة وكذا اذا لم يكن له نسبة يحمل على التشبيه
وحديث الصفة لانه ادنى واسم اعلم **فصل** واما الكناية فتلزم الفاعل والكنايات راجع بلا خلاف في معنى
قوله اعندي واستري رحمك وانت واحد **اما** قوله اعندي فلما دعى له حفيده انه قال القياس في قوله اعندي
ان يكن بانيا واما اتبعنا الاثر وكذا قال ابو يوسف القياس ان يكن بانيا واما تركنا القياس لحديث جابر رضي الله عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة رضي الله عنها اعندي فاسأله ان يراجعها ليعمل معها العائنة
حتى تحسب في حمله انواجه فراجعها ورضي عليها يومها ولان قوله اعندي بما لا يعد والاعداد يقتضي ما يقع الطلاق
والقضي ثبت بطريق القرض فينفذ القرض والقرض يقع بالاقل وهو الواحد الرجعية فلا يثبت ما سواها ثم قوله اعندي
يحمل مقتضيا للطلاق في المدخل بها واما في غير المدخل بها فانه يجعل مستغدا عن الطلاق وقوله استري رحمك تفسير
قوله اعندي لان الاعداد شرع لاستبراء الرحم فيفيد ما يفيد قوله اعندي واما قوله انت واحدة فلو انه لما نوى
الطلاق فقد جعل قوله واحدة نفسا لمصدر ومحدود وهو الطلقة كانه قال انت طالق طلقة واحدة كما يقال اعطيتك مائة
اى عطائا جزئيا **واختلف** في البواقي من الكنايات قال اصحابنا انها بوابن وقال الشافعي وراجع **وجه** قوله ان هذه الالفاظ كناية
الطلاق فكانت مجازا عن الطلاق لا اطلاقا لانها لا تغل بدو نية الطلاق فكان العامل هو الحقيقة وهو المكلف عند المجاز وهو
الكناية ولهذا كانت الالفاظ المذمومة راجع فكذلك البواقي **ولما** ان الشرع في هذه الالفاظ وانها صالحة لاثبات
البيونة والمحل قابل للبيونة فاذا وجدت من اهل البيونة استدلالا بما قبل الدخول ولاشك ان هذه الالفاظ
صالحة لاثبات البيونة فانه ثبت البيونة بها قبل الدخول وبعد انقضاء العدة وثبت به قول الجمل ايضا لان ثبوت
البيونة في محل لا يحتملها محال والدليل على ان الشرع في هذه الالفاظ قوله تعالى فامساك بمعروف واستريح باحسان
وقوله فمما لئن اشتهيتموا سر اجسامهم وقلوه فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف والسيرج والمفارقة
من كنايات الطلاق وعلى ما بينا **وروي** ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة فزاع في كنفها بيضا فقال لها الحق باهلك
وهذا الفاط الكنايات **وروي** ان زيد بن كنانة طلق امرأته البتة فخطبه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ارادها بالثلاث
وقوله البتة من الكنايات **واذا** ثبت ان هذه القرع مشروعة فيجوز القرع حقيقة بوجوده وكذا وجوده شرعا يبعد وروى
عن اهل طوله في محله فقد وجد ثبت البيونة واذا ثبت البيونة فقد زال الملك فلا يملك الرجعة لان شرع الطلاق
في اهل المكان المصلحة لان الزوجين قد تختلف احوالهما وعند اختلافه في اخلاق لا يبقى النكاح مصلحة لانه لا يبقى وسيل
الى المقاصد فتعطل المصلحة الى الطلاق ولينهل كل واحد منهما الى زوج يوافق فيسوق في مصالح النكاح منه الا ان الخلاف
قد سمي من جهة الزوج وقد تكون من جهة المرأة فالشرع شرع الطلاق وقوضه بطريق دفع الخلاف والاعادة الى الموافقة الى الزمان
لاختصاصه بكامل العقل والرأي فيظهر في حال نفسه فان كانت الخالفة من جهة بطلانها طلاقا واحدا رجعيًا وثلاثا في
ثلاثة اطرأ ويحب بنفسه في هذه المدة فان كان يمكنه الصبر عنها ولا يميل قلبه اليها يتركها حتى تنفق عتدها وان كان
لا يمكنه الصبر عنها راجعها وان كانت الخالفة من جهةها وتقع الحاجة اليه ان يتوب وتعود الى الموافقة وذلك لا يحصل بالطلاق
الرجعي لانها اذا علمت ان النكاح بينهما قائم لا يتوب فيحتاج الى الامانة التي بها يقول المحل والملك لذوق المرأة الفراق فتعود
الى الموافقة عسى واذا كانت المصلحة في الطلاق بهذين الطريقين مستلحة الحاجة الى شرع الامانة عاجلا وآخرا تحقيقا لمصالح
النكاح بالعد والممكن وقوله هذه الالفاظ مجاز عن الطلاق فمنع بل هي حقايق عاملة بانفسها لانها صالحة للعمل بانفسها
على ما بينا فكان وقوع البيونة بها لا بالمكفى عنه على ان ان سلبنا انها مجاز عن الطلاق فلفظ المجاز عامل بنفسه ايها كلفظ
الحقيقة فان المجاز احد نوعي الكلام فيعمل بنفسه كالحقيقة ولهذا قلنا ان المجاز عموما كالحقيقة الا انه تشترط النية لتسوغ
البيونة والحكمة الى العظيمة والخففة فكان الشرط والحقيقة نية التمييز وتعيين احد النوعين لانية الطلاق واسما علمه
ويسوي فيما ذكرنا من الصريح والكناية والرجعي والسنان ان نية ذلك مما شرع الزوج نفسه بطريق الاصالة او ضمرا بذنه

بیاض یا یمن و صاف الکلیات
فصل فی الفضا

الموافق لهذا التلاوة

يدل على الطلاق قد هو تكرا والتميز في الزوج بان يقول لها اختاري اختاري فتقول اختارت الزوج اختاري فتقول اختارت
وفي كلام المرأة بان يقول لها اختاري اختاري فتقول اختارت الزوج اختاري فتقول اختارت
وانما كان كذلك لان القياس بان لا يقع به شيء وان اختارت لا تملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
الزوج لا يملك ايقاع الطلاق بهذا اللفظ بنفسه بان قال لا امره ان يختار او اختارت فتقول لا تملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
هذا اللفظ بنفسه فكيف يملك بقوله لا امره ان يختار او اختارت فتقول لا تملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
يقع بآية النبي قل لا زواجك ان تختار دون الحياة الدنيا وزينتها فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
عظماء امر الله تعالى بنبيه صلى الله عليه وسلم ان يختار دون الحياة الدنيا وزينتها فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
خبرته على ذلك ولو لم تقع الفرقة لم يكن للامور بالتميز معنى **وروي عن عائشة رضي الله عنها** انها قالت لما امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يختار واحدة بلاء في فقال يا عائشة اني اذكر لك امر فلو عليك ان تعلمي حتى تستأمرى ابوك
قالت وقد علم الله تعالى ان ابوي لم يكونا ليأمرني بفراقه قالت ففراقها بآية النبي قل لا زواجك ان تختار دون الحياة الدنيا
وزينتها فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
والاداء الاخر وفي بعض الروايات قالت بل اختار الله ودسوله وفعل سائر اوزاجه مثل ما فعلت فدل انه لو جاز اختيار
الفرق والبقاء على النكاح **واما الاجماع** فانه روي عن جماعة من الصحابة مثل عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد
ابن عمر وجابر بن عبد الله بن عمر بن الخطاب وغيرهم انهم اذا اختاروا ففعلوا به في طلاقه وكذا استشهدوا ايضا هذا الخبر بالجملة
الطارية على النكاح وهي خیار المصلحة وامرأة العتيق وتقع الفرقة بذلك الخبر فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
الواقع على ما ذكره ذلك دليل اهل الوقع ان الكيفية من باب الكيفية والصفة تستلزم وجود الموصوف فتستلزم هذا اللفظ
في الفاظ الطلاق بالشرع فيجب موافقته للشرع ودوره مع قرينة الفراق فصلا ودلالة او قرينة النفس فان اختيار النكاح مضمير
في قوله تعالى ان كنتن تزودن الحياة الدنيا بآية ما قبله وهو قوله وان كنتن تزودن الله ودسوله فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
الزواج كانه قال ان كنتن تزودن الحياة الدنيا وزينتها مع اختيار فراق رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين ان تختار الله ودسوله والاداء الاخر فكأن
ان تختار الحياة الدنيا وزينتها مع اختيار فراق رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين ان تختار الله ودسوله والاداء الاخر فكأن
مختارات للطلاق ولو اختارت الدنيا او كان اختيارها الدنيا وزينتها اختيارا فراق رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تكن معه
الدنيا وزينتها والصحابة رضي الله عنهم جعلوا للتميز المجلس وقالوا اذا اختارت نفسها في مجلسها وقع الطلاق عليها فهذا هو
الشرع في هذا اللفظ فيفسر حكمه على مورد الشرع فاذا قال لها اختاري فتقول اختارت نفسي لا يقع به شيء لانه ليس في معنى
الشرع فيقضي امره على اهل القياس فلا يصح جوابا وان قوله اختاري معناه اختاري باي او نفسك فاذا قالت فلما تات
بالجواب لانها لم تختار نفسها ولا زوجها فلم يقع به شيء واذا قال لها اختاري فتقول اختارت نفسي فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
تخرج الجواب لقوله اختاري فتقول اختارت نفسي فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
نفسها لما ذكرنا ان معنى قوله اختاري اي اختاري باي او نفسك وقد انت باجوابه وكذا لو قالت
اختار نفسي بجواب استسحانها والقياس بان لا يقع بها لان قولها اختار بمحمل الحال وبمحمل الاستقبال فلا يقع بجوابا
مع الاحتمال وجه الاستحسان ان صيغة افضل موضوعة للحال وانما يستعمل للامور المستقبلية بقرينة سياق وسوق على ما عرف
في موضعه وكذا اذا قال لها اختاري فتقول اختارت نفسي فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
الاختيار دليل رادة اختيار الطلاق لانه هو الذي يقبل التردد كما قال اختاري الطلاق فيفسر الجواب اليه وكذا
اذا قال لها اختاري فتقول اختارت نفسي فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
معنيين احدهما فاذا كان الامر الثاني معنى التوحد والقرينة فالتقييد بما يوجب القرينة يدل على انه اراد به التقييد بما يقبل التردد
وهو الطلاق واذا قال اختاري الطلاق فتقول اختارت نفسي فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
وكذا اذا قال لها اختاري فتقول اختارت نفسي فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
الطلاق فقد اختارت نفسها فكان جوابا ولو قال لها اختار فتقول اختارت نفسي فلهذا لا يملك الطلاق فلهذا لا ترى ان
ولا يقع به شيء وفي الاستحسان بجواب وجه القياس انه ليس في لفظ الزوج ولا في لفظ المرأة ما يدل على اختيارها
نفسها فلا يصح جوابا وجه الاستحسان ان في لفظها ما يدل على الطلاق لان المرأة بعد الطلاق تلحق بابوها واهلها
وتختار الا زواج عادة فكان اختيارها هو لا دلالة على اختيارها الطلاق فكانها قالت اختارت الطلاق **واما**
الواقع بهذه الالفاظ فان كان التميز واحدا لم تذكر الثلثة في التميز فلا يقع الاطلاق واحدا وان توى الثلثة في التميز
ويكون بائنا عندنا ان كان التميز مطلقا عن قرينة الطلاق **وقال الشافعي** اذا اراد الزوج بالتميز الطلاق فاخترت
نفسها ونوت الطلاق وقع واحدة رجعية وهذا مذهبه في الامر بالمدايمها **وقد اختلف** الصحابة رضي الله عنهم في خبر
الرأية فاخترت زوجها واختارت نفسها قال بعضهم ان اختارت زوجها لا يقع شيء وهو قول عمر وعبد الله بن مسعود

كذلك الاختار

اذا قال اختاري نفسي فتقلت اختارت

قال اختاري فتقلت اختارت نفسي

قال اختاري فتقلت اختارت

قال اختاري فتقلت اختارت

قال اختاري فتقلت اختارت

قال اختاري فتقلت اختارت

قال اختاري فتقلت اختارت

بيان الواقع بهذه الالفاظ

والاداء

والاداء وزيد بن ثابت رضي الله عنهم **وروي عن علي رضي الله عنه** انها اذا اختارت زوجها يقع طلاقه رجعية والتميز
لقول الاولين لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت خيرا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختارها فلم يقع ذلك طلاقا
وعن سروق عن عائشة رضي الله عنها انها سئلت عن الرجل يختار امرأته ايمن طلاقا فقال لا يختارها رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان كان طلاقا ولان التميز ثابت بالخيار في الفراق والبقاء على النكاح واختارها زوجها دليل الاعراض عن ذلك النكاح **والا**
عن ذلك النكاح استسقاء النكاح فكيف يمين طلاقا ولو اختارت نفسها قال بعضهم هي واحدة بائنة وهو احدى الروايات
عن علي رضي الله عنه وقال بعضهم هي واحدة رجعية وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه اذا اختارت نفسها فهو ثلث وثان وثالث
يقول يقع بائنا او حيا او املا **واما** وقوع البائنة فلو ان الزوج اختارها بين ان تختار نفسها لنفسها وبين ان تختار نفسها للزوج
فاذا اختارت نفسها لنفسها لو كان الواقع رجعيا لم يكن اختيارا لنفسها بل لزوجها او لزوجها ان يراجعها شاءت
او اتت **واما** عدم وقوع الثلثة وان وجدت بنية الثلثة في التميز فلما ذكرنا ان القياس بان لا يقع بالاختيار شيء لانه ليس
من الالفاظ الطلاق وانما جعل طلاقا بالشرع ضرورة صحة التميز وهو الصفة بصحة مقتضاها بالواحدة البائنة وان كانت
التقويض مرفوعة بان قال لها اختاري الطلاق فتقلت اختارت اوقال لها اختاري فتقلت اختارت الطلاق
في واحدة رجعية لانه لما صرح بالطلاق فقد خيراها بين نفسها بطلقة رجعية وبين ردة الطلقة كما في قوله امر الله
بذلك وان ذكر الثلثة في التميز بان قال لها اختاري فتقلت اختارت يقع الثلثة لان التقويض على الثلثة دليل راد
اختار الطلاق لانه هو الذي يستلزم وقوعها اختارت بغيرها اليه يقع الثلثة ولو كرر التميز بان قال لها اختاري فتقلت
وتوى بكل واحدة منها الطلاق فتقلت اختارت يقع ثلثان لان كل واحدة منها تميزت بغيرها لنفسها لوجود ردة وشروطه
وهو البائنة والثاني لا يصح تفسيره للقول لان الشيء لا يفسر بنفسه ولا يصح جوابا ايضا ولا علة ولا حكما للقول فيكون
كل ما استدلوا به للتكرار دليل رادة اختيار الطلاق فتقولها اختارت بجوابها لهما جميعا والواقع بكل واحد منها طلاق بائنة
فتقع طلقتان بائنتان **وكذا** اذا ذكر الثاني بغير الفصل بان قال لها اختاري واختاري اوقال اختاري فتقلت اختارت لانه لو او
والقاء مرفوع في اللفظ الا ان القاء قد ذكر في موضع العلة وقد ذكر في موضع الحكم كما يقال بشر فقد ناك الفوت ويقال
قد ناك الفوت فاشتركت ههنا لا يصح علة ولا حكما فيكون للمعطف والمعطف غير المعطوف عليه هو الاصل ولو قال لها
اختاري اختاري فتقلت اختاري اوقال اختاري واختاري اوقال اختاري فتقلت اختارت في ثلثة لثلاثا
ولو قال لها اختاري اختاري فتقلت اختارت الاولى والوسطى والاخرى فتقلت اختارت في ثلثة في ثلثة لثلاثا
وجه قولها انها ما وقعت لا واحدة فلا تقع الا واحدة لان الوقع باختيارها ولم يوجد منها الا اختيار واحد فلا يقع
الزيادة على الواحدة كالوقال لها اختاري فتقلت اختارت واحدة **ولا** في حنفية ان الزوج ملكها الثلثة جملة والثلثة
جملة ليس فيها اولى ولا وسطى ولا اخيرة فتقولها اختارت الاولى والوسطى والاخرى بغير افضول تقييدها بوقوعها
اختارت وانه يصح جوابا لكل وعلى هذا الخلاف اذا قال لها اختاري واختاري اوقال لها اختاري فتقلت اختارت في ثلثة
فتقلت اختارت الاولى والوسطى والاخرى **ولو** قال لها اختاري اختاري واختاري بغير افضول او بغير افضل
فتقلت اختارت اختارته فتقولها اختارت الكل في قولهم جميعا لان معناه اختارت الكل في وقوع الثلثة وان لم يوجد ذكر النفس من
الجابنين جميعا لما ذكرنا ان التكرار من الزوج دليل رادة اختيار الطلاق وكذا اذا قالت اختارت الاختار اوقال اختارت
فرع او مرة او دفعة او بدفعة او بواحدة فتقولها اختارت الاولى والوسطى والاخرى بغير افضول تقييدها بوقوعها
في واحدة بائنة لما ذكرنا في الامر بالميد **ولو** قال لها اختاري اختاري باختارته فقلت اختارت الاولى والوسطى
او الاخرى فتقولها اختارتهم في قول في حنفية رحم الله وعندي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع الا واحدة
غير انها ان اختارت نفسها بالاختار كانت طليقة واحدة وعليها الفدرهم وان اختارت نفسها بالاولى والوسطى
كانت واحدة ولا شيء عليها والاصل عندنا في حنفية ان تقيين الاولى والوسطى والاخرى لغو لانه ملكها الثلثة جملة والثلثة
المملكة جملة ليس لها اولى ولا وسطى ولا اخيرة فكان التقيين منها لغوا فيبطل التقيين ويبقى قولها اختارت ولو قالت
اختارت طلقت ثلثة وعليها الالف كذا هذا والاصل عندنا ان اختار الاولى والوسطى والاخرى صحيح ولا يقع الا
واحدة غير انها ببقول لا يلزمها الالف اذا اختارت الاخرى لان كل واحدة من التقيين تميزت على حدة لانه كل ما رغبته
ولم يذكر معه حرف الجمع فيجعل لكل كلاما واحدا فيبقى كل واحد منها تميزا تاما بنفسه فيعطي لكل واحد منها حكم نفسه
والبدل لم يذكر الا في التميز الاخير فلو يجب بالاختار والاخرى ولو ذكر حرف الواو وحرف الفاء فقال اختاري واختاري
بالفدرهم اوقال اختاري فتقلت اختارتهم فقلت اختارت الاولى والوسطى والاخرى فتقلت اختارتهم في ثلثة
لا يختلف الجواب بطلق ثلثة وعليها الفدرهم لما ذكرنا وعندنا لا يقع الطلاق في هذه الصورة لانه لما جمع بين التقيين
الثلثة بغير الجمع جعل لكل كلاما واحدا وقدمها ان تميزت نفسها عليه بالفدرهم فلا يملك التميز باقل من ذلك كما اذا قال لها
طلقت نفسك ثلثة بالفدرهم فطلقت نفسها واحدة انه لا يقع شيء لما قلنا كذا هذا واستدل علم **فصل**

ان كان التقويض مرفوعة بان يذكر الطلاق

ذكر الثلثة في التميز
رد التقيين

قال اختاري اختاري
بالفدرهم

رد الاختار باو او بالفاء

قوله ان طالق ان شئت فهو مثل اختيار

كذا ان احببت
كذا احببت فقلت ان شئت

كذا ان شئت

قالت طالق اذا شئت الخ

واما قوله انت طالق ان شئت فهو مثل قوله اختار في جميع ما وصفنا لان كل واحد منهما مملوك الطلاق لان الطلاق ههنا
وجي وههنا كباين لان المعنى ههنا جرح وههنا كتابة وكذا اذا قال لها انت طالق ان احببت او ربيت او هويت
او اودت لانه علق الطلاق بفعل زفعال العلق فكان مثل قوله ان شئت وكذا اذا قال لها انت طالق حيث شئت
او اين شئت او حيثما شئت او اينما شئت فهو مثل قوله ان شئت لان حيث وان اسم مكان وما صلة فيها ولا تعلق الطلاق
بالمكان فيلغو ذكرهما لعدم الغايه ويبقى ذكر المشية فصا و كانه قال لها انت طالق ان شئت وكذا لو قال لها انت
طالق كم شئت او ما شئت غير ان لها ان تطلق نفسها في المجلس ما شاءت واحدة او اثنين او ثلاثا لان كلمة كمر للعدد وتقدر
الطلاق وهو العدد والعدد هو الواقع وكذا كلمة ما في مثل هذا الموضع تذكروا لبيان القدر يقال كل من طلعها ما شئت
اي القدر الذي شئت ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت فلها ان تطلق نفسها
في وقت شاءت في المجلس او بعد القيام عنه لما مر وليس لها ان تطلق نفسها الا واحدة لانه ليس ههنا لافاظ
ما يدل على التكرار على ما مر بخلاف قوله انت طالق كلما شئت فان لها ان تطلق نفسها مرة بعد اخرى حتى تطلق نفسها
ثلاثا لان العلق بالمشية وان كان واحدا وهو الثابت مقتضى قوله انت طالق وهو الطلاق لكنه علقه بالمشية بكلمة
كلما وانها تقتضي تكرار الافعال فيكرر العلق بذكر الشرط واذا وقع الثلاث عند المشيات المذكورة يبطل العلق عند
اصحابنا الثلاثة خلافا لفرق حتى لو تزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول فطلقت نفسها لا يقع شيء وليس لها
ان تطلق نفسها ثلاثا في كلمة واحدة لما ذكرنا فيما تقدم ولان العلق بكل مشية والمفوض اليها تطلقه واحدة وهي
الثالثة مقتضى قوله انت طالق فلا تملك الثلاث ولو قال انت طالق كيف شئت طلقت لعل تطلقه واحدة بقوله
انت طالق في قولنا في حنفية وعند ابو يوسف ومحمد لا يقع عليها شيء ما لم تشأ والحاصل ان عندنا في حنفية في قوله انت
طالق كيف شئت لا يعلق اصل الطلاق بالمشية بل العلق بالمشية صفة الواقع ويتقيد مشيتها بالمجلس وعندنا
بعلق الاصل والوصف بالمشية ويتقيد مشيتها بالمجلس وجه قولها ان الكيفية قربا بالصفة وقد علق الوصف
بالمشية وعلق الوصف بالمشية تعلق الاصل بالمشية لاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف واذا علق اصل
الطلاق بالمشية لا ينزل ما لم توجد المشية ولا في حنفية ان الزوج بقوله طالق كيف شئت وقع اصل الطلاق للحال
وفرض كيفية الواقع الى مشيتها لان الكيفية للموجود لا للمعذور ولا يحتمل الكيفية فلا بد من وجود اصل الطلاق ليجوز
ههنا الكيفية ولهذا قال بعض المحققين في تعلق المسئلة لا في حنفية ان الزوج كيف المعدوم والمعدوم لا كيف فلا بد
من الوجود وفرضه الوجود الواحد الواقع ثم اذا شئت في مجلسها فان لم يزل الزوج البيونة ولا الثلاث فثابت واحدة بائنة
او ثلثة فان كان ما شئت لان الزوج فوض الكيفية اليها فان فوض الزوج البيونة او الثلاث فان وافقت مشيتها بنية الزوج
بان قالته في مجلسها شئت واحدة بائنة او ثلثة او قال الزوج ذلك نوبت في واحدة بائنة او ثلثة لان الزوج لو لم يكن
منه نية فقالت شئت واحدة بائنة او ثلثة او وقع وكان الواقع ما شئت فاذا وافقت مشيتها بنية الزوج اولى وان خالف
مشيتها بنية الزوج بان قالت شئت ثلثة او قال الزوج نوبت واحدة لا يقع هذه المشية شيء آخر في قولنا في حنفية سوى
ذلك الواحد الواقع بقوله انت طالق الا اذا قالت شئت واحدة بائنة فتغير تلك الطلقة بائنة لما قلنا وعندنا
يقع واحدة بمشيتها بناء على ان المذهب عندنا في حنفية انه اذا قال لها طلق نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلثة لا يقع شيء عندنا
تقع واحدة وسند كراصل المسئلة في موضعها ان شاء الله تعالى ولو قالت شئت واحدة وقال الزوج نوبت الثلاث في
هذه المشية شيء في قولهم جميعا لان المذهب عندنا انهم انه اذا قال لها طلق نفسك ثلثة فان شئت فطلقت نفسها واحدة
لا يقع شيء لما ذكر في الفصل الذي يليه لان عندنا في حنفية قد وقعت طلقة واحدة بقوله انت طالق حال وجوده وان لم
المائة شيئا حتى قامت في مجلسها ولا بنية للزوج او نوى واحدة فهو واحدة يملك الرجعة في قولنا في حنفية لانها اقوى من مقتضى
بها وعندنا لا يقع شيء وان شئت خروج الامر عندها ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان كان كذا فان علق
بشيء موجود نحو ما اذا قالت ان كان هذا لياد او نهرا او اوان كان هذا ايامي او زوجي ونحو ذلك يقع الطلاق لان هذا تعلق
بشرط كان والعلق بشرط كان في حنفية وان علق بشيء غير موجود فقالت شئت ان شاء فلون يخرج الامر زيد حاجتي
لا يقع شيء وان شاء فلا بد لانه توفى اليها التخيير وهي بالتخيير لا بالتخيير بل بالتخيير فلو لم توفى فان ما توفى اليها
فان لم يشأ في حقها ولو قال لها انت طالق ان شاء فلا بد من مقتضى مجلس علم فلون فان شاء في مجلس علم وقع الطلاق
وكذا ان كان غائبا وبلغه الخبر يقصر على مجلس علم لانه هذا مملوك الطلاق فيقتد بالمجلس بخلاف ما اذا قال لها انت طالق
ان دخل فلا بد ان يقع الطلاق فاذا وجد الشرط في اي وقت وجد ولا يتقيد بالمجلس لان ذلك تعلق الطلاق بالشرط
والتعلق لا يتقيد بالمجلس لان معناه ايقاع الطلاق في زمان ما بعد الشرط فيقف الوقوع على وقت وجود الشرط فتقضى
وحد يقع وانما علم **فصل** واما قوله طلق نفسك فهو مملوك عندنا سواء قده بالمشية او لا ويقصر
على المجلس كقوله انت طالق ان شئت وعندنا الشافعي هو توكل ولا يقصر على المجلس قده بالمشية او لم يقده **واجمعا**

قال ان شئت فقالت شئت

قالت طالق ان شاء فلون

بيان قوله طلق نفسك مملوك عند

على ان قوله لا يجزئ طلق امرأتي توكل ولا يتقيد بالمجلس وهو **فصل التوكيل** وان قده بالمشية بان قال له طلق امرأت
ان شئت فهذا مملوك عند اصحابنا الثلاثة وتقدر وتوكل في موضعين اما الكلمة مع الشافعي **فوجه**
قوله انه لو اضاف الامر بالتطبيق الى الاجنبى ولم يقده بالمشية كان توكله بالاجماع فكذا اذا اضاف الى المرأة ولم يقده
بالمشية لانه لا يختلف الا في الشخص والصيغة لا يختلف باختلاف الشخص وكذا اذا قيد بالمشية لان التقيد بالمشية
والسكوت عنه بمنزلة واحدة لانها تطلق نفسها بمشيتها واختيارها اذ هي غير مضطرة في ذلك فكان ذكر المشية لغويا
فكان ملحقا بالعدم فيبقى قوله طلق نفسك وانه توكل لما ذكرنا فلا يتقيد بالمجلس كما في الاجنبى ولنا لبيان ان قوله
لامرأة طلق نفسك مملوك وجه ثلاثة احدها ان المتصرف عنك هو الذي يتصرف براه وتديره واختياره والمرأة بهذه
الصيغة فكانت متصرفه عنك فكان تقويض الطلاق اليها مملوك بخلاف الاجنبى لان ثمة الراي والتدبير للزوج والاختيار
له فكان اضافة الامر اليه توكله لا مملوكا والثاني ان المتصرف عنك هو الذي يتصرف لنفسه والمتصرف عنك هو الذي
يتصرف لغيره والمرأة عاملة لنفسها لانها بالتطبيق ترفع قيد الغير عن نفسها فكانت متصرفه عنك قائما الاجنبى فانه عامل
لغيره لان نفسه لان منفعة عمله عائدة اليه غير فكان متصرفا عن توكل وامر لا عنك والثالث ان قوله لامرأة طلق نفسك
لا يمكن ان يجعل توكله لان الانسان لا يصلح ان يتصرف بغيره في حق نفسه فلم يمكن ان يجعل وكلمة في تطلق نفسها يمكن ان
يجعل الكلمة للطلاق في مملوك الزوج فتعلق عمله على التملك بخلاف الاجنبى لانه بالتطبيق يتصرف في حق الغير والانسان يصلح
وتكده في حق غيره وانما الموقوف واما الكلمة مع زفر **فوجه** قوله انه لو اطلق الكلام كان توكله فكذا اذا قيد بالمشية لما
مر ان التقيد فيه والاطلاق وعلى السواء لانه اذا طلق طلق عن مشية لا بحالة لكونه مختارا في التعلق غير مضطرا **ولنا**
الفرق بين المطلق والمقيد وهو ان الاجنبى في المطلق يتصرف بغيره ويديره ومشيته فكان توكله لا مملوكا واما في المقيد
فانما يتصرف عن نفسه ويدير نفسه ومشيته وهذا معنى المملوك وهو المتصرف عن مشيته وهذا فرق واضح بخلاف
واما قوله التقيد بالمشية وعدمه سواء لانه متى ما طلق طلق عن مشية ممنوع عنها سواء وانه متى ما طلق طلق عن مشية
فان المشية تذكر برادها اختيارا والفعل وتركه وهو المعنى الذي ينبغي الغلبة والاضطرار وهو المعنى بقولنا المعاصي
بمشية الله فان الله تعالى يولي خلقا افعال العباد والله تعالى غير مغلوب ولا مضطر في فعله وهو الخلق بل هو مختار
وتدبر برادها اختيارا والاثار يقال ان شئت فعلت كذا وان شئت لم افعل اي ان شئت اثر الفعل على التركة وان
شئت اثر التركة على الفعل وهو المعنى من قولنا المكر ليس يختار والمراد بالمشية المذكورة ههنا هو اختياره والاثار
لا اختيار والفعل وتركه لانا لو حملناه عليه للفعل كادومه ولو حملناه على اختياره لا يثار لم يبلغ وصيانه كلامه العاقل في اللغة
واجب عند الامكان واختيارا لا يثار في التملك لا في التوكيل لما ذكرنا ان التوكيل يعمل عن راي الموكل ويديره وانما يستعير
منه العبارة فقط فكان الا يثار من الموكل لا من التوكيل واما التملك فاما يعمل برأيه نفسه ويديره واثاره لا بالملك
فكان التقيد بالمشية مفيدا والاصل ان التوكيل لغة هو الانابة والتفويض هو التسليم بالكلية لذلك نرى ما نختار من الله
الاول توكله والثاني تقويضها واذا ثبت ان المقيد بالمشية مملوك والمطلق توكله فالتملك يقصر على المجلس لما ذكرنا ان الملك
انما يملك بشرط الجواب في المجلس لانه انما يملك بالخطاب وكل مخلوق خاطب فغيره يطلب جواب خطابه في المجلس ولا يملك نفسه
عنه لما مر من التوكيل لا يقصر على المجلس لان التوكيل لا يمكن القيام بما وكل به في المجلس طاهرا وغائبا لان التوكيل
في الغالب شيء لا يحضر الموكل ويفعل في حال غيبته لانه اذا كان حاضرا يستغنى بعبارة نفسه عن استغارة عبارة غيره
فلو قيد التوكيل بالمجلس لم يلزم العبارة الحميدة فيكون سفيها ويملك نهيته عنه لانه وكيله فيملك عزله ولو اذ بقوله طلق
نفسك ثلثة او ثلثة او ثلثة لان معنى قوله اياها طلق اي حصل طلاقا والمصدر يحتمل المحصور والمحور
لانه اسم جنس فاذا نوى به الثلاث فقد نوى ما يحتمل كادومه فصحت نيته ولو اراد به الثنتين لا يصح لان لفظ المصدة
لفظ واحد وان الاثنان عدد لا تؤخذ فيه اصلا على ما بينا فيما تقدم وان لم تكن له نية يتصرف في الواحد لانه متيقن
ولان الامر المطلق بالفعل في الشاهد يتصرف الى ما هو المقصود من ذلك الفعل في المعارف الا ترى ان قولنا فلان له اسق هذه الارض
وكانت الارض لا تصلح للزراعة الا ثلاث مرات صار مأمورا به وان كانت تصلح بالسقي مرة واحدة فصار مأمورا به ومن
قال فلان له اضرب هذا الذي استخف في ينصرف الى ضرب يقع به التاديب عارة ويحصل به المقصود وهو الانذار ومن
اضرب ثوبه بخاسه فقال لبادية اغسله لا يصح مؤثرة الا بفعل يحصل المقصود به وهو طهارة الثوب ولان الامر
في الشاهد ينصرف الى ما هو المقصود من الفعل في المعارف والعرف والمقصود في قوله لامرأة طلق نفسك يختلف فقد
به الطلاق المبطل الملك وقد يقصده به الطلاق المبطل محل المحلية سدا لبا لئلا يدرك فاي ذلك نوى ان يعرف اليه ثم اذا
صحت نية الثلاث فان طلق نفسها ثلثة او اثنتين او واحدة وقع لان الزوج ملكها الثلاث ومالك الثلاث له ان يقع
الثلاث والواحدة والثنتين كالزوج سواء بخلاف ما اذا قال لها انت طالق ان شئت او اودت او ربيت او اذا شئت او
اذا ما شئت او متى شئت او حيثما شئت او اين شئت ونحو ذلك ونوى الثلاث انه لا يصح لما مر ان قوله انت طالق

لو اذ بقول طلق نفسك ثلثة

لو اذ بالثنتين

المطلق

قال طلق ثلاثا فطلقت واحدة
قال طلق واحدة فطلقت ثلاثا

صفة المرأة وانما ثبت الطلاق اقتضاؤه ضرورة صحة التسمية بكونها طالقاً ولا ضرورة في قول ثمة الثلاث فلو ثبت في حصة
ولو قال لها طلق نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة فمروا واحدة في قولهم جميعاً لان الزوج ملكها الثلاث والملك الذي
اذا وقع واحدة تقع كالزوج وهذا لانه لما ملكها الثلاث فقلت ملكها الواحدة لانها بعض الثلاث وبعض الملوك يخرج
بملوكها ولو قال لها طلق نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لم تقع شئ في قول الجعفي وقال ابو يوسف ومحمد بن
واحدة وحده قولها انت بما فرض الزوج اليها وراوت على القدر المفوض فيقع القدر المفوض وتنفذ الزيادة
كما لو قال لها طلق نفسك واحدة فطلقت نفسها واحدة واحدة واحدة واحدة وتنفذ الزيادة كذا
هذا وكذا لو قال لها طلق نفسك فطلقت بنت نفسي واحدة واحدة واحدة واحدة وتنفذ الزيادة كذا
ولا وحيدة ربح وجهه من الفقه احدثها انه لو وقع الواحدة اما ان تقع بطريق الاصل او معصوداً او ضمنياً وضرورة
وقوع الثلاث لا سبيل الى الاول لانه لم يوجد ايقاع الواحدة بطريق الاصل لانعدام لفظ الواحدة ووجود لفظ
أخر كذا لم يوجد وقت وقوع الواحدة بطريق الاصل لان ذلك عند قولها طلق نفسك وتنفذ الزيادة كذا
مع الثلاث عند قولها ثلاثا ولا وجه للثاني لانها لم تملك الثلاث اذ الزوج لم يملكها الثلاث فلو تملك ايقاع الثلاث
فلو تقع الثلاث فلو تقع الواحدة منها الوقوع الثلاث فتعذر القول بالوقوع امهلاً بخلاف ما اذا قال لها طلق نفسك
ثلاثا فطلقت نفسها واحدة لان هناك ملكها الثلاث فملك ايقاع الثلاث وملك ايقاع الواحدة
لان بعض الملوك مملوك وبهنا خلافه لما ثبتا بخلاف ما اذا قال لها طلق نفسك واحدة واحدة واحدة واحدة لان
اوقت الواحدة بطريق الاصل فتعذر واحدة بطريق الاصل ثم استغلت بغيرها وهو غير مملوك لها فلما وقع بخلاف
اذا قال لها طلق نفسك فطلقت بنت نفسي لان هناك اوقت ما فرض اليها بطريق الاصل لان الامانة من الفاظ
الطلاق لغة على ما ذكرنا لا انها راوت على القدر المفوض صفة البيونة فلفت وبقي اصل الطلاق والثاني
ان المرأة بقولها طلق نفسي ثلاثا عرضت عما فرض الزوج اليها فيبطل بقوله فيخرج الامر عن ردها كما استغلت
بكل ما رأت اوقات غير محليها ولا لانه انها عرضت عما فرض اليها لانه فرض اليها الواحدة وهي انت بالثلاث والواحدة
من الثلاث ان لم يكن غير الثلاث ولا الثلاث غير الواحدة وانما لان الواحدة منها والشئ لا يغير نفسه لكنها غير الواحدة
لفظاً وحكاماً وقت وقوعها اما اللفظ فان لفظ الواحدة غير لفظ الثلاث وكذا حكمها غير حكم الثلاث واما الوقت فان
وقت وقوع الواحدة غير وقت وقوع الثلاث لان الواحدة تقع عند قولها طلق نفسي والثلاث تقع عند قولها ثلاثا
لما ذكرنا فاما قد مر ان المقعد هو الواقع على معنى انه متى اقررت ذكر الطلاق في ذكر عدد لا يقع الطلاق قبل ذكر العدد
وتقف اول الكلام على آخر مضاربت المرأة باشتغالها بذكر الثلاث لفظاً معرضة عن الواحدة لفظاً وحكاماً وقت
وقوع الطلاق وتصبر ورتها مستغلة بغير ما ملكت تاركة للمملوك والاشغال بغير المملوك وبطل الاعراض عما ملكت
والاعراض عما ملكت بوجب بطلان التملك ومخرج الامر عن ردها بخلاف ما اذا قال لها طلق نفسك ثلاثا فطلقت
نفسها واحدة لان هناك ما عرضت عما فرض اليها لانه فرض اليها الثلاث ونقص الثلاث تغيب الواحدة لان
المفوض بملك وملك الثلاث ملك الواحدة لانها عرضت عما فرض اليها الثلاث فملك الواحدة ملك الواحدة
بالواحدة مستغلة بغير ما ملكت ولا تاركة للمملوك فاما بملك الخبز فلو يجرى بملك الكل فاضراً والثالث ان الزوج
لم يملكها الا الواحدة المنفردة وما انت بالواحدة المنفردة فلم تأت بما ملكها الزوج فلو يقع شئ كما لو قال لها طلق نفسك
فطلقت عبده ولا شك ان الزوج لم يملكها الا الواحدة المنفردة لانه نص على التوحد والتوحد بني غير القوي في اللغة
فكان المفوض اليها طليقة واحدة منفردة عن غيرها وهي انت بالواحدة بانها بالثلاث فانت يا الواحدة المنفردة
لانها انت ثلاث بجمعة والثلاث بجمعة لا توجد فيها واحدة منفردة لما فيه من الاستحالة لثبات بين الاجتماع
والافتراق فلم تأت بما فرض اليها فلو يقع شئ بخلاف ما اذا قال لها طلق نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة لانها
هناك انت بما فرض اليها لكنها راوت على القدر المفوض لانه فرض اليها الثلاث مطلقاً صفة الاجتماع والافتراق
الاتحادها لو طلق نفسها ثلاثا منفردة وقت كما لو طلق نفسها ثلاثا بجمعة ولو كان المفوض اليها الثلاث بجمعة
لما ملكت ايقاع الثلاث المنفردة واذا صار لها الثلاث مطلقاً ملكها بجمعة كانت منفردة صارت كل واحدة من
الثلاث مملوكة لها منفردة كانت بجمعة فاذا طلق نفسها واحدة فطلقت بالملوك ضرورة وهو الجواب عما اذا
قال لها طلق نفسك واحدة فطلقت نفسي واحدة واحدة واحدة واحدة تقع واحدة لانها انت بالمفوض ورا
فيقع القدر المفوض وتنفذ الزيادة وهما ما انت بالمفوض اليها الاصل وراساً فهو الفرق ولا يلزم ما اذا قال لها
طلق نفسك فطلقت بنت نفسي لان هناك انها انت بالمفوض اليها وزيادة لان الزوج فرض اليها اصل الطلاق وهي
انت بالاصل والوصف لان الامانة من الفاظ الطلاق على ما ذكرنا فلفظ الوصف وهو وصف البيونة وبقي الاصل وهو
برجح الطلاق وتقع واحدة وحيدة وذكر القدر في يوسف في هذه المسئلة ان قيس بن ابي حنيفة ان لا يقع شئ

او قد وقعها بطريق الاصل

وعلى هذا الخلاف الذي ذكرنا اذا قال لها طلق نفسك واحدة ان شئت فطلقت نفسها ثلاثا ولو قال لها طلق نفسك
ثلاثا ان شئت فطلقت نفسها واحدة او اثنين لا يقع شئ في قولهم جميعاً لانه ملكها الثلاث بشرط شئتها الثلاث
فاذا شاءت ما دون الثلاث لم تملك الثلاث لوجود بعض شرط الملك والحكم المعلق بشرط لا شئت عند وجود بعض الشرط
ولو قال لها طلق نفسك ثلاثا ما شئت فطلقت نفسها واحدة وتبين وليس لها ان تطلق نفسها ثلاثا
في قول الجعفي وقال ابو يوسف ومحمد بن طلق نفسك ثلاثا ان شئت وجه قولها ان كلمة مرة في مثل هذا الموضع تذكر
ليان الجعفي فان قال لغيره على هذا الرخيف ما شئت كان له ان يأكل كل الرخيف ولا في حنيفة ان كلمة ما عامة
وكلمة من التبيين حقيقة فلا بد من اعتبار المعنيين جميعاً وذلك فان يعتبر المفوض اليها من الثلاث بعضها لا عموم
وذلك انما انما فيملك ما فرض اليها وهو الثمان وفي مسئلة الرخيف صرفت كلمة مرة عن حقيقة الى الجنس بلا لاله
وهو ان الاصل في الطاهر هو السماح وذن الشيخ خصوصاً في حق فدية الماله ولو قال لها طلق نفسك ان شئت
فطلقت شئت لا يقع الطلاق ولو قال لها انت طالق ان شئت يقع لان في الفصل الاول امرها بالطلاق فالتام
لا يقع وشئة الطلاق لا يكون تطلقاً في الفصل الثاني على طلاقها بمشيتها وقد شاءت ولو قال لها طلق
فطلقت فطلقت بنت نفسي طليقة واحدة بملك الرجعة وان قالت قد اخترت نفسي لم تطلق وجه الفرق ان
تزوجها انت من الفاظ الطلاق لان الامانة قطع الوصلة لغة والطلاق رفع العقد لغة الا ان علم من الطلاق
تأخر شرعاً في المدخل اليها ما بعد انقضاء العدة فكان بين اللفظين موافقة فخرجت الاصل فاذا قالت انت
نفسى فقد انت بالاصل وراوت صفة البيونة فتنفذ الصفة ويبقى الاصل بخلاف قولها اخترت لان الاختيار
ليس من الفاظ الطلاق لغة بديل انه لو قال لامرأة اخترتك او قال اخترت نفسي لا يقع الطلاق وكذا اذا قالت
المرأة طلق نفسي وابنت نفسي وقف على اجازة الزوج ولو قالت اخترت نفسي لا يقف على اجازته بل يبطل لانه
جعل من الفاظ الطلاق شرعاً بالنظر واجماع الصحابة رضي الله عنهم عند حروجه جواباً للخبر وما في معناه وهو
الامر بالبدل فلا يكون جواباً في غيره فيلغو وحكي القدر في قول ابو يوسف فقال قال ابو يوسف جرح اذا قال لها طلق
نفسك فطلقت بنت نفسي لا يقع شئ على قيس بن ابي حنيفة في حنيفة ووقع عندها طليقة رجعية كانتا قالت
ابنت نفسي بتليقة ولم يذكر خلافه في حنيفة في الجامع الصغير وجه القائلين هذه المسئلة وتبين قوله طلق
نفسك واحدة على نحو ما تبين ولو قال لها طلق نفسك بتليقة رجعية فطلقت نفسها واحدة باينة او قال
لها طلق نفسك بتليقة باينة فطلقت رجعية يقع ما امر به الزوج لانه انت به لانها انما علق تطلق نفسها
بملك الزوج فتملك ما ملكها الزوج وما انت به توافق لما ملكها الزوج فخرجت الاصل لان كل منهما من الفاظ
الطلاق وانما يخالفه فخرجت الوصف فاذا وقع الاصل يستتبع الوصف الملك فيقع ما فرض اليها واسلم الموقوف للصوم
فصل في الرسالة فمما ينبغي ان يعرفه الزوج طلاق امرأته على يد انسان فيذهب الرسول اليها ويبلغها
الرسالة على وجهها فيقع عليها الطلاق لان الرسول ينقل كلام الرسول فكان كلامه ككلام المرسِل واسلم الموقوف ومنها
عدداً الشك في الزوج في الطلاق وهو شرط الحكم بوقوع الطلاق حتى لو شك فيه لا يحكم بوقوعه حتى لا يوجب عليه
ان يعزل امرأته لان النكاح كان ثابتاً بينين وقع الشك في زواله بالطلاق فلو يحكم بزواله بالشك كخاتمة العقد
انها لما كانت ثابتة بينين وقع الشك في زوالها لا يحكم بزوالها بالشك حتى لا يورث ماله ولا يرث هو ايضاً
مراقوبه والاصل في نفي اتباع الشك قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل
عن الرجل يخجل ليه انه يجد الشئ في الصلاة لا يضره حتى يسمع صوتاً او يجد ريحاً اعتبر البيتين والحق الشك
ثم شك الزوج لا يخلو اما ان يقع في اصل التعلق بالطلاق ام لا واما ان يقع في عدد الطلاق وقدره انه طلقها
واحدة او اثنتين او ثلاثا وفي صفة الطلاق انه طلقها رجعية او باينة فان وقع في اصل الطلاق لا يحكم بوقوعه
لما قلنا وان وقع في القدر يحكم بالاقل لانه متيقن به وفي الزيادة شك وان وقع في وصفه يحكم بالرجعية لانها
اضعف الطلاقين فكان متيقناً بها **فصل** في ما الذي يرجع الى المرأة منها الملك او علقه من
علايقه فلو بيعت الطلاق في الملك او في علقه من علايق الملك وهي عدة الطلاق او منها فالك الملك وجملة الكلا
فيه ان الطلاق لا يخلو اما ان يجرى بغير شرط واما ان يجرى بشرط واما ان يجرى بغير شرط واما ان يجرى بشرط
في غير الملك والعدة فيا طلق بان قال لامرأة اجنبية انت طالق او طلقك لان الطلاق باطل الحلال ورفع العقد
ولا يلزم ولا حيد في الاجنبية فلا يضره ابطاله ورفع وقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن رجل طلق امرأته
كانت منكوبة الغيرة فعلق على اجازته عندنا خلافه في الشافعي وهذا من مسائل كتاب البيوع واما التعليق بشرط فلو
علق في الملك وتعلق بالملك والتعلق في الملك نوعان حقيقي وحكي اما الحقيقي فنحن ان يقول لامرأة ان دخلت
هذه الدار فانت طالق او ان كلب فلان او ان قدم فلان ونحو ذلك وانه صحيح بخلاف لان الملك موجود في الحال

قال طلق ثلاثا ان شئت فطلقت واحدة

قال طلق ثلاثا ما شئت

قال طلق ان شئت فطلقت شئت

قال انت طالق ان شئت

قال طلق فطلقت بنت

قال رجعية فطلقت واحدة

القائمة ببيان الرسالة بالطلاق
شرائط الحكم بوقوع الطلاق عند
الشك من الزوج

الملك
الشرط الراجع الى المرأة منها

والمسئلة مرت في كتاب البيوع
الحقيقي والتعليق في الملك

قالت طالق ان هو يتأخ

ثم ينزل المعلق والمعلق بما يحصل به الطلاق ومع هذا صلح شرطاً في جوابه ان التجزئ يحصل به الطلاق والمختر لا الطلاق
المعلق بل الطلاق والمعلق يحصل بغيره فكان التجزئ في حق الطلاق والمعلق على محضاً فكان شرطاً وكذلك اذا قال لها ان طالق
ان هو يتأخ وادوت او اجبت او رضيت فهو مثل قوله ان شئت وسبق الطلاق والتجزئ هذه الاشياء لا يجزئها ولا
ان معنى علق الطلاق بشئ لا يوقف عليه الا من جهتها سيقول باخبارها عنه ومعنى علق شئ يوقف عليه من جهة غيرها لا يقبل
قولها الا بنية **وعلى** هذا مسائل اذا قال لها ان كنت تجتنبى وتعتصمى فانت طالق فقالت احب ان ابغى بغير الطلاق
استمسكاً والقياس ان لا يقع وجه القياس انه خلق الطلاق بشرط لا يعلم وجوده فاشبهه المعلق بمشقة الله تعالى
وجه الاستحسان انه علقه بما لا يوقف عليه الا من جهتها فيعلق بنفسه لاخبارها عنه وعلى هذا قالوا اذا قال لها ان كنت تجتنبى ان تعديك الله
اي فانت طالق ولو نرى على ذلك لعلق بنفسه لاخبارها عنه وعلى هذا قالوا اذا قال لها ان كنت تجتنبى ان تعديك الله
بالتأويل وان كنت تكرهين الحنة فانت طالق فقالت احب التأويل اكره الحنة وضع الطلاق لما قلنا ولو قال لها ان كنت تجتنبى
فانت طالق فقالت احبك بقلبي وفي قلبي غير ذلك يقع الطلاق في قول ابن حنيفة وابو يوسف وقال محمد لا يقع وجه قوله
انه لما قيد الحنة بالعلق فقد علق الطلاق بحقيقة الحنة لا بالخبر عنها فاذا لم يكن في قلبها حجة لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق
ولها ان الحنة عمل القلب لا عمل اللسان فكان التقيد باللسان وعدم التقيد بسوء ولو لم يقيد لعلق بالاخبار وروى
حقيقة الحنة كذا اذا قيد **وذكر** العدة والخلع في الفصل الاول ايضا وقال في قول محمد لا يقع الطلاق لانها كاذبة في
اخبارها بغير ان العاقل لا يجزئ لئلا يكره الحنة فلم يوجد الشرط ولها ان الحنة والكراهة لما كانتا من الامور الظاهرة
التي لا يوقف عليها الا من جهتها بغير الطلاق وبغير احدا منهما وروى الحقيقة وقد وجد وعلى هذا اذا قال لها اذا
فانت طالق فقالت حضرت طلقت حين رأت الدم واستمر له ثلثة ايام لان الحين لا يوقف عليه الا من قبلها فيقبل
قولها في ذلك واذا استمر الدم الى ثلثة ايام مرتين ان ما رأت كان حقيقاً وحين وجوده فوقع الطلاق في ذلك الوقت
ولو قال لها اذا حضرت حصة فانت طالق لا يقع الطلاق وما لم تحض ونظروا لان الحصة اسم للكامل لا ترى قول
الشيخ على بن ابي حمزة في سبأ او طاس لا لا نوط الحيا حتى ينعين ولا الحيا حتى يستمر ان الحصة ويقع على الكمال
حتى يقدر والاستبراء به وكما لها بانقضاءها وذلك بانها لا يبالى بها من الطهر بها فكان هذا في التحقيق بغير الطلاق
بالطهر ونظيره اذا قال ان صمت صوماً فانت طالق وضع على صومها لئلا يكره ذلك بدخولها في حرامها فكان علق
الطلاق بدخول الليل كذا هذا وكذا اذا قال اذا حضرت نصف حصة فانت طالق لا يطلق ما لم تحض ونظروا لان نصف
حصة حصة كاملة فكانه قال اذا حضرت حصة وكذلك اذا قال لها انت طالق اذا حضرت سدس حصة او ثلث حصة
لما قلنا وكذا اذا قال اذا حضرت نصف حصة فانت طالق واذا حضرت نصفها الاخر فانت طالق لا يقع الطلاق وما لم
وتطهر واذا حضرت وطهرت يقع تطليقتان لانه على طلقة نصف حصة ونصف حصة حصة كاملة وعلق طلقة اخرى
بنصف تلك الحصة بعينها ونصف حصة كاملة فكان هذا بغير طلاقين بحصة واحدة كاملة وكما لها بانقضاءها وانما
الطهر بها فاذا فصل الطهر بها طلقت تطليقتان ولو قال لها انت طالق في حصة او مع حصة فحين رأت الدم تطلق بشرط
ان يستمر بها الدم الى ثلثة ايام لان كلمة في اللطف والحين لا يصلح شرطاً للطلاق فيجعل شرطاً نصراً ركانه قال انت طالق اذا
حضرت وكلمة مع المقارنة فيقتضى كون الطلاق مقارناً لحضتها فاذا رأت الدم ثلثة ايام مرتين ان المرئى كان حضراً حين
وجوده فيقع الطلاق في ذلك الوقت ولو قال انت طالق في حصة او مع حصة فحين رأت الدم تطلق بشرط
اسم للكامل وذلك بانصال الطهر بها ولو كانت حاضتها في هذه العصور كلها لا يقع الطلاق وما لم تطهر في هذه الحصة وكثر
مرة اخرى لانه جعل الحين شرطاً لوقوع الطلاق والشرط ما يبين معدوماً على خطر الوجود وهو الحين الذي يستقبل لا الوجود
في الحال فكان هذا بغير طلاقين في حصة مسداً ولو قال لها اذا حضرت فانت طالق وفلانة معك فقالت حضرت ان هذا
الزوج يقع الطلاق عليها جميعاً وان كذبها يقع الطلاق عليها ولا يقع على صاحبها لانهما عتبت في حق نفسها لا في حق
غيرها فتبعت حصة بقولها في حقها لا في حق صاحبها ويجوز ان يكون الكلام الواحد مقبولا في حق شخص غير مقبول في حق
شخص آخر كما يجوز ان يكون مقبولا في حق مقبول في حق حاكمي فختلفت كشهادة الرجال مع النساء اذا قامت على السرة
انها تقبل في حق المال ولا تقبل في حق النكاح واذا قال اذا حضرت فامر في الاخر طالق وعدي جزى قالت قد حضرت
يقع الطلاق والعنا فاذا حضرتها الزوج وان كذبها لا يقع لما ذكرنا ان امرها على غير ما يقبل لانه بمنزلة الشها
على الغير ولو قال اذا ولدت فانت طالق فقالت ولدت لا يقع الطلاق ما لم يصدقها الزوج او يشهد على الولادة مرحلون
او رجل وامرأتان في قول ابن حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يقع الطلاق واذا شهدت القابلة على الولادة **وجه** قواها ان
ولادتها قد ثبتت بشهادة القابلة لكن النكاح قائماً والولادة تثبت بشهادة القابلة حال قيام النكاح بالايجاع
ومضى ثبتت الولادة بغير ما علق بها وهو الطلاق **وجه** قولنا في حصة ان هذه شهادة ضرورية لانها شهادة فرد
ثم هو انشأ لانها قبلت حال قيام النكاح في تعيين الولد وفيما هو مرادها وهو النسب لمكان الضرورة والطلاق

قال اذا حضرت حصة فانت طالق

قالت انت طالق في حصة او مع حصة

قال في حصة او مع حصة

قال اذا حضرت فانت طالق وفلانة

قال اذا حضرت فامر في الاخر طالق وقا حضرت

قال اذا ولدت فانت طالق فقالت ولدت

قالت ولدت فانت طالق وقا حضرت
قالت طالق فقالت ولدت
او كملت
قال الامامية اذا حضرت حصة

ليس مرادها الولادة فلو ثبتت الولادة في حق الطلاق بهذه الشهادة ولو قال ان دخلت الدورات طالق او ان كملت
فانت طالق فقالت ولدت فانت طالق وقا حضرت او يشهد على ذلك رجلان او رجل وامرأتان
بالايجاع لان قولها دخلت او كملت او اقر على الغير وهو الزوج باطل بحقه فكان شهادة على الغير فلو تقبل ولو قال
لامرأته اذا حضرت حصة فانت طالق لقان او قال اذا حضرت فانت طالق لقان الامه في جنس هذه المسائل ان الزوج
مضى ايضا فالشئ الواحد له امرأتان وجعل وجوده شرطاً لوقوع الطلاق عليها نظراً ان كان يستقبل وجود ذلك الشئ
منها كان شرطاً لوقوع الطلاق عليها وجوده من احدهما وان كان لا يستقبل وجوده منها بشرط وجوده منها جميعاً
لوقوع الطلاق عليها لان كل واحد العاقل يجب بحقيقة ما يمكن ان يمكن بتحصينه بطريق الحقيقة يصحح بطريق الحقيقة
وان لم يمكن بتحصينه بطريق الحقيقة يصحح بطريق الجواز واعرف هذا فنقول اذا قال لامرأته ان اذا حضرت حصة
فانت طالق لقان او اذا ولد غلاماً ولداً فانت طالق لقان فحاضت احدهما او ولدت احدهما يقع الطلاق عليها لان حصول
حصة واحدة وولادة ولد واحد امرأتان محال فلم ينعرف كل واحد العاقل اليه فينعرف الى وجود ذلك من احدهما لان
ضادة العقل الى اثنين على ارادة وجوده من احدهما متعارف بين اهل اللسان قال الله تعالى في قصة موسى وصاحبه
نساهاهما وانما نسبه صاحبه وهو قناه وقال يخرج منها الذكور والمجان وانما يخرج واحداهما وهو الحمل المالح دون
الذنب وقال النبي صلى الله عليه وسلم لما كان بن الحويرث وعمه اذا سافرا فاذا اقاما ومعلوم ان الامر بالتأويل والاقا
كان لاحدهما فكان هذا بغير طلاقهما بحصة واحدة وبولادة احدهما ولو قال احدهما حضرت ان صدمتها الزوج
طلقتا جميعاً لان حصة في حقها ثبت باخبارها وفي حق صاحبها ثبت بتصدق الزوج وان كذبها طلقت هي
ولا تطلق صاحبها لان حصة في حقها لم تثبت في حق صاحبها ولو قال كل واحدة منهما قد حضرت طلقتا جميعاً
سواء صدمتها الزوج ام كذبها اما اذا صدمتها فالامر ظاهر لانه ثبت حصة كل واحدة منهما في حق صاحبها واما اذا
كذبها فكذلك لان التكذيب يمنع ثبوت حصة كل واحدة منهما في حق صاحبها لا في حق نفسها وثبوت حصة في حق
نفسها يكفي لوقوع الطلاق عليها كما اذا قال لها اذا حضرت فانت طالق وهذا معك فقالت حضرت وكذبها الزوج
ولو قال اذا حضرت فانت طالق لقان او اذا ولد غلاماً فانت طالق لقان لا تطلق ما لم يوجد الحين والولادة منها جميعاً
لانه اصاب الحين والولادة اليها ويصور من كل واحدة منهما الحين والولادة فعلق الطلاق بوجود الحين والولادة
منها جميعاً عمداً بالحقيقة عند الامكان ولو قال كل واحدة منهما قد حضرت ان صدمتها الزوج طلقتا لانه علق
طوقهما بوجود الحين منهما جميعاً وقد ثبت ذلك بقولها مع تصديق الزوج وان كذبها لا تطلق واحدة منهما لان قول
كل واحدة منهما مقبول في حق نفسها لا في حق صاحبها فتثبت في حق كل واحدة منهما حصة لا حصة صاحبها فيصير
كل واحدة منهما بانقضاء شرط الشرط وطلاق كل واحدة منهما معلق بوجود حصة جميعاً والمعلق بشرط لا ينزل بغير
بغير الشرط فان صدق احدهما وكذب الاخرى تطلق المكذبة ولا تطلق المصدقة لان حصة المكذبة ثبت في حقها بانها
وحين المصدقة ثبت في حق المكذبة ايها بتصدق الزوج فتثبت الحصة في حق المكذبة فوقع كل الشرط
في حقها فيقع الطلاق عليها ولم تثبت في حق المصدقة الاحصان في حق نفسها ولم تثبت في حقها حصة المكذبة لتكذيب
الزوج المكذبة في ثبوت حصة عند المصدقة فكان الوجود في حق المصدقة شرطاً لوقوع الطلاق وكذلك اذا قال
اذا حضرت حصة او اذا ولد غلاماً ولداً فانت طالق لقان فلو ادخلنا هذا في قوله اذا حضرت او ولد غلاماً او ولد غلاماً
جميعاً لا يقع الطلاق عليها لان وجود حصة في نفسها وولادة ولد في نفسها هذا الطهر وهو ان تحض كل واحدة منهما
حصة وتلد كل واحدة منهما ولداً وكذا لو قال اذا دخلنا هذه الدار او كلمنا فلانا ولبستما هذا الثوب او كتمنا هذه الثياب
او اكلمنا هذا الطعام او شربنا هذا الشراب فام لم يوجد منهما جميعاً لا يقع الطلاق لانه يتصور وجوده منهما فيقع بحقيقة
الكلام بخلاف قوله اذا حضرت حصة او ولد غلاماً ولداً لان ذلك محال كالحق في الملك كما يصح بشرط الوجود يصح
بشرط العدم لان الشرط علومة محضة والعدم يصلح على محض فيصلح شرطاً غير انه ان وقت ينزل المعلق عند انشائها ذلك
الوقت وان تطلق لا ينزل الا في آخر خبرها من اجل ان بيان ذلك اذا قال لامرأته ان لم ادخل هذه الدورات فانت طالق او قال
ان لم ات البصر فانت طالق لا يقع الطلاق الا في آخر خبرها من اجل ان بيان ذلك اذا قال لامرأته ان لم ادخل هذه الدورات فانت طالق او قال
لا يتحقق الا في ذلك الوقت **وعلى** هذا يخرج ما اذا قال لامرأته انت طالق ان لم اطلقك انه لا يقع الطلاق عليها ما لم يثبت الح
آخر خبرها من اجل ان بيان ذلك اذا قال لامرأته انت طالق ان لم اطلقك والعدم المطلق لا يتحقق الا في ذلك الخبر ولو قال
انت طالق ان لم اطلقك او اذا لم اطلقك فان اردوا باذا ان لا يقع الطلاق الا في آخر خبرها من اجل ان بيان ذلك اذا قال لامرأته انت طالق ان لم اطلقك
خبرها من اجل ان بيان ذلك اذا قال لامرأته انت طالق ان لم اطلقك والعدم المطلق لا يتحقق الا في ذلك الخبر ولو قال
هذه بمنزلة قوله ان وقال ابو يوسف ومحمد في معنى قوله متى **وجه** قوله ان اذا اللوقت قال الله تعالى اذا الشمر كثر
واذا السماء انقظت واذا السماء انقظت الى غير ذلك من الايات فكانت في معنى متى ولو قال متى لم اطلقك يقع الطلاق

ن
م
و

قال اذا حضرت حصة فانت طالق

ليس تحت المعلق بشرط

في جانب الرجل ولا يفسد ان المرتبة لما فيها من كبرية الاصلية لا سيما انها مستقرة كحجية فبطلت
العدة في جها أصلاً فلا يعود يعودها الى اداء الاسلام وعلى هذا الاصل يخرج عدد الطلاق قبل الدخول انه ان وقع
بجتمعة يقع الكل وان وقع منفرداً لا يقع الا الاول لان الايقاع اذا كان مجتمعا فقد صار في الكل حمله وهو الملك فيقع الكل
واذا كان منفرداً فقد بان بالاول والثاني والثالث صاهاً في ملك ولا عدة فلا يقع **وبين** هذا الاصل في مسائل
اذا قال لامرأة قبل الدخول بها انت طالق ثلاثاً او قال انت طالق ثلثين وقع ذلك عند عامة العلماء وقال الجمهور
لا يقع الا واحدة ويلغو قوله ثلاثاً او اثنتين **وحد** قوله ان قوله انت طالق كلامه تارة تكون مبتدأً وخبراً وقد سبق
العدد في الذكر فيسبق في الوقع فتبين بقوله انت طالق فالعدد يصاهاً بعد حصول البيونة فيلغو كما اذا قال انت طالق
وطالق وثلاثاً او وقع الثلاث جملة واحدة فقع جملة واحدة ودلالة الوصف من وجهين احدهما ان العدد هو الواقع في
الثلاث مجتمعا فيقع مجتمعا والثاني ان الكلام انما يتم بآخره لان المتكلم ربما يعلق كلامه بشرط او بصفة الوقت او بغير
به الاستثناء فحاجة الى ذلك فيقع اول الكلام على آخره واذا وقف عليه صار لكل جملة واحدة فيقع الكل جملة واحدة ولو
يقدر البعض على البعض ولهذا القول لها انت طالق واحدة فماتت بعد قوله طالق قبل قوله واحدة لم يقع شيء لان الوقت
هو العدد وذلك وجد بعد الموت وكذا لو قال لها انت طالق ثلاثاً فماتت بعد قوله ثلاثاً لم يقع شيء لان الوقت
اول الكلام على آخره فلو لم يقع بغيره لم يقع بغيره ولا يقع بعد الموت لعدم التطبيق عند وجود الاستثناء
وعدم الحمل ايضاً وكذلك اذا ذكر بعده ما هو صفة له وقع بذلك الصفة كما اذا قال انت طالق باين او حرمان الصفة مع
الموصوف كلام واحد فلا يفصل البعض عن البعض في الوقع وفائدة هذا لا تظهر في التعديل لان الطلاق قبل الدخول لا يقع
الا ما سواه وصفة بالبيونة او بصفة وانما تظهر في التعليق بان يقول لها انت طالق باين ان دخلت الدار فانه
لا يتغير بل يتعلق بالدخول لان قوله باين يبين الايقاع والشرط لا يقع فاصلا بينهما لما ذكرنا ان الصفة مع الموصوف كلام
واحد فلا يبين حادثة بين الايقاع والشرط فلا يقع التعليق بالشرط ولو قال لها انت طالق واحدة مع واحدة او معها ولم
يقع ثلثان لان كلمة مع للمقارنة فقد وقع الطلاقين معا فيقعان معا كما لو كانت مدخولا بها وكذا لو قال انت طالق
واحدة قبلها واحدة او واحدة بعد واحدة لان هذا ايقاع طليقة واحدة للمال واضافة طليقة اخرى للزمان المأمور
فيقع في الحال واحدة ولم يقع اضافة الاخرى الى الماضي فانه من الاستحالة فيقع في الحال واحدة ولو قال انت طالق واحدة
قبل واحدة او واحدة بعد واحدة يقع واحدة لانه اوقع طليقة واحدة وعقبها بطليقة اخرى فوقيت الاولى
ولست الثانية لعدم الملك والعدة ولو كرر لفظ الطلاق قال لا يخلو اما ان يكرر بدون حرف العطف واما ان يكرر
العطف وكل ذلك لا يخلو اما ان يكرر حرف العطف ويخرج بان قال انت طالق انت طالق انت طالق او قال
انت طالق طالق طالق يقع الاول ويلغو الثانية والثالثة لانه اوقع منفرداً اما في قوله انت طالق انت طالق انت طالق
فلا يقع كل واحدة من هذه اللفاظ الثلاثة كلام تام لانه مبتدأ وخبر وكل واحد منها مجرد متفرق فكل واحد على واحد منها يقع
متفرقاً فيقع الوقع متفرقاً فيحصل البيونة بالاول والثاني والثالث يصاهاً في ملك ولا عدة فيلغو وكذا اذا
قال لها انت طالق طالق طالق لان الثاني والثالث خبر لا مستداه له فيصاهاً المستداه كانه قال انت طالق انت طالق وان علق
بشرط فان قدر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق انت طالق او قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق فانت طالق
طالق فالاول يتعلق بالشرط لوجوه التعليق الصحيح وهو ذكر شرط وخبر وفي الملك والثاني ينزل في الحال لان قوله انت
طالق ايقاع تام وقوله طالق معناه انت طالق وانه ايقاع تام لانه مستداه وخبر وقد صار في جملة وهو المتكلم فيقع
ويلغو الثالث لو وقع البيونة بالايقاع ولو تزوجها ودخلت الدار ينزل التعليق لان العين باقية لانها لا تسقط الا بالانابة
فوجد الشرط وهي في ملكه فينزل الخبر ولو دخلت الدار بعد البيونة قبل التزوج تخلف العين ولا يقع الطلاق وان
كانت مدخولا بها فالاول يتعلق بالشرط لما ذكرنا والثاني والثالث ينزل في الحال لان كل واحد منهما ايقاع تام
جملة وان آخر الشرط بان قال انت طالق انت طالق انت طالق ودخلت الدار او قال انت طالق طالق طالق ودخلت الدار
فالاول ينزل في الحال لانه ايقاع تام صاهاً في جملة ويلغو الثاني والثالث لحصول البيونة بالاول فلم يقع التعليق لعدم
الملك وان كانت مدخولا بها يقع الاول والثاني في الحال ويتعلق الثالث بالشرط لان الاول والثاني كل واحد منهما ايقاع تام
لكنه مستداه وخبر وقد صار في جملة فوقع في الحال والثالث علقه بالشرط فيلغو به لحصول التعليق حال قيام العدة فصاهاً
التعليق جملة فصع بخلاف الفصل الاول وان كرر حرف العطف فان جاز الطلاق بان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق لان كل
انت طالق فطالق فطالق لا يقع الا الاول بخلاف لانه اوقع الثلاث متفرقا لوجوده في موضوعه للفرق لان كل
ثم للترتيب في الدخول والقاء للترتيب المتعقب ووقوع الطليقة الاولى يمنع من ترتيب الثانية والثالثة عليها
اذا قال انت طالق وطالق وطالق عند عامة العلماء وقال مالك يقع الثلاث **وجه** قوله ان الواو الجمع والجمع حرف الجمع
كالجمع بلفظ الجمع فكان هذا ايقاع الثلاث جملة واحدة كانه قال انت طالق ثلاثاً **ولست** ان الواو الجمع

قال لها انت طالق واحدة فماتت بعد
توكل طالق قبل قوله واحدة

قال انت طالق واحدة مع واحدة

قال واحدة قبلها واحدة

قال واحدة قبل واحدة
لو كرر لفظ الطلاق

لو علق الطلاق بشرط فمات الشرط

علق بشرط واخر الشرط

كرر لفظ الطلاق بحرف العطف
فتجوز

الجمع المطلق في الوحد لا يتصور بل يكون وجوده على احد الوصفين عينا اما القرآن واما الترتيب فان كان الوقع بصفة
الترتيب لا يقع الا الاول وان كان بصفة القرائن يقع الثاني والثالث فيقع الشك في وقوع الثاني والثالث فلا يقع بالثالث
وان علق بشرط فاما ان قدر الشرط على الخبر واما ان اخره عنه فان قدر بان قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق فعلق الكل بالشرط بالاجماع حتى لا يقع شيء قبل دخول الدار فاذا دخلت الدار قبل الدخول بها لا يقع الا واحدة
فقال ابو حنيفة وان دخلت الدار بعد الدخول بها يقع الثلاث وقال ابو يوسف ويخبر بغير الثلاث اذا دخلت الدار
وان دخلت بعد الدخول بها فيقع الثلاث بالاجماع لكن عند ابو حنيفة على التعاقب وعندهما يقع على الجمع وعلى هذا الخلاف
اذا قال لامرأة ان تزوجتك فانت طالق وطالق وطالق فترجوها لا يقع الا واحدة عنده وعندهما يقع الثلاث
ولو قال ان تزوجتك فانت طالق وانت على ظهر امرئ فترجوها طلق ولم يبرمها طلقه خلا فاما لو قدم الظاهر
على الطلاق بان قال ان تزوجتك فانت على ظهر امرئ وانت طالق فترجوها يقع الطلاق والظاهر جميعا بالاجماع **وجه**
قوله ان اوقع الثلاث جملة واحدة فيقع جملة واحدة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً ودلالة الوصف انه جمع
الطليقات الثلاث بحرف الجمع وهو الواو والجمع بحرف الجمع كالمجمع بلفظ الجمع لغة وشرعا اما اللغة فان قولها فانت طالق
زيد وزيد وزيد وقوله جاءني الزيدون سواء واما الشرع فان مر قال لفلان على الف درهم ولفلان كان الف
بينهما كما لو قال لفلان الرجلين على الف درهم وكذا العضوي اذا زوج وجملة امرأة وضفوا الى اخر زوج اخذت تلك المرأة
فذلك الرجل فبلغه النكاحان فقال اخبرتك نكاح وهذا بطل النكاحان جميعا كما لو قال اخبرتك نكاحا فماتت النكاحان
بحرف الجمع كالمجمع بلفظ الجمع والجمع بالجمع كالمجمع بلفظ الجمع لان العطف والجمع بحرف الجمع
قبل الدخول بها او بعد الدخول كذا هذا ولا يلزم التخيير لانه لو ذكر لفظ الجمع قبل الدخول بها بان قال لها انت طالق ثلاثاً
يوقع الثلاث ولو ذكر بحرف الجمع لا يقع الا واحدة بان قال لها انت طالق وطالق وطالق لان العطف والجمع بحرف الجمع
كالمجمع بلفظ الجمع اذا صح العطف والجمع وفي التخيير يصح لانه لما قال لها انت طالق فقد بان بواحدة لعدم العدد فامتنع
الجمع الثاني والثالث لان عدد محل الطلاق بخلاف التعليق بالشرط لان التعليق بالشرط قد صح وصح التكلم بالثاني والثالث
لان ملكه قائم بعد التعليق فصح التكلم به واذا صح التكلم بحرف الجمع صار التكلم به كالنكاح بلفظ الجمع ولهذا وقع الثلاث
اذا اخرج الشرط كذا هذا **ولا** في حنيفة ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ايقاع الثلاث متفرقا في زمان
سواء اقبل الشرط فيقع في الوقع متفرقا كما اذا قال لامرأة قبل الدخول بها انت طالق واحدة بعد اخرى ولا شك ان اللفظ
اذا كان متفرقا بين الوقع متفرقا لان الوقع على حسب الايقاع لانه حكمه والحكم ثبت على وفق العلة والدليل على
انه اوقع الثلاث متفرقا في زمان ما بعد الشرط ان الايقاع هو كلامه السابق اذا كاد منته سواه وكلامه متفرق
فان قوله انت طالق كلام تام مستداه وخبر وقوله وطالق وطالق معطوف على الاول ناقصاً فينبغي خبر الاول خبراً له
كانه قال انت طالق وانت طالق وانت طالق وهذه كلمات متفرقة فيبين الايقاع متفرقا خبره فيقع في الوقع متفرقا
وهو ان يقع الاول ثم الثاني ثم الثالث فان لم تكن المرة مدخولا بها فوقع الاول بمنع وقوع الثاني والثالث عقبه لا
الملك والعدة ولهذا لم يقع في التخيير الا واحدة لانه لا يقع متفرقا الا ان هناك اوقع متفرقا في الحال وهذا اوقع
متفرقا في زمان ما بعد الشرط ولا يلزم ما اذا قال لها ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثلاثاً فدخلتها اذ يقع الثلاث
لان هناك ما اوقع الثلاث متفرقا بل وقعها جملة واحدة لان قوله انت طالق ثلاثاً موضوع لعدم معلوم لغة الامتناع
في التخيير كذلك فكذلك في التعليق ولا يلزم ما اذا اخرج الشرط لانهم ومنهوا هذا الكلام عند تأخير الشرط ذكر الايقاع الثلاث
جملة واحدة وان كان متفرقا فصح الصورة لضرورة دعمه الى ذلك وهي ضرورة تدارك الغلط لان الغلط والعطف
ما جرى على اللسان غلطاً غير قصدهم فوضعوا الشرط والاستثناء في الكلام لتدارك الغلط حتى اذا لم يكن ذلك غرضه لم يجر
الرجل به الاستثناء فيقول ان شاء الله تعالى ويقول ان دخلت الدار فماتت الدار فماتت الدار فماتت الدار فماتت الدار
جملة ومنهوا وان كان من حيث الصورة متفرقا لحاجتهم الى تدارك الغلط وهم اهل اللسان فلم يلاية الوضع والحاجة الى
تدارك الغلط عند تأخير الشرط لانه عند تأخير الشرط لا يفيج العمل بحقيقة الوضع الاخر عند التأخير ولا يلزم ما اذا قال لامرأة
ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم قال في اليوم الثاني ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم قال في اليوم الثالث ان دخلت
هذه الدار فانت طالق ثم دخلت الدار اذ يقع الثلاث وان كان الايقاع متفرقا لان هناك ما اوقع الثلاث متفرقا
في زمان ما بعد الشرط لان ذلك الكلام ثلاثة ايمان كل واحدة منها جعلت علماً على ان يطلو في زمان واحد بعد الشرط
فكان زمان ما بعد الشرط وهو دخول الدار وقت الحث في الايمان كلها فيقع جملة ضرورية حتى لو قال لها ان دخلت
هذه الدار فانت طالق ثم قال لها في اليوم الثاني ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثم قال في اليوم الثالث ان دخلت
هذه الدار فانت طالق لا يقع بكل دخلة الاطلاق واحد لان الواحد ثلاثة ايمان لكل واحدة شرط على حدة
بخلاف سئلنا فان الموجود بين واحد ولها المجرى واحد وقد جعل الحال فخراً هذه الميمان ايقاعات متفرقة في زمان
واحد بشرط فادب بغيره في ايقاعات في زمان

ان كود ودم شرط

قدم الظاهر على الطلاق

البدل في المرأة فالزوج يدعي عليها شيئا وهي تنكر فكان القول قولها ولو قال لها طلقك امس على الف درهم او بالف درهم
ولم تقبل فقلت لا بل كنت قلت فالقول قول الزوج فرق بين هذا وبين ما اذا قال لسان بعتك هذا العبد امس الف درهم
فلم تقبل فقال لا بل قلت ان القول قول المشتري ووجه الفرق ان الزوج في مسئلة الطلاق لم يصرفنا قضاء في قوله فلم
تقبل لان قول الرجل لامرأته طلقك على الف يستعمل في قوله لان قوله في قوله لم تقبل
مناقضا بخلاف البيع لان الايجاب بدون القول لا يستعمل في الاقرار بالايجاب اقرارا بالقبول فيها والبيع من
في قوله فلم تقبل لان المرأة في باب الطلاق تدعي وقوع الطلاق لانها تدعي وجود شرط الوقوع والزواج سكر الوقوع لا
شرط الوقوع فكان القول قول المنكر والله الموفق **واما ما يرد ما يحل للزوج من الرضا والعوض وما لا يحل له**
فيه ان النشوز اما ان كان من قبل الزوج واما ان كان من قبل المرأة فان كان من قبل الزوج فله ان يحل له اخذ شيء من الرضا
على الخلع لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيمت احدتهن فنتظرا فلوه تأخذوا منه شيئا فمن
اخذ شيء مما اناها من المهر واكذ التي بقوله انا اخذت به بنينا وانما مينا وقوله ولا تعضلوهن لتذهبن ببعض
آتيوهن اي لا تعضلوهن بعض ما آتيوهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة اي لا ان يشترن نهي الزوج عن اخذ
شيء مما اعطوهن واستثنى حال نشوزهن وحكم المستثنى بخالف حكم المستثنى منه فيقتضي حرمة اخذ شيء مما اعطوهن
عند عدم النشوز منهن وهذا في حكم الديانة فان اخذ ذلك جاز في الحكم ولو فرض حتى لا يملك استرداده لان الزوج
ملكه عنها بعوض مضى به والزواج فاهل الاسقاط والمرأة فاهل المعاوضة والرضي فمخير في الحكم والقضاء وان
كان النشوز من قبلها فله بأس بان تأخذ منها نذر المهر لقوله تعالى لان ياتين بفاحشة مبينة اي لا ان يشترن والاستثناء
من الرضا اذ اذ من خصال الظاهر وقوله فلا جناح عليهما فيما افدت به قبل لا جناح على الزوج في الاخذ وعلى المرأة في
الاعطاء واما الزيادة على قدر المهر ففيها روايتان ذكر في كتاب الطلاق انها مكروهة وهكذا امرى على رضى الله عنه
انه كره للزوج ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها وهو قول الحسن البصري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وطاوس وغيرهم
في الجامع الضعيف منها غير مكروهة وهو قول عثمان النخعي وبه اخذ الشافعي ووجه هذه الرواية ظاهر قوله تعالى فلا جناح
عليهما فيما افدت به رفع الجناح عنها في الاخذ والاعطاء فالعقد من غير فصل بينهما اذ كان مهر المثل او زيادة عليه
فيجب العمل بالطلاق والنكاح ولا يملك ما لم يعطها بطبيعة فرفضها **وقد قال الله تعالى فان طلقنكم من شيء فممنه أنفسكم**
فكلوه ههنا مريتا بخلاف ما اذا كان النشوز من قبله لان النشوز اذا كان من قبل الزوج كانت مجبورة في دفع المال لان
الطلاق انما يقع بغير رغبته في الزوج لا بغير الفداء الا اذا كانت مضطرة من جهة باسباب او مفترقة فانما يقع النشوز والنشوز
فكره الاخذ وحده رواية الاصل قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما استتموهن شيئا الا ان يخاصا الا ان يخاصا احداهما
الى قوله فلا جناح عليهما فيما افدت به نهي عن اخذ شيء مما اعطاها من المهر واستثنى الفداء الذي اعطاها من المهر عند
خروجها ترك اقامه حد ودان على ما يذكره النخعي عن اخذ شيء من المهر من غير اخذ الزيادة على المهر بطريق الاولى كالمهر من
الثاني فانه يكون منها غير المهر الذي هو فوقه بطريق الاولى وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال لامرأة ثابت
بن قيس بن ثمال بن ابي اسود بن عبد مناف فقلت نعم وزيادة قال اما الزيادة فلو نهي عن الزيادة مع كره النشوز من قبلها
وبه تبين ان المراء من قوله فيما افدت به قدر المهر لا الزيادة عليه وان كان ظاهره عام عا مزا ذلك جيان النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم الذي هو وحيد من كل ولد الله عليه ايضا قوله تعالى في صدر الآية ولا يحل لكم ان تأخذوا مما استتموهن
شيئا ذكر في اول الآية ما اناها فكان المذكور في آخرها وهو قوله فيما افدت به مردود الى اولها فكان المراء من قوله
فيما افدت به اي ما اناها ونحن به نقول انه يحل له قدر ما اناها واما قوله انها اعطته مال نفسها بطبيعة من
نفسها فممن ولكن ذلك دليل الجواز وبه نقول ان الزيادة بمأثرة في الحكم والقضاء ولان الخلع من جانبها معا فممنه مال
عن الطلاق واسقاط ما عليها من الملك ودفع المال عوضا عما ليس مال جائز في الحكم اذ كان ذلك مما عرفت في الارش
انه حاز الصق على قليل المال وكثيره واخذ المال بدلا عن اسقاط الملك والرق وكذلك الصلح عزم العود وكذلك النكاح
لا حاز على اكثر من مهرها وهو بدلي للبيع فكذلك اجاز ان يضمنه المرأة باكثر من مهر مثلها لانه بدل من صلوة البيع
في الحالين جميعا الا انه نهي عن الزيادة على قدر المهر لا معنى في نفس العقد بل معنى في غيره وهو شبهة الروايات
بها ولا يوجد ذلك في قدر المهر فحل له اخذ قدر المهر واستعماله في العلم **فصل** **واما حكم الخلع فتقول** فتقول في بيان حكم
ببطلان الخلع احكام بعضها يعم كل طلاق وبيان بعضها يخص الخلع **اما الذي يعم كل طلاق** بان قد ذكره في بيان حكم
الطلاق فان شاء الله تعالى **واما الذي يخص الخلع** فالخلع لا يخلو اما ان كان بغير بدل واما ان كان ببدل فان كان
بغير بدل بان قال خالعتك ونوى الطلاق فحكمه انه يقع الطلاق ولا يسقط شيء من المهر والنفقة المأتمية وان كان
ببدل فان كان البدل هو المهر بان خلعها على المهر فحكمه ان المهر ان كان غير مقبوض انه يسقط المهر من الزوج ويسقط
عنه النفقة المأتمية وان كان مقبوضا فعليها ان ترد على الزوج وان كان البدل ما لا سوى المهر فحكمه سقوط

بيان قد وما يحل للزوج من الرضا والعوض وما لا يحل له
بيان ان النشوز اما ان كان من قبل الزوج واما ان كان من قبل المرأة

ان كان النشوز من المرأة

بيان حكم الخلع

بيان الحكم الخاص بالخلع

وجوب النكاح قبل الخلع من المهر والنفقة المأتمية ووجوب البدل حتى لو خلعها على عبد او على مائة درهم ولم يذكر شيئا اخر
فله ذلك ثم ان كان لم يعطها المهر برى ولم يكن لها عليه شيء سواء كان لم يدخل بها او كان قد دخل بها وان كان قد اعطاها
المهر لم يرجع عليها شيء سواء كان بعد الدخول بها او قبل الدخول بها وكذلك اذا بارأها على عبد او على مائة درهم فهو
مثل الخلع في جميع ما وصفنا وهذا قول ابي حنيفة **وقال ابو يوسف** في المبادأة مثل قولك خالعتك خالعتك وقال في الخلع انه لا
يسقط به الا ما ستميا **وقال محمد** لا يسقط في الخلع والمبادأة جميعا الا ما ستميا حتى لو خلعها على مائة درهم ومهر
ان درهم فان كان المهر غير مقبوض فانما لا يرجع عليه شيء سواء كان الزوج لم يدخل بها او كان قد دخل بها في قوله
حنيفة له عليها مائة درهم وعندها ان كان قبل الدخول بها فلها ان ترجع عليه بنفس المهر ذلك جسمائة ولو خلعها
مائة درهم فمهر فمهر المائة قصاها فيرجع عليها باربعائة وان كان بعد الدخول فلها ان ترجع عليه بكل المهر الا
قدر المائة فيرجع عليه يتسماة وان كان المهر مقبوضا فله عليها المائة لا غير ليس له ان يرجع عليها بنفس المهر وان كان
سواء كان قبل الدخول بها او بعد في قول ابي حنيفة وعندها ان كان قبل الدخول برجع الزوج عليها بنفس المهر وان كان
بعد لا يرجع عليها شيء وهكذا الجواب في المبادأة عند محمد والحاصل ان ههنا ثلاث مسائل الخلع والمبادأة والطلاق
على مال ولا خلاف بينهم في الطلاق على مال انه لا يبرأ به من سائر الحقوق التي وجبت لها بسبب النكاح ولا خلاف فيها
في سائر الدين التي وجبت لا بسبب النكاح انها لا تسقط بهذه التفرقات وانما الخلاف بينهم في الخلع والمبادأة وان
جواب ابي حنيفة وابي يوسف في المبادأة واختلف جوابها في الخلع وانفق جواب ابي يوسف ومحمد في الخلع واختلف في
المبادأة فابي يوسف مع ابي حنيفة في المبادأة ومع محمد في الخلع ووجه قول محمد ان الخلع طلاق بعوض فاشبه الطلاق
على مال والجامع بينهما ان حق الانسان لا يسقط من غير اسقاطه ولم يوجد في الموضعين الا اسقاط ما ستميا فلا يسقط
ما لم يبرأ به التسمية ولهذا لم تسقط سائر الدين التي لم تجب بسبب النكاح وكذا لا يسقط نفقة العدة الا بالتسمية وان
كانت من احكام النكاح كذا هذا وجه قول ابي يوسف وهو الفرق بين الخلع والمبادأة ان المبادأة صريح في ايجاب البراءة
لانها اثبات البراءة فيها فيقتضي ثبوت البراءة مطلقا فيظهر في جميع الحقوق الثابتة بينهما بسبب النكاح فاما الخلع
فليس فيها في ايجاب البراءة لانه ليس في لفظه ما يبنى على البراءة وانما ثبت البراءة مقتضاها والاثبات بطريق الاقضاء
لا يثبت ثابتا من جميع الوجوه فتثبت البراءة بقدر ما وقفت التسمية به لا غير وفي حنيفة رحمه الله ان الخلع في معنى
المبادأة لان المبادأة مفاعلة لبراءة والبراءة اسقاط فكان اسقاطا مطلقا واخذ من الزوجين الحقوق المتعلقة
بالعقد المتنازع فيه كالتمتع ايمان في الدين او اذا اصطلمها على مال سقط بالصلح جميع ما تسان عا فيه كذا بالمبادأة
والخلع مأخوذ من الخلع وهو الفزع والفزع اخراج الشيء من الشيء المقتضى قولنا خلعنا هذا من النكاح وذلك لان
من سائر الاحكام المتعلقة بالنكاح وذلك انما يكون بسقوط الاحكام الثابتة بالنكاح وهو معنى البراءة فكان الخلع
في معنى البراءة والعبرة في العقود للمعاذ لا للاد لفاظ وتخرج الجواب عما ذكره ابو يوسف واما قول محمد انه لم يوجد
منها اسقاط غير المستثنى فيقول ان لم يوجد نفيها فقد دلالة لما ذكرنا ان لفظ الخلع دليل عليه ولان قصد ما
من الخلع وقع المنازعة وازالة الخلاف بينهما والمنازعة انما وقع في حقوق النكاح ولا تدفع المنازعة والخلع
الا باسقاط حقوقه فكان ذلك تسمية منها لسائر الحقوق المتعلقة بالنكاح دلالة بخلاف سائر الدين لانه لا يعلق
لها بالنكاح ولم تقع المنازعة فيها ولا في سببها فلا يسقط اسقاطها بها وبخلاف الطلاق على مال لانه لا يدل
على اسقاط الحقوق الواجبة بالنكاح لانها لا دلالة **واما نفقة العدة** فانه لم يكن واجبة قبل الخلع فلا يفتقر
اسقاطها بالخلع بخلاف النفقة المأتمية لانها كانت واجبة قبل الخلع يفرض القاضى وبالدخول كان الخلع اسقاطا
بعد الزوج بضمح **ولو خلعها على نفقة العدة** صح ولا يجب النفقة ولو ابرأ الزوج عن النفقة في حال قيام النكاح
لا يبيح الاراء وتجب النفقة لان النفقة في حال قيام النكاح تجب شيئا فشيئا على منسب مدون الزمان بمراتبها
فكان الاراء عنها ابراء قبل الوجوب فلم يصح **فاما نفقة العدة** فانما تجب عند الخلع فكان الخلع على النفقة مانعا من وجوبها
ولا يصح الخلع على السكنى ولا الاراء عنه ويقع الخلع ولا يبرأ عن السكنى ولكنه يبرأ عن مؤنة السكنى لان السكنى
يجزى حق الله تعالى قال الله عز وجل ولا يخرجوهن من بيوتهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة فلو ملك العبد اسقاطا لم يعلم
فصل **واما الطلاق** في حكمه على مال فهو في احكامه كالخلع لان كل واحد منهما طلاق بعوض فيعتبر في احكامها
بغير فرق الا انهما يختلفان في مخرج وهوان العوض اذ بطل الخلع بان وقع الخلع على مال ليس بمال مقبوض يبقى الطلاق
بانيا وفي الطلاق على مال اذا بطل العوض بان ستميا ما ليس بمال مقبوض فالطلاق يجوز رجعا وانما كان كذلك لان الخلع
كناية والكنايات مبينات عندنا فاما الطلاق على مال فمخرج وانما ثبت البيونة منه تسمية العوض اذ اجبت
التسمية فاذ لم يصح التعتق بالعدم ففي صرح الطلاق فيكون رجعا ولو قال لها انت طالق بالقدوم فقلت
طلقت وعليها الالف لان حرف الباء حرف الصان فيقتضي لصاق البدل بالبدل وكذلك لو قال استطلقني فقلت

بيان الخلاف في الخلع والمبادأة

بيان حكم الطلاق على مال

المستثنى على الشيوع ولا بالعنف والواحدة منهما ولا بصرف البعض عنها لجملة والبعض لجملة أخرى لما قلنا
والاشكال على القسم الاول ما بيننا **وقال** بشرى ابو يوسف حين قال لامرأة انت طالق واحدة واثنين الا اثنان
انه ثلاث وهو قول محمد **والوجه** ما ذكرنا والاشكال فيه على نحو ما بينا **هذا** اذا كان لفظ الاستثناء من جنس لفظ
المستثنى منه فان كان مستثنا من خلافه يصح الاستثناء وان اتي على جميع المستثنى نحو ان يقول نسائي طالق
الا هو لا وليس له نسائي خبره فان يصح الاستثناء ولا تطلق واحدة منهن لان الاستثناء يعبر فيه اللفظ
والاشارة مع التسمية مختلفان لفظا فيصح الاستثناء بخلاف قوله نسائي طالق الا نسائي ولان عند اخذ
اللفظان فيمن معناه نسائي الا هو لا طالق اي سوى هؤلاء وهذا اضافة الطلاق الى غير هؤلاء وقيل هذا
اذا كان هؤلاء مادون الا ربع فاما اذا كان اربعا لا يصح الاستثناء ويطلق كلهن لانه لا يتصور استثناء
خبرهن فصار كما لو قال نسائي طالق الا نسائي وهناك لا يصح الاستثناء ويطلق كلهن لانه يصير في التقيد
كأنه قال نسائي الا نسائي طالق ولو قال ذلك فطلق كذلك هذا في العتاق اذا قال عبيدي كلهم
احرار الا عبيدي لم يصح الاستثناء وعقبوا جميعا ولو قال عبيدي احرار الا هؤلاء وليس له عبيد غير هؤلاء
لم يبق واحد منهم وكذلك هذا في الوصية اذا قال اوصيت ثلث مالي لفلان او اوصيت لفلان ثلث مالي
الا الف درهم ومات وثلث ماله الف درهم صح الاستثناء وبطلت الوصية ولو قال اوصيت ثلث مالي
الثلث مالي لم يصح الاستثناء وكان للوصي ثلث ماله واما علم ولو قال انت طالق عشرة الا تسعا فصح
والاصل انه اذا تكلم بالطلاق باكثر من الثلاث ثم استثنى منه فالا يستثناء يرجع الى جملة الكثرة لا الى القدر
الذي يصح وقوعه وهو الثلاث خاصة فيصح اللفظ لا الحكم فلو ثبت الحكم في قدر المستثنى ثبت فيما بقي
قدر ما يصح ثبوته لانه تكلم بالباقي بعد الثبات اذا قال انت طالق عشرة الا تسعا يقع واحدة واذا قال
الا ثمانية يقع اثنان واذا قال الا سبعة يقع ثلاث لما ذكرنا ان الاستثناء يقع اللفظ لا الحكم فصح الاستثناء
وهو على الجملة المفروطة وعمل فيها فثبت ان القدر المستثنى لم يدخل في الجملة فلو يقع قدر ما دخل في الجملة
ويقع الباقي وهو الثلاث لانه مما يصح وقوعه وكذلك اذا قال استأجر خمسة اربعا او ثلثا او اثنين
او واحدة تقع ثلاث لان الثلاث هو الذي يصح وقوعه مما بقي من الثلاث على الثلاث ولو قال انت
طالق ثلثا الا ثلثا او واحدة يقع واحدة والاصل في مسائل الاستثناء ان يخرج بها طريقتان
احدهما انه ينظر الى الاستثناء الاخير فيجعل استثناء ما يليه ثم ينظر الى ما بقي منه فيجعل ذلك استثناء ما يليه
بهكذا الى الاستثناء الاول ثم ينظر الى الباقي في الاستثناء الاول فيستثنى ذلك القدر من الجملة المفروطة
فما بقي منها فهو الواقع فاذا قال انت طالق ثلثا الا ثلثا او واحدة تستثنى واحدة من الثلاث تبقى اثنتان
يستثنى من الثلاث فتبقى واحدة كانه قال انت طالق ثلثا الا اثنين فان قال انت طالق ثلثا الا ثلثا
لا اثنين تقع اثنتان لانك تستثنى اثنين من الثلاث فتبقى واحدة تستثنى من الثلاث فتبقى اثنتان
فاما قال انت طالق ثلثا الا ثلثا او اثنين او واحدة تقع واحدة لانك تستثنى واحدة من الثلاث فتبقى اثنتان
واحدة تستثنى من الثلاث فتبقى اثنتان تستثنى من الثلاث فتبقى واحدة وكذلك ان قال انت طالق عشرة
الا تسعا الا ثمانية اثنان تستثنى ثمانية من تسعة فتبقى واحدة تستثنى من واحدة فتبقى تسعة كانه قال
انت طالق تسعة فتقع ثلاث فان قال انت طالق عشرة الا تسعا او واحدة تقع اثنتان لانك اذا استثنيت
الواحدة من التسعة بقي ثمانية تستثنى من التسعة فتبقى اثنتان كانه قال انت طالق عشرة الا ثمانية و
على هذا جميع هذا الوجه وقاسه والثاني يرجع الى عقلايد وهو ان يتعد العدة الاول بمينك والثاني
ببشارك والثالث بمينك فبمينة الى ما في مينك والرابع ببشارك فبمينة الى ما في بشارك ثم تخرج ما
استثنى في بشارك من جملة ما اجتمع في مينك فما بقي بمينك هو الواقع واما علم واما مسائل النوع الثاني
من الاستثناء وهو تعليق الطلاق بمشئة الله تعالى فتقول اذا علق طلاق امرأة بمشئة الله تعالى يصح الاستثناء
ولا يقع الطلاق سواء قدم الطلاق على الاستثناء في الذكر بان قال انت طالق ان شاء الله او اخره عنه بان
قال ان شاء الله انت طالق وهذا قول عامة العلماء **وقال** مالك لا يصح الاستثناء والطلاق واقع وعلى هذا
تعلق العتق والذوالعين بمشئة الله تعالى **وجه** قوله ان هذا ليس تعليقا بشرط لان الشرط ما يمتنع عدو
على حظر الوجود ومشئة الله تعالى زالة لا يحتمل لعدم مكان هذا تعليقا بامر كان في حقيقته لا تعليقا
كما لو قال انت طالق ان كان السماء فوقنا ولنا قوله تعالى خبر عن موسى صلوات الله عليه وسلم انه سجد
ان شاء الله صابرا وصح استثناءه حتى لم يصبر برك الصبر خلفا في الوعد ولولا مشئة الاستثناء لصار خلفا
في وعده بالصبر والخلف في الوعد كذب والنتي معصوم عنه وقوله تعالى لا تقولن شيئا اني فاعل ذلك عندا

قال انت طالق ثلثا او واحدة

قال الا ثلثا
قال ثلثا او واحدة او واحدة

قال واحدة او واحدة او واحدة

قال اثنين واثنين الا اثنين

على القسم الاول

قال انت طالق عشرة الا تسعا

قال الا ثمانية
قال الا سبعة

قال ثلثا الا ثلثا او واحدة

قال ثلثا الا ثلثا الا اثنين

قال ثلثا الا ثلثا او اثنين او واحدة

قال عشرة الا تسعا او واحدة

النوع الثاني الاستثناء
وهو التعليق بمشئة الله تعالى

الآن يشاء الله اي الا ان تقول ان شاء الله ولولم يحصل به صيانة الخبز الحلف لم يكن ملازمة معنى من معنى
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف بطلاة او عتاق وقال ان شاء الله فلا حنث عليه وهذا نص في الباب
وروي انه قال من استثنى فله ثبته ولا نفي لتعلق الطلاق بمشية الله تعالى لتعلق بما لا يعلم وجوده لا لان الله
انه شاء وقوع هذا الطلاق او لم يشأ على معنى ان وقوع هذا الطلاق هل دخل تحت مشية الله تعالى او لم يدخل
وخل يقع وان لم يدخل لا يقع شيء لان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا يقع مع الشك وبه يتبين ان هذا الطلاق
بامر كائن لان دخول الوقوع تحت مشية الله تعالى غير معلوم وهذا هو تفسير تعليق الطلاق بمشية الله تعالى
وفرنسافرق بين الطلاق والعتاق فقال لا يقع الطلاق ولا يقع العتاق وفي عم انه لم يوجد المشية في الطلاق
ووجدت في العتاق لان الطلاق مكره الشرع والعتاق مندوب اليه وهذا مذهب المعتزلة ان اذاعة الله
تعلق بالقرن والطاعات لا بالمكارة والمعاصي وان الله تعالى اراد كل خير وصلاح من العبد ثم العبد فلا يفعل
لنوء اختياره وطلون مذهبهم يعرف في مسائل الكلا ثم انهم ناقضوا حيث قالوا فحين حلف فقال لا صور من ذلك
ان شاء الله او لا صلين ركعتين او لا قضين دين فلان قضى العبد ولم يفعل شيئا من ذلك انه لا يحنث ولو شاء الله
كل خير لحنث لان هذه الافعال خيرات وقد شاءها عندهم وكذلك انت طالق ان شاء الله او قال ان لو شاء الله
لما قلنا وكذا لو قال ان شاء الله لان معناه الا ان يشاء الله ان لا يقع وذلك غير معلوم وكذلك لو قال
ما شاء الله لان معناه الذي شاء الله ولو قال انت طالق ان لم يشأ الله بكون استثناء كقوله ان شاء الله لان
هذا في الحقيقة تعليق بعدم دخول الوقوع تحت مشية الله تعالى وذلك غير معلوم ولو قال انت طالق وان شاء
الله او قال فان شاء الله لم يكن استثناء عند ابو يوسف لانه حال بين الطلاق وبين الاستثناء حرف وهو خبر
ينصير فاصلا بينهما بمنزلة السكنة فنهى التعليق بالشرط فيقع في الحال ولو قال انت طالق فاذننا ونؤذنا ان شاء الله
لا يقع الاستثناء ويقع الثلاث في قول الجني حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد الاستثناء حائز وعلى هذا الخلاف اذا قال
انت طالق فلو نأوا واحدة ان شاء الله وجه قولها ان في الاستثناء الموصول يقف اول الكلام على آخر فكان
قوله نأوا واحدة ان شاء الله واحدا فيجعل فيه الاستثناء كما لو قال انت طالق سنا ان شاء الله ولانه جمع بين
الجملةين بحرف الجمع وهو حرف الواو فصار نحو لو كرها بلفظ واحد فقال انت طالق سنا ان شاء الله تعالى ولا في حنيفة
ان العدد الثاني وقع لقوا لانه لا يتعلق به حكم اذ لا يزيد للطلاق على الثلاث فصا فاصلا يمنع صحة الاستثناء
كما لو سكت بخلاف ما اذا قال انت طالق سنا لانه ذكر الكل جملة واحدة فلا يمكن فصل البعض عن البعض ولو قال
انت طالق واحدة ونأوا ان شاء الله جاز الاستثناء في قولهم جميعا لان الكلام الثاني ههنا ليس بلفظ لانه جملة
يتعلق بها حكم فلم يصير فاصلا بخلاف الفصل الاول ولوجع بين جملةين بحرف الواو ثم قال في آخرها ان شاء الله تعالى
بان قال امرأته طالق وعنده حزان شاء الله انصرف الاستثناء الى الجملةين جميعا حتى لا يقع الطلاق والعتاق
بالانفاق وكذا اذا ذكر الشرط في آخر الجملةين بان قال ان دخلت الدار وان كنت فلو نأوا وقال الزيد على الف درهم
ولم يرد على الف درهم الآخضا انصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة عند عامة العلماء وقال بعضهم ينصرف الى
جميع ما تقدم من الجملة وبه اتفق الشافعي وعلى هذا الاصل بنوا مسألة الحدود في العقد اذا قاب وشهدان قوله
الا الذين تابوا من ذنوبهم وما لي به عندنا وعندهم الى جميع ما تقدم وجه قول هؤلاء ان واو العطف اذا دخل بين
كلامين يجعلهما كلاما واحدا كما في قول القائل جاءني زيد وعمر ومعه جاءني واخي اذا قال امرأته طالق وعنده
حزان شاء الله او قال ان دخلت الدار وتعلق الامران جميعا بالشرط وان كان كل واحد منهما جملة تامة لكن لما دخل
بينهما واو العطف جعل كلاما واحدا وتعلقا جميعا بالشرط كذا ههنا ولهذا اذا كان المعطوف ناقصا ساد الاول
في حكمه وجعل الكل كلاما واحدا بان قال لامرأته انت طالق وفلانة حتى يقع الطلاق وعليها كذا ههنا وان
ان الاصل في الاستثناء ان ينصرف الى ما يليه لانه اقرب اليه ومتصل به ولانه ليس بكلام مفيد بنفسه مستقل
بل انه فلا بد من يعطيه بغيره ليصير مفيدا وهذه الضرورة تندفع بالقرينة ما يليه فانصرف الى غيره من الجملة
لادخل حرف العطف بين الجملةين فيجعلهما كلاما واحدا وجملة واحدة وانما يجعل الكلاما كلاما واحدا والجملةان
جملة واحدة بواو العطف اذا كانت احدى الجملةين ناقصة بحيث لو فصلت عن الجملة الاخرى لا يحنث بغيره فانت
اذا كانت مفيدة كاملة بحيث لو فصلت عن الاخرى كانت مفيدة فلا يتحدون كلاما واحدا لان الجملة للعطف الموجب
لشركة والشركة تامة بدون حرف الواو فكان الاشراك بحرف الوصل والاشراك بحرف الواو وعدمه سواء ولا يحنث
الكلامين كلاما واحدا بخلاف الحقيقة فلا يصير اليه الا الضرورة وهذان يحنث احدى الجملةين ناقصة اما ضرورة
ومعنى كما في قول القائل جاءني زيد وعمر فان الجملة الثانية ناقصة لانها مبتدأ لا خبر له فجعلت كانه بالاشراك
بحرف الواو وكذا في قول الرجل لامرأته زينا طالق وعمر لما قلنا او يحنث ناقصة معنى في حق حصول غرض المتكلم

قال انت طالق ان لم يشأ الله
قال انت طالق وان شاء الله
قال نأوا ونأوا ان شاء الله
قال واحدة ونأوا ان شاء الله
قال امرأته طالق وعنده حزان شاء الله

كما في قوله امرأته طالق وعنده حزان شاء الله او ان دخلت الدار فان ههنا احدى الجملةين ناقصة في حق حصول غرض
المالك لان غرضه ان يجعلها جميعا خرا واحدا للشرط وان كان كل واحد في نفسه يصلح خرا تاما وهذا الغرض
لا يحصل الا بالاشراك والوصل فتكون احدى الجملةين ناقصة في حق حصول غرضه فانت كانه تاما
في اصل الاقادة ومثل هذه الضرورة لم توجد ههنا فثبت كل جملة منفردة بحكمها وان كانت معطوفة بحرف الواو
كما لو قال جاءني زيد وعمر وفان هذا عطف جملة على جملة بحرف الواو ولم تثبت الشركة بينهما في الخبر لما قلنا
كذا ههنا ولو ادخل الاستثناء على جملةين كل واحدة منهما يمين بان قال امرأتي طالق ان دخلت الدار وعندي حزان
كذلك فلا نأوان شاء الله انصرف الاستثناء الى ما يليه في قول ابو يوسف وطلون امرأته ولا يقع عده وقال
محمد ينصرف الى الجملةين جميعا لا يقع الطلاق ولا العتاق وجه قول محمد على بن حنبل ان ان الكلام منقطع بغيره
على بعض بحرف العطف لانه عطف احدى الجملةين على الاخرى بحرف الواو فيجعلهما كلاما واحدا كما في الخبر بان يقول
امرأته طالق وعنده حزان شاء الله واي فرق بين التخيير والتعليق وجهه ابو يوسف على بن حنبل ان ان الكلام منقطع بغيره
في الاستثناء ان ينصرف الى ما يليه لما بينا وانصرافه الى غيره لستيم الجملة الناقصة ضرورة ومعنى او معنى على بن حنبل ان ان الكلام منقطع بغيره
وههنا كل واحدة من الجملةين كاملة صيغة ومعنى اما الصيغة فظاهر واما المعنى فانه لما علق كل جملة بشرط على
حدة علم ان غرضه ليس جعلها جميعا جملة واحدة فكان كل واحد منهما من الطلاق والعتاق خرا تاما فكان كل واحد
منها جملة كاملة تامة صيغة ومعنى ولو قد راد الاستثناء فقال ان شاء الله فانت طالق فهو استثناء صحيح لانه
وصل الطلاق بالاستثناء بحرف الوصل وهو العتاق فيصير التعليق بمشية الله تعالى كما لو قال ان دخلت الدار
فانت طالق وكذا لو قال ان شاء الله وانت طالق لان الواو للجمع فتصير الجملة كلاما واحدا ولو قال ان شاء الله
انت طالق جاز الاستثناء في قول الجني حنيفة وابو يوسف ولا يقع الطلاق وقال محمد هو استثناء منقطع والطلاق
واقع في القضاء ويدين فيما بينه وبين الله تعالى انه اراد به الاستثناء وجه قول محمد ان الخرا اذا كان متأخرا
عن الشرط لانه من كره خرا لا يقال وهو حرف لفاء لتبديل الخرا بالشرط فاذا لم يوجد لم يتصل فكان قوله ان شاء
الله استثناء منقطع فلم يقع ويقع الطلاق كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتعلق بعد حرف التعليق
وهو حرف لفاء فتبقى تخيرا فيقع الطلاق كذا ههنا ولها ان العتاق مضمرة في كلامه فتصير الاستثناء والاختيار في مثل
هذا الكلام حائز قال الشاعر من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثاوت
اي فانه يشكرها او يجعل الكلا على التقدير والتاخير فتصير الاستثناء كانه قال انت طالق ان شاء الله والنقد
والتاخير في الكلا حائز ايضا في اللغة وهذان الوجهان يصلحان لتجميع الاستثناء فيما بينه وبين الله تعالى لاني
القضاء لان كل واحد منهما خلو ظاهر فلا يبعد قد القاضى لا ترى انه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يتعلق
وان امكن تجميع التعليق باحدهما من الطريقين لكن لما كان خلو ظاهر لم يتعلق ولا يصدق انه اراد به التعليق
في القضاء وانما يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لا غير كذا ههنا وجه الفرق بين المسلمين ان الحاجة الى كره
القضاء في التعليق لسائر الشروط اذا كان الخرا متأخرا عن الشرط في الملك لتبديل الخرا بالشرط فيوجد عند وجود الشرط
لانه شرط يمكن الوقوف والعلم به على تقدير وجوده فلا بد من وصل الخرا بالشرط بحرف الوصل بخلاف التعليق بمشية
الله تعالى لان مشية الله تعالى وقوع هذا الطلاق في ما لا سبيل لنا الى الوقوف عليه راسا حتى يقع الحاجة الى وصل
الخرا به ليوجد عند وجوده فكان تعليق الكلا في علمنا فلا حاجة الى كره حرف الوصل بمثل هذا الشرط والدليل على
الفرق بين الشرطين انه اذا قال ان شاء الله وانت طالق يقع الاستثناء ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يقع
التعليق ويقع الطلاق والظال ولو قال عني به التعليق لا يصدق قضاء ولا ديانة لما ذكرنا كذا ههنا كذا اذا
علق الطلاق بمشية الله تعالى فاما اذا علق بمشية غيره فان علقه بمشية من يوقف على مشية من العباد بان
قال ان شاء الله فانت طالق فموقوف على مشية في المجلس الذي يعلم فيه بالتعلق لان هذا النوع من التعليق يملك لما
يذكر في تفصيله بالمجلس كسائر التملكيات وان علقه بمشية من لا يوقف على مشية من يقول ان شاء الله جاز ولا يملك
المجلس او الشياطين فهو بمنزلة التعليق بمشية الله تعالى لانه لا يوقف على مشية هؤلاء كما لا يوقف على مشية من
فصار كانه قال ان شاء الله وجميع بين مشية الله تعالى وبين مشية العباد فقال ان شاء الله ويا زيدا فانت
زيد لم يقع الطلاق لانه علقه بشرطين لا يعلم وجود احدهما والمعلق بشرطين لا يزل عند وجود احدهما كما لو قال
ان شاء زيدا وعمر فانت احدهما والله الوفاق ومنه ان لا يحنث انتهاء الغاية فان كان لا يقع وهذا قول الجني حنيفة
وزفر وقال ابو يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ويقع وان جعل انتهاء الغاية وهل بشرط ان لا يحنث ابتداء الغاية
قال اصحابنا الثلاثة لا بشرط وقال زفر بشرط والاصل في هذا ان عند ذفر الغاية لا يدخلون في نظران يحنث بها
شيء وقع والا فلا وعنده ابو يوسف ومحمد الغاية لا يدخلون وعند الجني حنيفة تدخل الاولى والثانية وبينهم في الخبر

قالا امرأتي طالق ان دخلت الدار وعندي حزان
حزان كملت فلا نأوان شاء الله

قدم الاستثناء فقال ان شاء الله
فانت طالق
قال ان شاء الله وانت طالق
قال ان شاء الله انت طالق

ذا علق الطلاق بمشية غيره
جميع بين مشية الله ومشية العبد
الشرائط ان لا يحنث انتها الغاية

قال انت طالق واحدة في ثلاث

او قال لامرأة انت طالق واحدة الى اثنين او مابين واحدة الى اثنين فهي واحدة عند أبي حنيفة وعندهما هي
اثنان وعند زفر لا يقع شيء ولو قال انت طالق واحدة الى ثلاث او مابين واحدة الى ثلاث فهي اثنان
في قول أبي حنيفة وعندهما هي ثلاث وعند زفر هي واحدة وجه قول زفر ان كلمة من لا تبدأ الفاية وكلمة الى
لا تبدأ الفاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة اي البصرة كانت ابتداء غايته المسيرة والكوفة كانت انتهائ الغاية
والغاية لا تدخل تحت ما ضربت له الغاية كما في البيع فانه اذا قال بعت منك هذا الحائط لك هذا الحائط فالحائط
لا يدخل تحت ما ضربت له الغاية وكان هذا منه ايقاع ما ضربت له الغاية لا الغاية فيبيع ما ضربت له الغاية وكذا اذا
قال بعتك ما بين هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في البيع كذا ههنا ولهذا لم يدخل احد في الغايين
عند أبي حنيفة كذا الاخرى ولهما ان ما جعل غاية لا بد من وجوده او المعدوم لا يصلح غاية ومن ضرورة وجوده وقوعه
ولهذا دخلت الغاية الاولى فكذلك الثانية بخلاف البيع فان الغاية هناك كانت موجودة قبل البيع فلم يكن وجودها
بالبيع لكونه ضرورة وجودها بالبيع ودخولها فيه فلم يدخل **ابو حنيفة** بخلاف امر في ذلك على العرف والعادة
فانه الرجل يقول في العرف لغدون على مرانة الى الف ويريد به دخول الغاية الاولى لا الثانية وكذا يقال سن فلان
من تسعين الى مائة ويريد به دخول الغاية الاولى لا الثانية وكذا اذا قيل ما بين تسعين الى مائة **وقيل** ان
الاصحى الزفر في هذا الفصل على باب الرشيد فقال له كم سنك فقال من سبعين الى ثمانين وكان سنه اقل من
ثمانين فتعذر زفر رحمه الله ولان انتهاء الغاية قد يدخل تحت ما ضربت له الغاية وقد لا يدخل قال الله تعالى
ثم انما الصيام الى الليل والليل لليل لم يدخل تحت الامر بالصوم فيه فوقع الشك في دخول الغاية الثانية في كلومه
فلو دخل مع الشك فان نوى واحدة في قوله من واحدة الى ثلاث كما قال زفر في فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى
ما يحتمله كلومه ولا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر وقياسا هر اصلهما في قوله انت طالق واحدة الى
اثنين ان يقع الثلاث لان الغايين تدخلون عندهما الا انه يحتمل انه جعل تلك الواحدة داخل في الاثنين
ويحتمل انه جعلها غير الاثنين فلو تقع الزيادة على الاثنين بالشك وكذا روى عن ابي يوسف انه قال في رجل قال
لامرأة انت طالق اثنين الى اثنين انه يقع ثنتان لانه يحتمل ان يحسن جعل لا ابتداء هو الغاية كانه قال انت طالق
من اثنين اليها وروى عن ابي يوسف انه قال اذا قال انت طالق مابين واحدة وثلاث فهي واحدة لانه ما جعل
الثلاث غاية وانما وقع مابين العددين وهو واحد فيقع واحدة **وان** قال انت طالق مابين واحدة الى اخرى
او من واحدة الى واحدة فهي واحدة **اما** على اصل في حنيفة فلو ان الغاية الاولى تدخل ولا تدخل الثانية فيقع
واحدة **واما** على اصلهما فالغايان وان كانتا تدخلون جميعا لكن يحتمل ان يحسن المراد من قوله من واحدة الى واحدة
اي منها واليهما فلا يقع اكثر من واحدة **واما** على اصل زفر فالغايان لا تدخلون ولم يبق بينهما شيء والله اعلم ومنها
ان لا يدين من ضرورة بانه فان كان لا يقع ويقع المضروب وهذا قول اصحابنا الثلاثة **وقال** زفر هذا ليس بشرط ويقع
المضروب والمضروب فيه وبين ذلك فمن قال لامرأة انت طالق واحدة في اثنين او قال واحدة في ثلاث واثنين
في اثنين وجعل الجواب عنه انه ان نوى به الظرف والوعاء لا يقع الا المضروب بالاجماع لان الطلاق لا يصلح ظرفا
وان نوى به مع يقع المضروب والمضروب فيه بقدر ما يقع وقوعه بل خلاف وان نوى به المضروب والحساب او لم يكن
له نية يقع المضروب لا المضروب فيه عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر يقع المضروب والمضروب فيه بقدر ما يقع
وقوعه وجه قوله ان الواحد في اثنين اثنان على طريق المضرب والحساب والواحد في الثلاث ثلاث والاثنين في
الاثنين اربع وهذا يقتضي وقوع المضروب والمضروب فيه كالجميع بينهما بلفظ واحد فقال انت طالق اثنين
او ثلاثا او اربعا الا ان العدد المجمع له عبارتان احدهما الاثنان والثلاث والاربع والاخرى واحد في اثنين
واحد في ثلاث واثنان في اثنين ولنا وجوه ثلاثة احدها ان المضرب انما يتقدر فيما له مساحة فاما ما لا
له فلا يتقدر فيه المضرب لان تقديره في اثنين في اثنين خطأ ان يضم اليها خطأ ان آخر ان من هذا الوجه
يقال اثنان في اثنين اربعة والطلاق لا يحتمل المساحة فاذا نوى في عدد الطلاق المضرب فقد اراد بما لا يملك
نيته والثاني ان الشيء لا يتعدد بالمضرب وانما يتكرر اجزاء فواحد في اثنين واحد له جزءان واثنان في اثنين
اثنان له اربعة اجزاء فطلاق له جزء واحد وطلاق له جزءان وثلاثة واربعة واكثر من ذلك سواء والثالث
انه جعل المضروب في طرف المضروب والطلاق لا يصلح طرفا وظرفا الشيء هو المحتوى عليه ولا يتصور احد
الطلاق على شيء لان الاحتواء من خواص الاجسام فلا يصلح طرفا للمضروب فلو يقع ولهذا قال لامرأة انت طالق
في دخول النار او قال لها انت طالق في حبسك لا يقع الطلاق لانه جعل الطلاق في الدخول والحبس على شيء
لا يصلحان طرفا لاستحالة تحقق معنى الظرف فيها الا ان ثمة يتعلق الطلاق بالدخول والحبس ويجعل في معنى
مع المناسبة بينهما لان مع كلمة مقارنة والمطروق يقارن الطرف فصار كانه قال انت طالق مع دخول النار

قال ما بين واحدة الى اخرى

من شرط الطلاق ان لا يكون منه
بيان اذا قال واحدة في اثنين
ونحوه

ومع جند

ومع حبسك وههنا لو ادعى مع في قوله في اثنين وفي ثلاث يقع الثلاث وكذا لو ادعى بكلمة في حرف الواو
او الواو للجمع والظرف للجمع المطروق فجميع الجهات فيجوز استعمال كلمة الظرف على ارادة المقارنة او الاجتماع
وجه واحدة وانما الفرق **فصل** **اما** الذي يرجع الى الوقت فهو معنى مدة الايلة هو شرط وقوع
الطلاق بالايلة حتى لا يقع الطلاق وقبل مضى المدة لان الايلة في حق احد الحكمين وهو البطلان ومعلق بشرط
في التي في المدة لقوله تعالى وان غرموا الطلاق فان الله سمع عليهم وروى عن ابن عباس وعنه من الصغار
ان عمر بن الخطاب قال في رجل قال في امرأته ايلة في اربعة اشهر فقلت بترك النكاح اربعة اشهر شرط وقوع الطلاق في الايلة
كلوم في الايلة يقع في مواضع في تفسير الايلة لغة وشرعا وفي بيان ركن الايلة وفي بيان شرط الركن وفي
حكم الايلة وفي بيان ما يبطل به الايلة **اما تفسيره** فالأيلة في اللغة عبارة عن العزم يقال لا ابي حلف
في ذلك استيت اليمن اليه وجمعها الايالا **قال الشافعي** قليل الايالا يحاط به يمينه وان صدق منه الالة بركت
بحرف عبد الله بن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما للذين يسمون من نساءهم والقسم واليمين من الاسماء المتداولة
في الله تعالى ولا يائلا ولو الفضل منكم اي لا يحلف وفي الشريعة عبارة عن العزم على ترك النكاح بشرط محض
كها في مواضع ان شاء الله تعالى **واما ركنه** فهو اللفظ الدال على منع النفس عن الجماع في الفرج مؤكدا باليمين
الله تعالى وبصفاته او باليمين بالشرط والحرآ حتى لو امتنع من جماعها وهجرها سنة او اكثر من ذلك لم يكن مولى
لم بات بلفظ يدل عليه لان الايلة يمين لما ذكرنا واليمين تقتضي قولي فلا بد من القول ولو افي بلفظ يدل على ترك
جماع فيما دون الفرج لم يكن ذلك ايلة في حق حكم البر لان حكم البر يثبت لصيرورته طالما وانما يصير طالما يترك الجماع
في الفرج لا تحقها فيه ولو ذكر لفظا يدل على منع نفسه عن الجماع في الفرج ولم يذكر باليمين لم يكن ايلة لان الظلم
بالمنع والمنع لا يثبت الا باليمين **وقال** الشافعي في القدير لا يمين مولى الا بالحلف بالله تعالى وظاهر الآية يدفع
هذا القول لان الله تعالى قال للذين يقولون والايلة في اللغة عبارة عن العزم واليمين اسم اليمين يقع على اليمين بالله تعالى
ويقع على اليمين بالشرط والحرآ لتحقق معنى اليمين وهو القوة والحلف بغير الله تعالى وبغير الشرط والحرآ لا يمين مولى
حتى لا يثبت بمضى المدة من غير في ولا كفارة عليه ان قهرها لانه ليس بيمين لان عدم معنى اليمين وهو القوة **وقال**
الشافعي في القدير لم يتحلفوا بآياتكم ولا بالظواغيت ومن كان منكم حائفا فليحلف بالله او ليذروا وروى عن حلف بغير الله
فقد اشرك **اما** اللفاظ الدالة على منع النفس عن الجماع فانواع بعضها صريح وبعضها مجرى مجرى الصريح وبعضها
كناية **اما** الصريح فلفظ الجماعة بان يحلفوا لا يجماعها **واما** الذي يجري مجرى الصريح فلفظة القران والوطئ
والمباضة والا فضا في النكاح بان يحلفوا لا يقربها او لا يطأها او لا يباضاها او لا يقتضها وهي بكرات
القران المضاف الى المرأة يراد به الجماع في الفرج **وقال** الله تعالى ولا تقربوهن حتى يطمئنن كذا المعنى المضاف اليها غالب
استعماله في الجماع قال النبي صلى الله عليه وسلم في نساء يا واطاس لا لا توطأ الحبالى حتى يطمئنن ولا الحبالى حتى يستبرأ
بخصية والمباضة مفاعلة من البضع وهو الجماع او الفرج والا فضا في الفرج عبارة عن جماع البكر وهو كسر العذرة
ماخوذ من الفضا وهو الكسر وكذا اذا حلف لا يغتسل منها لان الغتسال منها لا يمين الا بالجماع فاما الجماع في غير
الفرج فلا غتسال لا يمين منها وانما يمين في الزوال الا ترى انه ما لم يزل لا يجبا لا غتسال وفي الجماع في الفرج لا يمين
وجوب الغتسال على وجود الزوال ولو قال لعن به الجماع لا يدين في القضاء لكونه خلاف الظاهر ويدن فيما
وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمل في الجملة **واما** الكناية فتعطف الايمان والاصابة بان حلف لا يا نيتها
او لا يصيب منها يريد الجماع لانها مركبة من كذا يات الجماع لانها يستعملون في الجماع وفي غير استعماله على السواء فلو بد
من النية وكذا العطف الغشيان بان حلف لا يغشاهما لان الغشيان يستعمل في الجماع قال الله تعالى فلا تغشاهما
اي جامعها ويستعمل في الجماع في السر والتغطية **قال** الله تعالى يوم يغشاهم العذاب قبل يا نيتهم وقيل يستعمل
ويغشاهم فلو بد من النية وكذا اذا حلف لا يمس جلده جلدها **وقال** لعن به الجماع يصدق لانه يحتمل الجماع ويحتمل
السر المطلق فيجوز بغير الجماع والايلة ما وقف تحت فيه على الجماع ولا انه يمكن جامعها بغير ماسة الجلد بان يلف
ذكره بحرية فيجامعها وكذا اذا حلف لا يمسها لماتنا وكذا اذا حلف لا يباضاها او لا يقرب فراشها **وقال** لعن به
الجماع فهو مصدق في القضاء لان هذا اللفظ يستعمل في الجماع ويستعمل في غير استعماله واحدا ولا لا يمكن جامعها
من غير ماجة ولا قرب فراش ولو حلف لا يجمع رأسى ورأسك فان عنى به الجماع فهو مولى لانه يحتمل الجماع وان
لم يعن به الجماع لم يكن مولى ولا يجتمعان على فراش ولا مرفقة لذلك تكرر الكثرة وله جامعها من غير اجتماع علي
ولا شئ يجمع رأسها عليه ولو حلف لا يجمع رأسى ورأسك وسادة او لا يؤوي بي او يابى بيتا ولا بيت مكن في فراش
فان عنى به الجماع فهو مولى لانه يحتمل الجماع فتصح نيته فكيف ما جامعها فهو حائث ولو لم يعن به الجماع فليس بمولى ولا يات
مها في بيت ولا بيت معها على فراش ولا يجتمعان على وسادة لذلك تكرر الكثرة ويطأها على الارض والوارد

بيان الشرط الرابع الى الوقت

بيان الايلة
تفسير الايلة

بيان ركن الايلة

اللفاظ الدالة على الايلة
الصريح وما يجري مجراه والكناية

في العرف

حلف لا يجمع رأسى ورأسك
حلف لا يجمع رأسى ورأسك

حلف لا سؤلك ولا غيبتك

فاستعمل في الصفة وفي غيرها الكرم
 وجه لا يغفل استغناء وغيره
 لا يزداد بقدر مطلق **و** كقولهم
 ووقت
 بيان ما اذا اطلق الابد

قال لا مرايته وانتهى لا اقر بها
فبدا نزل في فصول

بيان الفصل الاول

[illegible]

الطلاق

بيان الفصل الثالث

الطلاق في أحدهما بعد مضي أربعة أشهر مضي واحدة شهر أخرى بابت الأخرى بتطبيق على جواب ظاهر الرواية
وأما الثالث وهو ما إذا قال والله لا أقرب واحدة منك فانه يعتبر موليا منها جميعا حتى لو مضت أربعة أشهر
ولم يقربها فيها باننا جميعا **كذا** ذكر المسئلة في الجامع فرغ غلاف وهكذا ذكر القاضى في شرحه مختصر الطحاوى
ولم يذكر الخلاف **وذكر** القدوري في شرحه مختصر الكرخي فقال على قول أبي حنيفة وأبي يوسف بن موليا منها
استحسانا وعلى قول محمد بن مولى من أحدهما وهو القياس **وجه** القياس أن قوله واحدة منك لا يعتبر عنهما بل
عن أحدهما فصار كقوله والله لا أقرب أحدا كما والدليل عليه أنه إذا قرب أحداها بحث وبلزمه الكفارة فدل أن
اليمين تناولت أحداها لا غير **وجه** الاستحسان وهو الفرق بين المستثنين قوله أحدا كما معرفة لأنه مضاف
في النكاح والكفارة معا عرف بل عرف المعارف والمضاف إلى المعرفة معرفة والمعرفة تخص في الشيء كما يخص في الأثاث
وقوله واحدة منك نكرة لأنها نكرة بنفسها ولم يوجد ما يوجب صيرورتها معرفة وهو اللام أو الإضافة فنقت
نكرة وانها في محل النفي فتعم والدليل على النقرة بينهما أنه يستقيم وأحال كلمة الإحاطة والاستعمال وهو كل كل
على واحدة منك ولا يستقيم وأحالها على أحدا كما حتى يصح أن يقال والله لا أقرب كل واحدة منك ولا يصح أن يقال
والله لا أقرب كل أحدا كما فدل أن قوله واحدة منك يصلح لهما وقوله أحدا كما لا يصلح لهما إلا أنه إذا قال والله لا أقرب
واحدة منك فرب أحدهما يبطل أيدها جميعا ويلزمه الكفارة لوجود شرط الحث وهو قربان واحدة منها بخلاف
إذا قال والله لا أقربكما فرب واحدة منهما أنه يبطل أيدها ولا يبطل أيده، الباقية حتى لا تجب الكفارة أما بطلان أيده
التي غيرها فلوجود شرط البطلان وهو قربان ولم يوجد قربان في الباقية فلا يبطل أيدها وأما عدم وجود الكفارة
فعدم شرط الوجوب وهو قربانها جميعا **ولو** قال لأمرته وأمة والله لا أقربكما لا يعتبر موليا من أمرته مالم يقرب الأمة
فإذا قربت لأمة صار موليا من أمرته لأن المولى لا يمكنه قربان أمرته في المدة فرغ من بلزمه وقيل أن يقرب الأمة
يمكنه قربان أمرته فرغ من بلزمه لأنه علق الحث بقربانها فلا يثبت بقربان أحدهما فإذا قرب لأمة فقد صار
بحال لا يمكنه قربان زوجته فرغ من بلزمه فصار موليا **ولو** قال والله لا أقرب أحدكما لم يكن موليا في حق الآخر
لما ذكرنا أن قوله أحدا كما معرفة لأنه مضاف إلى المعارف والمعرفة تخص ولا تعم سواء كان في محل الأثاث أو محل النفي
فلا يتناول أحدهما ولا أيده، في حق الترقيق الطلاق بشرط ترك القربان في المدق فصار كانه قال أن لم أقرب أحدا كما
في المدة فأحدا كما طالق **ولو** قال ذلك لا يقع الطلاق إلا إذا عني أمرته ومعنى ههنا فلا يمكن جعله أيده، في حق الله
ولو قرب أحدهما تجب الكفارة لأنه تعي بمنى في حق الحث وقد وجد الحث فتح الكفارة كالوقال لا يجنبه والله
لا أقربك ثم قربها حث ولا يجنب ذلك أيده، في حكم الترك هذا **ولو** قال والله لا أقرب واحدة منك كان موليا من أمرته
لما ذكرنا أن الواحدة نكرة في محل النفي فتعم مجرور لا انفراق كالوقال لا أكلم وأحد أو زنا جليا لأنه لو قرب
أحدهما حث لما ذكرنا أن شرط حثه قربان واحدة منها لا قربانها وقد وجد **ولو** كانت له امرأتان حرة وأمة فقال
والله لا أقربكما صار موليا منها جميعا لأن كل واحدة منهما محل لا أيده، فإذا مضى شهران ولم يقربها بابت الأمة بمعنى
مدتها من غير قربان وإذا مضى شهران آخران بابت الحرة أيضا تمام مدتها من غير قرب **ولو** قال والله لا أقرب أحدكما بنى
موليا من أحدهما غير عين ولو أراد أن يعين أحدهما قبل معنى الشهرين ليس له ذلك لما بنى فيما تقدم وإذا مضى شهران
لم يقربها بابت الأمة لا لأنها تعينت للأية بل لسبق مدتها واستوفت مدة الآية على الحرة فإذا مضت أربعة
أشهر ولم يقربها بابت الحرة لأن اليمين باقية أذ لم يوجد الحث فكان تعليق طلاق أحدهما باقيا فإذا مضى شهران وقع
الطلاق على الأمة فقد زالت مزاجتها واليمين باقية فتعنت الحرة لبقاء الآية، في حثها وتعلق طلاقها بنفس المدة
وأما استوفت مدة الآية على الحرة لأن ابتداء المدة التقديرات لأحدهما وقد تعنت الأمة للسبق فتبدأ المدة
على الحرة فزوت جنة الأمة بخلاف ما إذا قال لهما والله لا أقربكما لأن ههنا التقديرات لهما فإذا مضى شهران فقد
مدة الأمة فتتم مدة الحرة بشهرين آخرين **ولو** ماتت الأمة قبل معنى الشهرين تعنت الحرة للأية مرفقة اليمين حتى إذا
مضت أربعة أشهر مرفقة اليمين تبين لزوال المزاجية بموت الأمة **ولو** قال والله لا أقرب واحدة منك بنى موليا منها
جميعا حتى لو مضى شهران تبين الأمة ثم أفاض معنى شهران آخران تبين الحرة كما في قوله والله لا أقربكما إلا أن ههنا إذا قرب
أحدهما حث وبطل الآية، لما ذكرنا فيما قبل **وان** علقه بشرط يتلقوه بأن قال أن دخلت هذه الدار أو ان كلمت
فلأن فرأته لا أقربك **وكذا** الواضفة إلى وقت بأن قال أو ألقا، عند فرأته لا أقربك أو قال أو ألقا، رأس شهر كذا فرأته
لا أقربك وإذا وجد الشرط أو الوقت يصبر موليا ويعتبر ابتداء المدة مرفقة وجود الشرط والوقت لأن الآية، وبين واليمين
تحمل التعليق الشرط والإضافة إلى الوقت كسائر الأيمان وأن وقته إلى غاية بطلان كان المجمع لغاية لا بحدوث وجود
زيدة الآية، بنى موليا كالوقال وهو في شعبان والله لا أقربك حتى أصوم الخمر لأنه منع نفسه عن قربانها بما يصح ما بنا
أنه لا يمكنه قربانها إلا بحث يلزمه وهو الكفارة لئلا لا يتصور وجود الغاية وهو صوم الخمر وكذا أمة ما عاق العرف

قال لا تأتوا منه ولسه لا اقر بها

قال لا اقرب احدكما

ولما فرغوا من هذا ما يغفر عنها لأن كل واحد منها
على الأبداء وقد أضاعت الأبداء إلى الأبداء
غيره من نصيبه حكما

فما لا اقرب واحداً منك

ان علق الا يلا، بشرط
ان انما انما له وقت

اندر قضاة نمايندگان

لا بد من حلف به عادة وكذا اذا قال والله لا اقربك الا في مكان كذا وبينه وبين ذلك المكان اربعة اشهر فصاعدا لم يكن
مولى لانه لا يمكنه قربانها من غير حلف بل من كان اقل من ذلك لم يكن مولى لان مكان القربان من غير حلف لم يكن
واقفا لا اقربك حتى تقضى صبيك وبينها وبين الفطام اربعة اشهر فصاعدا لم يكن مولى وان كان اقل من ذلك لم يكن مولى
لما قلنا ولو قال والله لا اقربك حتى تخرج الدابة من الارض او حتى يخرج الدجال او حتى يطبع الشمس من غير حلف لم يكن مولى
ان لا يكون مولى للصورة وجود الغاية في المدة ساعة فساعة فيمكنه قربانها من غير حلف بل من كان اقل من ذلك لم يكن
مولى وفي الاستحسان بين مولى لا يخرج هذه الاشياء له علامات يتاخر عنها ما كثر من مرة الا يلاء على ما
نطق به الاخبار فلا توجد هذه الغاية في زمانا في مدة اربعة اشهر عادة فلم تكن الغاية مقصورة الوجود عادة
فلا يمكنه قربانها من غير حلف بل من عادة فيكون مولى لان هذه اللفظ يذكر على اداة التائب في العرف فصاعدا كان
قال والله لا اقربك ابدا وكذا اذا قال والله لا اقربك حتى تقوم الساعة كان مولى وان كان يمكن في العقل قيام الساعة
ساعة فساعة لكن قامت دلائل الكتاب والسنة المشهورة على انها لا تقوم الا بعد تقدم اسرارها العظام كطلع
الشمس من غير مخرجها وخروج الدجال وخروج باجوج وما جوج ونحو ذلك ولم يوجد شيء من ذلك في زماننا فلم يكن القصار
قبلها مقصور الوجود عادة على ان مثل هذه الغاية تذكر ويراد بها التائب في العرف والعادة كما قال تعالى ولا
يذخرون الجنة حتى يلبسوا في سم الحياطين لا يدخلونها ابدا وان كان ما جعل غاية يتصور وجوده في المدة فان كان
وتشيع القربان ونحو ذلك فيصير كأنه قال والله لا اقربك حتى تموت او حتى أموت او حتى تقتل او حتى اقتل او حتى
عما لا يتصور بقاء النكاح مع وجوده بان قال والله لا اقربك حتى تموت او حتى أموت او حتى تقتل او حتى اقتل او حتى
اقتل او حتى تقتلني كان مولى وان كان لا يتصور وجود هذه الاشياء في المدة لكن لا يتصور بقاء النكاح بعد
وجودها فيصير حاصل هذا الكلام كأنه قال والله لا اقربك مادمت زوجتي او مادمت زوجك او مادمت حيا
او مادمت حية ولو قال ذلك كان مولى او لم يكن مولى لما مقصور العقاد والابلاء لان هذا التقدير ثابت في كل
ابلاء ولو قال لامرأته وهي امة الغير والله لا اقربك حتى امسكك او امسك شعصامك بين مولى لان النكاح
لا يبقى بعد ما ملكها او شعصامها فيصير كأنه قال لا اقربك مادمت زوجتي ولو قال والله لا اقربك حتى تترك
لا بين مولى لان النكاح لا يرتفع بمطلق الشراء لجواز ان يشترها الفدية فلا يملكها فلا يرتفع النكاح وكذا لو قال
حتى اشترى نفسي لانه قد يشترها شراء فاسدا فلا يرتفع النكاح لانه لا يملكها قبل الشراء ولو قال حتى
اشترى نفسي واصفها كان مولى لان الملك في الشراء الفاسد ثبت بالقبض فترتفع النكاح فيصير بقدره
والله لا اقربك مادمت في نكاحي وان كان ما يتصور بقاء النكاح مع وجوده فان كان مما لو حلف به لكان مولى
يصير مولى اذا جعله غاية والا فلا هذا اصل في حنيفة ومحمد واصل في يوسف ان امكنه قربانها في المدة فحلفت بل من
لا بين مولى وعلى هذا يخرج ما اذا قال والله لا اقربك حتى اعق عبيدي فلو اننا اطلق امرأتي فلو اننا اوتى اوصوري
شهر ان يصير مولى في قول في حنيفة ومحمد وعندي يوسف لا بين مولى ولا في يوسف انه يتصور وجود هذه الغاية
تقبل مولا اربعة اشهر فيمكنه قربانها من غير حلف بل من سبب البين فلو بين مولى كما اذا قال والله لا اقربك حتى
الاداء او حتى اكلم فلو اننا ولها انه منع نفسه عن قربانها بما يصلح مانعا وما يحلف به في العرف والعادة وهو عرق
عبد وطلو قمارته وصورة الشجر وهذا لو حلف به الاشياء لكان مولى فكذا اذا جعلها غاية وكذا لا يمكنه
قربانها من غير شيء بل من سبب البين وهو اما وجوب الكفارة او عرق العبد وطلو قمارته او صورة الشجر فيصير
التقدير كأنه قال ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير
ولو قال والله لا اقربك حتى اقتل عبيدي او حتى اقتل عبيدي او حتى اقتل عبيدي او حتى اقتل عبيدي فلو اننا اوتى اوصوري
اشبه ذلك لم يكن مولى لانه لا يحلف بهذه الاشياء عرفا وعادة وهذا لو حلف بشيء من ذلك لم يكن مولى فكذا اذا
جعلها غاية للبدن وكذا لو قال ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير
او شتم فلان لم يكن مولى كما لو قال فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير
فتنزه قوله ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير
فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير
بين وبين الغاية او حجة او عمة او مشيئة الله تعالى وفعل في هذه اوصافه او صورته او اعتكافه لان الابد
واحد منها يصلح مانعا من القربان في المدة لانه شغل على الطبع ويشغل عليه فكان في معنى البين بالله تعالى المحيد
ما وضع له البين وهو التقوى على الامتناع من مباشرة الشوط وكذا بعد مانعا في العرف والعادة فان الناس يترددون
الحلف بهذه الاشياء وكذا بعضها مدخل في الكفارة وهو العرق والصدقة وهي الاطعام والصوم والهدى والعتق
لا يصح بدون الصور والنج والعرة وان لم يكن لها مدخل في الكفارة فلها مدخل في المال فانه لا يتوسل لها الا بالمال

قال لا اقربك حتى تخرج الدابة

قال لا اقربك حتى امسكك او امسك شعصامك بين مولى لان النكاح لا يبقى بعد ما ملكها او شعصامها فيصير كأنه قال لا اقربك مادمت زوجتي ولو قال والله لا اقربك حتى تترك

قال حتى اشترى نفسي

قال لا اقربك حتى اقتل عبيدي

بيان البين في الآيات وبالسطر

غالباً

غالباً فاشبه العرق والصدقة لتعلقها بالمال وذكر العدة في شرحه مختصر الكوفي خلاف في يوسف في قوله ان تترك
فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير
ان قوله لا يمكنه قربانها في المدة لا يحث بل من سبب البين فلو بين مولى كما اذا قال والله لا اقربك حتى
ان يقربها ثم يقربها فلا يلزم شيء فلم يكن مولى ولها انه منع نفسه عن قربانها بما يصلح مانعا وما يحلف به في العرف
والعادة فكان مولى واما قوله يمكنه ان يبيع العبد قبل القربان فلا يلزم شيء بالقربان فقول الملك قائم للمحال
والظاهر بقاءه والبيع موهوم فكان الحث عند القربان لا رما على اعتبار الحال ظاهر او غلبا ولو قال ان تترك
فكل مملوك امملكه فيما استقبل حرا وقال فكل امرأة اتزوجها طالق فهو مولى في قول في حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
لا بين مولى وجه قوله انه علق البين بالقربان وعند وجود القربان لا يلزم شيء وانما يلزم بعد التملك والنزوح والنجاء
من القربان ما يلزم عند القربان ولا يبعد وعلى ان يستغنى عن التملك والنزوح فلا يلزم شيء فلم يكن مولى وجه قوله
انه جعل القربان شرط العقاد البين وهي القربان شرط العقاد البين يصلح مانعا من القربان في المدة لانه شغل على الطبع
وبالعين اذا انعقدت يحتاج الى منع الفسخ من تحصيل الشرط خوفا من تركه لانه لا يمكنه قربانها من غير
شيء بل من سبب البين وهو اما وجوب الكفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير
فلا يلزم شيء قلنا وقد يملك من غير تملك بالارث فلا يمكنه الامتناع عنه ولو قال ان تترك فبدي حراما على كفارة
كان ذلك الشهر بمعنى قبل مضي الاربع اشهر لم يكن مولى لانه اذا مضى يمكنه الوطء في المدة من غير شيء بل من
لا يصح قبل مضي الاربع اشهر فهو مولى لانه لا يمكنه وطئها في المدة الا بصحار بل من
ان اصلى ركعتين او على ان اغزو لم يكن مولى في قول في حنيفة وفي يوسف وعند محمد بين مولى كذا ذكر العدة في
شرح مختصر الكوفي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي خلاف في بين ابى يوسف ومحمد ولم يذكر في حنيفة
وجه قول محمد ان العتلة مما يصح اجباها بالذبح كالصوم والحج فيصير مولى كما لو قال فبدي حراما على كفارة او عرق
ان هذا لا يصلح مانعا لانه لا يشغل على الطبع بل يسهل ولا يبعد مانعا في العرف ايضا لان التمسك بالمسألة في سائر الحلف
بالعتلة والغزو بخلاف ما في الصور فلا بين مولى كما لو قال الله على صلاة الحنيفة او سجدة الندوة وكذا لا مدخل
للعتلة في الكفارة ولا تعلق لها بالمال بخلاف الصوم والحج ولو قال ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد
لان قوله فبدي حراما على كفارة التمسك الكفارة فبدي حراما على كفارة وهو الكفارة فكان بمنزلة قوله فبدي حراما
وقالوا نعم قال ان تترك فبدي حراما على كفارة مولد عتلة عند اصحابنا الندوة خلاف للزباني على ان الذبح والبدن الولد
يصح رجوع الشاة عند ذبحه وهو باطل لا وجوب شاة ولو قال ان تترك فبدي حراما على كفارة فلان وفلان
كان الا امرأته فان نوى ابلاء كان مولى لانه شبهها بامرأة الامنها زوجها لا تباينة بلفظ موضع التشبيه
فاذا نوى به الابلاء انصرف التشبيه اليه وان لم ينو التحريم ولا البين لم يكن مولى لان التشبيه لا يقتضي المساواة
في جميع الصفات وقالوا فبدي حراما على كفارة ان تترك فبدي حراما على كفارة ان تترك فبدي حراما على كفارة
ولا بين مولى لان لفظه لفظ الخبر وجنزه المعصوم بمحمل الكذب ولا يصدق في القضاء لان خبره يحمل على الصديق
ولا بين مولا في الابن مهادقا لا بثبوت الخبر به وان عني به الاجاب كان مولى في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لان هذا
اللفظ يستعمل في الاجاب في العرف ولو الا امرأته ثم قال لامرأة له اخرى قد اشركك فبدي حراما على كفارة لان
الشركة في الآيات لو صحت لثبت الشركة في المدة فيصير لكل واحدة منهما اقل من اربعة اشهر وهذا يمنع صحة الآيات
لما ذكر ولو قال ان تترك فبدي حراما على كفارة فان نوى الطلاق فهو مولى عند جميعنا لانه اذا نوى به الطلاق فقد جعل
الطلاق حراما مانعا من القربان فيصير كأنه قال ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير
فهو مولى الحال عند ابى حنيفة وعندي ابى يوسف ومحمد لا بين مولى ما لم يقربها وجه قوله ان تترك فبدي حراما على كفارة
نوى به البين او لانه لا بين ابلاء بل خلاف بين اصحابنا كأنه قال والله لا اقربك فصاعدا ابلاء معلقا بالقربان
كانه قال ان تترك فبدي حراما على كفارة لا اقربك ولو قال ذلك لا يصير مولى حتى يقربها كذا هذا ولا في حنيفة انه منع نفسه
من قربان امرأته في المدة بما يصلح مانعا فيصير مولى كما لو قال ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير
الحرام اعني قوله لامرأته انت على حرام من غير التعلق بشرط القربان ان حكمها هو حيلة الكلام فيه ان الامر لا يخلو
امان اضاف التحريم الى شيء خاص بخوارق او الطعام والشرب واللباس واما ان اضاف له كل حلال على العموم فان
اضافه له امرأته بان قال انت على حرام او قد حرمك على او انا عليك حرام او قد حرمت نفسي عليك او انت حرام على
فان اراد به طلاق فاقطع لانه لا يحتمل الطلاق وغيره فاذا نوى الطلاق انصرف اليه وان نوى غيره لم يخلو
وان نوى واحدة بين واحدة بانية وان نوى اثنتين بين واحدة بانية عندنا خلافا لغيره لانه مخرج كذا ما كان الطلاق
وان لم ينو الطلاق ونوى التحريم لم تكن له نية فهي عين عندنا ويصير مولى حتى لو تركها اربعة اشهر ثابت بطلانها

قال ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير

قال ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير

قال فعلى ان اصلى ركعتين

قال فعلى كفارة او فعلى بين

قال ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير

قال لا امرأته انما منك مولى

اشركك
الامرأته ثم قال لا امرأته

قال ان تترك فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير

فبدي حراما على كفارة او عرق العبد او طلو قمارته او صورة الشجر فيصير

الكلام في مسئلة الحرام

بيان ان الفعل

بيان ان الفعل

شرط صحة النفي بالقول

بيان العجز الحقيقي

بيان العجز الحكمي

الشرط الثاني دوام العجز

الثالث قيام ملك النكاح وقت النفي

بالفعل وهو الجماع في الفرج حتى لو جامعها فمادون الفرج او قبلها بشهوة او لمساها بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة او لمسه
فذلك وقت لان حقها في الجماع في الفرج فصار طلاقا بمنع فلا بد في الفرج ولا يحصل الفرج وهو الرجوع عما عجز عنه عند العقد
الا انه لا بد من الرجعة انما تثبت بالجماع فمادون الفرج والمستعصية وشهوة والنظر الى الفرج عزيمة لان البيونة هناك بعد
انقضاء العدة ثبتت زوفاً ووجد الطلاق فزوجة فلو لم تثبت الرجعة لمساها ورتكها لجماع ففعل الاقدام عليه دلالة
الرجوع فخرها فخرها وهذا المعنى لم يوجد ههنا لان البيونة بعد انقضاء العدة تثبت مقصوراً على الحال فلو لم يجعل
ذلك منه فبالم يمسها رتكا لجماع فافترقا والثاني بالقول والكلا فيه في موضعين احدهما في صورة النفي بالقول
والثاني في بيان شرط صحته **اما** صورته في ان يقول لها فنت اليك او راجعتك وما اشبه ذلك وذكر الحسن
على حنفية في صفة النفي ان يقول الزوج اشهد وانني قد فنت الى امرأتى واطلقت ايديها وليس هذا من حنفية
لشرط الشهادة على النفي فانه يصح بدون الشهادة وانما ذكر الشهادة احتياطاً لما لا بد من الفرج لا محالة لان النفي
الجماع بعد مضي المدة فتكون المرأة فيصالح الى اقامة البينة عليه لان نفي الشهادة شرط الصحة النفي وقد قال
اصحابنا انه اذا اختلفت المرأة في النفي مع بقاء المدة فالزوج ادعى النفي وانكرت المرأة فالقول قول الزوج لان المدة اذا كانت
باقية فالزوج بملك النفي فيها وقد ادعى النفي في وقت ملك النساء فيه فكان القول قولها وان اختلفا بعد مضي
المدة فالقول قول المرأة لان الزوج ادعى النفي في وقت لا يملك النساء النفي فيه فكان الظاهر شاهد على المرأة فكان
القول قولها **واما** شرط صحته فلهذا النفي بالقول شرط ثلثة احدها العجز عن الجماع فلا يصح مع القدرة على الجماع لان الاول
هو النفي بالجماع لان الظلم به يذهب حقيقة **واما** النفي بالقول خلف عنه ولا عبرة بالخلف مع القدرة على الاصل كالبيعة مع
الوضوء وبخلاف ذلك ثم الشرط هو العجز عن الجماع حقيقة او مطلقاً **واما** حقيقة **اما** حكمه **فالحكم** الكلا فيه ان العجز
نوعان حقيقي وحكمي **اما** الحقيقي فيكون من احد الزوجين مرضاً مريضاً سبباً من جملة الجماع او كانت المرأة صغيرة لا يجامع
مثلاً او رفقاً او بين الزوجين مجبوراً او بين جنسهما مسافة لا يقدر على قطعها في مدة الابدية او بيننا شدة
محبة في مكان لا يفرقه او بين مجبوراً لا يقدر ان يدخلها عليه وفيه في هذا كله بالقول كذا ذكره القدر في
شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لو اضرارته وهو مجبور سراً وهي مجبوسة او كان بينه
وبين امرأته اقل من اربعة اشهر الا ان العذر او السلطان بمنعه عن ذلك فان فيه لا يجوز الا بالفعل ويمكن ان يوقف
بلن القولين في الحبس فيجوز ما ذكره القاضي على ان يقدرا احدهما ان يصل الى صاحبه في الحبس **والوجه** في المنع من العقد
والسلطان ان ذلك نادر على شرف الزوال فكان ملحقاً بالعدم واما حكمه **اما** الحكمي مثل ان يكون محرماً وقت الابدية
وبينه وبين وقت الحج اربعة اشهر **واما** عرف هذا فنقول لا خلاف انه اذا كان عاجزاً عن الجماع حقيقة انه ينقل النفي
بالجماع الى النفي بالقول **واختلف** اصحابنا فيما اذا كان قادراً على الجماع حقيقة وعاجزاً عنه حكماً انه هل يصح النفي
بالقول قال اصحابنا الثلاثة لا يصح ولا يثبت فيه الا بالجماع وقال في رخص **وجه** قوله ان العجز حكماً كالعجز حقيقة
في اصول الشريعة كما في الخلوة فانه يستوي المانع الحقيقي والشرعي في المنع **فصحة** الخلوة كذا هذا ولما انه قادر
على الجماع حقيقة فنصير طلاقاً ما يمنع فلا يذهب الظلم عنها الا بايقاً بالجماع وحق العبد لا يسقط لاجل حق الله
في الجملة لئلا يفتأ الله تعالى وحاجته العبد والتنازع وام العجز عن الجماع الى ان تمت المدة حتى لو قدر على الجماع في المدة
بطل النفي بالقول وانقل النفي الى الجماع حتى لو تركها ولم يقربها في المدة حتى مضت تبين لما ذكرنا ان النفي باللسان
يدل على النفي بالجماع ورفق وعلى الاصل قبل حصول المقصود بالبدل بطل حكم البدل كما لم يمتد اذا قدر على الماء في
الصلوة وكذا اذا الا وهو صحيح ثم مرض فان كان قد ردت صحته ما يمكن فيه الجماع فصحته بالجماع لانه كان قادراً
على الجماع في مدة الصحة فاذا لم يجتمع مع القدرة عليه فقد فترط في ايقاً حقها فلو بعد وبالمريض الحادث وان كان
لا يمكنه فيه الجماع لقصره ففقد بالقول لانه اذا لم يقدر على الجماع فيه لم يكن مفرطاً في ترك الجماع فكان بعد وروى
ولو الا وهو مرض فلم يقربها باللسان حتى مضت المدة فبانت ثم مرض فترجعا وهو رفقاً **واما** رفقاً **واما** رفقاً
بلسانه صح فيه في قول ابى يوسف حتى لو تمت اربعة اشهر فوقت التزوج لا تبين وقال محمد لا يصح **وجه** قوله
انه اذا صح في المدة الثانية فقد قدر على الجماع حقيقة فسقط اعتبار النفي باللسان في تلك المدة وان كان لا
على جماعها الا بمصيبة كما اذا كان محرماً رفقاً بلسانه انه لم يصح فيه باللسان لكونه قادراً على الجماع حقيقة وان
كان لا يقدر عليه الا بمصيبة كذا هذا ولا يوجب ان يفسد النفي باللسان للقدرة على ايقاً حقها في الجماع
ولا حقها حال البيونة فلا يقرب الصحة ما نفع منه **والثالث** قيام ملك النكاح وقت النفي بالقول وهو ان
المرأة في حال ما يقرب اليها زوجة غير بانية منه فان كانت بانية منه ففقد بلسانه لم يكن ذلك وقتاً وبني الابدية
لان النفي بالقول انما يقع الابدية في حق حكم الطلاق لحصول ايقاً حقها به ولا يقع لها طالة البيونة فلا يصح
النفي وصار وجودها والعدم بمنزلة وبقي الابدية فاذا تزوجها ومضت المدة تبين منه بخلاف النفي

بالفعل

بالفعل وهو الجماع انه يتبع بعد زوال الملك وشبوت البيونة حتى لا يبقى الا بدلة بل سبيل لانه حث بالوطي فاحتلت
وبطلت ولم يوجد الحث ههنا فلا يتحل البين فاد برقع الابدية **ثم** النفي بالقول عندنا انما يصح في حق حكم الطلاق
حتى لا يقع الطلاق بمضي المدة لا في حق الحث لان البين في حق حكم الحث باقية لانه لا يتحل الا بالحث والحث
انما يحصل بفعل المحلوف عليه والقول ليس محلوفاً عليه فلا يتحل به البين **هذه** الدخلة كونا مذهب اصحابنا وقال
الشافعي في الا بالجماع وآلية مال الطحاوي **وجوه** ان النفي بالحث ولا حث باللسان فلا يحصل النفي به وهذا
لان الحث هو فعل المحلوف عليه والمحلوف عليه هو القربان فلا يحصل النفي الا به ولما اجماع الصحابة رضي الله عنهم
قانه يروى عن علي بن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما انهم قالوا النفي عند العجز بالقول وكذا يروى عن جماعة من
التابعين مثل مسروق والشعبي وابراهيم وسعيد بن جبير ولان النفي في اللغة عبارة عن الرجوع يقال فاء الظلم
اي رجع ومعنى الرجوع في الابدية هو انه بالابدية عجز عن منع حقها في الجماع وكذا العزم بالبين فبالتالي رجع عما
عجز فبالتالي بالفعل بين بالقول وهذا لان وقوع الطلاق لصيرورته طلاقاً ما يمنع حقها والظلم عند القدرة على
الجماع يمنع حقها في الجماع فتبين ازالة الظلم بايقاً حقها بالجماع ايضاً وعند العجز عن الجماع بين بايديها اياها
بذلك منع حقها في الجماع فتبين ازالة هذا الظلم بذلك ايقاً حقها في الجماع ايضاً لانه ازالة الظلم بقدر الظلم
فتبين الحكم على وفق العلة والله اعلم **واما** وقت النفي فالنفي عندنا في المدة وعند الشافعي بعد مضي المدة
ونذكر المسئلة في بيان حكم الابدية ان شاء الله تعالى **واما** حرمة المولى فليست بشرط لصحة ابديته بالله تعالى
وبما لا يتعلق بالمال حتى لو قال العبد لامرأته والله لا اقربك او قال ان قربك فعلى موهوم او حج او عمة او امرأتى طلاقاً
يصح ابديته حتى لو لم يقربها في المدة تبين منه ولو قربها ففي البين بالله تعالى بلزده الكفارة بالعتق وفي
غيرها بلزده الجلاء المذكور لان العبد اهل لذلك وان كان الخلف بما يتعلق بالمال بان قال ان قربك فعلى عتق
رفقة او على ان يصديق بكذا لا يصح لانه ليس من اهل ملك المال **واما** اسلام المولى قبل هو شرط لصحة الابدية
فنقول لا خلاف في ان الذي اذا اضرارته بالطلاق والعتاق انه يصح ابديته لان الكافر من اهل الطلاق والعتاق
ولا خلاف ايضاً في انه اذا ابشئ من القرب كالعتوم والعتدة والحج والعمرة بان قال لامرأته ان قربك فعلى صوم
او صدقة او حجة او عمة او غير ذلك من القرب لا يبين مولى لانه ليس من اهل القرية فيمكنه قربان امرأته من غير شيء
بلزده فلم يكن مولى وكذا اذا قال لامرأته ان قربك فانت على كظهر امي او فداة على كظهر امي لم يكن مولى لان
الكفر يمنع صحة الظهار وعندنا واذ لم يصح بمكة قربانها من غير شيء بلزده فلو كان مولى واختلقت فيها اذا ابا الله
تعالى فقال والله لا اقربك **قال** ابو حنيفة بن مولى **وقال** ابو يوسف بن محمد لا يبين مولى **وجه** قوله ان البين
بالله تعالى لا يتفق من الذي كما في غير الابدية والجماع بينهما ان البين بالله تعالى ينفذ موصية للكفارة لغير
قوله تعالى للذين يؤمن من نسائهم من غير تخصيص المسلم والكافر ليس من اهل الكفارة **ولا** حنفية ان الابدية
بالله يمنع القربان خوفاً من حرمته اسم الله تعالى والذي يعتق حرمة اسم الله تعالى ولهذا يستحلف في ذلك
كالمسلم ويتعلق حل الذبيحة بسميته كما يتعلق بسميته المسلم فانه اذا ذكر اسم الله تعالى عليها اكلت وان ترك
السمية لم تؤكل فيصح ابديته كما يصح ابديته المسلم واذ اصبح ابديته بالله تعالى تثبت احكام الابدية في عقد كما
ثبت في حق المسلم الا انه لا يظهر في حق حكم الحث وهو الكفارة لان الكفارة عبادة وهو ليس من اهل العبادة
فيظهر في حق حكم التبر وهو الطلاق لانه من اهل الله **ولو** الاسلام او ظاهراً من امرأته ثم ارتد عن اسلامه والحج والعمرة
الحج ثم رجع مسلماً وتزوجها فهو مولى ومظاهرتي قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف يسقط عنه الابدية
والظهار **وجه** قوله ابى يوسف ان الكفر يمنع صحة الابدية والظهار ابدياً فيصح بقاءها على الصحة لان حكم الابدية
وجوب الكفارة على تقدير الحث وحكم الظهار حرمة موقفة له عانة الكفارة والكافر ليس من اهل وجوب الكفارة
وجه قوله ابى حنيفة ان الكفر لما يمنع انعقاد الابدية لما تبين فلو لا يمنع بقاءه او لى لان البقاء اسهل ولان
الابدية قد انعقد لوجوده من المسلم والعاهر هو الردة واثرها في زوال ملك النكاح وزوال الملك لا يوجب بطلان
البين فتبين البين فاذا عاد بعد حكم الابدية ولان كل عارض على اصل يلتزم بالعدم من الاصل اذا ارتفع ويجعل
كالعدم من الاصل ولان الابدية انقضاء يقين والعاهر هو الردة بحتم الزوال والنقض الشرعية اذا انعقد
يقين يبقى لاحتمال القائنة في البقاء واحتمال القائنة ههنا ثابت لان رجاء الاسلام قائم والظهار قد انعقد
موجباً حكمه وهو الحرمة الموقفة لصدوره من المسلم وبالردة زالت صفة الحكم ونفي الاصل وهو الحرمة اذا كفر من
اهل ثبوت الحرمة وبقيتها في حقه لان حكم الحرمة وجوب لا امتناع وهو قادر على الاستماع بخلاف القرية ولهذا
خوطبوا بالجماعات دون القربى الطاعات على ما عرف في اصول الفقه والله الموفق **فصل** **واما** حكم الابدية
فنقول وبالله التوفيق انه يتعلق بالابدية مكان احدهما حكم الحث والآخر حكم البند اما حكم الحث فيختلف باختلاف

بيان وقت النفي

الابدية
ن
اسلام المولى هل هو شرط لصحة

بيان حكم الابدية
تأكم الحث

بيان حكم البرقي الابله
بيان اصل الحكم

المحلف به فان كان الحلف بالله تعالى فهو وجوب كفاية اليقين كسائر الايمان وان كان الحلف بالشروط والجزاء فلزم
المحلف به كسائر الايمان بالشروط والجزاء او لزم حكمه على تقدير وجوده على ما بينا **واما** حكم النذر الكلام
فيه في مواضع في بيان اصل الحكم وفي بيان وصفه وفي بيان وقته وفي بيان قدره **اما** اصل الحكم فهو وقوع الطلاق
بعد مضي المدة من غير ان ياتي بالابلية او غير ذلك من نفسه فربما يقع في الجماع في المدة واذا انقضى العزم باليمين
فاذا مضت المدة ولم ينفذ اليها مع القدرة على النفي فقد حقق العزم المؤكد باليمين باللفظ فتأكد الظلم
في حقها فبين منه عقوبة عليه جزاء على طاعة ومرتبة عليها ونظر لها بتخليصها من حياكة التسويف الى اتمام
حقها من غير ان يزوجها عندنا وقال الشافعي حكم الابله في حق البر هو الوقف وهو ان يوقف الزوج بعد مضي
المدة فيختار بين النفي اليها بالجماع وبين تطبيقها فان اجابته القاضى على احدهما فان لم يفعل طلق عليه
فاشتمت معرفة هذا الحكم على معرفة مسئلتين مختلفتين احدهما انه لا يوقف المولى بعد انقضاء المدة عندنا
بل يقع الطلاق عقبا انقضاءها بلا فصل وعنده توقف واختار بين النفي والتطبيق على ما بينا والثانية ان النفي
يجوز في المدة عندنا وعند بعض المذاهب والمستلثان مختلفان بين الصحابة رضي الله عنهم اجمعين الثاني
يقوله تعالى للذين يؤمن من نسائهم تربصوا ربه اشرفا نفاقا فان الله عفو رحيم وان عزموا الطلاق في غير المدة
بين النفي وبين العزم على الطلاق بعد الاربعه اشهر فدل ان حكم الابله في حق البر هو تحريم الزوج بين النفي
والطلاق بعد المدة لا وقوع الطلاق عند مضي المدة وان وقت النفي بعد المدة لا في المدة ولانه قالوا ان عزموا
الطلاق فان الله سمع علم اى سميع للطلاق فلا بد وان يحرم الطلاق مسموحا وذلك لوجود صوت الطلاق
او غير الصوت لا يحتمل السماع ولو وقع الطلاق بنفس مضي المدة من غير قول ولا عقد من الزوج او من القاضي لم
يحق صوت الطلاق فلا بد بعد سماعه ولا الابله بل يمين يمنع من جراح اربعة اشهر لان اللفظ يدل عليه فقط
لا على الطلاق والقول بوقوع الطلاق في مضي المدة قول بالوقوف في غير ايقاع وهذا لا يجوز ولنا ان الله تعالى
جعل مدة التربص اربعة اشهر والوقف وجبا لزيادة على المدة المتصور عليها وهي مدة اختيار النفي والطلاق
منه او ساعه فلا يجوز الزيادة الا بدليل وهذا لما جعل الشرع لسائر المدة التي بين الزوجين مقدارا معلوما
من العدة ومدة العنين لم تحتمل الزيادة على ذلك العدة فكذلك امدة الطلاق ولان النفي نقض اليمين ونقضها
حرام في الاصل قال الله تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كلفة الا ان الله اثبت
الاطلاق في المدة فقرأه عبد الله بن مسعود واتي رضي الله عنهما فان فاوا فيمن نفي انقض حراما فيما وراءها
فلا يحل النفي فيما وراءها فلزم القول بالنفي في المدة ووقوع الطلاق بعد مضيها لان الابله كان طلاقا محلا
في الجاهلية فجعله الشرع طلاقا موقفا والطلاق الموقف يقع بنفس انقضاء الاجل من غير ايقاع بعده كما اذا قال
انت طالق اسما للشهر **واما** قوله ان الله تعالى جعل النفي بعد الاربعه اشهر فنعلم ان هذا ابو حنيفة يوجب
النفي بعد مضيها الا ترى ان قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقهن بمعروف ذكر الاسماء
بمعروف بعد بلوغ الاجل وان لا يوجب الاسماء بعد مضي الاجل وهو العدة بل يوجب الاسماء وهو الرجعة في العدة
والبيونة بعد انقضائها كذا ههنا **واما** قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سمع علم فقد قال قوم
من اهل التأويل ان المراد من قوله سميع في هذا الموضع اى سميع بالابلية والابلية مما ينطق به ويقال فيها
وقوله علم يشير الى العزم اى علم بعزمه الطلاق وهو ترك النفي والدليل على صحة هذا التأويل انه ذكر
قوله سميع علم عقبا من احدهما يحتمل السماع وهو الابله والاخر لا يحتمل وهو عزم الطلاق فيصرف كل
لفظ الى ما يليق به ليفيد فائدة وهو كقوله تعالى لتسكنوا فيه ولتتقوا من فضله عقبة كذا دليل والنهي
يقوله ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار انه صرف الى كل ما يليق به وهو السكن الى الليل واستقاء الفضل الى النهار
كذا ههنا ولان الله تعالى ذكر انه سميع علم وكل مسموع معلوم وليس معلوم مسموعا لان السماع لا يوجب العلم
فلو كان الطلاق في الابله بالقول لكان سميعا لا يعلم فذلك العلم فائدة جديدة فكان ما قلناه والى مع ما
العلم فانه مستداه ولو كان الاصل ان الطلاق يقع عند مضي المدة من غير قول لسمع لاصرف ذكر العلم اليه
لان ذلك ليس بمسموع حتى ينفذ ذكر السميع عن ذكر العلم فينقل ذكر العلم فائدة جديدة فكان ما قلناه والى مع ما
انا لان علم ان سماع الطلاق ويقف على ذكر الطلاق في جوفه لا يرتفع ان كانت الطلاق مطلقا وهي مسموعة وان لم يكن
مذكورا في جوفه وكذا طلاق الاخر فلم يكن مضمونا كون الابله طلاقا باللفظ بلفظ الطلاق فلا بد بقاء معلقا
الطلاق عليه وقوله لفظ الابله لا يدل على الطلاق بمنع بل يدل عليه شرعا فان الشرع جعل الابله طلاقا معلقا
بشرط قصبر الزوج بالا حراما على مذهب اليمين معلقا طلاقا باينا بترك الغرابان اربعة اشهر كانه قال اذا مضت
اربعة اشهر ولم اقربك فيها فانت طالق باين عرفنا ذلك باشارة النص وهو قوله وان عزموا الطلاق فان الله سمع علم

سبح في المدة في المدة عن الطلاق واخبر انه سميع للابله فدل ان الابله السابق يصير طلاقا عند مضي المدة
من غير ان ياتي بالشروط والجزاء **واما** صفته فقد قال اصحابنا ان الواقع بعد مضي المدة من غير ان ياتي
بان **وقال** الشافعي اذا اختير بعد انقضاء المدة فاختار الطلاق فهو واحدة رجعية بنا على اصله ان الطلاق بعد
مضي المدة يقع بايقاع مبداء وهو صريح الطلاق فيمن رجعتا ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روي عن
عثمان وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وزيد بن ثابت انهم قالوا اذا مضت اربعة اشهر من طلاقه بآيسة
ولان الطلاق انما يقع عند مضي المدة دفعا للظلم ولا يندفع الظلم عنها الا بالابان لتخلص عنه فيمكن من استيفاء
حقها من زوج آخر ولا يتخلص الا بالابان ولان القول بوقوع الطلاق الرجعي يؤيد على العت لان الزوج اذا انقضى
والطلاق بقدره لا يملك لطلاق عليه الحاكم عنده ثم اذا طلق عليه الحاكم راجعها الزوج فيخرج فعل الحاكم من العت
وهذا لا يجوز **واما** قدره وهو قدر الواقع من الطلاق في الابله فالاصل ان الطلاق في الابله يقع المدة
اليمين فينقذ بانقضاء المدة ويتعدى بعدد ما في قول اصحابنا الثلاثة وعند من يبيع اليمين فيتعده بعدد اليمين
ويجوز بانقضاءها لا خلاف في ان المعصية في حق حكم الحنث هو اليمين فينقض اليمين في الاتحاد والعدو لا الى
المدة وجه قول زفران وقوع الطلاق ولو زعم الكفاية حكم الابله والابله يمين ضد الحكم مع اليمين فينقذ
بانقضاءها ويتعدى بعدد ما في الحكم فينكذ بتكذ السبب وينقذ بانقضاءها ولنا ان الابله انما اعتبر طلاقا في الزوج
لمنه حقا في الجماع في المدة منقذ مؤكدا باليمين او به يصير طلاقا والمنع منقذ بانقضاء المدة فينقذ الظلم فينقذ الطلاق
ويتعدى بعدد ما فينقذ الظلم فينقذ الطلاق **واما** الكفاية فانما يجب بهنك حرمة اسم الله تعالى والحنث
ينقذ بعدد الاسم وينقذ بانقضاءه وعلى هذا الاصل مسائل اذا قال لامرأة مرة واحدة والله لا اقربك فلم يقربها
حتى مضت المدة بآيسة بتطبيقه واحدة وان قربها لم يمتد كفاية واحدة لا اتحاد المدة واليمين جميعا لو قال لها
في مجلس واحد والله لا اقربك والله لا اقربك فان عني به النكاح فهو ابله واحد في حق حكم الحنث
والجميعا حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقربها بآيسة بتطبيقه واحدة ولو قربها في المدة لا يمتد الكفاية واحدة لان
مثل هذا المذكور في العرف والعادة فان نوى به تكرارا لا في المدة الاولى فقد نوى ما يحتمل كونه فينقذ فيه وان لم تكن له
نية فهو ابله واحد في حق حكم البر وتولد في حق حكم الحنث بالاجماع حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقربها بآيسة
بتطبيقه واحدة في قول اصحابنا الثلاثة ولو قربها في المدة فعليه ثلاث كفارات بالاجماع وعند زفر هو ثلاث
ابله آت في حق حكم الحنث والبر جميعا وينقذ كل ابله من حين وجوده فاذا مضت اربعة اشهر لم ينفذ اليها بآيسة
بتطبيقه ثم اذا مضت ساعة بآيسة بتطبيقه اخرى ثم اذا مضت ساعة اخرى بآيسة بتطبيقه اخرى وان قربها في المدة
فعليه ثلاث كفارات واصل هذه المسئلة ان عرقا لامرأة اذا جاءه عند فرائضه لا اقربك اذا جاءه عند فرائضه لا اقربك
قالها ثلاثا نجاء عند يصير مولى في حق حكم البر ابله واحدا عندنا وعند بعض مولى ثلاث ابله آت ولا خلاف في ان يصير
مولى ثلاث ابله آت في حق حكم الحنث وان اراد به التعليق والتسديد فكذلك في قول ابو حنيفة وابو يوسف انه ابله
واحد في حق حكم البر استحبنا نأ وعندهم ثلاث كفارات في حق البر والحنث جميعا وهو القياس **واما** زفر فقد قرأ على
اصل الحكم لليمين في المدة لان اليمين في السبب الموجب للحكم وقد تعدت فينقذ السبب فينقذ الحكم
واما رجعة القياس محمدان المدة قد اختلفت لان كل واحدة من هذه الايمان وحديث في زمان فكانت مدة كل واحدة
في هذه الاخرى مضى كما لو الا منها ثلاث مرات في ثلاث مجالس رجلا الاستحسان ان المدة وان تعدت حقيقة هي
متحدة حكما لتعدد ضبط الوقت الذي بين اليمينين عند مضي اربعة اشهر فصارت مدة الايمان كلها مدة واحدة حكما
والثبات حكما بالثبات حقيقة ولو قال اذا جاءه عند فرائضه لا اقربك واذا جاءه بعد فرائضه لا اقربك يصير مولى
ابلين في حق حكم الحنث والبر جميعا اذا جاءه عند يصير مولى واذا جاءه بعد يصير مولى ابله آت وكذلك اذا اشها
في مجلس ثم لا ينفذ في مجلس آخر بان قال والله لا اقربك فمكث يوما ثم قال والله لا اقربك يصير مولى ابلين احدهما
في الحال والاخر في العدة في حق الحنث والبر جميعا لان المدة قد تعدت حقيقة وحكما لا يختلف ابتداء كل مدة وانتهائها
وامكان ضبط الوقت الذي بين اليمينين ولو قال كلما دخلت هذه الدار فوالله لا اقربك او قال والله لا اقربك كلما
دخلت هذه الدار يصير مولى ابله ثلث في حق البر وابله واحد في حق الحنث فاذا دخل الدار دخلت فينقذ الابله
الاول عند الدخلة الاولى والثاني في عند الدخلة الثانية حتى لو مضت اربعة اشهر من وقت الدخلة الاولى بآيسة بتطبيقه
واذا مضت اربعة اشهر من وقت الدخلة الثانية بآيسة بتطبيقه اخرى ولو قربها بعد الدخلة لا يلزم الكفاية واحدة
لتعدد المدة وانما اتحاد اليمين في حكم الحنث لان اليمين بالله متى علق بشرط منكر ولا ينكذ انقضاءها تنكذ الشرط
واليمين بما هو شرط وجزاء اذا علق بشرط منكر ينكذ بشرط منكر لا ينكذ انقضاءها تنكذ الشرط
ويجوز بالطلاق في حق البر ودليل هذا الاصل وبيان فروعها يعرف في الجاهل الكبير وكذلك اذا قال كلما دخلت واحدة

بيان صفته حكم البر

بيان قدر الحكم وهو قدر الواقع
من الطلاق

في قول اصحابنا الثلاثة

قال اذا جاءه عند فرائضه لا اقربك

قال كلما دخلت هذه الدار فوالله لا اقربك

بيان ما يبطل بالابلاء
ما يبطل برقي خولك جميعا
ما يبطل برقي خولك تبر

فما بين الآدين فوالله لا افرقك وقال كذا كذا...
فصل واما بيان ما يبطل به الابلاء...
في حق الحكمين جميعا فشي واحد وهو النفي بالجماع في الفرج في المدة لانه بحث به واليمين لا يبقى بعد الحنث لان الحنث
اليمين نقضها والشي لا يبقى مع وجود ما ينقضه واما ما يبطل به في حق حكم التردود الحنث فثبت ان احدهما
بالفعل عند استماع شرايطه التي وصفناها فيبطل به الابلاء في حق حكم التردود الحنث فثبت ان احدهما
النفي في المدة شرط وقوع الطلاق بعد مضيتها اذ هو عزيمة الطلاق وانها شرط باليقين لكنه يبقى في حق حكم الحنث
حتى لو قال اليها بالقول في المدة ثم نذر على الجماع بعد المدة فحاجتها بلزومه الكفا لان وجوب الكفاة معلق
بالحنث والحنث هو فعل المحلوف عليه والمحلوف عليه هو الجماع في الفرج فلا يحصل الحنث بدونه والثاني الطلاق المثلث
حتى لو وقع عليها ثلاث تطلقات بالابلاء او طلقتها ثلاثا فاعقبت بالابلاء فتزوجت ثم عادت اليه فمضت اربعة اشهر
لم يطلها فيها لا يقع عليها شيء عند انحائها الثلاثة وعند زوالها لا يبطل الابلاء ويقع عليها الطلاق والابلاء الذي
بناء على ان استيفاء طلاق الملك القافر للحال يبطل اليمين عندنا وعند غيره لا يبطلها وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم
ولو اقامتها ولم ينف البها حتى مضت اربعة اشهر فبانت منه بتطبيقه وانقضت عدتها فتزوجت بزوج آخر
ثم عادت له الاول عام حكم الابلاء بالاجماع لكن عند ابي حنيفة واليوسف ثلاث تطلقات وعند محمد ما بقي
بناء على ان الزوج الثاني يهدم الطلقة والطلقة عندهما وعند ابي حنيفة والمسئلة قد مررت ولا يبطل بالاباء
حتى لو اقامتها ثم اقامتها قبل مضى المدة ثم تزوجها فمضت المدة فزوجت في غير ذلك تبين بتطبيقه اخرى بالابلاء السابق
ولو اقامتها ولم تزوجها حتى مضت المدة وهي في العدة يقع عليها بتطبيقه اخرى عندنا وعند غيره لا يقع وقد
مررت المسئلة وهل يبطل بمضى المدة فزوجت في فان كان لا بد مطلقا او مؤبدا بان قال والله لا افرقك او قال
والله لا افرقك ابدا ولم يذكر الوقت لمضت اربعة اشهر فزوجت في غير ذلك تبين بتطبيقه لا يبطل الابلاء حتى لو
تزوجها فمضت اربعة اشهر فزوجت في غير ذلك تبين بتطبيقه اخرى لان اليمين عقدت مطلقة او مؤبدة والعدا
ليس لا البيونة واثرا في زوال الملك وزوال الملك لا يوجب بطلان اليمين بالطلاق لما عرفت ان اليمين اذا انقضت
تبقى لاحتمال الفائده واحتمال الفائده ثابت لاحتمال الفرج فتبقى اليمين الا انه لا بد من الملك لانعدام المدة الثانية
فان تزوجها عاد الملك فعاد حقا في الجماع فاذا مضت المدة الثانية فزوجت في غيرها فمضت اربعة اشهر فزوجت في غيرها
فتقع تطلقه اخرى حرا على طلقه وكذا اذا تزوجها بعد ما بانت بتطبيقه ثانية ومضت اربعة اشهر اخرى مستند
تزوجها ثانيا ثلثة لما قلنا فان تزوجت بزوج آخر ثم تزوجها الاول فمضت اربعة اشهر لم يفرقها فيها لا يقع عليها
شي عند انحائها الثلاثة خلافا لغيره ولو اقامتها مطلقا او مؤبدا فمضت اربعة اشهر لم ينف البها حتى بانت ثم لم
تزوجها حتى مضت اربعة اشهر اخرى وهي في العدة لا يقع عليها بتطبيقه اخرى لان اليمين قد بطلت بل هي
باقية لما قلنا الا انها سبانه فلا تستحق الوطى على الزوج فلا يصير الزوج بالامتناع فزواجها في المدة طالما
وقوع الطلاق كان لهذا المعنى ولم يوجد فلا يقع لكن تبقى اليمين حتى لو تزوجها ومضت المدة فزوجت في غير ذلك يقع
والاصل ان المدة المنقذة لا تبطل بالبيونة وان كانت لا تستفد على المسبنة على طريق الاستسنان ولو زواجها قبل
ان تزوجها فعليه الكفاة لان اليمين باقية وقد وجد شرط الحنث فيحنث ولو كان الابلاء موقفا الوقت لم يفسد
اربعة اشهر او اكثر فمضت المدة فزوجت في غير ذلك يقع عليها شيء لان الوقت لم يمتد حتى ينفى عن وجود الوقت ولو حلف على
لم يفرقها حتى مضت اربعة اشهر لا يقع عليها شيء لان الوقت لم يمتد حتى ينفى عن وجود الوقت ولو حلف على
قربان امرانه بيقين عندله ثم باع سقط الابلاء لانه صار رجال لا يلزمه شيء بقربانها ثم اذا دخل في ملكه بوجه
من الزوج قبل قربان عاد حكم الابلاء حتى لو تزوجها اربعة اشهر لم يفرقها فيها ثانيا لان الحنث لا ينقض بالملك
القافر للحال كما قال بعده ان دخلت الدا فانت حرة فباعه ثم اشتراه فدخل الدار انه يعتق ولو دخل في ملكه بعد
القربان لا يعود الابلاء لبطوله بالقربان وكذا اذا مات العبد بطل الابلاء لان الحنث صار رجال لا يصح وجوده
فبطلت اليمين ولو قال ان قربك فمضت اربعة اشهر فزوجت في غير ذلك يقع عليها شيء لان الوقت لم يمتد حتى ينفى عن وجود الوقت ولو حلف على
بالقربان عتق ولو ما تاجمعا بطل الابلاء وكذا الوبا عتق جميعا معا او على العتاق ولو باعها ثم دخل احدها
لم يملكه بوجه من الزوج قبل قربان عاد الابلاء فيه فزوجت في غير ذلك يقع عليها شيء لان الوقت لم يمتد حتى ينفى عن وجود الوقت ولو حلف على
انت طالق قبل ان افرقك فمضت اربعة اشهر فزوجت في غير ذلك يقع عليها شيء لان الوقت لم يمتد حتى ينفى عن وجود الوقت ولو حلف على
لان معنى هذا الكلام اذا مضى شهر لم افرقك فيه فانت طالق ان قربك ولو قال ذلك ومعنى شهر لم يفرقها فيها

حلف على قربان امرانه بيقين عبده
ثم باعها

ثم اذا دخل آخر في ملكه عاد الابلاء فيه

موليا

موليا ما ذكرنا ان قوله انت طالق ان قربك ابلاء لا ترى انه لا يمكنه قربانها فغير شيء بلزومه وهو الطلاق وهذا
حد المولى واذا صار موليا فان قربها بعد ذلك وقع الطلاق لانه علق الطلاق بالقربان ولو لم يقربها حتى مضت
اربعة اشهر بانت بتطبيقه لان هذا حكم الابلاء في حق التبر ولو قال انت طالق ثلثة فاقبل ان افرقك ولم يقبل شهر
لا يصير موليا ويقع الطلاق فمضت اربعة اشهر لا يقع الطلاق لانه اوقع الطلاق في وقت هو قبل القربان وكما فرغ من كلامه فقد وجد
هذا الوقت فيقع ولو قال قبل ان افرقك يصير موليا لان قبل الشيء اسم لزمان متقدم عليه مطلقا وكما فرغ
من هذه المقالة فقد وجد زمان متقدم على القربان فيقع الطلاق فاما قبل الشيء فهو اسم لزمان متقدم عليه
متقبل به فالحال بوجد الزمان لا يعرف هذا الزمان فكان هذا تعليق الطلاق بالقربان فكانه قال ان قربك فانت
طالق فان قربها وقع الطلاق بعد القربان بلا فصل وان تركها حتى مضت اربعة اشهر بانت بالابلاء والحال الوتر
على التعليق بالقربان والله الموفق **فصل** واما بيان حكم الطلاق في حق الحكمين جميعا
من الرجعي والباين وتعلق بكل واحد منهما احكام بعضها اصلي وبعضها من الوابع اما الطلاق الرجعي فالحكم
الاصلي له هو تفكيك العدد قاما زوال الملك وحل الوطى فليس حكم اصلي له لا رجع حتى لا يثبت للحال وانما
ثبت في الثاني بعد انقضاء العدة بان طلقها ولم يراجعها بل تركها حتى انقضت عدتها وهذا عندنا وعند
الشافعي وزوال حل الوطى من احكامه الاصلية له حتى لا يحل وطئها قبل الرجعة والله ما لعبد الله العبري واما
زوال الملك فقد اختلف فيه اصحابنا قال بعضهم الملك يزول في حق حل الوطى لا غير وقال بعضهم لا يزول اطلاقا
وانما يحل وطئها مع قيام الملك من كل وجه كالوطئ في حالة الحيض والنفس وجبه قوله ان الطلاق واقع للحال
فلا بد وان يثبت له اثرنا بخروجه من زوال حل الوطى او زوال الملك في حق الحل وقد ظهر الزوال في الاحكام حتى لا يحل
له المسافرة بها ولا الحلوه ويؤجل قسمها والاقرأ قبل الرجعة محسوبة من العدة ولهذا سمي الله الرجعة ردا
في كتابه بقوله تعالى وبعلون حتى يردن في الرد في اللغة عبارة عن إعادة الفات فدل على زوال الملك
من رجوعه ولما قوله في حق بردهن في ذلك وقوله وبعلون اي ارجعن وقوله هن كناية عن المطلقات سماه
رجوعا والطلاق ولا يبي زوجا الا بعد قيام الرجعية فدل ان الرجعية قائمة بعد الطلاق والله تعالى حل للرجل
وطئ زوجته بقوله والذين هم لغزيرهم حافظون الا على زواجرهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين وقوله
نساء وكرهت لكم فاقولوا انكم اني شئتم وقوله هو الذي خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها ونحو ذلك
من النصوص والدليل على قيام الملك في رجوعه بطلان قوله وطئها وابلوه ويجري للعان بينهما ونزوان وهذا
احكام الملك المطلق وكذا يملك مراجعتها بغير رضاها ولو كان الملك زائلا فزوجه لكانت الرجعة انشاء النكاح
على المحرم فغير رضاها فزوجه وهذا لا يجوز واما قوله الطلاق واقع في الحال فسلم ولكن النقص في الشرع قد ظهر
اثره للحال وقد يترجم عنه كالباع بشرط الخيار وكالضرف المحسوس وهو الرمي بخود ذلك كما ان يظهر اثره في
الطلاق بعد انقضاء العدة وهو زوال الملك وحرمة الوطى على ان له اثرنا حرا وهو يقضيان عدد الطلاق
ونقضان حل المحلة وعنده ذلك على ما عرفت في الخلافيات واما المسافرة بها فقد قال زفر في اصحابنا انه
يحل له المسافرة بها قبل الرجعة واما على قول اصحابنا الثلاثة فاما لا يحل له لا لزوال الملك بل لكونها معتدة
وقد قال الله تعالى في المعتدات لا يخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن منهن الرجال من الاخراج والنساء عن الخروج فبسط
الخروج العدة بالرجعة لقول الحرة ثم نيسا فزوجه واما الخلوه فان كان فرضه الرجعة لا يكره وان لم يكن فرضه الرجعة
يكره لكن لزوال النكاح فزوجه وارفع الحل بل لا ضرر بها لانه اذا لم يكن فرضه الرجعة استيفاء النكاح بالرجعة لم يفسد
خلوها فزواجها يقع بينهما المسامحة فبصرف مراجعتها فطلقتها فتؤدى الى تطول عليها فتضرب ذلك وهو
قوله تعالى ولا تستكهن منازلا لقدوا واما القسم لانه لو ثبت لها القسم لكانت مؤدوا لها فزواجها اذا لم يكن
فرضه الرجعة حتى لو كان فرضه الرجعة ان مراجعتها كان لها القسم وله الخلوه بها وانما احسبت الاخر من العدة لانها
الطلاق سببا لزوال الملك والحل للحال على وجه يتم عليه عند انقضاء العدة وهو الجواب بقوله ان الله تعالى سمى الرجعة
رزا انه يحل طلاق واسم الرزاة عند انعقاد سبب زوال الملك بدون الرزا كافي للبع لشرطها والعاديين انه يطلق
اسم الرزاة عند انقضاء الفسخ وان لم يزل الملك غير المابع ولم يثبت للشرطي لانعدام سبب لزوال بدون الرزا ورجع
الرزة فسخا للسبب ومغاله العمل في اثبات الرزا كذا انها وبسبب لها ان تفسخ وتزول لان الرجعية
قائمة من كل وجه فبسطت لها ذلك لعل زواجها يراجعها وعلى هذا اجنبى عن الرجعة انه ثابت للزوج بالاجماع سواء
كان الطلاق قواحا او اثنان اما عندنا فلقيام الملك من كل وجه واما عنده فلقيامه فيما اذا حل الوطى ثم الكلام
في الرجعة في مواضع في بيان شرعية الرجعة وفي بيان ما يثبتها وفي بيان ركنها وفي بيان شرطها واما الرجعة الاولى
فالرجعة مشروعة عرفت شرعيتها بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فبقوله وبعلون حتى يردن

الشيء

بيان حكم الطلاق
حكم مطلق الرجعي

ذكره الخلوه ان كان فرضه الرجعة

الكلام في الرجعة
بيان مشروعية الرجعة

في الحين عشر لا يصح الرجعة وتجل للزوج بخرق انقطاع الدم لانه بقضاء العدة لان انقضائها بانقضاء
الحضة الثالثة وقد انقضت بيقين لانقطاع دم الحيض بيقين اذ لا مزيد للحض على العشرة الا ترى انها اذا رأت الدم
من عشرة لم يكن الزائد على العشرة حياضا فتقضى بانقضائها العدة ولا رجعة بعد انقضائها العدة وان كانت اياها دون
عشرة فان كانت حياضا فلم تقس و لا يثبت فصلك به ولا مضى عليها وقت كامل من اوقات اوفى الصلوات
اليها لا تقطع الرجعة ولا تجل للزوج وهذا عندنا وقال الشافعي لا عرف بعد الاثر معنى معتبرا في انقضائها
العدة وهذا خلاف الكتاب والسنة واجماع الصحابة رضي الله عنهم **اما** الكتاب فقوله في ولا يقربوهن حتى يظهور
اي يقسطن **واما** السنة فاروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الزوج اثنى برجعتها ما واثمت في نفسها
وروى ما لم يقسطن في الحصة الثالثة **واما** اجماع الصحابة فانه روى علقمة عن عبد الله بن مسعود عن ابي هريرة قال
كنت عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاجاب رجل وامراة فقال الرجل فوحي طلقها وارجعها فقالت ما ينبغي ما ينبغي
ان اقول ما كان انه طلقني وتركني حتى خضت الحصة الثالثة وانقطع الدم واغلق بابي ووضع علي طهر
ثيابي فطرقي اليك فقال قد راجعتك فقال عمر رضي الله عنه قل فيها يا ابن امة عبدك قلت اري ان
الرجعة قد خضت ما لم تجل لها الصلوة فقال عمر رضي الله عنه لو قلت غير هذا لم اراه صوابا **وروى** مجهول ان ابا بكر
وعمر وعليا وابن مسعود و ابا الدرداء وعبد الله بن مسعود والاشعري رضي الله عنهم كانوا يقولون
في الرجل يطلق امرأته بطلاق او بطلاقين انه اثنى بها ما لم تقسطن في الحصة الثالثة وثمة وبرئها ما واثمت في العدة
فاثمت الصلوة من غير الله عنهم على اعتبار الغسل فكان قوله مخالف للحدوث واجماع الصحابة فلو قيد به ولان
انما اذا كانت اقل من عشرة لم يستيقن بانقطاع دم الحيض لاحتمال المعاودة في آثار الحيض اذ الدم لا يدرى
واحد او لكثرة بدمرة وينقطع اخرى فكان احتمال العود قائما والعائد يحرر من الحيض في العشرة فكم يوجد انقطاع
دم الحيض بيقين فلا ثبت الطهر بيقين فتبقى العدة لانها كانت ثابتة بيقين والثابت بيقين لا يزول بالشك
مكن استيقن بالحدث وشك في الطهارة بخلاف ما اذا كان اياها عشر لان هناك لا يحتمل عود دم الحيض بعد
العشرة اذا العشرة اكثر من الحين فتقضى بانقطاع دم الحيض فيزول الحيض ضرورة و ثبت الطهر وههنا خلافه في علة
ما يتبين والشافعي ينفق في هذا على اصله ان العدة تنقضي بالاطهار لا بالحيض فاذا طهرت في اول الحصة الثالثة
فقد انقضت العدة من غير حاجة الى شيء آخر ونستدل على بطلان هذا الاصل في موضعه فيبطل الفرع ضرورة
فان اذا غسلت انقضت الرجعة لانه ثبت لها حكم الطهارة وهو اباحة اداء الصلوة اذ لا يباح اداؤها
للمنفق فقرر الانقطاع بقرينة الاغتسال فتقطع الرجعة وكذا اذا لم تقسطن ولكن مضى عليها وقت صلالة تنقطع
الرجعة لانه لا مضى وقت صلالة صلاتها الصلوة وبنا في ذمتها وهذا حكم الطهارة اذ لا تجب الصلوة على المنيطر
فلا يصير بنا عليها فاستحكم الانقطاع بهذه القرينة فانقطعت الرجعة وكذلك اذا لم يحد الماء بان كانت مسافرة
فتيمت وتحت لان صحة الصلوة حكم من احكام الطهارة اذ لا صحة لها مع قيام الحيض فقد انقضت الرجعة
حكم من احكام الطهارة فاستحكم الانقطاع فتقطع الرجعة **فاما** اذا ثبتت ولم تقسطن في الرجعة اختلف
فيه اصحابنا قال ابو حنيفة وابو يوسف لا تنقطع الرجعة **وقال** محمد تنقطع **وجه** قوله انها لما ثبتت فقد ثبت
لها حكم من احكام الطهارة وهو اباحة الصلوة فلا يبقى الحيض ضرورة كما لو اغسلت او تيممت وصلى به و
نزلها على نحو ما ذكرنا ان اياها اذا كانت دون العشرة لم يستيقن بانقضائها عدها بنفسها انقطاع الدم من غير قرينة
تضمن اليه لاحتمال ان يعاودها الدم في العشرة فتبين انها حايض والحيف كان ثابتا بيقين فلا يحكم بوفائه الا
عند وجود الطهر بيقين ولم يوجد بقرينة التيمم لا يصير في حكم الطهارة بيقين لانه ليس بظهور حقيقة وانما
جعل طهورا شرعا عند عدم الماء بقوله فلم تجدوا فتمسوا صعيدا طيبا والدليل عليه انها لو رأت الماء قبل
الشرع في الصلوة او بعد ما شرعت فيها قبل الفراغ منها بطل تيممها فكان التيمم طهارة مطلقة شرعا لكن
حال عدم الماء واحتمال وجود الماء في كل ساعة قائم فكان احتمال عدم الطهر ثابتا فلم يوجد الطهارة بيقين
فتبقى نجاسة الحيض لا انه ايج لها اداء الصلوة به لعدم الماء في الحال من حيث الظاهر مع احتمال العود فاذا اخذ
وصلى وفرغت من الصلوة فقد استحكم العدم فاستحكم الطهارة بالحاصلة بالتيمم فلا يبقى الحيض فاما ما قيل
ذلك فاحتمال عدم الطهارة ثابت لاحتمال عدم وجود الماء فلا تيمم طهارة شرعا بيقين بل مع الاحتمال فتبقى حكم
الحيض ثابت بيقين بخلاف الاغتسال لانه طهارة بيقين لكن الماء طهره مطلقا فاذا اثبت الطهارة بيقين
الحض ضرورة لانه عند خلوها التيمم على ما يتبين بخلاف ما اذا مضى عليها وقت صلالة كامل من اوقات الصلوات
لان الصلوة صارت دنيا في ذمتها بنفس الاغتسال بيقين فقد ثبت في حقها حكم من احكام الطهارة بيقين فلا يبقى
الحيض بيقين فتقضى العدة بيقين ولو اغسلت لسور الحمار انقطعت الرجعة بنفس الاغتسال بالاجماع ولكنها

اذا اغسلت انقطعت الرجعة
كذا اذا لم تقسطن لكن مضى عليها
وقت صلالة

اذا تيممت ولم تقسطن في الرجعة

تنقطع الرجعة لاغتسال سور الحمار

لا تجل

لا تجل للزوج لان سور الحمار مشكوك فيه اما في طهره ربه او في طهارة ربه على اختلافهم فذلك فان كان طاهرا
وطهورا تنقطع الرجعة وتجل للزوج لا تنقض العدة لتقرر الانقطاع بالاغتسال وان لم يكن او كان طاهرا
غير طهورا تنقطع الرجعة ولا تجل للزوج فاذا وقع الشك لزم الاحتياط في ذلك كله وذلك فيما قلنا وهو ان
تنقطع الرجعة ولا تجل للزوج اخذ بالثقة في الحكمين واحترزا من الحرمة في البابين ولا يصح بذلك الغسل
ما لم يتبين ولو اغسلت المعتدة وبقي من يدها شيء لم يصبه الماء فالبنا في لا يخلو انما ان كان عضوها كاملا واما
ان كان اقل من عضو فان كان عضوها فله الرجعة وان كان اقل من عضو فلا رجعة له ثم اختلف ابو يوسف ومحمد
فقال ابو يوسف قوله فلا رجعة له في الاقل هذا السحسان والقياس ان يحزن له فيه الرجعة فيجوز رحمه الله
قاس المتزوج اذا كان عضو على ترك المضمة والاستنشاق وقال هناك تنقطع الرجعة فالقياس عليه
ان تنقطع ههنا ايضا الا انهم استحسنوا وقالوا لا تنقطع لان العضو الكامل مجمع على وجوده وغسله وهو مما
لا ينفك عنه عادة فلا تنقطع الرجعة كما لو كان المتزوج زاندا على عضو مخرجه والمضمة والاستنشاق
لان ذلك غير مجمع على وجوده وغسله بل وجوبه بمجهوده **وابو يوسف** رحمه الله يقول المتزوج وان قل في حكم الخلع
باق الا ترى انه لا يباح الصلوة معه وان قل ومع بقاء الحدث لا ثبت الطهارة وهذا بوجوب التسوية بين
القليل والكثير الا انهم استحسنوا في القليل وهو ما دون العضو فقالوا انه تنقطع الرجعة فيه لان هذا القدر
ما ينفك عنه عادة ويحتمل ايضا انه اصابه الماء ثم خفي فحكم بانقطاع الرجعة وبقي الامر في العضو التام
على اصل القياس واختلفت الرواية عن ابو يوسف في المضمة والاستنشاق في عده انه تنقطع الرجعة
وروى عنه انه لا تنقطع الرجعة **وقال** محمد تبين من وجوبها ولكنها لا تجل للزوج **وجه** قوله وهو احد
الروايتين عن ابو يوسف في انقطاع الرجعة ان وجوب المضمة والاستنشاق مختلف فيه وموضع الاحتياط
موضع تقارض الادلة فلا يخلو عن الشك والشبهة والرجعة يسلك بها مسلك الاحتياط فلا يجوز انفاؤها
بالشك فتقطع ولا يجوز اثبات حل الزوج بالشك ايضا لذلك لم يجر محمد **وجه** الرواية الاخرى لابي يوسف
ان الحدث قد يفي في عضو كامل فتبقى الرجعة **هذا** اذا كانت المطلقة مسلمة **فاما** اذا كانت كفاية فقد قالوا
ان الرجعة تنقطع عنها بنفسها انقطاع الدم لانها غير محاطة بالغسل فلا يلزمها فرض الغسل فصار ترك المسئلة
اذا غسلت والله الموفق ومنها عدم التعليق بشرط والاضافة الى وقت المستقبل حتى لو قال الزوج
بعد الطلاق اذا دخلت الدار فقد راجعتك او راجعتك ان دخلت الدار او ان كنت فلا نا واذا جاء عذ فقد
راجعتك او قال راجعتك عذ او اسهر كذا لم يصح في قوله جميعا لان الرجعة استيقنا ملك النكاح فلا
يحتل التعليق بشرط والاضافة الى وقت المستقبل كما لا يحتلها انشاء الملك ولان الرجعة يقين انقضاء
الطلاق في انقضاء سبب الزوال الملك ومنعه عن عمله في ذلك فاذا علقها بشرط او اضافها الى وقت في
المستقبل فقد استيقنا الطلاق في غاية واستيقنا الطلاق في غاية بحيث تأدله وهو لا يحتل الوقت
اذا قال لامرأته انت طالق يوما او شهرا او سنة انه لا ينج الوقت ويتأيد الطلاق فلا يصح الرجعة **هذا** اذا
نشأ الرجعة **فاما** اذا اخبرها الرجعة في الزمان الماضي بان قال كنت راجعتك امس فان صدقت المرأة
قد ثبتت الرجعة سواء قال ذلك في العدة او بعد انقضائها العدة بعد ان كانت المرأة في العدة امس وان كذب
ان قال ذلك في العدة فالقول قوله لانه اخبرها بملك انشاء في الحال لان الزوج يملك الرجعة في الحال
من اخبره بملك انشاء الحال بصدقه او لو لم يصدق ينشئه الحال فلا يفيد النكاح فصار كالمالك
بل العزل اذا قال بعبه امس وان قال بعد انقضائها العدة فالقول قوله لانه اخبرها بملك انشاء في الحال
انه لا يملك الرجعة بعد انقضائها العدة فصار كالمالك لو قبل بعد العزل اذا قال كنت قد عبته وكذبه الموكل ولا يملك
لها عند اخبره وعند ابو يوسف ومحمد تستخلف وهذه المسائل المعروفة التي لا يجرى فيها الاستحالة
عند اخبره في كتابها للدعوى ان شاء الله تعالى فان اقام الزوج بينة قبلت بنبته ونشأت الرجعة
ان الشهادة قامت على الرجعة في العدة فتسمع ولو كانت المطلقة امة الغير فقال الزوج بعد انقضائها العدة
يد كنت راجعتك فكذبته الاممة وصدقه المولى فالقول قوله ولا تثبت الرجعة عند اخبره وعند المولى
ولا الزوج والمولى وثبتت الرجعة لانها ملك المولى ولا ينفق ان انقضائها عدها اخبار منها عن حال جوفها
فذلك اليها لا الى المولى كالحرة فان قال الزوج قد راجعتك فقالت المدة بحجية له قد انقضت عذ في القول قوله
عند اخبره في حنفية مع يمينها **وقال** ابو يوسف ومحمد العود قول الزوج واجمعوا على انها ان سكنت ساعة ثم قالت انقضت
عذ في القول قوله الزوج ولا خلاف في انها اذا بدت فقالت انقضت عذ في القول قوله بحجية لها موصولا وكذا
راجعتك بيمينها القول قوله وجه قولها ان قول الزوج راجعتك وقع رجعة صحيحة لقيام العدة من حيث الظاهر

تنقطع
اغسلت وبقي من يدها شيء لم يصبه الماء
اذا كان عضوها وفي الاقل خلع

اذا كانت المطلقة كفاية

من شرط الرجعة عدم التعليق

انما ينفذ اجعها في الزمان

قال في عدة الامه قد كنت

قال راجعتك فقالت انقضت عذ

وكذا قول المرأة انقضت عدي احياءا وانقضت العدة ولا عدة لبطلاها بالرجعة فلا يسمع كالمسكت
ثم قالت انقضت عدي ولا ن قولها انقضت عدي ان كان احياءا وانقضت العدة في زمان متقدم على قول
الزوج لا يقبل بالاجماع كالمسكت من الخبر وان كان ذلك احياءا وانقضت العدة في زمان متقدم على قول الزوج فهذا
لكونها منتهية في الشاخص في الاخبار وان كان ذلك احياءا وانقضت العدة في زمان متقدم على قول الزوج فهذا
نادر فلا يقبل قولها ولا يحنيفة ان المرأة امينة في الاخبار عن انقضائها العدة فان الشرع ائتمنها في هذا الباب
قال الله تعالى ولا يجزى ان يكتن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر قيل في المفسر
انه الحيف المجل بها من غير الكتمان والنهي الكتمان امر بالاطهار او النهي امر بغيره والامر بالاطهار امر
بالقبول ليطهر فائدة الاظهار في قولها وخبرها بانقضائها العدة ومضرة قول خبرها بانقضائها
العدة انقضائها العدة ثم ان كانت عديتها انقضت حال قولها راجعتك فيقول راجعتك بعد انقضائها
عديتها فلا يسمع وان كانت انقضت حال قولها راجعتك فيقول راجعتك حال انقضائها العدة وخلاص الخبر
بعد انقضائها العدة لا يقع حال انقضائها العدة لان العدة حال انقضائها متعينة فكان ذلك رجعة لمنقضيتها
العدة فلا يسمع فان قيل يحتمل انها انقضت حال احياءها وانقضت حال احياءها فافهم وقم الشك
فكان انقضائها العدة متأخرا عنه ضرورة فتصح الرجعة فالجواب اذا احتمل ما قلنا واحتمل ما قلتم وقم الشك
في صحة الرجعة والاصل ان ما لم يكن ثابتا اذا وقع الشك في ثبوته لا يثبت مع الشك والاحتمال خصوصاً فافهم
فيه لا سيما اذا كانت جهة الفساد اكثر وههنا جهة الفساد اكثر لا يثبت مع الشك والاحتمال خصوصاً فافهم
ان لا تصح وانما الموقوف ثم عند ابي حنيفة يستحيل اذا انكثت بغيرها بالرجعة وهذا الشك على اصله لان
الاستحاد في النكول والنكول بدل عنه والرجعة لا تحتمل البذل لان الاستحاد قد يجرى في النكول الميقضي به
وقد يجرى في النكول بل لئلا يمتنع بالرجعة لانها لا تستحيل عندنا فيما لا يقضي بالنكول اطلاقاً في دعوى القضاة
في النفس نفياً للتمتع والمراة وان كانت امينة لكن الامن قد يستحيل لئلا يمتنع بالرجعة فاذا انكثت فقد
تحققتم التهمة فلم يبق قولها حجة فيثبت الرجعة على حالها حكماً لاستصحاب الحال لعدم دليل الزوال لانه
جعل نكولها بذلاً معاً انه يمكن تحقيق معنى البذل ههنا لما ذكرنا انها بالنكول صارت منتهية فخرج قولها من
غير حجة بالنهية فيبقى العدة واثرها في المنع من الزواج والسكوت في منزل الزوج فقط ثم يقضي بالرجعة حكماً
لاستصحاب الحال لانها باخبارها بانقضائها عديتها حلت للزوج فان نكثت فقد بذل الامتناع من الزواج
والسكوت في منزل الزوج وهذا المعنى يحتمل البذل ومنها عدم شرط النكاح في الرجعة فافهم
لانها استيقظت النكاح ولا يحتمل شرط كالا يحتمل الانشاء ومنها ان يكون احد نوعي ركن الرجعة وهو القول
منه لانها حتى لو قالت الزوجية راجعتك لم يقع لقوله تعالى وبقولتهن احق بردهن اي احق برجعتهن منهن
ولو كانت لها ولاية الرجعة لم يكن الزوج احق بالرجعة منها فظاهر النقص يقتضي ان لا يكون لها ولاية الرجعة
اصلاً الا ان جواز الرجعة بالفعل منها عرفاً بدليل آخر وهو ما بيننا واما رضى المرأة فليس شرط لجواز الرجعة
وكذا المهر لقوله تعالى وبقولتهن احق بردهن مطلقاً عن شرط المهر ولا يمتنع لو شرط الوضوء المهر لم يكن
الزوج احق برجعته منها لانه لا يملك بدون رضاها والمهر فيؤدى في الحلف في خبر الله تعالى وهذا لا يجوز لان
الرجعة شرعت لان كان التذلل عند التذلل فلو شرط رضاها لا يمكن التذلل لانها عسى لا ترضى وعسى لا يجد
الزوج المهر وكذا كون الزوج طابعا وجازاً وعامداً ليس بشرط لجواز الرجعة فتصح الرجعة مع الاكراه والهرول
والعتس والخطا لان الرجعة استيقظت النكاح وانه دون الانشاء ولم يشترط هذه الاشياء لانها لا
يشترط للاستيقاظ اولى وقد روي في بعض الروايات ثلاث جدهن حدة وهن حدة النكاح والطلاق والرجعة
فصل واما حكم الطلاق في البائن فالطلاق البائن نوعان احدهما الطلقات الثلاث والثاني الطلقة الواحدة
الواحدة البائية والثلاث البائيات ويختلف حكم كل واحد من النوعين وحكمة الكلام فيه ان الزوجين لا يخلو
اما ان كانا خريفاً واما ان كانا مملوكين واما ان كانا احدهما والآخر مملوكاً فان كانا خريفاً فالحكم الاصل للمادة والثلاثة
من الائمة البائية والثلاث البائيات هو تفصيص عدد الطلاق ودوال الملك ايضا حتى لا يجل له نكاحا قبل الطلاق
جديداً ولا يبيع ظهاره وابذله ولا يجري اللعان بينهما ولا يجري النواث ولا تحرم حرمة غليظة حتى يجوز له
نكاحها من غير ان تزوج بزوج آخر لان ما دون الثلاث وان كان بائناً فاما ما يوجب ذوال الملك لا زوال حل العلية
واما الطلقات الثلاث تحكمها الاصل هو ذوال الملك وذوال حل العلية ايضا حتى لا يجل له نكاحا قبل الطلاق
بزوج آخر لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره وسواء طلقها ثلاثاً فاحلها واحدة او اثنتين
لان اهل التناول اختلفوا في موضع الطلقة الثالثة في كتاب الله تعالى قال بعضهم هو قوله تعالى فان طلقها

تختلف المرأة في الرجعة فانكثت
تقضي بها عدياً في حنيفه

من شرط جواز الرجعة عدم شرط
الخطا

منها كونها باحد نوعي ركنها منه
لانها وهو القول

رضى المرأة ليس بشرط في جواز الرجعة

بيان حكم الطلاق البائن

منه حتى تنكح زوجاً غيره بعد قوله الطلاق مريان فامساك بمعه ووافي تسريح باحسان وقال الامسالة بالمرح
هو الرجعة والتسريح بالاحسان هو ان يتركها حتى تنقض عديتها **وقال** بعضهم هو قوله تعالى وتسريح باحسان
والتسريح هو الطلقة الثالثة وعلى ذلك جاء الخبر وكل ذلك جائز بمقتضى خبر الله ان كان التسريح هو تسريحها حتى تنقض
عديتها كان تقدير قوله فان طلقها اي طلقها بتطبيقه الثالثة وان كان المراد من التسريح التطلق الثالثة كانت
تقدير قوله فان طلقها اي طلقها طلاقاً ثالثاً فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره واما تنقض الحرمة وتحل
للزوج الاول بشرط منها النكاح وهو ان تنكح زوجاً غيره لقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره ففي الخبر ومدة النفق
الى غاية التزوج بزوج آخر والحكم الممدود له غاية لا ينتهي قبل وجود الغاية فلا تنتهي الحرمة قبل التزوج فلا تحل
للزوج الاول قبله ضرورة وعلى هذا يخرج ما اذا وطئها انسان بالزنا او بشبهة انها لا تحل للزوج الاول
لعدم النكاح وكذا اذا وطئها المولى بملك البين بان حرمت امته المنكحة على زوجها حرمة غليظة وانقضت عديتها
وطئها المولى لا تحل للزوج لان الله تعالى في الحل الى غاية النكاح فلا ينتهي النفق قبل وجود النكاح ولم يوجد
وكذا روي عن علي رضي الله عنه انه في هذه المسئلة ليس بزوج يعني المولى وقد روي عن عثمان رضي الله عنه انه
سئل عن ذلك وعنده علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما فخص به ذلك عثمان وزيد وقال هو زوج فقام على
منقضها كارهاً لما قالوا وقد روي انه قال ليس بزوج وكذا ان اشترها الزوج قبل ان تنكح زوجاً غيره لم تحل له
ملك البين وكذا اذا اعتقت لما قلنا والله اعلم **فصل** ومنها ان يكون النكاح الثاني صحيحاً حتى
لو تزوجت رجلاً نكاحاً فاسداً ودخل بها لا تحل له لان النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة ومطلق النكاح يصرف
الى ما هو نكاح حقيقة **وقال** النكاح الثاني مختلفاً في شيء ودخل بها لا يحل له ذلك عند من يقول بفساده لما قلنا فان
تزوجت بزوج آخر من غير نكاح التحليل فان لم يشترط ذلك بالقول وانما نواها ودخل بها على هذه السنة حلت للزوج
في قولهم جميعاً لان مجرد النية في العايدات غير معتبر فوقع النكاح صحيحاً لاستصحاب شرائط الصحة فتحل كالزواج
التوقيف وسائر المعاني المفسدة وان شرط الاحلال بالقول وانه بزوجها لذلك وكان الشرط منها فهو نكاح
صحيح عند ابي حنيفة وزفر وتحل للزوج وبكره للثاني والاول **وقال** ابو يوسف النكاح الثاني فاسد فان وطئها
لم تحل له **وقال** محمد النكاح الثاني صحيح ولا تحل للزوج وجه قول ابو يوسف ان النكاح بشرط الاحلال في
معنى النكاح الوقت وشرط التوقيت في النكاح بفساده والنكاح الفاسد لا يقع به التحليل **ومحمد** ان النكاح عقد
مؤبد فكان شرط الاحلال استيعال ما اجله الله تعالى لغيره من الحل ففصل الشرط وبقي النكاح صحيحاً لكن لا يحصل
الفرز من قبل موثره انه حر والميراث لما قلنا كذا هذا **ولا في** حنيفه ان غرم ما كان النكاح تقضي الجواز فغير فصل فيما
اذا شرط فيه الاحلال ولا فكان النكاح بهذا الشرط نكاحاً صحيحاً فدخل تحت قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره فتنتهي
الحرمة عند وجوده الا انه كره النكاح بهذا الشرط لغيره وهو انه شرط ينافي المقصود من النكاح وهو السكن والولد
والعقب وذلك يقف على النقاء والذوار على النكاح وهذا والله اعلم معنى الحاق اللعن بالجلل في قوله صلى الله عليه
لعن الله المحلل والمحلل له **واما** الحاق اللعن بالزوج الاول وهو المحلل له فيصير ان يكون لوجبه احداهما انه سبب
لباشرة الزوج الثاني هذا النكاح على قصد الفرق والطلاق وتحقيق ما وضع له والمسبب شرك المباشرة لا الفرق والثبات
في السبب للطاعة والمعصية والثبات في باشر ما يقضي اليه الذي يفر منه الطباع التلبية ونكوهه موعودها الله
بعد مضاجعة غيره اياًها واستماعتها بها وهو الطلقات الثلاث اذ لو لاها لما وقع فيه فكان الحاق اللعن لاجل
الطلقات الثلاث والله اعلم **واما** قول ابو يوسف ان الوقت في النكاح مفسد للنكاح فنقول المفسد له هو الوقت
نفساً الا ترى ان كل نكاح موقت فانه يتوقت بالطلاق وبالموت وبغير ذلك ولم يوجد الوقت نصافاً لا يفسد وقول محمد
انه استيعال ما اجله الله ممنوع فان استيعال ما اجله الله تعالى لا يتصور لان الله تعالى اذا ضرب الامر اجله
لا يقدم ولا يتأخر فاذا طلقها الزوج الثاني تبين ان الله تعالى اجل هذا النكاح اليه ولهذا قلنا ان المقول بمت
باجله خلافاً للمعزلة والله الموفق ومنها الدخول في الزوج الثاني فلا تحل لزوجها الاول بالنكاح الثاني
حتى يدخل بها وهذا قول عامة العلماء **وقال** سعيد بن المسيب يحل بنفس العقد **واحي** بقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره والنكاح هو العقد وان كان يستعمل في العقد والوطئ جميعاً عند الاملا
لكنه يصرف في العقد عند وجود القرينة وقد وجدت لانه اضاف النكاح الى المرأة بقوله حتى تنكح زوجاً غيره
والعقد يوجد منها كما يوجد من الرجل فاما الجماع فانه يقوم بالرجل وحده والمرأة محلة فانصرف الى العقد بهذه
القرينة فاذا وحده العقد تنتهي الحرمة بطاهر النفس ولنا قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً
غيره والمراد من النكاح الجماع لان النكاح في اللغة هو الضم وحقيقة الضم في الجماع واما العقد سبب دأج الله فكان
حقيقة الجماع مجازاً للعقد معاً انا لو حملناه على العقد لكان مكرراً لان معنى العقد يفيد ذكر الزوج فكانا المحل

اذا وطئها الانسان بالزنا او بشبهة

ومنها ان يكون النكاح الثاني صحيحاً

دون الانباء

منها الدخول في الثاني

على الجماع اولي بقوله انه اضاف النكاح اليها والجماع مما يقع اضافة الى الزوجين لوجود معنى اجتماعهما
فاما الوطى ففعل الرجل حقيقة لكن اضافة النكاح اليها فمخبر هو ضم وجع لا مخبر هو وطي اسم ان كان المراد
من النكاح في الآية هو العقد فالجماع مضمرة عرفنا ذلك بالحدث المشهور وضرب المعقول اي الحديث فادعنا عن
عائشة رضي الله عنها ان رفاعه العزلي طلق امرأته ثلثا فافترجها عبد الرحمن بن الزبير فاستدسوا الله صلى الله عليه وسلم
فقال ان رفاعه طلقني وبنت طلح في فترجني عبد الرحمن بن الزبير ولم يكن عنده الا كهدية التوبة فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان تريد ان ترجعي الى رفاعه لا حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك **وعن ابن عمر** رضي الله عنهما
عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث ولم يذكر اقصة امرأة رفاعه وهو ما روي عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو
على المنبر سئل عن رجل طلق امرأته ثلثا فافترجها غيره فاعلق الباب وارحى الستور وكشف الحمار ثم فارقه فقال
صلى الله عليه وسلم لا تحل له الا حتى يذوق عسيلته الآخر **واما** المعقول فهو ان الحرة الغلظة انما تثبت عقوبة الزوج
الاول بما اقدم على الطلاق الثلث الذي هو مكروه شرعا ورجل ومنعاه عن ذلك لكي اذا تفكر حرمتها عليه وانما
لا تحل له الا بزوج آخر الذي تفرغ عنه الطبع السليم وتكرهه انزجر عن ذلك ومعلوم ان العقد لنفسه لا ينفق
عنه الطبع ولا تكرهه اذ لا يشهد على المرء محرم النكاح ما لم يتصل به الجماع فكان الدخول شرطاً فيه ليجزى
له ومنعاً عن ارتكابه فكان الجماع ضمراً في الآية كانه قال حتى تنكح زوجاً غيره ويجامعها وانما الاثر ان
فليس شرط الاحلال لان الله تعالى جعل الجماع غاية الحرة والجماع في الفرج هو النقاء الختانين فاذا وجد فقد ثبت
الحرة وسواء كان الزوج الثاني بالغاً او صبياً يجامعها او محجوراً فجامعها بقوله تعالى حتى تنكح زوجاً
غيره من غير فصل بين زوج وزوج لان وطي الصبي والمجنون يتعلق به احكام النكاح من المهر والتمتع كوطي البالغ
العاضل وكذلك الصغيرة التي يجامع مثلها اذا طلقها زوجها ثلثا وادخلها الزوج الثاني حلت للزوج الاول لاطلاق
قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ولان وطئها يتعلق به احكام الوطى والمهر والتمتع
ضداً كوطي البالغة وسواء كان الزوج الثاني حراً او عبداً قنناً او مدبراً او مكاتباً بعد ان تزوج باذن مولاه
ودخل بها لقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره مطلقاً غير فصل ولان احكام النكاح تتعلق بوطئ هو لا كالتعلق
بوطى الحرة كذا اذا كان مسلولاً ينشتر له ويجامع لوجود الجماع في النكاح القصص **واما** الفاتحة هو الاثر ان
ليس شرط كالفعل اذا جامع ولم ينزل **واما** الجيوب فانه لا يحلها للدول لانه لا يتحقق منه الجماع **واما** يوجد
التحقق والملاصقة والتحليل يتعلق بالجماع وانه اسم لا لقائه الختانين ولم يوجد فلا تحل للدول وان حملت امرأة
المحبوب وولدت هل تحل للدول قال ابو يوسف حلت للدول وكانت محصنة **وقال** زفر لا تحل للدول ولا تحل
محصنة وهو قول الحسن **وجه** قول زفر ظاهر لان ثبوت النسب ليس بوطئ حقيقة بل بقاء مقام الوطى حكماً
والتحليل يتعلق بالوطى حقيقة لا حكماً كالحل فانها لا تفقد الحل وان اقيمت مقام الوطى حكماً كذا هذا وان النسب
يثبت من صاحب الفرائض مع كون المرأة ذانية حقيقة لكونه مولوداً على الفرائض والتحليل لا يقع بالزنا ولا يرفع
ان النسب ثابت منه وثبوت النسب حكم الوطى في الاصل فضاهاه كالدخول وسواء وطئها الزوج الثاني في خفية
او قفراً او صورا واحرام لوجود الدخول في النكاح الصحيح ولو كانت كذابة تحت مسلم طلقها ثلثا فانكحت كتابيا
نكاحاً بقرآن عليه لو اسلم او دخل بها فانها تحل لزوجها الاول لوجود الدخول في النكاح الصحيح في حقهم لا نهى
يقرون عليهم بعد الاسلام فضاهاه كمنكاح المسلمين وسواء كانت المرأة مطلقة من زوج واحد او من زوجين
او اكثر فذلك فالزوج الواحد اذا دخل بها يملكها للزوجين او اكثر فذلك بان طلق الرجل امرأته ثلثا فافترجها
فطلقها الثاني قبل ان يدخل بها ثلثا ثم تزوجت زوجاً ثلثا ودخل بها حلت للزوجين لقوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره جعل الزوج الثاني منها الحرة من غير فصل بينا اذا حرمت على زوج واحد
او اكثر ثم وطي الزوج الثاني هل يهدم ما كان في ملك الزوج الاول من الطلاق لا خلاف في انه يهدم الثلث وهل
يهدم ما دون الثلث قال ابو حنيفة وابو يوسف يهدم وقال محمد لا يهدم وبه اخذ الشافعي وقد ذكرنا في
والشبه فيما تقدم واذا طلق الرجل امرأته ثلثا فغابت عنه مدة ثم اتته فقالت قد تزوجت زوجاً غيره
في وطلقني وانقضت عتي قال محمد لا بأس بان يتزوجها ويصدقها اذا كانت عنده ثمة او وقع في قلبه انها اساءت
لان هذا ضربا للديانة وخبر العدل في باب الديانة مقبول بطلان او امره كما في الاخير وطئها الماء ويجامعها
وكافي رواية الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو تزوجها ولم يتجره بشئ فلما وقع قالت لم تزوج
زوجاً غيرك او قالت تزوجت ولم يدخل بي او قالت قد خلوت في وجامعت في فبأذن الفرج وكذلك الاول والاول
قد دخل بك الثاني لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد ان القول قول المرأة في ذلك كله لان هذا
لا يعلم الا من بينها فكان القول فيه قولها كما في الخبر والخبر والحبل وفيه اشكال وهو انه انما يبين القول قولها

لان النسب شرط الاحلال

بيان ان المحبوب لا يحل

منها ما يكذبها في قولها وقد سبق منها ما يكذبها في قولها وهو اذماها على النكاح من الزوج الاول لان شئاً من ذلك لا
الا بعد التزوج بزواج آخر والدخول بها فكان فعلها سناً فقلها لقولها فلا يقبل وان كان الزوج هو الذي قالها لم تنزح
او قال لم يدخل بك الثاني وقالت المرأة قد دخلتني **قال** الحسن قال القول قول المرأة وهذا صحيح لما ذكرنا ان هذا انما
يعلم من بينها ولم يوجد منها دليل الشافعي فكان القول قولها **قال** ويفسد النكاح ولها نصف المسمى ان كان لم يدخل
بها والكل ان كان قد دخل بها لان الزوج معترف بالحرة وقوله فيما يرجع الى الحرة مقبول لانه ملك انشاء التحريم
فكان اعترافه بنفسه والنكاح بمنزلة انشاء الفرية فيقبل قوله فيه ولا يقبل في اسقاط حقها من المهر والعدل
ولو كان الزوجان مملوكين تخم الواحدة البانية لا يختلف **واما** حكم التثنية فحكمها في المملوكين ما هو حكم التثنية
في الحرة بلا خلاف لقول النبي صلى الله عليه وسلم طلقوا لامة ثنتين وعدتها حصة ثان وقوله بطلق العبد ثنتين
وان كان احدهما حراً والآخر مملوكا فبيعته بدينه جابت النساء عندنا وعند الشافعي جابت الرجال بناء على اعتبار
الطلاق بين لاهم عندنا وعندهم لاهم **واما** المسئلة قد تقدمت والعدل الموقوف **فصل** في هذا الذي
ذكرنا بيان الحكم الاصل للطلاق **واما الذي** هو الموقوف فموقوفان نوع نوع الطلاق والمعين والمهر ونوع يحصل للمهر
اما الذي يتم المعين والمهر فوجوب العدة في عرفنا الشرع وبيان وقت وجوبها وفي بيان انواع العدة وسبب وجوب كل
نوع وماله وجب شرط وجوبه وفي بيان مقدار العدة وفي بيان ما يبرئها من نقصان العدة وفي بيان انتقال العدة
ونقصها وفي بيان احكام العدة **اما تفسير العدة** وبيان وجوبها فالعدة في الشرع اسم لا جرم لا نقصان ما بقي آثار النكاح
وهذا عندنا وعند الشافعي هي اسم لفعل التفرص وعلى هذا يعني العدة ان اذا وجبت انما تبدأ اهلان سواء كانتا
من جنس واحد او من جنسين **وصورة** الجسد المطلقة اذا تزوجت في عدها فوطئها الزوج ثم تنزح حتى وجبت
عليها عدة اخرى فان العدة بين تنزح اهلان عندنا **وصورة** الجنسين المختلفين الموقوف عليها زوجها اذا وطئت
شبهة تنزحت ايضا وتقدم بما رآه من الحصة في الشهر من عدة الوطى عندنا وقال الشافعي بمعنى في العدة
الاولى فاذا انقضت استأنفت الاخرى اخرج بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروا وقوله
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشرة وقوله ويعولن من اخر برزهن
في ذلك اي في التربص ومعلوم ان الزوج انما يملك الرجعة في العدة ولان العدة تربص بنهي الله تعالى العدة من
وهو اسم للفعل وهو فعل الكف والفعلون وان كانا من جنس واحد لا يتأخر احدهما كاللص في باب المهر وغير ذلك
ولنا قوله تعالى ولا تقربوا عدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله سمي العدة اجلا والاجل اسم لزمان مقدور
لانقضاء امر كاجال الدين وغيرها سمي العدة اجلا لكونه وقتاً مضروباً لانقضاء ما بقي آثار النكاح والآجال
اذا اجتمعت تنقضي بمدة واحدة كالا جال في باب الدين والدليل على انها اسم للاجل لا للفعل انها تنقضي بغير
التربص بان لم تحتصر تحت طوار العدة حتى انقضت المدة ولو كانت فعلا لما مضور انقضت واما ما وجدها وهو التزويج
واما الايات فالترتيب هو التثنية والانتظار قال الله تعالى فترقبوا به حتى حين وقال يتربصن بكم الدوا وروى
فترقبوا انما معكم مترقبون والانتظار يحزن في الاحوال فالمعدة تنقضي انقضاء المدة المضروبة وبه تبين ان
التربص ليس هو فعل الكف على اننا سلمنا انه كف لكنه ليس بركن في الباب بل هو تابع بدليل انه تنقضي العدة
بدونه على ما بينا وكذا تنقضي بدون العلم به ولو كان ركناً لما مضور الانقضاء بدونه وبدون العلم به **وعلى**
هذا يعني وقت وجوب العدة انها تجب من وقت وجود سبب الوجوب من الطلاق والوفاء وغيرها ذلك حتى لو بلغ
المرأة طلاق زوجها او موته فقبلها العدة من يوم طلق او مات عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم
وحكي عن علي رضي الله عنه انه قال من يورثها من غيرها وجه البناء على هذا الاصل ان الفعل لما كان ركناً عند
فايجب الفعل على من علم له به ولا سبب الوصول الى العلم به متمنع فلا يمكن ايجابه الا من وقت بلوغ الخبر لانه
وقت حصول العلم به ولما كان الركن هو الاجل عندنا وهو مضى لزمان لا يقف وجوبه على العلم به كمنع سائر
الازمنة ثم قد بينا انه لا يقف على فعلها اصلا وهو الكف فانها لو علمت فلم تكف ولم تحتجب ما تحتجب
المعدة حتى انقضت المدة انقضت عدها وادام تقف على فعلها فلان لا تقف على علمها به اولى وما روي
عن علي رضي الله عنه يحمل على انها لا تقف وقت الموت فامرها بالاحذ باليقين وبه نقول وقد روي عنه في العدة
انها من وقت الطلاق ومثل قول العامة فاما ان يحمل على الرجوع او على ما قلنا **واما بيان** انواع العدة فالعدة
في الشرع انواع ثلثة هذه الاقراء وهذه الاشهر وعدة الحمل **اما** الاقراء فوجوبها اسباب منها
الفرية في النكاح الصحيح سواء كانت بطلاق او بغير طلاق وانما تجب هذه العدة لا سبب الزم وتعرف
برأبها عن الشغل بالولد لانها لو لم تجب لاحتمال انها حملت في الاول فترتزوج زوج آخر وهو حامل للزوج الاول

بيان الحكم العام للطلاق والمعين

تفسير العدة

بيان انواع العدة
سبب وجوب عدة الاقراء
منها الفرية

الاختلاف في انقضاء عهده

أهل القبلة فيما تقتضي به هذه العدة أنه الحيض أم لا طهر **وقال** أصحابنا رحمهم الله أنه الحيض **وقال** الشافعي
 الإطهار وفائدة الخلاف أن مطلق أمراته في حالة الطهر لا يحسب ذلك الطهر من العدة عندنا حتى لا تقتضي
 عدتها ما لم تحض ثلث حيض بعد وعندنا يحسب بذلك الطهر من العدة تقتضي عدتها بانقضائها ذلك الطهر الذي طهرها
 فيه وبطهرين آخرين بعده والمسئلة مختلفة بين الصحابة روى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله
 ابن مسعود وعبد الله بن عباس وإلى موسى الأشعري وإلى الدرداء وعبد الله بن الصامت وعبد الله بن قيس أنهم قالوا
 الزوج أحق برجعها ما لم تغتسل من الحيض الثالثة كما هو مذهبنا **وعمر** زيد بن ثابت وحذيفة وابن عمر وعائشة
 مثل قوله وحاصل الاختلاف راجع إلى أن القرء المذكور في الآية في قوله تعالى ثلثة فروع ما هو الحيض أم الطهر
 فعندنا الحيض وعنده الطهر ولا خلاف بين أهل اللغة في أن القرء من الأسماء المشتركة يذكر ويراد به الحيض ويذكر
 ويراد به الطهر على طريق الاشتراك فينبغي حقيقة لكل واحد منها كما في سائر الأسماء المشتركة فاسم القين ونحو ذلك أما
 استعماله في الحيض في قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام أقر بها أيام حيضها أيام الحيض والبرء
 تدع الصلاة فيها أيام الطهر وأما في الطهر فلما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما
 إن من السنة أن تستقبل العدة استقبالا فطقتها لكل فروع وتطبيقه أي طهر **وإن** كان الاسم حقيقة لكل واحد
 على سبيل الاشتراك يقع الكلام في الترجيح **أصح** الشافعي بقوله تعالى فطلقوهن لعدهتهن **وقد** فسر النبي صلى الله عليه وسلم
 العدة بالطهر في ذلك الحديث حيث قال فذلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلقها النساء فدل أن العدة بالطهر
 لا بالحيض ولا أنه أدخل الهاء في الدلالة بقوله ثلثة فروع وإنما أدخل الهاء في جمع المذكور لا في جمع المؤنث يقال ثلثة
 رجال وثلثة نسوة والحيض مؤنث والطهر مذكور فدل أن المراد منها الإطهار ولا تكمل لوجه القرء المذكور على الحيض
 للزمكم المناقضة لأنكم قلتم في المطلقة إذا كانت أيامها وبن العشرة فانقطع معها أنه لا تقتضي عدتها ما لم تغتسل
 من الحيض الثالثة فقد جعلتم العدة بالطهر وهذا مناقض **ولنا** الكتاب والسنة والعقول **أما** الكتاب فقوله تعالى
 والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة فروع فقد أمر الله تعالى بالاعتداء بثلاثة فروع ولو حمل القرء على الطهر كان الاعتداء
 بطهرين وبعض الثالث لأن بقية الطهر الذي صار فيه الطلاق محسوب في الأجزاء عنده والثالث اسم لعدد مخصوص
 والاسم الموضوع لعدد لا يقع على ما دونه فيجوز ترك العمل بالكتاب ولو حملناه على الحيض مما لا اعتداء بثلاث حيض
 كواحد لأن ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة عندنا فيكون عدل الكتاب فكان الحمل على ما قلناه أولى ولا مفر من قوله
 الحج أشهر معلومات أنه ذكر الأشهر والمراد شهران وبعض الثالث فكذا القرء جائز أن يراد به القرآن وبعض الثالث
 لأن الأشهر اسم جمع لا اسم عدد واسم الجمع جائز أن يذكر ويراد به بعض ما ينظمه مجازا ولا يجوز أن يذكر الاسم الموضوع
 لعدد مخصوص ويراد به ما دونه لاحتماله ولا مجازا لأن الأثرى أنه لا يجوز أن يقال رأيت ثلثة رجال ويراد به رجلا
 وجاز أن يقال رأيت رجلا ويراد به رجلون مع أن هذا كان في حد الجواز فلا شك أنه بطريق المجاز ولا يجوز
 العدول من الحقيقة من غير دليل إلى الحقيقة هي الأصل في حق الأحكام للعمل بها وإن كان في حق الاعتقاد مجازا ليقف
 للمعارضة المجاز الحقيقة في الاستعمال وفي باب الحج قام دليل المجاز وقوله تعالى واللات في ينس من الحيض من نسائكم
 إن أردتم فعدتهن ثلثة أشهر جعل الأشهر بدلا عن الأجزاء عندنا من الحيض والمبدل هو الذي يشترط عليه
 الجواز إقامة البدل مقامه فدل أن المبدل هو الحيض فكان هو المراد من القرء المذكور في الآية كما في قوله تعالى ولم
 ماء فتميمواضيعا طيبا لما شرط عدم الماء عند ذكر البدل وهو التيمم دل أن التيمم بدل عن الماء فكان المراد من
 الفصل المذكور في آية الوضوء هو الغسل بالماء كذا هذا ههنا **وأما** السنة فقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الأمانة
 ثمان وعدها حيضتان ومعلوم أنه لا تفاوت بين الحيض والأمانة في العدة فيما يقع به الانقضائها إذ الفرق
 في تنقيص العدة التي هي في حق الحيض لا في تغيير أصل العدة فدل أن أصل ما تقتضي به العدة هو الحيض **وأما** العقل
 فهو أن هذه العدة وجبت للعرف عن برائة الرحم والعلم ببرائة الرحم يحصل بالحيض لا بالطهر فكان لا اعتداد
 بالحيض لا بالطهر **وأما** الآية فالمراد من العدة المذكورة فيها عدة الطلاق والنبي صلى الله عليه وسلم حمل الطهر على
 الطلاق لأن الأثرى أنه قال فذلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلقها النساء والكلام في العدة عن الطلاق ما هما
 وليس في الآية بيانها وأما قوله أدخل الهاء في الثلاث فنعم لكن هذا لا يدل على أن المراد من القرء الطهر لأن اللغة
 لا تمنع من تسمية الشيء الواحد باسم المذكور والتأنيث كالتبر والحنطة فيقال هذا التبر وهذا الحنطة وإن كانت
 الحنطة شئ واحد **فأما** القرء والحيض اسمان للدم المعتاد واحدا لاسم مذكور وهو القرء فيقال ثلثة فروع
 والآخر مؤنث وهو الحيض فيقال ثلث حيض ودم عوي الساقض مجموعتان في تلك القصور الحيض باق وإن كان
 الدم مقطعا لأن انقطاع الدم لا ينافي في الحيض بالإجماع لأن الدم لا يدرك في جميع الأوقات بل في وقت دون وقت
 واحتمال الدوام في وقت الحيض **وأما** إذا كان المراد من العدة الطهر فدل أن العدة هي الطهر **وأما** العقل

وہی

۵۲۲

وهي امرأة كانت تحيض ثم ارتفع حيضها غير حمل ولا بأس فاقضها عدتها في الطلاق وسائر جوده الفرق بالحضر
لأنهما من ذات الأقران الآية ارتفع حيضها مدة الجوارض فلا تقضى عدتها حتى تحيض ثلثة حيضات وحتى يدخل
في حدة اليأس فتستأنف عقد الأيسة ثلثة أشهر وهو مذهب على عثمان وقد بين ثابت بن عيسى أنهم **وروي**
عن عمرو بن عباس بن عيسى عنهم أنها تمكث تسعة أشهر فإن لم تحض أعذت ثلثة أشهر بعد ذلك وهو قول مالك
أحقر بقوله تعالى واللائي في بيوت من الحيض فربنكم أن ارتبتم فعدتهن ثلثة أشهر نقل العدة عند الأوتيا ب
إلى الأشهر والتي ارتفع حيضها هي مرتبة فيحسب أن عدتها ما بالشهور **والجواب** أن ليس المراد من الشهر ما المذكور
هو الارتياح في اليأس بل المراد منه ارتياح المخاطبين في عدة الأيسة قبل نزول الآية كذا روي عن سعيد بن
أن الله تعالى للمباين لهم عدة ذات الفروع وعدة الحامل شكوا في الأيسة فلم يدروا ما عدتها فانزل الله تعالى هذه
الآية وفي الآية ما يدل عليه فإنه قال واللائي في بيوت من الحيض فربنكم ولا بأس مع الارتياح والارتياح معنى
مع رجاء الحيض والرجاء ضد اليأس وكذا قال أن ارتبتم ولو كان المراد منه الارتياح في اليأس لكان مراد الحيض المذكور
يقول أن ارتبتم فعدتهن ثلثة أشهر فالكلام فيها في موضعين أيضا في بيان مقدار
وما يقضى به وفي بيان كيفية ما يعتبر به الانقضاء **أما الأول** فما رجب بدلا عن الحيض وهو عدة الأيسة والصغيرة
والمالعة التي لم تر الحيض أصلا فثلثة أشهر إن كانت حرة لقوله تعالى واللائي في بيوت من الحيض فربنكم أن ارتبتم
ثلثة أشهر واللائي في بيوت لم يحضن ولأن الأشهر في حق هؤلاء بدلا عن الأقران والأصل مقدار الثلثة كذا البذل
سواء وجبت بالفرقة بطلاق أو بغير طلاق في النكاح الصحيح لعموم النص وأوجب بالفرقة في النكاح الفاسد
أو بالوطئ عن شبهة ما ذكرنا في عدة الأقران وكذا إذا وجبت على المولى بالطلاق أو بموت المولى عندنا خلافا للشافعية
وإن كانت أمة فشهرو نصف لأن حكم البذل حكم الأصل وقد تنصف المبدل فينصف المبدل ولأن الرق منصف
والنكاح كله في عدة الأقران ثبت لزومه عدم التحريم والشهر محرم في الحكم فيه على الأصل ولهذا تنصف عدتها
في الوفاة وسواء كان زوجها حرا أو عبدا لما ذكرنا أن العدة في المصاهرة العدة جانب للنساء سواء كانت حرة أو مدبرة أو أم
ولد أو مكاتبه أو مستسعاة عند أبي حنيفة وما وجب أصلا بنفسه وهو عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر
وعشر إن كانت حرة لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا
وقيل أما قدرته هذه العدة بهذا المدة لأن الولد يحرث في بطن أمه أربعة أشهر يوما فطفت ثم أربعين يوما علقه
ثم أربعين يوما مضغه ثم ينفخ فيه الروح في العشر فمرت يتربص هذه المدة ليتبين الحمل إن كان بها حمل فإن كانت
أمة فشهران وخمسة أيام بالإجماع لا يبيها وسواء كانت حرة أو مدبرة أو أم ولد أو مكاتبه أو مستسعاة عند
أبي حنيفة والسلمة والمكاتبه سواء في مقدارها بين العنتين الحرة كالحرة والأمة كالأمة لأن ما ذكرنا من الدلائل
لا يوجب الفصل بينهما وانقضاء هذه العدة بانقضاء هذه المدة في الحرة والأمة **وأما الثاني** وهو ما يعتبر به انقضاء هذه
العدة فجملة الكلام فيه أن سبب وجوب هذه العدة من الوفاة والطلاق أو التقوى علة الشهر اعتبر بالشهور بالحالة
وإن نقصت عن الحد في قول أصحابنا جميعا لأن الله تعالى أمر بالعدة بالأشهر بقوله فعدتهن ثلثة أشهر وقوله
أربعة أشهر وعشرا فلو اعتبر بالأشهر والشهر قد يحسب ثلثين يوما وقد يحسب تسعة وعشرين يوما بدلا مما
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الشهر هكذا وهكذا أو هكذا أو هكذا أو أشا ربا جامع يديه كلها ثم قال الشهر هكذا وهكذا
وهكذا وخمس إبهامه في المرة الثالثة وإن كانت الفرقة في بعض الشهر اختلصوا منه قال أبو حنيفة تعتبر بالأيام
فتقدر الطلاق وأخواته تسعين يوما من الوفاة مائة وثلثين يوما وكذلك قال في فهو الشهر بين المتباينين
إذا ابتدأوا الصوم في نصف الشهر **وقال** محمد بن عبد الله بن قيس الشهر بالأيام وباقي الشهر بالأهلة وكل الشهر الأول
من الشهر الأخير بالأيام **وعنه** أبو يوسف وبيان في رواية مثل قول أبي حنيفة وفي رواية مثل قول محمد وعنه قوله
الأخير وعنه قولها أن الأمورية هو الاعتداد بالأشهر والأشهر اسم للأهلة فكان الأصل في الاعتداد هو
الأهلة وقال الله تعالى يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج جعل الهلال للمرفة الأوقاف وإنما
يعد إلى الأيام عند تقدير اعتبار الأهلة وقد تقدرا اعتبار الهلال في الشهر الأول بعد لنا عنه إلى الأيام
ولا تقدير في بقية الشهر فلو اعتبر بها بالأهلة وهذا اعتبرنا كذلك في باب الإحارة أن أوقف في بعض
الشهر كذا هي **والأبي حنيفة** أن العدة راعي فيها الاحتياط فلو اعتبرنا بها بالأيام لزمنا على الشهر ولو اعتبرنا
بالأهلة لنقصت عن الأيام فكان إيجاب الزيادة أولى احتياطاً بخلاف الإحارة لأنها تملك المنفعة والمنفعة تعد
شئاً شئاً على حصة وقت الزمان فنصير كل جزء منها كالعقد عليه عقد أمبدأ فنصير عند استبدال الشهر
كأنه ابتداء العقد فيحسب بالأهلة بخلاف العقد فإن كل جزء منها ليس بعقد مبتداء **وأما الآية** في رأس الشهر
تقدروا الأيسة أن يكون ذلك في الشهر فعدتهن ثلثة أشهر فعدتهن ثلثة أشهر فعدتهن ثلثة أشهر فعدتهن ثلثة أشهر

بیان مقدار عداۃ الاشی

فی

بيان ما يقع في عدة الاشهر
وغير ذلك

وَنُحِذِّرُكَ بِذَلِكَ

د یاد، قد ایں السہا، کف یقیناً
۸۱

۱۷۸

ثم بالحض ثلثة ايام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحض ثلثة ايام فذلك تسعة وثلاثون يوما وحده قولها ان الزمان
امينة في هذا الباب والامينة بصدق ما امكن وامكن يقيد بقها ههنا بان يحكم بالطلاق في آخر الطهر فبذلك بالعد
من الحيض فيعتبر اقله وذلك ثلثة ايام ثم اقل الطهر وهو خمسة عشر ايام ثم اقل الحيض ثم اقل الطهر ثم اقل الحيض فكل
الحكمة تسعة وثلاثون يوما وحده قوله حنفية على ما يخرج من المرأة وان كانت امينة في الاقرار باقضاء العدة لكن
الامينة انما يصدق فيها لا بما فيه الطاهر وانما فيها حكمة الطاهر فلو قبل قوله كالمصنف اذا قال انفق على التيمم في
يوم واحد الف دينار وما قاله خلاف الطاهر لان الطاهر ان فرادى الطلاق بوقوعه في اول الطهر وكذلك الحيض
ثلثة ايام نادر وحيض عشرة ايام نادر وايضا فيؤخذ بالوسط وهو خمسة واعبأ وهذا يخرج بوجوبه بين
اقل ما يصدق فيه ستون يوما **واما** الوجه على ما يخرج المحسن فهو بان يحكم بالطلاق في آخر الطهر لان الاقرار في الطهر
ان كان سنة لكان الطاهر هو الاقرار في آخر الطهر لا في غيره فلو قبل قوله على الصبي ثم يعلق فكا الطاهر هو الاقرار في آخر الطهر
الا انه يعتبر من الحيض عشرة ايام وان كانت اكثر للمدة لانها قد عتبت في الطهر اقله فلو بقصته العشرة في الحيض للزم القصص في العدة
فنفوت حق الزوج من كل وجه فيحكم باكثر الحيض اقل الطهر عناية للمنفقين واعبأ وهذا يخرج ايضا بوجوب
ما ذكرناه وان كان اقل ما يصدق فيه ستون يوما **واما** الامة فبذلك في حنفية اقل ما يصدق فيه عداوية
محمد عنه او يعون يوما وهو ان يقدركا ثلثة طلقها في اول الطهر فبذلك بالعد خمسة عشر يوما ثم بالحض خمسة ايام
ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحض خمسة ايام فذلك ثلثة ايام عناية للمحسن اقل ما يصدق فيه خمسة
وثلاثون يوما لانه يجعل كان الطلاق في رقع في آخر الطهر فبذلك بالعد خمسة عشر يوما ثم بالحض خمسة عشر
فذلك خمسة وثلاثون يوما فاختلف حكم روايتها في الامة والتحقق في الحجة **واما** على قوله في يوسف محمد فاقول ما
تصدق فيه احد وعشرون يوما لانها يقدركا ان الطلاق في آخر الطهر ويثبت ان بالحض ثلثة ايام ثم بالطهر خمسة عشر
ثم بالحض ثلثة ايام فذلك احد وعشرون يوما والله الموفق **واما** المدة اذا كانت نفسها بان ولدت امرأة فطلقها
عقب الولادة ثم قالت انقضت عدتي فقال ابو حنيفة في رواية محمد عنه لا تصدق الحجة في اقل خمسة وثلاثون يوما
لانه ثبت بالنكاح خمسة وعشرين يوما لانه لو ثبت اقل من ذلك لاحتاج الى ان يثبت بعد خمسة عشر يوما طهر
ثم يحكم بالدم فيطهر لان اصله ان الدمين في الاربعين لا يفصل بينهما طهر وان كثر حتى لو رأت في اول النكاح
ساعة ومائة في آخره ساعة كان لكل نفاسا عند جعل النفاس خمسة وعشرين يوما حتى يثبت بعده طهر خمسة
عشر طهر اقل بعد الاربعين واذا كان كذلك كان بعد الاربعين خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة عشر طهر اقل
خمسة عشر طهر اقل خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة وعشرون يوما **واما** على رواية الحسن عنه فلو تصدق في اقل
مرثاة يوم لانه ثبت بعد الاربعين عشرة ايام فبذلك بالعد خمسة عشر طهر اقل خمسة عشر طهر اقل عشرة
حضا فذلك مائة وقال ابو يوسف لا تصدق في اقل خمسة وستين يوما لانه ثبت احد عشر يوما نفاسا
لان العادة ان النفاس يزيد على اكثر الحيض ثم ثبت خمسة عشر طهر او ثلثة ايام فبذلك بالعد خمسة عشر طهر او ثلثة
حضا وخمسة عشر طهر او ثلثة ايام فبذلك بالعد خمسة وستون يوما وقال محمد لا تصدق في اقل ثمانية وعشرين
وساعة لان اقل النفاس ما وجد من الدم فيحكم بنفاس ساعة واحدة وبعده خمسة عشر طهر او ثلثة ايام فبذلك بالعد
خمسة عشر طهر او ثلثة ايام فبذلك بالعد خمسة وستين يوما لانه ثبت بعد الاربعين خمسة ايام فبذلك بالعد
امه فعلى رواية محمد عن حنيفة لا تصدق في اقل خمسة وستين يوما لانه ثبت بعد الاربعين خمسة ايام فبذلك بالعد
خمسة عشر طهر اقل خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة وستون يوما **وعلى** رواية الحسن عنه لا تصدق في اقل خمسة وستين
لانه ثبت بعد الاربعين عشرة ايام فبذلك بالعد خمسة عشر طهر اقل خمسة عشر طهر اقل عشرة
لا تصدق في اقل ثمانية واربعين لانه ثبت احد عشر يوما نفاسا وخمسة عشر طهر او ثلثة ايام فبذلك بالعد خمسة عشر
طهر او ثلثة ايام فبذلك بالعد خمسة وستون يوما وقال محمد لا تصدق في اقل ثمانية وثلاثون يوما وساعة لانه
ثبت ساعة نفاسا وخمسة عشر طهر او ثلثة ايام فبذلك بالعد خمسة عشر طهر او ثلثة ايام فبذلك بالعد خمسة
وساعة والله اعلم **واما** الفعل فعون ان تزوج زوج آخر بعد ما مضت مدة تنقضي في مثلها العدة حتى لو قالت
لم تنقض عدتي لا تصدق في حق الزوج الاول ولا في حق الزوج الثاني ونكاح الزوج الثاني جائز لان اقرارها على الزوج
بعد مضى من محمل في مثلها الا نقضاء ولعل الاقضاء والله الموفق **فصل** في انتقال العدة من الحيض الى الطهر
اما انتقال العدة من الحيض الى الطهر فبذلك بالعد خمسة عشر طهر او ثلثة ايام فبذلك بالعد خمسة عشر طهر او ثلثة ايام
اعتدت ببعض الايام ثم رأت الدم فنقلت عدتها الى الشهر الاقراء والثاني انتقالها الى الاقراء الى الشهر الاقراء الى الشهر الاقراء
اعتدت على المدة والعدة على المدة قبل حصول المصنوع بالبدل بطل حكم البدل كالعدة على المصنوع في حق المنصوح
ذلك فطل حكم الايام فنقلت عدتها الى الحيض وكذا الامة انما يعتد ببعض الايام ثم رأت الدم فنقلت عدتها الى

معرفة
انقضاء العدة بالفعل
بيان انتقال العدة من الايام
الى الاقراء

كذا ذكر الكوفي وذكره وروى ان ما ذكره ابو الحسن طاهر على الرواية التي لم يقدروا له يا سقندر ابو الهو على
غالظها انها آيسة لانها لما رأت الدم على امرائها لم تكن آيسة وانها اخطأت في الطهر فلو يقدروا لا شهر في حقها
لما ذكرنا انها بذلك فلو يعتبر مع وجود الاصل **واما** على الرواية التي وقول الله يا سقندر اذا طلق في حقها
الدم بعده لم يكن ذلك الدم حضا كالدم الذي تراه الصبيغة التي لا تحيض مثلها وكذا ذكر الحضا من ذلك في التي طهرت
انها آيسة **فاما** الامة فبذلك بالعد خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة ايام
فلو يجوز ان يوجد الا على وجه المحجة كذا على الحضا **واما** الثاني وهو انتقال العدة من الايام الى الايام فبذلك بالعد
الفر اعتدت بحضة او حيضتين ثم البست تنقل عدتها من الحيض الى الشهر فبذلك بالعد خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة ايام
است فقد صارت عدتها بالاشهر بقوله تعالى والله في شئ من الحيض من لسانكم ان اربعين فقد تهن ثلثة اشهر
والاشهر بدل عن الحيض فلو لم تستقبل وبت على الاول لصار الشئ الواحد اصله وبدلا وهذا لا يجوز **فان قيل**
الصبر من شرع في الصلوة بالوضوء ثم سبقه الحدث فلم يجد الماء له ان يتيمم ويصلي على صلواته وهذا اجمع بين البدل
والبدل في صلوة واحدة فلهذا جاز ذلك في العدة **فالجواب** ان المستحب كون الشئ الواحد اصله وبدلا وههنا
كذلك لان العدة شئ واحد وفصل الصلوة ليس من هذا القبيل لان ذلك اجمع بين البدل والمدة في شئ واحد
وذلك غير مستحب فان الانسان قد يصلي بعض صلواته قائما وبعضها ساجدا وبعضها بالانحياز وبعضها بالانحياز
والبدل في صلوة واحدة والله اعلم **وف** هذا القبيل اذا طلق امرأته ثم مات فان كان الطلاق في حنفية انتقلت
عدةها الى عدة الوفاة سواء طلقها في حالة المرض او في حالة الصحة وانهدمت عدة الطلاق وعليها ان تستأنف
عدة الوفاة في قولهم جميعا لانها زوجة بعد الطلاق والرجعي لا يوجب زوال الزوجية وموت الزوج يوجب
على زوجة عدة الوفاة لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن بانفسهن اربعة اشهر
او عشر كما لو مات قبل الطلاق وان كان بائنا او ثلثا فان لم ترب بان طلقها في حالة الصحة لا تنقل عدتها الا
الله تعالى اوجب عدة الوفاة على الزوجات بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن بانفسهن
اربعة اشهر او عشر او قد زالت الزوجية بالابانة والثلث فقد راجح ايجاب عدة الوفاة فبذلك بالعد خمسة ايام فبذلك بالعد
حاله وان ورثت بان طلقها في حالة المرض ثم مات قبل ان تنقض عدتها فبذلك بالعد خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة ايام
ثلث حيض حتى لو لم ترق في مدة اربعة اشهر والعشر ثلث حيض يستكمل وهذا قول في حنفية ومحمد وكذلك
كل معدة ورثت كذا ذكر الكوفي عن ابن ابي ابي ربيعة ان رتد زوجها بعد ما دخل بها ووجبت عليها العدة
ثم مات او قتل وورثته وذكر العدة ويرثه امرأة المرنث ورايتان عن حنيفة وقال ابو يوسف لا تنقل الا ثلث
حيض وجه قوله ما ذكرنا ان الشئ انما اوجب عدة الوفاة على الزوجات وقد بطلت الزوجية بالطلاق والابان
الا اننا بقينا لها في حق الارث خاصة لجهة الفرار من ادعى بقاها في حق وجوب عدة الوفاة فعليه الدليل ولها
ان النكاح لما بقى في حق الارث لان بقى في حق وجوب العدة اولى لان العدة تحاط في ايجابها فكان قيام النكاح
مزوجها كذا لو وجب العدة احتياطا فيصحبها الا عند اربعة اشهر وعشر فيها ثلث حيض ولو حملت المعدة
في عدتها ذكر الكوفي ان من حبلت في عدتها فالعدة ان تنقض حملها ولم يفصل بين المدة عن طلاق او وفاة وقد
فضل محمد بينهما فانه قال فمن مات عن امرأة وهو صغير وكبير ثم حبلت بعد موته فقد تهن الشهر فبذلك بالعد
عدة الموت في عدتها زوجها لا تنقل لوجود الحمل في الشهر له وضع الحمل قال وان كانت في عدة الطلاق حبلت بعد
الطلاق وعلم ذلك فقد تهن ان تنقض حملها وجه ما ذكره الكوفي ان وضع الحمل اصل العدة لان العدة وضعت لاستبراء
الرحم ولا شئ اولى على راء الرحم من وضع الحمل فيجب ان يسقط معه ما سواه كالسقط الشهر مع الحيض والصبيغ
ما ذكره محمد رحمه الله ان عدة الموت في عدتها زوجها لا تنقل لوجود الحمل بعد الوفاة ولا تنقل الى الشهر له وضع الحمل
مخلو وعدة الطلاق **وجه** الفرق بين العدة ان عدة الوفاة ما وجبت لاستبراء الرحم بدليل انها تادى
بالاشهر مع وجود الحيض وكذا يجب قبل الدخول وانما وجبت لاطهار التثنية على نوت نكاح فكان اصل
في هذه العدة هو الاشهر الا اذا كانت حاملا وقت الوفاة فتعلق بوضع الحمل فاذا كانت حاملا بقيت على حكم الحمل
فلو تنقض بوجوب الحمل فلا تنقل بمخلو وعدة الطلاق فان المصنوع بها الاستبراء ووضع الحمل اصل في الاستبراء
فاذا قدرت عليه سقط ما سواه او يحل ما ذكره الكوفي على المصنوع وهي التي حبلت في عدة الطلاق وقد ذكرنا
على ارادة الحاضر مقارن **وقال** محمد رحمه الله في عدة الطلاق فان لم يقم لها حمل بعد الطلاق لم يثبت
لاكثر من ستين فقد حكى ما يقضاه عدتها بعد الوضع بسنة اشهر حلا لمرها على الصلوة اذا طهرت على
المسئلة ان لا تزوج في عدتها فيحكم بانقضاه عدتها قبل التفرج والعدل الموفق **فصل** في انتقال العدة من الحيض الى الطهر
فبذلك بالعد خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة ايام فبذلك بالعد خمسة ايام

انتقالها من الايام الى الايام

فان
بما تنقضي العدة

فبعضه وجبت عليه العدة وهو زوجته فعدت عدة الحايك اذا اعتقها المولى ثم طلقها الزوج وان كان بائنا لا تنقضي
عدته وانما عدته الشافعي تنقضي فيها جميعا وجه قوله ان الاصل في العدة هو الحال وانما النقصان بعرض الرق فانما
اعتقت فقد زال العار وما يمكن تكليفها فتكفل ولنا ان الطلاق واجب عليها عدة الاماء لانه صادفها وهو امر
والاعتاق وعدوهي مبانة فلا يتغير الواجب بعد البتونة كعدة الوفاة بخلاف الطلاق الرجعي لانه لا يوجب زوال
الملك فعدته لا عتاق وهي زوجته فوجب عليها العدة وهي عدة الحايك وهذا بخلاف الاصل بان كانت
الزوجة مملوكة وقت الولاية ثم اعتقت انه انقضت مدها الى مدة الحايك وان كان الاصل طلاقا بائنا وقد سوي
بينه وبين الرجعي في هذا الحكم وانما كان كذلك لان البتونة في الاصل لا تثبت للحال وانما تثبت بعد انقضاء
المدة فكانت الزوجية قائمة للحال فاشبهه الطلاق الرجعي بان طلقها الزوج رجعيًا ثم اعتقها المولى وهناك
تنقلب عدتها عدة الحايك فكذلك مدها ههنا بخلاف الطلاق البائن فانه يوجب زوال الملك للحال وقد وجبت
عدة الاماء بالطلاق فلا تنقضي بعد البتونة بالنسبة والى المولى المطلقة طلاقا رجعيًا اذا رجعا الزوج
طلقها قبل الدخول بها قال اصحابنا عليها عدة مستأنفة **وقال الشافعي** في احد قوله انها تكفل العدة وحده قوله
انها تنقضي عن الطلاق في الاول لا عن الطلاق في الثاني لان الطلاق الثاني طلاق قبل الدخول فلا يوجب العدة **ولنا**
ان الطلاق الثاني طلاق بعد الدخول لان الرجعة ليست باشتاء النكاح بل هي نسخ الطلاق ومنعه عن العمل
بشروط البتونة ما ينقض العدة وكانت مطلقة بالطلاق في الثاني بعد الدخول فقد خل تحت قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء **ولو** زوج امرأته ثم مات عنها وهي تحت زوج او في عدة من زوج فلا عدة عليها
بموت المولى لان العدة انما تجب عليها بموت المولى لزال الفراش فاذا كانت تحت زوج او في عدة من زوج لم يكن فراشا
له لقيام فراش الزوج فلا تجب عليها العدة فان اعتقها المولى ثم طلقها الزوج فعليها عدة الحايك لان عتاق
المولى صادفها وهي فراش الزوج فلا يوجب عليها العدة وطلاق الزوج صادفها وهي عدة الحايك لان عتاق
ولو طلقها الزوج او لا ثم اعتقها المولى فان كان الطلاق رجعيًا تنقضي عدتها الى عدة الحايك وان كان بائنا
لا تنقضي لما ذكرنا فاما تعدد فان انقضت عدتها ثم مات المولى فعليها بموت المولى ثلاث حيف لانها لما انقضت
عدتها من الزوج فقد عاد فراش المولى ثم زال بالموت فعلى العدة لزال الفراش كما اذا مات قبل ان يزوجه فان
مات المولى والزوج فالامر لا يخلو اما ان علم انها ماتت او لا واما ان لم يعلم وكذلك لا يخلو اما ان علم بكونها ميتة
من المدة واما ان لم يعلم فان علم ان الزوج مات او لا وعلم ان بين موتيهما اكثر من شهرين وخمسة ايام فعليها شهران
وخمسة ايام واما عدة الامه في وفاة الزوج فاذا مات المولى فعليها ثلاث حيف لانه مات بعد انقضائها عدتها
من الوفاة فعليها العدة من المولى وذلك ثلاث حيف وان كان بين موتيهما اقل من شهرين وخمسة ايام فذلك
عليها شهران وخمسة ايام مدة عدة وفاة الزوج فاذا مات المولى لاشئ عليها بموته لانه مات وهي في عدة
الزوج وان علم ان المولى مات او لا فلا عدة عليها من المولى لانها تحت زوج فلم تكن فراشا للمولى فاذا مات الزوج
فعليها اربعة اشهر وعشر عدة الوفاة من الزوج لانها اعتقت بموت المولى وعدة الحية في الوفاة اربعة اشهر
وعشر وان لم يعلم انها ماتت او لا فان علم ان بين موتيهما اكثر من شهرين وخمسة ايام فعليها اربعة اشهر وعشر
فيها ثلاث حيف ونقصه انها اذا لم تنزل ثلاث حيف في هذه الاربعة اشهر والعشر تستكمل بعد ذلك لانه انما
الزوج او لا فقد وجب عليها شهران وخمسة ايام لانها امه وعدة الامه من زوجها المتوفى هذا القدر ثم مات المولى
المولى بعد انقضائها عدتها فوجب عليها ثلاث حيف عدة المولى وان مات المولى او لا فقد اعتقت بموته ولا عدة
عليها منه لانها ليست فراشا له وعدة ام الولد من مولاها عتق الزوج فلما مات الزوج بعد المولى فقد مات
الزوج وهي عدة فوجب عليها عدة الحايك في الوفاة وهي اربعة اشهر وعشر فاذا في حال يجب عليها شهران وخمسة
ايام وثلاث حيف وفي حال يجب اربعة اشهر وعشر والشهران يدخلون في الشهرين فيجب عليها اربعة اشهر وعشر
فيها ثلاث حيف على التفسير الذي ذكرنا احتياطا وان علم ان بين موتيهما اقل من شهرين وخمسة ايام فعليها اربعة
اشهر وعشر في قولهم جميعا لانه لا حالة ههنا لوجوب الحيف لانه ان مات المولى او لا لم يجب بموته شئ لانها تحت
زوج فاذا مات الزوج وجب عليها اربعة اشهر وعشر لانها اعتقت بموت المولى وعدة الحية في الوفاة اربعة
اشهر وعشر وان مات الزوج او لا وجب عليها شهران وخمسة ايام لانها امه فاذا مات المولى بعد لا يجب عليها
شئ بموته لانه مات وهي في عدة الزوج فلم تكن فراشا له فاذا في حال يجب عليها اربعة اشهر وعشر فقط وفي حال
شهران وخمسة ايام فقط فواجبنا الاعتداد باكثر المدة احتياطا فاما اذا لم يعلم انها ماتت او لا ولم يعلم
ايضا كمن بين موتيهما فقد اختلف في ذلك ابو حنيفة عليها اربعة اشهر وعشر لا حيف فيها **وقال ابو يوسف**
عليها اربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيف وجه قولهما انه يحتمل ان الزوج مات او لا وانقضت العدة ثم مات

المولى

المولى بعد انقضائها العدة فيجب عليها ثلاث حيف ويحتمل ان يحسن المولى ما لا ولا تنقضي بموته ثم مات الزوج فيجب
اربعة اشهر وعشر فيجب فيه الاحتياط فيجمع بين الشهرين والحيف **ولنا** حيفه قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشر وهذا بقدر عدة الوفاة اربعة اشهر وعشر فلو تخو
الزيادة عليه الا بدليل ولان الاصل في كل امرين حارطين لم يعلم قان يحكم بوفوعها معا كالفرق والحرف
والله اعلم واذا حكم بموت الزوج مع موت المولى فقد وجبت عليها العدة وهي عدة الحايك فان كان المولى لم يكن لا يجب
الحيف حال فلم يمكن ايجابها وانما علم **وعلى** هذا الاصل قال ابو يوسف اذا تزوجت ام الولد بفراش مولاها ودخل بها
الزوج ثم مات الزوج والمولى ولا يعلم انها ماتت او لا ولا كمن بين موتيهما فعليها حيفتان في قياس قول ابو حنيفة
لانه يحكم بموتهما معا **وفي** قولنا يوسف فيجب عليها ثلاث حيف في اربعة اشهر وعشر بناء على اصل في اعتبارها
لانه يحتمل ان يحسن المولى ما لا ولا فينفذ النكاح بموته لانها اعتقت بفراش النكاح بعقوبتها ثم مات الزوج وهي عدة
زوج عليها اربعة اشهر وعشر ويحتمل انه مات الزوج او لا وانقضت العدة ثم مات المولى بعد انقضائها العدة فعليها
عدة المولى ثلاث حيف فوجب عليها اربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيف احتياطا وان علم ان بين موتيهما مالا يحصى فيه
حيفتان فعليها اربعة اشهر وعشر فيها حيفتان لان عدة المولى قد سقطت سواء مات او لا او آخر اذا كان بين
موتيهما مالا يحصى فيه حيفتان ووقع الترتيب في عدة الزوج لانه ان مات المولى او لا اعتقت ونفذ نكاحها بعقوبتها
فوجب عليها عدة الحايك بالوفاة وان مات الزوج او لا وجب عليها حيفتان فيجمع بينهما احتياطا **ولو** عاشت حيفته
بين موتيهما فعليها اربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيف لانه ان مات المولى او لا اعتقت ونفذ نكاحها فلما مات الزوج
وجب عليها الشهرين وان مات الزوج او لا ثم مات المولى بعد انقضائها العدة فيجب عليها ثلاث حيف فيجمع بين الشهرين
والحيف احتياطا **ولو** اشترى الرجل زوجته وله منها ولد فاعتقها فعليها ثلاث حيف حيفتان من النكاح تجتنب
فيها ما تجتنب المتكزجة وحيفته من التيق لا تجتنب فيها لانه لما اشترىها فقد فسد نكاحها ووجبت عليها العدة
فقد صارت معتقة في حق غيره وان لم تكن معتقة في حقه بدليل انه لا يجوز ان يزوجه فاذا اعتقها صارت معتقة في
حقه وفي حق غيره لان المانع من كونها معتقة في حقه هو اباة وطهها وقد زال ذلك بترك ملك البين قال المانغ
فظهر حكم العدة في حقه ايضا فيجب عليها حيفتان من فساد النكاح وهما معتقتان من العتاق ايضا وعدة النكاح
فيها الاحداد واما الحيفته الثالثة فاما تجب من التيق خاصة وعدة التيق لاحدادها فان كان طلقها قبل ان
يشترىها بطلقة واحدة بانه ثم اشترىها حل له وطهها وكان لها ان تزوي لان ملك البين سبب حل الوطى
في الاصل لا مانع وماؤه لا يفسد ما بغا لو طهه فصار كالوحيد النكاح واذا حل وطهها سقط عنها الاحداد فان
حاضرت ثلاث حيف قبل التيق ثم اعتقها فلا عدة عليها من النكاح ونقصه العتق ثلاث حيف لانها وان لم تكن
معتقة في حقه بعد الشراء فهي معتقة في حق غيره بدليل انه لا يجوز له تزويجها فاذا انقضت الحيف بعد وجوب العدة
بوجه من الوجوه فنقضها فاذا اعتقها وجب عليها بالتيق عدة اخرى وهي عدة ام الولد ثلاث حيف واذا اشترى
المكاتب زوجته ثم مات وترك وقاء فاديت المكاتبه فسد النكاح قبل الموت بلو فصل ووجب عليها العدة من فساد
النكاح حيفتان اذا كانت لم تلد منه وقد دخل بها اما فساد النكاح قبل موته بلو فصل فثلاث المكاتب اذا مات
وترك وقاء فاروي بحكم معتقة في آخره فاحتراسا به واذا اعتق ملكها الا ان فسد نكاحها واما وجوب العدة
عليها حيفتان فلا نهى بان وهي امه فان كانت ولدت فعليها ثمان حيف لانها امه وولدت فعليها حيفتان
بالنكاح والتيق وحيفته بالتيق خاصة فان لم يترك وقاء ولم تلد منه فعليها شهران وخمسة ايام ودخل بها
اولم يدخلها اذ لم تكن ولدت منه لانه لما مات عاجزا لم يفسد نكاحها لانه مات عبدا فلم يملكها فمات عن مكزجة
وهي زوجة امه فيجب عليها شهران وخمسة ايام وعدة الامه في الوفاة ويسوي فيه الدخول وعدم الدخول لان
العدة عدة الوفاة فان كانت ولدت منه سقط وسقط لدها على بحرمة فان عجزا فقدتها شهران وخمسة ايام
لما بنا فان او باعتقا وعتق المكاتب فان كان الاو في العدة فعليها ثلاث حيف مستأنفة من زوج وعقوبتها
تستكمل فيها شهرين وخمسة ايام من زوج ومات المكاتب لان الاصل ان المكاتب اذا ترك ولدا ولم يترك وقاء
فاكتب لولده وادى بحكم بقيق المكاتب في الحال ويستند له ما قبل الموت من طريق الحكم لانه اذا ترك وقاء فقدما
عاجزا في الظاهر فلم يحكم بعقوبته قبل موته مع العجز وانما يحكم عند الاو فيحكم بعقوبته الحال ثم يستند تنقضي
ويجب عليها الحيف بعد التيق بخلاف ما اذا ترك وقاء لانه اذا كان له مال فالدين وهو بدل الكتابة يخفى في حقه
للمال فيمنع من طهره العجز فاذا ادى بحكم بسقوط من الكتابة عنه وسلا منه للمولى اخيرا حياة تنفق
فذلك الوقت وعند زفر في الفضل جميعا يحكم بعقوبته قبل الموت ويجعل الولد الذي كسب اذ ادى عنه
والمسئلة تفرق في مواضع اخر فان او بافتقا بعد ما انقضت العدة بالشهرين والخمسة الايام فعليها ثلاث

بعض مستقبلة لان عدة الوفاة لما انقضت تحدد وجوب عدة اخرى بالعقد فكان عليها ان تعدد بها وذكر
ابن سماعه في نوادره عن محمد اذا اشترى المكا بمائة وولده منها ومات وترك وفاقا من دون له او مال فخذها
ثلاث حصص في شهرين وخمسة ايام لاني لا اعلم يؤدى المال فيحكم بعقده او يتولى فيحكم بغيره فوجب الجمع بين القولين
ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى ومات المكاتب وترك وفاقا فعليها اربعة اشهر وعشر من ماله
او لم يدخل لان النكاح لا يفسد عندنا بموت المولى فاذا مات المكاتب عن ماله فخذها عدة الحرة
وان لم يترك وفاقا فعليها ثلاث حصص ان كان قد دخل بها وان لم يكن دخل بها فعدة عليها لانه مات عاقل
فملكته قبل موته وانفسخ النكاح ووجب عليها عدة بالفرقة في حال الحياة ان كان قد دخل بها والا فعدة
واما احكام العدة فمنها انه لا يجوز للرجل ان يزوج امرأته بعد عدة النكاح حتى يبلغ النكاح
امله قيل لا يزوجها على عدة النكاح وقيل لا تعدد عدة النكاح حتى ينفقها كسب عليها من عدة ولا
النكاح بعد الطلاق الرجعي فاقترع كل واحد بعد البين والثلث فاقترع كل واحد عدة لقيام العدة لقيام بعض آثاره
والثابت فزوجها كالنكاح فزوجها في باب الحرامات احتياطا ويجوز لصاحب العدة ان يزوجها لان البين
عن التزوج لا يجاب لانه لا يزوج لان عدة الطلاق فاما لزمتها حق الزوج لكونها مائة على حكم نكاحه فزوجها
فاما يظهر في حق التمسك على الاجتناب على الزوج اذا يجوز ان يمنع حقه حقه ومنها انه لا يجوز للرجل ان يخطب
العدة من حيا سوا كانت مطلقة او متوفا عنها زوجها **اما المطلقة** طلاقا رجعيا فعدة زوجها المطلقة لتمام
ملك النكاح من كل وجه فاقترع كل واحد عدة لاجل المطلقة ثلاثا او بانا والمتوفى عنها
زوجها فعدة النكاح حال قيام العدة قائم فزوجها لقيام بعض آثاره فبعض كالثبات في كل وجه في باب الحرة
ولان الصريح بالخطبة حال قيام النكاح فزوجها وقوف مرقف التهمة ورتج حول الحمى وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
من كان يوم نياحه واليوم الآخر فادى بغير موافقة التمسك وقال من رجع حول الحمى يوشك ان يقع فيه فلا يجوز
الصريح بالخطبة اصلا **واما العريس** بها فعدة من طلاق الرجعي فعدة الطلاق ولا بأس به في عدة الوفاة والفرق
بينهما من جهتين احدهما انه لا يجوز لعدة من طلاق الرجعي من طلاق الرجعي فعدة الطلاق ولا بأس به في عدة الوفاة والفرق
العريس على وجه لا يقف عليه التمسك ولا خطبها بذلك بالخطبة في بيت زوجها فزوجها **واما المتوفى** عنها
زوجها فبما جاز لها الخروج منها فيمكن العريس على وجه لا يقف عليه سواها والثاني ان في بعض المطلقات
اكتساب عداوة وبعض بينهما وبين زوجها اذ العدة فحقة دليل انه اذا لم يدخل بها لا يجب العدة ومعنى
العداوة لا يتصور بينه وبين الميت ولا بينها وبين زوجته ايضا لان العدة في المتوفى عنها زوجها ليست بحق
الزوج بل دليل انها تخلف قبل الدخول بها فزوجها العدة في هذه العدة تسببا الى العداوة والبعض بينه وبين
ورثة المتوفى فلم يكن له بأس والاصل في جواز العريس في عدة الوفاة قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما فرغ
به من خطبة النساء واختلاف اهل التأويل في العريس انه ما هو قال بعضهم هو ان يقول لها انك جميلة او اني
فيك لراغب وانك جميلة او اني لا رجوان تخمض او ما اجاوزك الى غمك او انك لما فقه وهذا غير سديد ولا محل
لاحدان بشافه امرأة احبته لا يحل له نكاحها للحال مثل هذه الكلمات لان بعضها صريح في الخطبة وبعضها
صريح في اظهار الرغبة فلا يجوز شيء من ذلك وانما المخصص هو العريس وهو ان يفرق نفسه الرغبة في نكاحها بدلالة
في الكلام من غير صريح منه اذ العريس في اللغة هو تفتن الكلام من الدلالة على شيء من غير الصريح بالقول على ما
ذكر في الخبر ان فاطمة بنت قيس لما استشارت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي بعدة فقال لها اذا انقضت
عدتك فاذني فاستأذنته في رجلين كانا خطباها فقال لها آتافان فانه لا يرفع العصا عن عاتقه
واما فلان فانه صعلوك لا تخطي له فليلك في اسامة بن زيد فكان قوله فاذني كما في خطاب الى اسامة
اسامة بن زيد وصريح به وعمر بن عباس رضي الله عنهما انه قال العريس بالخطبة ان يقول لها اني اريد ان تزوج
امراة من امرها كذا فترفضها بالقول والله اعلم ومنها حكمة الخروج من البيت لبعض المعتذات ودين بعض
في هذا الحكم ان المعتدة لا تخلو اما ان تخرج معتدة من نكاح صحيح واما ان تخرج معتدة من نكاح فاسد ولا تخلو اما
ان تخرج حرة واما ان تخرج مائة بالعدة او صغيرة عاقلة او مجنونة مسلمة او كاذبة مطلقة او متوفى عنها زوجها او حال
حال الاختيار او حال الاضطرار فان كانت معتدة من نكاح صحيح وهي مطلقة حرة عاقلة بالعدة مسلمة فانها لا تخرج
لبا ولا نها وسواء كان الطلاق ثلاثا او بانا او رجعا اما في الطلاق الرجعي فلعوله تعالى لا تحرم من نكاح
ولا تحرم الا ان تدين بفاحشة مبينة قبله تاويل قوله تعالى الا ان تدين بفاحشة مبينة الا ان تدين بفاحشة
لا فاحشة عليها وقيل الفاحشة هي الخروج نفسها ايا لان يخرج من فيكون خروجها فاحشة هي الله تعالى الا في
عن الاخراج والمعتذات عن الخروج وقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم والامر بالاسكان نهي عن الاخراج والخروج

بيان احكام العدة منها عدم نكاح المعتدة للرجل

منها عدة جوار للخطبة للرجل

الاختلاف في العريس بالخطبة

وزنها كذا بيان حكمة الخروج من البيت

ولانها زوجة بعد الطلاق الرجعي لقيام ملك النكاح من كل وجه فلا يباح لها الخروج كما قبل الطلاق الا ان بعد الطلاق
لا يباح لها الخروج وان اذن لها بالخروج بخلاف ما قبل الطلاق لان حرمه الخروج بعد الطلاق لكان العدة وفي العدة حواشي
فلا يملك ابطاله بخلاف ما قبل الطلاق لان الحرة بعد النكاح خاصة فملك ابطاله بنفسه بالاذن بالخروج ولان
الزوج يحتاج الى تحصيل ما منه والمنع من الخروج طريق تحصيل الماء لان الخروج من بيت الزوج اذ وطئها غيره فحقت فيه
النساء اذ احلت **واما في الطلاق الثلاث** والباين فلعوله النبي ومسا من الحاجة الى تحصيل الماء على ما بينا **واما المتوفى**
عنها زوجها فعدة ليدل ولا بأس بان يخرج بالنها في خواججها لانها تحتاج الى الخروج بالنها لاكتساب المعيشة
لانها لا تفتق لها من الزوج المتوفى بل تفتقها عليها فتحتاج الى الخروج لتحصيل المقصود ولا يخرج بالليل لعدم الحاجة
الى الخروج بالليل بخلاف المطلقة فان تفتقها على الزوج فلا تحتاج الى الخروج خوفا من ان تفتق عدةها بغير
مشايخنا قالوا يباح لها الخروج بالنها لاكتساب لانها بمنى المتوفى عنها زوجها وبعضهم قالوا لا يباح لها لانها
هي التي اطلت النفقة باختيارها والنفقة حق لها فقعدت وعلى ابطالها **فاما الزوج** الميت فحق عليها فلا يملك ابطاله
واذا خرجت بالنها في خواججها لا تثبت عن غيرها الذي فقدت فيه والاصل ما روي ان فريضة اخذت في عهد الحذر
من الله عنها لما قتل زوجها انت النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنته في الخروج الى بيته فخرجت فقال النبي صلى الله عليه وسلم
حتى يبلغ الكتاب اجله **وفي رواية** استأذنت اذن لها ثم دعاها فقال اعدى المسئلة فاعدت فقال لا يحق
يلغي الكتاب اجله فاذا احدثت حكمين اباة الخروج بالنها وحرمة الانتقال حيث لم ينكحها من غيرها والانتقال
فذل على جواز الخروج بالنها من غير انتقال **وروي** علقه ان نسوة فهدن في البيت اذ راجعن فسال ابن مسعود
رضي الله عنه فقلت انا نستوحش قارمهن ان يجتمعن بالنها فاذا كان الليل فخرج كل امرأة الى بيتها **وروي**
عن محمد بن عبد الله انه لا بأس بان تخرج عن بيتها اقل من نصف الليل لان البيوت في العرة مارة عن الكون في البيت
اكثر الليل فادونه لا يسمي بيوت في العرة ومنزلها الذي تومر بالكون فيه والاعداد هو الموضع الذي كانت تسكن
قبل مفارقتها زوجها وقبل موته سواء كان الزوج ساكنا فيه او لم يكن لان الله تعالى اضاف البيت اليها بقوله
ولا تحرم من بيوتهن والبيت المضاعف اليها هو الذي تسكنه ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله انما اذا زارتها اهلها
لطلعتها زوجها فكان عليها ان تعود الى منزلها الذي كانت تسكن فيه فقعدت فيه لان ذلك الموضع هو الذي مضى
اليها وان كانت هي في غيره وهذا في حال الاختيار **فاما في حال الضرورة** بان اضطررت الى الخروج فخرجت من بيتها بان خافت
سقوط منزلها او خافت على متاعها او كان المنزل باعرا ولم يجد ما تؤدبه في اجرة في عدة الوفاة فلا بأس بذلك
ان تنقل وان كانت تقدر على الاجرة لا تنقل وان كان المنزل لزوجها وقد مات عنها فلها ان تسكن في بيوتها
ان كان ما يهيئها من ذلك مما يكفي في السكنى وتستدرعها كذا الورثة بمن ليس بمهر لها وان كان نصيبها
لا يكفيها او خافت على متاعها منهم فلا بأس ان تنقل وانما كان كذلك لان السكنى وجبت بطريق العادة فحقا
فله تعالى عليها والعبادات تسقط بالاعداد **وروي** انه لما قتل عمر بن الخطاب رضي الله عنه فخرجت من بيوتها
في دار الاحارة **وروي** ان عائشة نقلت اخوها ابراهيم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فخرجت من بيوتها
في دار الانتقال للعدد واذا كانت تقدر على اجرة المنزل في عدة الوفاة فلا عدد فلا تسقط عنها العبادة كالمتبر
اذا فذر على شاة الماء فان وجد ثمنه وجب عليه الشاة وان لم يجد فلا يجب له عدد لعدم كذا ذلك ههنا واذا انقلبت
لعدد من سكنها في البيت الذي نقلت اليه بمنزلة كونها في المنزل الذي انقلبت منه في حرمه الخروج عنه لان
الانتقال من الاول اليه كان لعدد فصار المنزل الذي نقلت اليه كانه منزلها من الاصل فلزمها المقام فيه حتى
تنقضي العدة وكذا ليس للمعدة من طلاق ثلاث او باين ان يخرج من منزلها الذي تقعد منه في سفر اذا كانت معتدة
من نكاح صحيح وهي على المصقات التي ذكرناها ولا يجوز للزوج ان يسافر بها لقوله تعالى ولا تحرم من بيوتهن
ولا يخرجن ويؤله هن كناية عن المعتذات ولان الزوجية قد زالت بالثلاث والباين فلا يجوز له المسافر بها
وكذا المعتدة من طلاق رجعي ليس لها ان تخرج الى سفر سواء كان سفر حج فريضة او غيره ذلك لاجل زوجها ولا يخرج
غير حتى تنقضي عدتها او يراجعها لغيره قوله تعالى ولا تحرم من بيوتهن ولا يخرجن من غير فصل بين الخروج في حج
ولما ذكرنا ان الزوجية قائمة لان ملك النكاح قائم فلا يباح لها الخروج ولان العدة لما منعت من اصل الخروج فلا
يمنع من خروج مديدها والخروج الى السفر اولى وانما استوفى فيه سفر الحج وغيره وان كان حج لاسلامها لانها لما
في منزلها واجب لا يمكن تداركه بعد انقضاء العدة وسفر الحج واجب يمكن تداركه بعد انقضاء العدة لان جميع
المرور ففكان تقدر لوجوب لا يمكن تداركه بعد الفوات جميعا بين الواجبين فكان اوله وليس لزوجها ان يسافر
بها عند اصحابنا الثلاثه وقال زفر له ذلك واختلف مشايخنا في خروج قول زفر قال بعضهم انما قال ذلك لانه
قد ثبت من اصل اصحابنا ان الطلاق الرجعي عدمه في حق الحكم قبل انقضاء العدة فكان الحال قبل الرجعة وبعد

لزم البيت

وقال بعضهم انما قال ذلك لان المسافرة بها رخصة عند دلاله **وجهه** ان اخراج المعتدة من بيت العدة حرم ولو لم يكن
مقتضى الرخصة لم يسافر بها ظاهراً مخبراً عن احوالها فبذلك لا بد من رخصة دلاله على حملها لا بد من رخصة على الصلح
له عن كتاب الحرام ولهذا جعلنا الفسقة والفسق شبهة رخصة كذا هذا **ولنا** قوله لا يخرج من بيتها
ولا يخرج الا ان ياتين بفاحشة مبينة تبيح الاخراج والفسق غير المحرم وبه بينت فساده الترخيص الاول
لان نص كتاب الله يقتضي حرمة اخراج المعتدة وان كان ملك النكاح قائماً في الطلاق الرجعي فترك القياس مقامه
النص واليه اشار ابو حنيفة فيما روي عنه انه قال لا يسافر بها ليس قبل ان يغير زوج بل هو زوج وهو غير الزوج
لكن الله تعالى قال ولا يخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن **واما** الترخيص الثاني وهو قولهم ان مسافرة الزوج بها دلاله
الرخصة فمنع وما ذكره ان الظاهر انه يريد الرخصة كذا اخرج الحرام فذلك فيما كان النكاح والتمسك ظاهر افاً
كان خفياً فلا وجوب اخراج المعتدة عن ظلال رجعي فبقا ملك النكاح وكل وجه مما يحجب على الفقهاء فساد عن
العوام فلا يثبت الامتناع عنه من طريق الدلالة مع ما ان الخلاف ثابت فيما اذا كان الزوج يقول انه لا رابعها
نصراً ولا معتبراً بالدلالة مع النص بخلافها وادام يكن المسافرة بها دلاله الرخصة فلو اخرجها لخرجها مع فساد
العدة وهذا حرام بالنص **وقد** قالوا حين خرجت حرمة فطلقها الزوج وبنيها وبين مصرها اقل من ثلاثة ايام
انها ترجع وتعتبر بمنزلة المحرم لانها صارت ممنوعة عن المصير في جبهة المكان العدة **فاما** اذا راجعها الزوج
فقد بطلت العدة وعبادت الزوجية تجاز السفر بها وليستوى الجواب في حرمة الخروج والارجاع الى السفر وما دون
ذلك فهو النهي لان النهي من الخروج والارجاع الى ما دون السفر اخف لثقله اخرج او اخرج في نفسه واذا
خرج الرجل مع امرأته مسافراً فطلقها في بعض الطريق او مات عنها فان كان بينها وبين مصرها الذي خرجت منه اقل
من ثلاثة ايام وبينها وبين مقصد ها ثلاثة ايام فصار عدا رجعت الى مصرها لا ثباتا لومضت لاحتاجت الى انشاء
سفر وهي معتدة ولو رجعت ما احتاجت الى ذلك فكان الرجوع اولى كما اذا طلقت في المصير خارج بيتها انها يعود
الى بيتها كذا هذا وان كان بينها وبين مصرها ثلاثة ايام فصار عدا وبنيها وبين مقصد ها اقل من ثلاثة ايام
فانها لم تخرج لانه ليس في المصير انشاء سفر والمعتدة ممنوعة عن السفر وسواء كان الطلاق في موضع لا يصلح للقاء
كالغارة ونحوها او في موضع يصلح لها كالمصير ونحوه وان كان بينها وبين مصرها ثلاثة ايام وبينها وبين مقصد
ثلاثة ايام فصار عدا فان كان الطلاق في الغارة او في موضع لا يصلح للقاء فاما ان كانت في مكانها او في
الجوار ان شاءت مضت وان شاءت رجعت لانه ليس احدهما او كلاهما الاخر سواء كان معها محرماً او لم يكن فان
او عادت فبطلت او في المواضع التي تصلح للدوام في مصيرها او رجوعها اقامت فيه واعتدت ان لم يجد حرمها فلو خلا
وان وجدت فذلك عند ان حنيفة لانه لو وجد الطلاق فيه ابتداء كان لا يجوز لها ان تتجاوز عنه وان وجدت
محرماً فذلك اذا وصلت اليه وان كان الطلاق في المصير او في موضع يصلح للدوام فاعتدت ان لم يجد حرمها فلو خلا
تقرضه حتى يقضى عدها ولا يخرج بعد انقضاء عدها الا مع محرماً حراً كان او غيره **وقال** ابو يوسف ومحمد
ان كان معها محرماً مضت على سفرها **وجه** قولهما ان حرمة الخروج ليست لاجل العدة بل لكان السفر لبلل لانه
يباح لها الخروج اذا لم يكن بين مقصد ها ومنزلها ثلاثة ايام ومعلوم ان الحرمة الثابتة للعدة لا تختلف
بالسفر وغير السفر واذا كانت الحرمة لكان السفر يسقط بوجوه المحرم **ولا** في حنيفة ان العدة ما نفعه من الخروج
والسفر في الاصل لان الخروج الى ما دون السفر هنا يسقط اعتباراً لانه ليس بخروج مستداً بل هو في حال
الاول فلا يحسن له حكم نفسه بخلاف الخروج من بيت الزوج لانه خروج مستداً فاذا كان في حالها بين جميعا
سفر كانت مستثناة للخروج باعتبار السفر فينتأ له التحريم وما حرم لاجل العدة لا يسقط بوجوه المحرم
واما المعتدة في النكاح الفاسد فلها ان تخرج لان احكام العدة مقدسة على النكاح الصحيح بل هي احكام النكاح
الساوق للحقيقة بقيت بعد الطلاق والوفاء والنكاح الفاسد لا يفيد المنع من الخروج فذلك العدة الا اذا
الزوج لم يضمن مائة فله ذلك **واما** الامة والمدة واقر الولد والمكاتبه والمستسعاة على اصل الحنيفة
فتخرج في ذلك كله في الطلاق والوفاء **اما** الامة فلما ذكرنا ان حال العدة مبينة على حال النكاح ولا يلزمها
المقام في منزل زوجها في حال النكاح كذا في حال العدة ولان خدمتها حق المولى فلو منعها من الخروج لاسقطنا
حق المولى في الخدمة فغيره رضاه وهذا لا يجوز الا اذا اوتواها مولاها من لا تخشع لاجل ما است على ذلك لانه
منه يسقط حق نفسه وان اراد المولى ان يخرجها فله ذلك لان الخدمة للمولى وانما كان اعادها للزوج وهو
ان ليست العارية ولما ذكرنا ان حال العدة معتبرة بحال النكاح مرتبة عليها **ولو** بقاءها المولى في حال النكاح
كان للزوج ان يمنعها من الخروج حتى يد المولى فذلك في حال العدة **وروي** ابن سماعه عن محمد في الامة ان اطلق
زوجها وكان المولى مستقياً عن خدمتها فلها ان تخرج وان لم يأمرها لانه قال اذا جازها ان تخرج بان جاز



وفي الرجوع انشاء سفر

لا تخلو فيما كان الطلاق في موضع يصلح للدوام

حكم المعتدة في النكاح الفاسد في الخروج حكم الامة

ان يخرج بكل وجه الا متى ان حرمة الخروج لحوائه تعالى فلو لم يمتها لم تسقط باذنه وكذلك المدة لما قلنا وكذا امر الولد
اذا اطلقها زوجها او مات عنها لانها امة المولى وكذا اذا اعتقت او مات عنها سبها فلها ان تخرج لان عدها عدة زوج
فكانت كالمنكحة نكاحاً فاسداً **واما** المكاتبه فاذن سعيها حق المولى اذ بها بصل المولى حقيقة فلو منعها من
الخروج لعدت عليها السعاية **والعق** بعضها بمنزلة المكاتبه عند ان حنيفة وعند هامة وان اعتقت الامة
في العدة يلزمها فيما بقي عدها ما يلزم الحره لان المانع من الخروج قد زال **واما** الصغيرة فلها ان تخرج من منزلها
اذا كانت الفقة لاربعة فيها سواء اذن الزوج لها او لم ياذن لان وجود السكنى في البيت على المعتدة بحول الله تعالى
وقوله تعالى لا يجب على الصبي وحق الزوج في حفظ الولد ولا ولد منها وان كانت الفقة رجعية فلا يجوز
لها الخروج بغير اذن الزوج لانها زوجة وله ان ياذن لها بالخروج وكذا المجنونة فلها ان تخرج من منزلها لانها
غير مخاطبة كالصغيرة الا ان زوجها ان يمنعها من الخروج لتحصين مائه بخلاف الصغيرة فان الزوج لا يملك
منعها لان المنع في حق المجنونة لصيانة الماء لاحتمال الحمل والصغيرة لا تحبل والمنع في الطلاق الرجعي لكونها
زوجة له **واما** المكاتبه فلها ان تخرج لان السكنى في العدة حق الله تعالى في زوجة فتعبد عداة وهذا الوجه
والكفارة لا يطالبون بشرايع هي عبادات الا اذا منعها الزوج من الخروج لتحصين مائه لان للزوج حق في العدة
وهو صيانة مائه عن الاختلاط فان اسلمت المكاتبه في العدة لزمها فيما بقي عدها ما يلزم المسلمة لان المانع
من الخروج هو الكفر وقد زال بالاسلام وكذا المجنونة اذا اسلمت زوجها وابنته لاسلامه حتى وقعت الفقة
ووجبت العدة فان كان الزوج قد دخل بها فلها ان تخرج لما قلنا الا اذا اراد الزوج منعها لتحصين مائه فاذا
طلب ذلك منها يلزمها لان حق الانسان يجب بقاؤه عند طلقه **ولو** قبلت المسلمة ابن زوجها حتى وقعت الفقة
وجبت العدة اذا كان بعد الدخول فليس لها ان تخرج من منزلها لان السكنى في العدة فيها حق لله تعالى وهي
لخاطبة بحقوق الله تعالى **واما** بعد انقضاء العدة فلها ان تخرج الى ما دون مسير سفر بل حرم لها ان تخرج الى ذلك
فلو شرط المحرم لخاصة الامر عليها وهذا لا يجوز ولا يجوز لها ان تخرج الى مسير سفر الا مع المحرم والاصل فيه ما
روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسافر المرأة فوق مسيرة ثلاثة ايام الا ومعه زوجها او ذو رحم محرر
منها وسواء كان المحرم والنسب والرضا عدا والمصاهرة لان النكاح في ذل في الحرم المحرم فالمقصود هو الحرمة
وهو حرمة المناكحة بينها على التام وقد وجد فكان النكاح الوارث في الحرم والمحرم وادى في المحرم بل رجم دلاله
ومنها وجوب الاحداد على المعتدة **والكلام** في هذا الحكم في ثلاثة مواضع احدها في تفسير الاحداد والثاني في
بيان ان الاحداد واجب في الجملة ام لا والثالث في بيان شرائط وجوبه **اما** الاول فالاحداد في اللغة عيان
عن الامتناع من الزينة يقال احذت المرأة على زوجها وحذت اي امتنعت من الزينة وهو ان تحتجب الطيب ولكن
الطيب والمصفر والمزهر وتحتجب للدهن والكحل ولا تحتجب ولا تمشط ولا تلبس حلياً ولا تشوف
اما الطيب فلما روي امر سلة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تحتجب بالحناء وقال الحناء طيب
فبطل على وجوب اجتناب الطيب ولان الطيب فوق الحناء فالنهي عن الحناء يعني نهياً عن الطيب دلاله كانه في النهي
يحيى نهيها عن الزينة والقتل دلاله وكذا البس الثوب الطيب والمصوغ بالمصفر والزعفران له راحة طيبة فكان
كالطيب **واما** الدهن فلما قد مرزونة الشعر وفي الكحل زينة العين ولهذا حرم على المحرم جمع ذلك وهذا
في حال الاختيار فاما في حال الضرورة فلا بأس به بان اشتكت فلا بأس ان تتكحل واشتكت رأسها فلا بأس
ان تعبت فيه الدهن او لم يكن لها الا ثوب مصبوغ فلا بأس ان تلبسه لكن لا تعقد به الزينة لان مواضع الضرورة
مستثناة **وقال** ابو يوسف لا بأس ان تلبس القصب والخز الاحمر **وكوفي** الاصل وقال لا تلبس قصباً ولا خزاً
تزين به لان الخز والقصب قد تلبس الزينة وقد تلبس الحاجة والدفا فاعتبر فيه القصد فان قصدت به الزينة
لم تجز وان لم تقصد جاز **واما** بيان انه واجب امر لا يقول لا خلاف بين الفقهاء ان الموتى عنها زوجها يلزمها
الاحداد وقال بقائه القياس لا احداً عليها **وهم** يجوزون بالاحاديث واجماع الصحابة رضي الله عنهم **اما** الاما
فتنها ما روي ان امر حبيبه رضي الله عنها لما بلغها موت ابنها ابي سفيان انتظرت ثلاثة اشهر ثم دعت بطيب وقالت ما في
الي طيب حاجة لكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت
فوق ثلاثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشر **وروي** ان امرأة مات زوجها فأتت الى النبي صلى الله عليه وسلم تسأله
في الانتقال فقال عليه السلام ان احداً منكم كانت تمكث في شرا حلوها الى الحول ثم تخرج فتلقى البعرة فلو اربعة اشهر
وعشر اذ لم يحدث على ان عدها كانت قبل نزول هذه الآية حلاً وانهم كن يكتفون في شرا حلوها من مرق الحول
ثم انتسخ ما زاد على هذه المدة وبقي الحكم فيما بقي على ما كان قبل النسخ وهو ان تمكث المعتدة هذه المدة في شرا
احلوها وهذا تفسير لحداد **واما** الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة منهم عبد الله بن عمر وعائشة وام سلمة وغيرهم

حكم الذرة وام الولد
حكم المكاتبه فيه
والعق بعضها
حكم الصغيرة

حكم المكاتبه

وجوب الاحداد على المعتدة
تفسير الاحداد

بيان ان الاحداد واجب في الجملة

مثل قولنا وهو قول السلف واختلف في المطلقة ثلثا او ارباعا قال اصحابنا رحمهم الله يلزمها الحداد قال الشافعي
لا يلزمها وجه قوله ان الحداد في المنصوص عليه انما وجب لحق الزوج ناسفا على ما فاتها من حسن الفسحة وادامة
الصحة الى وقت الموت وهذا المعنى لم يوجد في المطلقة لانه او حشها بالفرقة وقطع الوصلة باختياره ولم
يتم عنها فلا يلزمها التام **ولنا** ان الحداد انما وجب على المتوفى عنها زوجها لفوات النكاح الذي هو نفقة في الدين
خاصة في حقها لما فيه من قصا شهوتها وغيتها عن المحرم وصيانة نفسها عن الهلكة بدور النفقة وقد انقطع ذلك
كله بالموت فلزمها الحداد الظاهر والمصيبة والحزن وقد وجد هذا المعنى في المطلقة الثلاث والمباينة قبلها
الا حداد وقوله لا حداد في عدة الوفاة وجب لحق الزوج فلا يستقيم لانه لو كان لحق الزوج لما اراه على ثلاثة
اما ما كان في موت الاب **واما ما في موت الاب** وجوبه في حق المنة بالعدة عاقلة مسئلة فنكاح صحيح سواء كان
متوفى عنها زوجها او مطلقة ثلثا او ارباعا فلا يجب على الصغيرة والمجنونة الكبيرة والكاذبة والعمدة من
نكاح فاسد والمطلقة طلاقا رجعيا وهذا عندنا **وقال الشافعي** يجب على الصغيرة والكاذبة **وجه** قوله
ان الحداد من احكام العدة وقد لو تمها العدة قبلها حكمها **ولنا** ان الحداد عبادة بدنية فلا يجب على الصغيرة
والكافرة كسائر العبادات المدنية في الصوم والصلاة وغيرها بخلاف العدة فانها اسم لمضي زمان ولا يختلف
بالاسلام والكفر والبصير والكر على ان بعض اصحابنا قالوا لا يجب عليها العدة وانما يجب عليها ان لا تزوجها
ولا احياد على امر الولد اذا اعتقها مولاها او مات عنها لانها تعدد في الوطى كالمنكحة نكاحا فاسدا ولا احياد
على العدة من نكاح فاسد فكذلك عليها ولا احياد على المطلقة طلاقا رجعيا لانه يجب لها والمصيبة على فوت
نفقة النكاح والنكاح بعد الطلاق الرجعي عرفا بل هو قافر فكل وجه فلا يجب الحداد بل يستحب لها ان تترتب
لنفس في عين الزوج فترجعها ولا احياد في النكاح الفاسد لان النكاح الفاسد ليس نفقة في الدين لانه
معصية وخراب الحال ايجابا لظهور المصيبة على فوات المعصية بل الواجب اظهرها والسرور والفرح على فواتها **واما**
الحرية فليست بشرط لوجوب احياد فوجب احياد على الامة والمدبرة وامر الولد اذا كان لها زوج فمات عنها
او طلقها والمكاتب والمستعانة لان ما يجب له الا احياد لا يختلف بالرق والحرية فكانت الامة كالحرة والاعلان
ومنها وجوب النفقة والسكنى وهو مؤنة السكنى لبعض المعتدات دون بعض وحمل الكلام فيه ان المعتدة
اذا كان كانت عرطلاقا وعز فرقة بغير طلاق واما ان كانت عر فاة ولا تخلو اما ان تكون معتدة من نكاح صحيح او قاطع
او ما هو في معنى النكاح الفاسد فان كانت معتدة من نكاح صحيح عرطلاق فان كان الطلاق رجعيا فلها النفقة
والسكنى بل خلاف لان ملك النكاح قافر فكان الحال بعد الطلاق كالحال قبله ولما ذكر في لائل امر وان كان
الطلاق ثلثا او ارباعا فلها النفقة والسكنى ان كانت حاملا بالاجماع لقوله تعالى وان كن اولات حمل فامتنن
عليهن حتى يوضعن حملهن وان كانت حامل فلها النفقة والسكنى عند اصحابنا **وقال الشافعي** لها السكنى ولا نفقة
لها وقال ابن ابي ليلى لا نفقة لها ولا سكنى **واجتبا** بقوله تعالى وان كن اولات حمل فامتنن حتى يوضعن
حملهن فخص الحمل بالامر بالانفاق عليها فلو وجب الانفاق على غير الحمل ليطل التحصيل **وروي عن فاطمة**
بنت قيس انها قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يجعل لي النبي صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى لان النفقة يجب
بالمالك وقد زال الملك بالثلث والابن الا ان الشافعي يقول عرف وجوب السكنى في الحمل بالوض بخلو القبان
ولنا قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من حيث سكنتم من وجهكم وقرأة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن من حيث
سكنتم وانفقوا عليهن من وجهكم كروي لا اختلاف بين القرائين لكن احداها ينفسر بذكره كقوله تعالى والسائر
والسائرة فافطعوا ايدهما وقرأة ابن مسعود اياهما وليس لك اختلاف في القرأة بل قرأته تفسير للقرأة الظاهر
كذلك اولات الامر بالاسكان امر بالانفاق لانها اذا كانت محبوسة بمجموعة غير الخروج لا تقوى على الكتاب
النفقة فلو لم يكن نفقتها على الزوج ولا مال لها لهلك اوصاف الامر عليها وعسر وهذا لا يجوز وقوله طلاق
لبنفقد وسعة من سعة ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اناه الله من غير فصل بين ما قبل الطلاق وما بعده
في العدة ولان النفقة انما وجبت قبل الطلاق لكونها محبوسة غير الخروج والبرود لحق الزوج وقد بقي ذلك
الاحتباس بعد الطلاق في حالة العدة وتأيد بانفسار من الشريعة انه لان الحبس قبل الطلاق كان حقا
للزوج على الخلو من بعد الطلاق فعلق به حق الله تعالى حتى لا يباح لها الخروج وان اذن الزوج لها بالخروج
فلم وجبت النفقة قبل التاكيد فلا يجب بعد التاكيد اولى **واما الآية** فيها امر بالانفاق على الحمل وانه
لا ينفق وجوب انفاق على غير الحمل ولا بوجبه ايضا فيكون مسكونا متوقفا على قيام الدليل وقد قام دليل
الوجوب وهو ما ذكرنا واما حديث فاطمة بنت قيس فقد روي عن عمر رضي الله عنه انه روي انها لما روت ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول المرأة

بيان شرط وجوب احياد

وجوب النفقة والسكنى لبعض المعتدات

لا ندري اصدقت ام كذبت **وفي بعض الروايات** قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا واناخذ بقول امرأة لعلي بن ابي طالب
او سنة لها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة **وقول عمر رضي الله عنه** لا ندع كتاب ربنا
بجمل انما اراد به قوله اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجهكم كما هو قرأة ابن مسعود رضي الله عنه
وتكون هذه قرأة عمر رضي الله عنه ايضا **وبجمل** انه اراد به قوله تعالى لنفقن دوسعة من سعة ومن قدر عليه رزقه
فلينفق مما اناه الله مطلقا **وبجمل** انه اراد بقوله لا ندع كتاب ربنا في السكنى خاصة وهو قوله اسكنوهن من حيث
سكنتم من وجهكم كما هو قرأة الظاهر **واراد** بقوله وسنة نبينا ما روي عنها انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة **وبجمل** ان يكون عند عمر رضي الله عنه في هذا تدويره ورفع عينها وبقي حكمها
فان اراد بقوله لا ندع كتاب ربنا تلك الآية كما روي عنه انه قال في باب الزنا انا كنا نلقو في سورة الاحزاب
الشيخ والشيخة اذ زنا فارجموها نكالا لما ينشرون من عجز حكيم ثم رفع التدوير وبقي حكمها كذا هي **وروي**
ان زوجها اسامة بن زيد كان اذا سمعها تتحدث بذلك حصبها بكل شيء يدور وروي عن عائشة رضي الله عنها انها
قالت لها بعد فتنتها بالناس بهذا الحديث واقل احوال نكاح الصلابة على رواية الحديث ان يوجب طلاقه **ثم**
تدبر في ناوله انما كانت تبدأ على احكامها اي تفحص عليهم باللسان من قولهم بذات عليه اي فحش عليه
اي كانت تطيل لسانها عليهم بالفحش فنقلها رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بيت ابن ام مكتوم ولم يجعل لها نفقة
ولا سكنى لانها صارت كالناتية اذ كان سببا لخروج منها وهكذا القول فمن خرجت من بيت زوجها في عدةها
او كان منها سببا وجب الخروج منها لا يستحق النفقة ما دامت في بيت غير الزوج وقبل ان زوجها كان غائبا
لم يقض لها بالنفقة والسكنى على الزوج لغيره اذ لا يجوز القضاة على الفاسق من غير ان يبين عهده خصم حاكم
لان قيل روي ان زوجها كان قد خرج الى الشام وقد كان وكل اخاه **فالجواب** انه انما وكله بطلوعها ولم يوكله
بالخضومة وقوله ان النفقة يجب بمقابلة الملك ممنوع فان للملك ضمنا آخر وهو المهر على ما ذكره النفقة انما
يجب الاحتباس وقد بقي بعد الطلاق الثلث والباقي فتبقى النفقة وسواء كانت المعتدة عرطلاقا كبيرة او صغيرة
مسئلة او كناية لان ما ذكرنا من الدلائل لا يوجب الفصل ولا نفقة ولا سكنى للامة المعتدة عرطلاقا اذ لم يتوكل
المولى بنا لانه اذا لم يتوكلها بيتا حتى الحبس لم يثبت للزوج الا ان يخرج وان كان المولى قد نواه
بيتا فلها النفقة والسكنى لثبوت حق الحبس للزوج وكذا المدبرة وامر الولد اذا طلقها وبواها المولى بيتا
ولم يتوكلها لان كل واحدة منهما امة وكذا المكاتب والمستعانة على اصله حنيفة وان اعتقت امر الولد
او مات عنها مولاها فلا نفقة لها ولا سكنى لانها غير محبوسة الا ترى ان لها ان يخرج فادى بها النفقة والسكنى
كالمعتدة من نكاح فاسد لان عدتها عدة الوطى كعدتها المنكحة نكاحا فاسدا **ثم** اذا كانت معتدة عرطلاقا من
نكاح صحيح وان كانت معتدة من نكاح فاسد فلا سكنى لها ولا نفقة لما ذكرنا ان حال العدة معتدة بحال النكاح
ولا سكنى ولا نفقة في النكاح الفاسد فكذلك في العدة منه **ثم** اذا كانت معتدة عرطلاقا فان كانت معتدة
عر فرقة بغير طلاق من نكاح صحيح فان كانت الفرقة فرتبها فلها النفقة والسكنى كيفما كانت الفرقة وان كانت من
ضلعها فان كانت بسبب ليس بمعصية كالامة اذا اعتقت فاختارت نفسها او امرأة العنان اذا اختارت الفرقة فلها
النفقة والسكنى وان كانت بسبب هو معصية كالمسئلة قبلت من زوجها بشهوة فالو لا نفقة لها ولها السكنى
لان السكنى فيها حق الله تعالى وهي مسئلة مخاطبة بحقوق الله تعالى واما النفقة فوجب حقا لها على الخلو فاذا
وقعت الفرقة فرتبها بغير حق فقد ابطلت حق نفسها بخلاف المعتدة وامرأة العنان لان الفرقة وقعت من قبلها
بغير طلاق بسقط النفقة **ثم** اذا كانت معتدة عرطلاقا وعز فرقة بغير طلاق فان كانت معتدة عر فاة فلا سكنى
لها ولا نفقة في مال الزوج سواء كانت حامل او حاملا لان النفقة في باب النكاح لا يجب بعد النكاح وقد واعد
كالمهر وانما يجب شيئا فشيئا على حسب مرد الزمان فاذا مات الزوج انقل ملك امواله الى العدة فلا يجوز ان يجب
النفقة والسكنى في مال الوارث وسواء كانت حرة او امة كبيرة او صغيرة مسئلة او كناية لان الحرة المسئلة الكبيرة
للم لم تستحق النفقة والسكنى في عدة الوفاة فهو لا اولى **وكذا** المعتدة من نكاح فاسد في الوفاة لا سكنى لها
ولا نفقة لانها لا تستحقان بالنكاح الصحيح في هذه العدة فبالتكاح الفاسد اولى والله اعلم ومنها ثبوت الحبس
او اجماعه وبولده والكلوم في هذا الحكم يقع في موضعين في الاصل احدهما في بيان ما ثبت به نسب ولد المعتدة من
الدة والثاني في بيان ما ثبت به نسب من جهة اي يظهر به **اما الاول** فالاصل فيه ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
لقوله تعالى وحمله وفضاله ثلثون شهرا جعل الله تعالى ثلثين شهرا مدة الحمل جميعا ثم جعل الفصل
وهو العظام عامين بقوله وفضاله في عامين فينبغي للحمل ستة اشهر وهذا الاستدلال منقول عن ابن عباس
فانه روي ان رجلا تزوج امرأة فجاءت بولد لستة اشهر فبهم عثمان رضي الله عنه فبهم فقال ابن عباس انما انما

ان كانت معتدة من نكاح فاسد
ان كانت معتدة عر فرقة

ان كانت معتدة عر فاة

ما ثبت بنسب ولد المعتدة

لو خاضعتكم كتابا لله لمحكمكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال وفصاله في عامين ان
الما ذكرنا قد ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واكثرها سنتان وعند الشافعي اربع سنين وهو يوجب
عائشة رضي الله عنها فانها قالت لا يبقى الولد في بطن امه اكثر من سنتين وكوفيته منزلة ولو لم يولد في الشهر
انها قالت ان كان ما عاين رسول الله صلى الله عليه وسلم لان هذا امر لا يدرك بالزنا والاحتجاب ولا يظن بها انها قالت
ذلك جازا وتجنبا فتعين السماع واصل احوال كل مطلقه لم يلزمها العدة بان لم يكن مدخلا بها فنفس ولدها
لا يثبت من الزوج الا اذا علم يقينا انه منه وهو ان يحج به لاقل من ستة اشهر وكل مطلقه وجبت عليها العدة فنفس
ولدها يثبت من الزوج الا اذا علم يقينا انه ليس منه وهو ان يحج به لاكثر من سنتين وانما كان كذلك لان الطلاق
قبل الدخول بوجوب انقطاع النكاح بجميع علوه فكان النكاح من كل وجه زائلا بيقين وما زال بيقين لا يثبت
الابقين مثله فاذا جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من يوم الطلاق فقد ثبتنا ان العلوق وجد في حال قيام الفرائض
وانه وطها وهي حامل عنه او لا يحتمل ان يكون بوطي بعد الطلاق لان المرأة لا تلد لاقل من ستة اشهر فكان بوطي
وحده على فراش الزوج وكون العلوق على فراشه بوجوب ثبوت النسب منه واذا جاءت بولد لسته اشهر فصاعدا لم
يستبين بكونه مولودا على الفراش لاحتمال ان يكون بوطي بعد الطلاق والفراش كان زائلا بيقين فلو ثبت بالنسب
وعلى هذا يخرج ما اذا طلق امراته قبل الدخول بها فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ طلقها انه يلزمه ثبوتنا
بعلوقه حال قيام النكاح واذا جاءت به لسته اشهر او اكثر لا يلزمه لعدم الثبوت بذلك ويستوي في هذا الحكم
ذوات الاقراء وذوات الاقرباء قلنا وعلى هذا ما اذا قال كل امرأة تزوجها فزني طالق فزوج امرأة فطلقت
فجاءت بولد انها ان جاءت به لسته اشهر من وقت النكاح ثبت النسب لانها اذا جاءت به لسته اشهر من وقت
النكاح كان لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق لان الطلاق يقع عقب النكاح لا في حاله او قبله كذلك الا ترى
انه قال فزني طالق والفاء للتعقيب بلا تراخ وقال ذفر لا يثبت النسب **وروي** ان محمدا كان يقول مثل قوله ثم رجع
وجه قول ذفر ان ثبات النسب فيتمد امكان الوطى ولم يوجد اذ ليس بين الطلاق والنكاح زمان يسع فيه الوطى
بل كما وجد النكاح وقع الطلاق عقبه بلا فصل فلا يتصور الوطى فلا يثبت النسب وانا نقول يمكن تصوره
بان كان بمخالط امرأة فدخل عليه الزمان فنزوحها وهم يسمعون كلامه وانزل من ساعته واذا تصور الوطى
فالنكاح قائم مقام الوطى المنزل عند تصوره شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وان جاءت به لاقل
من ستة اشهر من وقت النكاح لا يثبت النسب لانه علم بيقين ثبوتنا انه بوطي وحده قبل النكاح ثم اذا جاءت به
لسته اشهر من وقت النكاح حتى ثبت النسب يجب على الزوج مهر كامل كذا ذكر في ظاهر الرواية لانها صارت في حكم
الدخول بها وذكروا ابو يوسف في الاما الى ان القياس ان يجب عليه مهر ونصف مهر ونصف مهر بالطلاق وقبل الدخول
ومهر كامل بالدخول **ووجهه** ان يجعل الطلاق واقعا كما تزوج فيجب نصف المهر لوجود الطلاق قبل الدخول
ثم يجعل واطنا بعد الدخول بناء على ان عنده ان الطلاق غير واقع لانه يرحان تعليق الطلاق بالملك لا ببيع كما
هو مذهبا للشافعي فيجب المهر بهذا الوطى ونثبت النسب لان المسئلة مجتهد فيها فلا يخرج فله زنا الا ان
اباحيفه استحسن وقال لا يجب المهر واحد لانها كالدخول بها فزني طالق الحكم قتيلا كالمهر وان طلقها بعد
الدخول بها فجاءت بولد تحمله الكلام فيه ان يقال ان العدة لا تخلو اما ان كانت معتدة عن طلاق او عن غير طلاق
من اسباب الفرقه واما ان كانت معتدة عن وفاة وكل واحدة منهما لا تخلو اما ان كانت من ذوات الاقراء او من
ذوات الاقرباء او من ذوات الاقرباء او من ذوات الاقرباء او من ذوات الاقرباء او من ذوات الاقرباء او من ذوات الاقرباء
لا تخلو اما ان يكون بانيا واما ان يكون زوجيا فان كان بانيا وهي من ذوات الاقرباء ولم تكن اقربت بانقضاء العدة
فجاءت بولد فان جاءت به الى سنتين منذ طلقها الزمة لانه يحتمل ان يكون العلوق بوطي حادث بعد الطلاق
ويحتمل ان يكون بوطي وحده في حال قيام النكاح وكانت حاملا وقت الطلاق لان الولد يبقى في البطن الى
سنتين بالا اتفاق وهذا الظاهر لاحتمال ان لا يتزوج في العدة وحل امور المسلم على الصلوة
والستار واجبا يمكن فيجعل عليه او نقول النكاح كان قائما بيقين والفراش كان ثابتا لقيام النكاح والثبات
بيقين لا يزول الا بيقين مثله فاذا كان احتمال العلوق على الفراش قائما لم يستبين بانقضاء العدة وروايل
النكاح من كل وجه فلم يستبين بزوال الفراش فلا يحكم بالزوال بالشك وان جاءت به لاكثر من سنتين لم يلزم
ان انكره لا ثابتننا انه ليس منه لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فلا يثبت نسبته منه مالم يدع
فاذا ادعى ثبت النسب منه وهل يشترط تصديقها فيه وروايات واختلاف في انقضاء عدتها قال ابو حنيفة
ومحمد حكما بانقضاءها قبل الولادة لسته اشهر وروى ما اخذت من نفقة هذه المدة **وقال** ابو يوسف
انقضاء عدتها بوضع الحمل ولا تدرى نفقة وجه قوله انه يحتمل انه وطها اجنبيا بشبهة فيحتمل

طلق امراته قبل الدخول بها فجاءت بولد

معتدة عن طلاق وان لم تقرب بانقضاء العدة فجاءت بولد

ان الزوج وطها بشبهة فلا تدرى نفقة بالشك ولهما ان الولد لا يدرى ان كان حدث بعد الطلاق
لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولا يجوز ان يحمل على ان الزوج وطها لانها اجنبيا وطها
بشبهة لان ذلك حرام وظاهر حال المسلم التحريم فمقتضى الحمل على طوطي حلال وهو الوطى في نكاح صحيح فيحمل
على ان عدتها بانقضاء وتزوجت واقل مدة الحمل ستة اشهر فوجبه نفقة ستة اشهر لانه يبين انها لم تكن
عليه وقد خرج الجواب عما ذكر ابو يوسف على ان حملنا على ان اجنبيا وطها بشبهة تسقط النفقة عن زوجها
لانهم قالوا في المنكحة ان تزوجت فحملت فزوجها انه لا نفقة لها وان كانت اقربت بانقضاء العدة وذلك في مدة
تتقضى في مثلها العدة ثم جاءت بولد في سنتين فان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت اقربت بانقضاء العدة وذلك في مدة
به لسته اشهر فصاعدا فزوت الاقرار لم يلزمه لان اصلان المعتدة مصدقة في الاخبار عن انقضاء عدتها
او الشرع انتمها على ذلك فمقتضى ما لم يظهر عليها او كذبها بيقين فاذا جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت
الاقرار ظهر انها غلطت وكذبت لانه يبين انها كانت معتدة وقت الاقرار والمراة لا تلد لاقل من ستة اشهر
فاقرارها بانقضاء العدة وهي معتدة بغير علمها او بغير كذا اذا هو اجنبيا عن المخلا على ما هو به وهذا حد
الكذب قال الفقهاء اقرارها بالعدم واذا جاءت به لسته اشهر او اكثر لم يظهر كذبها لاحتمال انها تزوجت بعد اقرارها
بانقضاء عدتها فجاءت منه بولد فلم يكن ذلك ولذا الزنا لكن ليس له نسب معروف فلم تصدقها في اخبارها
بانقضاء عدتها على الاصل فلم يلزم الزوج الولد **وهذا** الذي ذكرنا من ههنا وقال الشافعي ان اقربت ثم جاء
بولد لسته اشهر ثبت النسب مالم يتزوج **وجه** قوله ان اقرارها بانقضاء عدتها يتفهم ابطال حق
النسب وهو يقتضي نسبة لان النسب ثبت حقا للصبي فلا يقبل ولنا ما ذكرنا ان الشرع انقضا في الاخبار
بانقضاء العدة حيث نهاها عن كتمان ما في رحمها والنهي عن الكتمان امر بالظهار والابتنان بالقبول وقوله
يتفهم ابطال حق الصبي في النسب ممنوع فان ابطال الحق بعد ثبوته يكون والنسب ههنا غير ثابت لما ذكرنا
فكيف يصور ابطاله وان كان الطلاق رجعيا فجاءت بولد ولم تقرب بانقضاء العدة فان جاءت به الى سنتين
من وقت الطلاق لزوم الزوج وانقضاء عدتها وبانت لما ذكرنا في الطلاق والبيان وان جاءت به لاكثر من سنتين
لزم الزوج ايضا وصار مراعيا لها وانما كان كذلك لان العلوق حصل بوطي بعد الطلاق ويمكن حمله على الوطى
الحلال وهو بوطي الزوج لان الطلاق الرجعي لا يجزى الوطى فملك وطها مالم تقرب بانقضاء عدتها فوجب حمله عليه
ومضى حمل عليه صار مراعيا بالوطى فيثبت نسبته وان طال الزمان لم يجز ان يكون معتدة الطوطي فوطها في آخر الطهر
فعلقت وصار مراعيا **فان قيل** هل حمل عليه فيما اذا جاءت به لاقل من سنتين ليصير مراعيا لها فالجواب ان
هناك لا يمكن الحمل عليه لانه لو حمل عليه لزم اثبات الرجعية بالشك لان امر محتمل ان يكون العلوق بوطي بعد
الطلاق فيكون رجعة ويحتمل ان يكون بوطي قبله فلا يلزم رجعة فلا تثبت الرجعية مع الشك اما ههنا فلا
يحتمل ان يكون العلوق بوطي قبل الطلاق لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فتعين ان يكون بوطي بعد
الطلاق وامكن حمله على الوطى الحلال فيجعل عليه فيصير مراعيا بالوطى فاذا جاءت به لسته اشهر او اكثر
من وقت الطلاق في مثلها العدة فان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق فان جاءت به لسته اشهر او اكثر
من ذلك فزوت الاقرار لا يلزمه لما ذكرنا في الطلاق والبيان **هذا** اذا كانت المعتدة مطلقا وذوات الاقرباء فاما اذا
كانت من ذوات الاقرباء فان كانت آيسة فجاءت بولد فان كانت لم تقرب بانقضاء عدتها فحكم ذوات الاقرباء
وقد ذكرناه سواء كان الطلاق رجعيا او بانيا فاذا جاءت بولد الى سنتين من وقت الطلاق ثبت نسبته من الزوج
لانها لما ولدت علم انها ليست بايسة بل هي من ذوات الاقرباء وان كانت اقربت بانقضاء عدتها فان كانت اقربت
به مفسرا بثلاثة اشهر فذلك لانه لما تبين انها لم تكن آيسة تبين ان عدتها لم تكن بالاشهر فلم يصح اقرارها
بانقضاء عدتها بالاشهر فالتمس اقرارها بالعدم وجعل كانت لم تقرب اصلا وان كانت اقربت به مطلقا في مفسر
لثلاثة اشهر فان ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت اقربت ثبت النسب والا فلا لانه لما بطل الباس بعد حمل
اقرارها على الاقرار بالانقضاء بالاشهر لطلون الاعتداد بالاشهر فيجعل على الاقرار بالانقضاء بالاقراء حمل
الكلام العاقلة المسلمة على العدة عند الاسكان وان كانت صغيرة فجاءت بولد فالامر لا يخلو من ثبوت اوجه اما
ان كانت اقربت بانقضاء العدة بعد مضي ثلاثة اشهر واما ان كانت لم تقرب فكيف اقربت انها حامل في مدة العدة
وهي المدة الا شهر واما ان سكنت وكل وجه على وجهين اما ان كان الطلاق بانيا رجعيا فان كانت اقربت
بانقضاء العدة عند مضي ثلاثة اشهر ثم جاءت بولد فان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت اقربت ثبت النسب
واذا جاءت به لسته اشهر او اكثر لا يثبت لان اقرار الصغيرة بانقضاء عدتها مقبول في الظاهر لانها اعرفت
بعدتها عن غيرها ولهذا لو اقربت بالبلوغ يقبل اقرارها غير انها لما جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار

اقربت بلا نقضاء وجاءت به

معتدة عن رجعي لم تقرب بلا نقضاء وجاءت به

اقربت بلا نقضاء وجاءت به

كانت من ذوات الاقرباء فلم تقرب

قربت بلا نقضاء وجاءت

ان لم تقر بشئ منهنما

ان لم تقر بشئ منهنما

وحد في بعض النسخ
وان كانت زوجه ان اشهر بان كانت ايسة
او صغيرة حكما في الوفاة ما هو حكمها
في الطلاق

اذا تزوجت زوج اخر ثم جاءت

فقد علم كذا في احوالها لانه ثبت لها كانه حدة وقت الاقرار بالطلاق او اقرارها بالعدا
لجوازها تزوجت بعد انقضائها وهذا الولد منه والطلاق البارد الحي في هذا الوجه سواء
وقد عده فان كان الطلاق باينا ثبت النسبة سنتين وقت الطلاق وان كان رجعيًا ثبت في سبعة وعشرين شهرا
لانه قد حكى ابو يوسف حكمه بالعدا فاذ لم يثبت النسبة سنتين وقت الطلاق ان كان الطلاق باينا لم يثبت النسبة
الطلاق واذا جاءت به لاكثر من سنتين لا يثبت لانه حمل على علق حدث بعد الطلاق وان كان الطلاق رجعيًا
ثبت النسبة الى سنتين وثلاثة اشهر لانه ظهر ان العلق كان في العدة وعدتها ثلاثة اشهر والمعدة في طهر
رجعي اذا علق في العدة يصير الزوج مراجعا لها وان جاءت به لاكثر من سبعة وعشرين شهرا لا يثبت النسبة
لانه يتبين ان العلق كان بعد مضي الثلاثة اشهر ولان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فلو يصير رجعا
لها وان لم تقر بشئ اختلف فيه قال ابو حنيفة ومحمد سكوتها كذا قرارها بانقضائها العدة لانها اذا جاءت به
لاقل من ستة اشهر وقت الطلاق يثبت النسب وان جاءت به لسته اشهر او اكثر لا يثبت سواء كان الطلاق
باينا او رجعيًا وقال ابو يوسف سكوتها كذا قرارها بالحمل او دعوى الحمل انه ان كان الطلاق باينا يثبت النسب
الى سنتين وان كان رجعيًا يثبت في سبعة وعشرين شهرا **وجه** قوله ان المراهقة يحتمل ان يكون عدها في
الحمل لاحتمال انها حبلت ولم تعلم بذلك فالحكم بقدر بانقضائها عدها لا يحكم بالالموت في عدها وزوجها
ولها ان عده الصغيرة ذات حجة واحدة وهي ثلاثة اشهر على اعتبار الاصل اذ اصلها في عدم البلوغ فكان
انقضائها وانقضائها ثلاثة اشهر فصار مضي ثلاثة اشهر كذا قرارها بانقضائها عدها ولو اقرت بانقضائها
عدها كان الجواب ما ذكرنا كذا هذا بخلاف الموقوف عنها زوجها انه لا يحكم بانقضائها عدها بمضي الشهور
لان عدها ذات حجتين يحتمل ان يكون بالشهور ويحتمل ان يكون بوضع الحمل فالحكم بانقضائها العدة لا يحكم بالعدا
الامر في هذا الذي ذكرنا حكم المعتدة عطلو وكل جواب عرفته في المعتدة عطلو فهو الجواب في المعتدة
غير طلاق من اسباب الفقرة **واما** الموقوف عنها زوجها وهي مدخول بها او غير مدخول بها ان كانت ذوات اولاد
فجاءت بولد فان جاءت به ما بينهما وبين سنتين ولم تكن اقرت بانقضائها العدة يثبت نسب ولدها من الزوج
عند انحصار الثلاثة **وقال** زفر اذا لم تدع الحمل في مدة العدة ثم جاءت به لعشرة اشهر وعشرة ايام
لا يثبت النسب **وجه** قوله ان عده الموقوف عنها زوجها بغيرها لا شهر عند عدم الحمل والاصل عدم الحمل فاذا
مضت اربعة اشهر وعشر يحكم بانقضائها عدها فصارت اقرت بانقضائها عدها ثم جاءت بولد بعد ذلك وهما
ان جاءته لاقل من ستة اشهر وقت الطلاق او اقرت بانقضائها عدها وان جاءت به لسته اشهر فصارت لا يثبت كذا
ههنا ولهذا كان الحكم في الصغيرة ما وصفنا كذا في الكبيرة **ولنا** ما ذكرنا ان عده الموقوف عنها زوجها ذات حجتين
لجواز ان تزوج حاملا ولا تعلم ذلك فلا تنقض عدها بالاشهر فالحكم بانقضائها عدها لا يحكم بالانقضائها كالعدة
من الطلاق وان جاءت به لاكثر من سنتين لا يثبت لما مر في عدة الطلاق بخلاف الصغيرة فان عدها ذات حجة
واحدة لان الاصل فيها عدم الحمل لان الحمل لا يحتمله وانما يصير محملا بالبلوغ وفيه شك فيبقى حكم الاصل
فاما عدة الكبيرة فذات حجتين لما مر في احوال الاحتمال والتردد فالحكم بانقضائها بالاشهر مع الاحتمال وان اقرت
بانقضائها عدها ثم اتت بولد فان اتت به لاقل من ستة اشهر وقت الطلاق يثبت النسب وان جاءت به لستم سنة
اشهر فهو على اختلاف الذي ذكرنا في عدة الطلاق انه لا يثبت النسب عندنا وعند الشافعي يثبت ما لم يتزوج
هذا الذي ذكرنا كذا في عدة الطلاق وغيره من الفروع وعدة الوفاة اذا جاءت المعتدة بولد قبل ان تنقضي طهرها
فاما اذا تزوجت بزوج اخر ثم جاء بولد فالحكم بالاشهر لانه لو تزوجت بزوج اخر ثم جاءت بولد فالحكم بالاشهر
اشهر منذ تزوجها الثاني **واما** ان جاءت به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولسته اشهر فصارت عدها
تزوجها الثاني **واما** ان جاءت به لاقل من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولسته اشهر فصارت عدها منذ تزوجها
الثاني **واما** ان جاءت به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولاقل من ستة اشهر منذ تزوجها الثاني فان
جاءت به لاقل من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولاقل من ستة اشهر منذ تزوجها الثاني فان الولد الاول لانه
لا يحتمل ان يكون الثاني اذا المرأة لا تلد لاقل من ستة اشهر ويحتمل ان يكون من الاول لان الولد يبقى في بطن امه الى
سنتين وفي الحمل عليه حمل امرها على الصلاح وانه واجبها امكن وان جاءت به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول
او مات ولسته اشهر فصارت عدها منذ تزوجها الثاني فهو الثاني لانه لا يحتمل ان يكون من الاول اذ الولد لا يبقى في البطن اكثر
من سنتين ويحتمل ان يكون الثاني لوجود مدة صالحة للحمل وقتها صحتها غير محتمل في الثاني وان جاءت به لاقل
من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولسته اشهر فصارت عدها منذ تزوجها الثاني فهو الثاني والنكاح جائز لان اقرار
على التزوج دليل انقضائها عدها من الاول اذ الظاهر من حال المسئلة الفاقلة ان لا تزوج وهي معتدة القبح

النكاح

نكاح الثاني فكان مولودا على فرض صحيح فثبت نسبه وان جاءت به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولاقل
من ستة اشهر منذ تزوجها الثاني لم يكن للولد ولا للثاني لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين والمرأة لا تلد
لاقل من ستة اشهر وهل يجوز نكاح الثاني في قول ابو حنيفة ومحمد جائز وعند ابو يوسف فاسد لانه اذا لم يثبت النسب
من الاول ولا من الثاني كان هذا الحمل من الزنا فيكون بمنزلة رجل تزوج امرأة وهي حامل من الزنا وذلك على هذا
الخلافا على قول ابو حنيفة ومحمد جائز نكاحها ولكن لا يقربها حتى تنقضي عدها وعلى قول ابو يوسف لا يجوز النكاح مالم
ينقضي عدها **هذا** اذا لم يعلم وقت التزوج انها تزوجت في عدها فان علم ذلك وقع النكاح الثاني فاسدا
فجاءت بولد فان النسب يثبت من الاول وان امكن اثباته منه بان جاءت به لاقل من سنتين منذ طلقها الاول او مات
ولسته اشهر فصارت عدها منذ تزوجها الثاني لان النكاح الثاني فاسد ومهما امكن احواله النسب في الفرائض الصحيح
كان اولي وان لم يكن اثباته منه وثبت مكانه من الثاني فالثبت يثبت من الثاني بان جاءت به لاكثر من سنتين منذ
طلقها الاول او مات ولسته اشهر فصارت عدها منذ تزوجها الثاني لان النكاح الثاني وان كان فاسدا لكن لما
يقدر ان يثبت النسب بالنكاح الصحيح فاثباته من النكاح الفاسد والحمل على الزنا والله الموفق واذا نفي
الى المرأة زوجها فاعتدت وتزوجت وولدت ثم جاء زوجها الاول فالحكم بانها كانت منكوبة ولم يعتبر
شئ من اسباب الفقرة فنثبت على النكاح السابق ولكن لا يقربها حتى تنقضي عدها من الثاني **واما** الولد فالحكم
قال ابو حنيفة هو الاول **وقال** ابو يوسف ان كانت ولده لاقل من ستة اشهر من حين وطئها الثاني فهو الاول
وان كانت ولده لسته اشهر او اكثر فهو الثاني **وقال** محمد ان كانت ولده لسنتين من حين وطئها الثاني فهو
الاول وان كانت ولده لاكثر من سنتين فهو الثاني **وجه** قوله ان يثبت النسب من الثاني لان النسب يثبت من حين وطئها
امكن حمله على الفرائض الصحيح لان الولد لا يبقى في بطن امه الى سنتين فيحتمل عليه اذا كانت ولده لاكثر من سنتين
لم يكن حمله على الفرائض الصحيح لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فيحتمل على الفرائض الفاسدة **وجه** قوله
ان ابو يوسف انها اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من حين وطئها الثاني يثبت النسب الثاني لان المرأة لا تلد لاقل من
سته اشهر وامكن حمله على الفرائض فيحتمل عليه وانما اذا ولدت لسته اشهر او اكثر فالظاهر انه من الثاني وحده قول
ابو حنيفة ان الفرائض الصحيح الاول فيحتمل الولد الاول بقول النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش ومطلق الفرائض
ينصرف الى الصحيح والاول بقول القنوب **واما** الثاني وهو بيان ما يثبت به نسب ولد المعتدة من الجدة اي يظهر
بجدة الكلام فيه ان المرأة اذا ادعت انها ولدت هذا الولد لسته اشهر فان صدقها الزوج فقد ثبت ولادتها
سواء كانت منكوبة ومعتدة وان كذبت يثبت ولادتها بشهادة امرأة واحدة ثقة عند اصحابنا ويثبت نسبه منه
حتى لو نقاه بلوغ **وقال** الشافعي لا يثبت الا بشهادة اربع لشوة ثقات **وجه** قوله ان هذا نوع شهادة
فان يثبت اعتبار العدد فيه كسائر انواع الشهادات فيقام كل اثنتين منهن مقام رجل فاذا كان اربع يثبت مقام
الرجلين فيكمل العدد **ولنا** ما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما شهادة القابلة والولادة فدل
على جواز شهادتها في الولادة من غير اعتبار العدد ولان الاصل فيما يقبل فيه قول النساء بانفرادهن ان لا
يشترط فيه العدد منهن على هذا اصول الشريعة كافي رواية الاخبار والاختيار عن طهارة الماء وبخاسته وعن
الوكالة وغير ذلك من الدلائل والمعاملات **وقد** خرج الجواب عما ذكره المخالفان العدد شرط لان العدد انما
يشترط فيما لا يقبل فيه شهادة النساء بانفرادهن وههنا يقبل فلا يشترط العدد منهن ولو نفي الولد لكان
لانه ثبت نسب الولد بالنكاح لا بشهادة القابلة وانما الثاني بشهادتها الولادة فقط ولان الولد الذي
ولده يجوز ان يثبت النسب من الثاني او من الاول فقد صادقنا لانه بالزنا وقد ذف الزوج
بالزنا يوجب اللعان وكذا اذا قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امرأة على الولادة ثبت الولادة
ويصير الحادية امر ولد لان النسب يثبت بفراش الملك عند الدعوة وقوله ان كان في بطنك ولد فهو مني دعوى
النسب والحاجة بعد ذلك الى الولادة وتعيين الولد وذلك يثبت بشهادة القابلة واذا ثبت النسب صارت
الحادية ام ولد له ضرورية لان امومية الولد من ضرورات ثبوت النسب **ولو** قال لامرأة اذا ولدت فانت طالق
فقات ولدت وانكر الزوج الولادة فشهدت قابلية بالولادة يثبت النسب بالاجماع وان لم يكن الزوج اقرب الجبل
ولا كان الجبل ظاهرا وهل يقع الطلاق قال ابو حنيفة لا يقع مالم يشهد على الولادة رجلان او رجل وامرأتان
وقال ابو يوسف ومحمد يقع بشهادة القابلة اذا كانت عدلة **وجه** قوله ان الولادة قد ثبتت بشهادة القابلة
بالاجماع ولهذا ثبت النسب من ضرورات ثبوت الولادة وتوقع الطلاق لانه معلق بها **والا** حنيفة ان شهادة
القابلة حجة ضرورية لانها شهادة فرد ثم هو انفي يظهر فيها فيه ضرورة وفيما هو ضرورية تلك الضرورة
والضرورية في الولادة فيظهر فيها فثبت الولادة وتوقع الطلاق ليس من ضرورات الولادة لقعود الولادة بدون

ما يثبت به نسب ولد المعتدة

الطلاق في الجملة فلهذا ضرورة الحاشيات الواردة في حق وقوع الطلاق فلا يثبت في حقه والتسبب ما ثبت بالشهادتين
والتسبب بالفراس قيا من النكاح وانما الثابت بالشهادة الواردة وبغير النسب ووقوع الطلاق وان كان الزوج قد اقر بالجلد او كان
ثبوت النسب ايضا فلم يكن من ضرورات الولادة وثبوت النسب ووقوع الطلاق وان كان الزوج قد اقر بالجلد او كان
الحمل ظاهرا يقع الطلاق بمجرد قولها وان لم تشهد القابلة في قول ابي حنيفة وعندها لا يقع الا بشهادة القابلة
والا خلاف في ان النسب لا يثبت بدون شهادة القابلة **وجه** قولها ان المرأة تدعى وقوع الطلاق والاصل ان
لا يعطى احد شيئا بمجرد الدعوى لان دعوى المدعى عارضها انكار المنكر **وقد** قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يعطى
الناس بدعواهم الحديث الا فيما يوقف عليه من جهة غير فيجعل القول فيه قوله للضرورة كما في الحضي والولادة
امر يمكن الوقوف عليه من جهة غيرهما فلا يقبل قولها فيه ولهذا لم يثبت النسب بقولها بدون شهادة القابلة
كذا وقوع الطلاق لانها تدعى وهو ينكر القول قول المنكر حتى يقيم المدعى حجة **وجه** قول ابي حنيفة انه قد
ثبت الحمل وهو كون الولد في البطن باقرار الزوج بالحمل او بحمل ظاهره وانما يفتى في الولادة لا محالة لان
الحمل بوضع لا محالة فكانت الولادة امرًا كائنا ما قيل فيه قولها كما في دم الحضي حتى لو قال لامرأة اذا حضت
فانت طالق فقالت حضت يقع الطلاق كذا ههنا الا انه لم يقبل قولها في حق ثبوت النسب بدون شهادة
القابلة لانها متهمة في تعيين الولد فلا تصدق على التعيين في حق ثبوت النسب ولا تهمه في التعيين في حق
وقوع الطلاق فتصدق فيه من غير شهادة القابلة ونظرة ما اذا قال لامرأة اذا حضت فانت طالق واراد
الاخرى فلا تملك فقالت حضت وكذا الزوج تطلق هي ولا تطلق غيرها ويثبت حضيها في حقها ولا يثبت
في حق غيرها الا بتدبير الزوج لكونها متهمة في حق غيرها وانقضاء التهمة في حق نفسها كذا ههنا والله اعلم
وان كانت معتدة من طلاق باين او وفاة نجات بولدها سنتين فانكر الزوج الولادة او ورثته بعد وفاته
واوعدت هي فان لم يكن الزوج اقر بالحمل ولا كان الحمل ظاهرا لا يثبت النسب الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين
على الولادة في قول ابي حنيفة وعندها يثبت بشهادة القابلة **وجه** قولها ان النكاح بعد الطلاق باين او واثبت
بان في حق الفرائض فلا حاجة الى ما يثبت به النسب كما في حال قيام النكاح وانما الحاجة الى الولادة وتعيين الولد
وذلك يثبت بشهادة القابلة كما في حال قيام النكاح **ولا** يثبت حضيها ان الفرائض لا يثبت بعد الولادة لانقطاع النكاح
بجميع علويته بانقضاء العدة بالولادة وتعيين حضيها فكان انقضاء بالولادة لبشهادة القابلة نصا
ثبوت النسب لولدا اجنبية بشهادة النساء ولا يجوز ذلك ولا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين
وان كان الزوج قد اقر بالحمل او كان الحمل ظاهرا فالقول قولها في الولادة وان لم تشهد لها قابلة في قول ابي حنيفة
وعندها لا تثبت الولادة بشهادة القابلة **والكل** في الطرفين على النحو الذي ذكرنا **وان** كانت معتدة من طلاق
رجعي فذلك ذكره في كتاب الدعوى وسوى بين الرجعي والباين لانها بعد انقضاء العدة اجنبية في الفصلين
فلا تصدق على الولادة الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين عند ابي حنيفة او لم يكن الزوج مقرأ بالحمل ولا
كان الحمل ظاهرا وان كان اقر بالحمل او كان الحمل ظاهرا فهو على الاختلاف الذي ذكرنا **ولو** مات الزوج واثبت
امراة بولد بعد وفاته ما بينهما وبين سنتين ولم يشهد على الولادة احد لا القابلة ولا غيرها ولكن شهد
الورثة في انها ولدته **ذكر** في الجاهل الصغير انه يثبت نسبه بقولهم **وذكر** في كتاب الدعوى ان نسب الولد
يثبت ان كان ورثته ابين او ابنا وبينين واختلاف العاوين يرجع الى ان ثبوت نسبه يتبعهم من طريق
الشهادة او من طريق الاقرار فاذا ذكر في كتاب الدعوى يدل على انه من طريق الشهادة حيث شرط ان يبين الورثة
ابين او ابنا وبينين وما ذكر في الجامع يدل على انه من طريق الاقرار لانه قال فصدقها الورثة والشهادة لا
تصدق بقا في العرف وكذا الحاجة الى الشهادة عند المنازعة ولا منازعة ههنا **ومن** هذا انشا الاختلاف بين
مشايخنا فاعتبر بعضهم التمسك بوقوع شهادة وبعضهم اقرارا فمن اعتبره شهادة قال لا يثبت نسبه الا اذا كان
الورثة رجلين او رجلا وامرأتين وبشرط لفظ الشهادة وبحسب الحكم واذا صدقها البعض وجد البعض
فان صدقها رجلان منهم او رجل وامرأتان يثبت ذلك الولد المقرين منهم والمنكرين جميعا في الميراث لان الشهادة
حجة مطلقة فكانت حجة على الكل فتظهر نسبه في حق الكل ومن اعتبره اقرارا قال يثبت نسبه اذا صدقها
جميع الورثة سواء كانوا ذكورا واناثا ولا يراد لفظ الشهادة وبحسب الحكم واذا صدقها بعض الورثة وجد البعض
يثبت نسبه في حقهم ولشأنهم في نصيبهم من الميراث ولا يثبت في حق غيرهم لان اقرارهم حجة في حقهم لا في حق غيرهم
ومن هذا ايضا نشاء الخلاف فيما اذا كان الوارث واحد فصدقها في الولادة **فقال** الكرخاني نسبه يثبت
باقراره في قولهم **وذكر** الطحاوي فيه الاختلاف فقال لا يثبت نسبه في قول ابي حنيفة ومحمد وفي قول ابي حنيفة
يثبت كانهما اعتبر قوله شهادة وشهادة الفرد لا تقبل واعتبره ابو يوسف اقرارا واقرار الفرد مقبول

هذا اذا صدقها الورثة او بعضهم **فاما** اذا لم يصدقها احد منهم فهو على الاختلاف والمقبول ان الزوج اذا
لم يكن مقرأ بالحمل ولا كان الحمل ظاهرا لا يثبت نسبه الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين على الولادة عند
ابي حنيفة وعندها يثبت بشهادة القابلة وان كان الزوج اقر بالحمل او كان الحمل ظاهرا تثبت الولادة بمجرد
قولها ولدت عند ابي حنيفة وعندها لا يثبت من غير شهادة القابلة **وقد** ذكر الكلام في ذلك كله فيما تقدم
واقتضى **رجل** قال للفلان من هذا ابني ثم مات فجاءت امره الفلانة فقالت اذا امرأة لاشك ان الفلانة ورثته
لانها يثبت نسبه منه باقراره وهل ترثه هذه المرأة ام لا ذكر في النواذر انها استحقا ترثه والقياس ان
لا يكون لها الميراث **وجه** القياس انه يحتمل ان يكون امر الفلانة حرة ويحتمل ان تكون امه ولو كانت حرة فيحتمل
ان تكون هذه ويحتمل ان يكون غيرها ولو كانت هذه فيحتمل ان يكون وطئها نكاح فاسد ونسبه النكاح فيقع
الشك في الارث فلا يثبت بالشك **وجه** الاستحسان ان سببا استحقاق الارث في حقها يثبت باقراره بنسب
الولد وهو النكاح الصحيح لان المسئلة مفروضة في امرأة مفروضة بالحربة وباموتية هذا الولد فاذا اقر بنسب
الولد انه منه والنسب لا يثبت الا بالفراش والاصل في الفراش هو النكاح الصحيح فكان دعوى نسب الولد اقرارا
منه انه من النكاح الصحيح فاذا صدقته ثبت النكاح ظاهره فترثه لان العمل بالظاهر واجب واما اذا لم تكن
معرفة بذلك وانكرت الورثة كونهن حرة او اما له فلو ميراث لها لان الامر يفتى بمحملة فلا ترث بالشك والاختلاف
وما يتصل بحال قيام العدة من طلاق او من الارث عند الموت وتحملة الكل فيه ان المعتدة لا تخلو
اما ان كانت من طلاق رجعي واما ان كانت من طلاق باين او ثلث والحال لا يخلو اما ان كانت حال الصحة واما
ان كانت حال المرض فان كانت العدة من طلاق رجعي مات احد الزوجين قبل انقضاء العدة ورثته الاخر بولده
سواء كان الطلاق في حال الصحة او في حال المرض لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فكانت الزوجية بعد الطلاق
قبل انقضاء العدة قائمة من كل وجه والنكاح القائم من كل وجه سبب لاستحقاق الارث من الجانبين كما لو مات
احدهما قبل الطلاق وسواء كان الطلاق برضاها او بغير رضاها لان ما رضت به ليس بسبب لبطول النكاح
حتى يرضى بطلان حقا في الميراث وسواء كانت المرأة حرة مسلمة وقت الطلاق او مملوكة او كاتبة ثم
اعتقت واسلمت في العدة لان النكاح بعد الطلاق قائم من كل وجه مادامت العدة قائمة وانه سبب لاستحقاق
الارث وان كانت من طلاق باين او ثلث فان كان ذلك في حال الصحة مات احدهما لم يرثه صاحبه سواء كان
الطلاق برضاها او بغير رضاها وان كان في حال المرض فان كان برضاها لا يرث بالاجماع وان كان بغير رضاها
فانها ترث من زوجها عندنا وعند الشافعي لا يرث ومعرفة هذه المسئلة منبهة على معرفة سبب استحقاق
الارث وبشرط الاستحقاق ووقته **اما** السبب فنقول لا خلاف في ان سببا استحقاق الارث في حقها النكاح
فان الله تعالى ادا الارث فيما بين الزوجين على الزوجية بقوله ولكم نصف ما ترك ازواجهن الى آخره اذ ذكر
ميراث الزوجين ولان اسباب الارث في الشرع ثلاثة اربع لها القرابة والولاء والزوجية **واختلف**
في الوقت الذي يصير النكاح سببا لاستحقاق الارث فقند الشافعي هو وقت الموت فان كان النكاح قائما
عند الموت ثبت الارث والا فلا واختلف مشايخنا **قال** بعضهم هو وقت مرض الموت والنكاح كان قائما
من كل وجه في اول مرض الموت ولا يحتاج الى ابقائه من كل وجه له وقت الموت ليس بسببا ونفسه
الاستحقاق عندهم هو ثبوت الملك من كل وجه للوارث من اول المرض عند وجود شرائطه بطريق الظهور **وقال**
بعضهم يعتبر قيام النكاح من وجه الوقت الموت ليس بسببا وتفسير الاستحقاق عندهم هو ثبوت الملك من
للوارث من وقت المرض بطريق الظهور ومن وجه وقت الموت مقصورا عليه وهو طريق الاستئذان وهما طريقا
مشايخنا المتقدمين **وقال** بعضهم وهو طريق المشايخ المتأخرين منهم ان النكاح القائم وقت مرض الموت سبب
لاستحقاق الارث وهو ثبوت حق الارث من غير ثبوت الملك للوارث الحال اصلا لا من كل وجه ولا من وجه **وجه**
قول الشافعي ان الارث لا يثبت الا عند الموت لان المال قبل الموت ملك المورث بدليل نقضه فانه فلا يثبت
من وجود السبب عند الموت ولا سبب ههنا الا النكاح وقد زال بالامانة والثلث ولا يثبت الارث ولهذا لا يثبت
بعد انقضاء العدة ولا يرث الزوج منها بل خلاف ولو كان النكاح قائما في حق الارث لورث لان الزوجية
لا تقوت باحد الطرفين فدل انها زائلة **ولنا** اجماع الصحابة رضي الله عنهم والمقول ما اجماع فانه روي
عن ابن سيرين انه قال كانوا يقولون لا يختلفون من غير كتاب الله مرة الى ان يطلق امرأته في حرة ثلثا فانها
ترثه مادامت في العدة وهذا منه حكاية عن اجماع الصحابة ومثله لا يكذب وهكذا روي عن ربي امرأه الفلانة
عن جماعة من الصحابة من غير تكثير مثل عمر وعثمان وعلي وعائشة وابين كعب فانه روي عن ربي هيم الغني انه قال
جاء عمة البارقي في شريح بمجنس فضال من عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه منهن ان الرجل اذا طلق امرأته وهو

بما لا يثبت عند الموت

منها عدم رضاها بسبب قضا

نظر نصيبا

في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لها الميراث بناء على أن النكاح بالقرآن أو بوضع الحمل عند الوفاة
وعنده وضع الحمل وجه قول أبي يوسف أن الميراث لأن الولد لا يبقى في البطن أكثر من ستين فيحمل على أنها وطئ
بشبهة فلا تحكم بالنكاح عند ثبوت العقد عند موت الزوج فترثت وهما يقولان
لا شك أن الولد حصل بوطئ حادث بعد الطلاق فلا يخلو أمّا أن يحمل على أن الزوج وطئها أو غيره لا سبيل إلى
الأول لأن وطئها أياها حرام والظاهر من حاله أن لا يرتكب الحرام ولا وجه للثاني لأن غير الزوج أمّا أن وطئها
بنكاح أو بشبهة والوطئ بشبهة حرام أيضا فتعين حمل أمرها على النكاح الصحيح وهو أن عدتها انقضت
قبل موت الزوج لستة أشهر ثم تزوجت فكانت عدتها منقضية قبل موت الزوج فلا ترث ولهذا قال أبو
حنيفة ومحمد أنها ترث نفقة ستة أشهر وقال أبو يوسف لا ترث وإنما علم **والثاني** عدم الرضا منها بسبب
الفرقة بشرطها فإن وصيت بذلك لا ترث لأنها مرضيت بطلان حقيقتها والتورث ثبت حقا لها لصحة نكاحها
فإذا وصيت باسقاط حقيقتها لم تنق مستحقة وعلى هذا يخرج ما إذا قال لها في مرضه أمرك بذلك أو اختاري
فاختاري نفسك أو قال لها طلقي نفسك ثلثا ففعلت أو قالت لزوجها طلقي ثلثا ففعلت واختلفت
مريضها ثم مات الزوج وهي في العقد أنها لا ترث لأنه لا ترث بسبب البطلان أو بشرطه أمّا إذا اختار
نفسها فلا شك فيه لأنها باشرت بسبب البطلان وكذا إذا أمرها بالطلاق ففعلت وكذا إذا طلقها لأنها مرضيت بمباشرة السبب
من الزوج وفي الخلع باشرت الشرط بنفسها وكل ذلك دليل الرضا ولو قالت لزوجها طلقي للرجعة فطلقها
ثلاثا وترث لأن ما مرضيت به وهو الطلاق والرجعي ليس بسبب البطلان لا ترث وما هو سبب البطلان
وهو ما أتت به الزوج ما مرضيت به فترث وعلى هذا يخرج ما إذا علق طلاق امرأة في مرضه أو صحت بشرط
وكان الشرط في المرض وحيلة الكلام فيه أن الأمر لا يخلو أمّا أن كان التعليق وجود الشرط جميعا في الصحة وأما
أن كانا جميعا في المرض وأما أن كان أحدهما في الصحة والآخر في المرض ولا يخلو أمّا أن علق بفعل نفسه أو فعلها
أو بفعل اجنبى أو بامر سواي فإن كان التعليق وجود الشرط جميعا في الصحة لا شك أنها لا ترث أي شيء
كان المعلق به لا لعدم سبب استحقاق الإرث في وقت الاستحقاق وهو وقت مرض الموت وإن كانا جميعا
في المرض فإنها ترث أي شيء كان المعلق به لوجود سبب الاستحقاق في وقته وانعدام الرضا منها بسبب
حقيقتها إلا إذا كان التعليق بفعلها الذي لها منه بد فإنها لا ترث لوجود الرضا منها بشرط لا أنها فعلت
مراختيار ولو أجل العتق وهو مريض ومضى لأجل وهو مريض تخيرت المرأة فاخترت نفسها فلا ميراث لها
لأن الفرقة وقت اختيارها لأنها بقدر أن تصير علة فإذا لم تصير واختارت نفسها فقد باشرت بسبب
سبب بطلان حقيقتها باختيارها رضاها فلا ترث ولو آلتها وهو مريض وبانت بالابلاء وهو مريض وترث
مادامت في العقد لوجود سبب الاستحقاق في وقته وبشرطه ولو كان صحيحا وقت الابلاء وانقضت مدة
الابلاء وهو مريض لم ترث لعدم سبب الاستحقاق في وقته لأنه باشر الطلاق في الصحة ولم يصنع في
المرض شيئا ولو قد فارتأته في المرض ولا عنها في المرض وترث في قولهم جميعا لأن سبب الفرقة وجد في وقت
تعلق حقيقتها بالإرث ولم يوجد منها دليل الرضا بطلان حقيقتها لكونها مضطرة في المطالبة باللعان لدفع الشين
عن نفسها والزوج هو الذي اضطرها بقذفه ونسبها ففعلها إليه كأنه أكرهها عليه وإن كان العقد في
الصحة واللعان في المرض وترث في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا ترث **وجه** قوله أن سبب الفرقة
وجد من الزوج في حال لم يتعلق حقيقتها بالإرث وهو حال الصحة والمرأة محتارة في اللعان فلا يضاف إلى الزوج
ولها أن فعل المرأة يضاف إلى الزوج لأنها مضطرة في المطالبة باللعان لاضطرارها إلى دفع العار عن نفسها
والزوج هو الذي ألجأها إلى هذا فتضاف فعلها إليه كأنه أوقع الفرقة في المرض وأما الموقوف وإن كان أحدهما
في الصحة والآخر في المرض فإن كان التعليق في الصحة والشرط في المرض فإن كان التعليق بامر سواي فإن قال
لها أجبني وأمسك كذا فانت طالق فجاء وهو مريض ثم مات وهي في العقد لا ترث في قول أصحابنا الثلاثة
وعند من ترث **وجه** قوله أن المعلق بالشرط كالمتخير عند الشرط فتصير قائلة عند الشرط أنت طالق ثلاثا
وهو مريض ولنا أن الزوج لم يصنع في مرض الموت شيئا لا السبب ولا الشرط ليرد عليه فعلة فلم يصرف
وقوله المعلق بالشرط يجعل متخيرا عند الشرط ممنوع بل يقع الطلاق بالكلام السابق فغير أن يقدّر بأقرب
ولا بد منه كالصلوة المفروضة والصوم المفروض ويخول ذلك لما قلنا أنه لم يوجد من الزوج صنع في المرض لا سيما
السبب ولا بمباشرة الشرط وإن كان يفعل نفسه ترث سواء كان فعلة له منه بد كما إذا قال إن دخلت فافعل
فانت طالق أو لا بد له منه كما لو قال إن صليت أنا لظفرك فانت طالق لأنه باشر شرط بطلان حقيقتها

عليها

عليها مضافا بمباشرة الشرط فيرد عليه وفعل المضطرة عنها لأن العذر لا يعتبر في موضع التقدي والضرر كمن
أنفق مال غيره تأملا أو خاطئا أو أصابته بحصبة فاكل طعام غيره حتى ينجس عليه الضمان ولم يجعل معذورا في سبب
الفعل الذي لا بد له منه لما قلنا كذا هذا وإن كان بفعل المرأة فإن كان فعلة لها منه بد كدخول الدار وكلامه
زيد ونحو ذلك لا ترث لأنها مرضيت بطلان حقيقتها بشرط البطلان من غير ضرورة وإن كان فعلة لا بد
لها منه كالاكل والشرب والصلوة المفروضة والصوم المفروض وكلامه ما يوجبها وانقضت غريمها الدين فانها
ترث في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا ترث وكذا إذا علق بدخول دار لا غناء لها عز وجلها فهو
على هذا الخلاف كذا روي عن أبي يوسف **وجه** قول محمد أنه لم يوجد من الزوج مباشرة بطلان حقيقتها ولا شرط
البطلان فلا يصرف أن كماله علق بامر سواي وبفعل اجنبى وبفعلها الذي لها منه بد **وجه** قوله ما إن المرأة
فعلت من الشرط علة الزوج ومريضه لأن منفعة عملها عائدة إليه لأنه منعها عما لو امتنع عنه فالزوج
بذلك إنما فاد لم تمنع وفعلت لم يلحقه ما تم فكانت منفعة فعلها عائدة عليه فجعل ذلك فعلة للزوج من
وجه فوجب بطلان فعله صيانة لحقها من الوجه الذي بقي مقصورا عليها ليس بدليل الرضا لأنها فعلت
مضطرة لدفع العقوبة عنها في الآخرة لا برضاها **وقالوا** فمن فوض طلاقا امرأة إلى اجنبى في الصحة فطلقها
في المرض أو المفوض أن كان على وجه لا يمكن عزله عنه بان ملكه الطلاق لا يرث لأنه لم يقدّر على نفسه بعد
مرضه صارا لا يقع في المرض كالأبقاع في الصحة وإن كان المفوض على وجه يمكن العزل عنه فطلق في المرض
وترث لأنه لما أمكنه عزله بعد مرضه فلم يفعل صار كأنه أنشأ التوكيل في المرض لأن الإهل في كل عصر
غير لازم أن يكون لبقائه حكم الابتداء والله الموفق وعلى هذا إذا قال في صحتها لأمارة أن أم البصرة فانت
طالق ثلاثا فلم يأتها حقها وترث لأنه علق طلاقها بعد ما أتتها بالبصرة فلما بلغ له حال وقع التباس
له عز بيان البصرة فقد تحقق العدم وهو مريض في ذلك الوقت فقد باشر شرط بطلان حقيقتها في الميراث فصارت
قائمة بمرضها وإن ماتت هي وبقي الزوج ورثها لأنها ماتت وهي زوجته لأن الطلاق لم يقع لعدم شرط الوقوع
وهو عدم أتيانه البصرة بخلاف أن يأتها بعد موتها فلم يقع الطلاق فانت وهي زوجته فيرثها ولو قال إن لم
تأت البصرة فانت طالق فلم يأتها حتى مات الزوج ورثته لأنه مات وهو زوجها العدم وقوع الطلاق لأن
شرط وقوعه لأنها ماتت حية يرثها الأتيان وإن ماتت هي وبقي الزوج لم يرثها لأنه لم يوجد منها سبب
الفرقة في مرضها فلم تصرف فارة فلا يرثها **ولو قال** لها إن لم اطلقك فانت طالق ثلاثا فلم يطلقها حتى ماتت ورثته
لأنه علق طلاقها بشرط عدم الطلاق منه وقد تحقق العدم إذا صادف حال لا يأت في منه الطلاق وهو مريض
في تلك الحالة فيصير قائما بمباشرة شرط بطلان حقيقتها فترث **ولو** ماتت هي وبقي الزوج لم يرثها لأنها لم تصرف فارة
لا لعدم سبب الفرقة منها في مرضها فلا يرثها وكذلك إذا قال لها إن لم تزوجي عليك فانت طالق ثلاثا فلم
تزوج حتى ماتت ورثته وإن ماتت هي وبقي الزوج لم يرثها لما ذكرنا في الحلف بالطلاق ولو قال لأمارة إن في صحتي
أعدتكا طالق ثم مرضت فبين الطلاق في أحدهما ثم مات ورثته المطلقة لأن وقوع الطلاق والمضائق إليه المهم
معلق بشرط البيان هو الصحيح لما ذكره في موضعه إن شاء الله تعالى والصحيح إذا علق طلاقا امرأة بفعله
ففعل في مرضه فإنها ترثه وأما الموقوف **وقالوا** فمن قال في صحتي لاثنين تحت أحديكما طالق ثنتين فأعقتا
ثم اختار الزوج أن يوقع على أحدهما في مرضه فلا ميراث للمطلقة ولا يملك الزوج الرجعة وهذا الجواب
على قول من يقول أن الطلاق واقع في العتق والبيان يقيين من وقع عليه الطلاق لا بشرط وقوع الطلاق ويقال
أنه قول محمد لأن الأبقاع والوقوف حصوله في حال لاحق لو أحدهما منها وهي حال الصحة فلا ترث ولا يملك الزوج
الرجعة لأن الأبقاع صادفها وهما مة وطلاق الأمة ثنتان على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فثبت الرجعة
الطليقة فلا يملك الرجعة **وأما** على قول من يقول الطلاق غير واقع للمال بل معلق وقوعه بالإختيار وهو
الأبقاع في الذمة ويقال أنه قول أبي يوسف فتبين أن يرث ويملك الرجعة لأن وقوع الطلاق معلق بشرط اختيار
والصحيح إذا علق طلاقا امرأة بفعله ففعل وهو مريض ثم مات وهي في العقد ترثه سواء كان فعلة له منه بد
أو لا بد منه كما إذا قال إن دخلت أنا الدار فانت طالق فدخلها وهو مريض طلقته ويملك الرجعة لأن الطلاق
وقع عليها وهي حرة فلا تحرم حرمه غلظة فملك مراجعتها ولو كانت أحدهما حرة فقال في صحتي أحديكما طالق
ثنتين فأعقت الأمة ثم مرض الزوج فبين الطلاق في الأمة فالطلاق رجعي والمطلقة الميراث في قول أبي يوسف
الأول وهو قول محمد ثم رجع أبو يوسف وقال إذا اختار أن يوقع على التي كانت أمة فإنها لا تحمل له إلا بعد زوج
وذكر هذه المسئلة في الزيادات وقال في جوابها أنها لا تحمل له إلا بعد زوج ولها الميراث ولم يذكر خلافا
واختلفوا في الجواب بناء على اختلاف الطرفين فمن جعل الطلاق واقعا في المجرى له وجعل البيان تعيين في وقع عليه

الطلاق يقول لا يملك الرجعة لانه وقع الطلاق عليها وهيامة محرمه غليظة وكان ينبغي ان لا يترتب
لان الابقاع والوقوع كل ذلك وحده في حال الصحة الا انه انما قال بالوديث لسكون الزوج منتهما في البيان
لما كان في قلبه الاخرى وقت الطلاق فبين في هذه فكان منتهما في البيان فوردت واما في الارث
الطلاق واقعا قبل الاختيار يقول بملك الرجعة لان الطلاق بين وقعا وهي حرة فلو تحرمه غليظة
فترتب لان الطلاق رجعي وان كان التعلق في المرض والشرط في الصحة بان طلقها ثلاثا او باثنا وهو مرفوع
ثم صح ثم مات لم يترث لانه لما صح بيقين ان ذلك المرض لم يكن مرض الموت فلم يوجد الابقاع ولا الشرط في الارث
فكان هذا او الابقاع حالة الصحة سواء ولهذا كان هذا المرض والصحة سواء في جميع الاحكام **واما** في الارث
فموت مرض الموت عندنا لما ذكرنا فيما تقدم فلا بد من معرفة مرض الموت لمعرف الاحكام المتعلقة به فنقول
وبالله التوفيق **ذكر** الكرخان المريض مرض الموت هو المريض الذي اضناه المرض وصار صاحب ارث فاما اذا
كان يذهب ويحيى وهو مع ذلك يحتمل فهو بمنزلة الصحيح **ذكر** الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله المريض
الذي اذا طلق امرأته كان فارقا هو ان يكون مريضاً بالمرض لا يقوّم الا بشدة وهو في حال يعدم في الصحة حالاً
من الحاصل ان مرض الموت هو الذي يخاف منه الموت غالباً ويدخل في هذه العبارة ما ذكره الحسن بن زياد عن ابي حنيفة
وما ذكره الكرخي لانه اذا كان مريضاً لا يقوّم الا بشدة يخشى الموت اذا طلق امرأته او اذا كان مريضاً لا يقوّم الا بشدة
فلا يكون له مرض الموت وكذا صاحب الفالح والسئل والنقرس ونحوها اذا طلق به ذلك فهو في حكم الصحيح
لان ذلك اذا طلق لا يخاف منه الموت غالباً فلم يكن مرض الموت الا اذا تغير حاله فترك ذلك من ذلك التغير
فيكون حاله التغير من مرض الموت لانه اذا تغيرت محبته الموت غالباً فيكون مرض الموت وكذا الرثس
والمعدن واليسر الشق **وعلى** هذا قالوا في المحصور والواقف في نصف القتال وخرج عليه القتل
في حد او قصاص تخسب ليقول انه كالصحيح لانه ليس الفالج بهذه الاحوال الموت فان الانسان
يخلص منها غالباً لكثر اسباب الخلاص ولو قدم ليقول او يارزقته وخرج من الصف فهو كالمريض
اذا الفالج هذه الاحوال الهلكة فيرتب عليه احكام المريض اذا مات في ذلك الوجه **ولو** كان في السفينة
ففي الصحيح الا اذا هاجت الامواج فصير في حكم المريض في تلك الحالة لانه يخشى منها الموت غالباً ولو اعيد
المخرج الى القل الى الحسار ورجع المبارز بعد المبارزة الى الصف او سكن الموج صار في حكم الصحيح كالمريض
اذا برأ من مرضه والمرأة اذا اخذها الطلق فهي في حكم المريض اذا مات من ذلك لان الغالب منه خوف الهلكة
واذا سلبت من ذلك فهي في حكم الصحيح كما اذا كانت مريضة ثم صحت **ولو** طلقها وهو مريض ثم صح وقام من
مرضه فكان يذهب ويحيى ويقوى على الشهادة قائماً ثم تكس فعاد الى الحالة التي كان عليها ثم مات لم يترثه
في قولنا صحابنا الثلاثة **وقال** زفر بن رثمة **وجه** قول زفر بن رثمة وقت الطلاق وقت تعلق حقها بالارث ووقت
الموت وقت ثبوت الارث والمرئ قد احاط بالوقتين جميعاً فانقطعه فيما بين ذلك لا يعتبر لانه ليس وقت
التعلق ولا وقت الارث **ولنا** انه لما صح بعد المرض بيقين ان ذلك المرض لم يكن مرض الموت فلم يوجد الطلاق
في حال المرض فلا يترث واما التوفيق **واما الذي** يخفى الطلاق المبهمة وهو ان يكون لفظ الطلاق مصفاً
للمجهول فحالة الكلا مرضه ان الجهالة امان كانت اصلية واما ان كانت طارئة **اما** الجهالة الاصلية
فهو ان يكون لفظ الطلاق من الابداء مضافاً الى المجهول وجهالة المضاف اليه تخفى بمزاحمة غيره اياه في الام
والمزاحم اياه في الاسم لا يخلو اما ان يكون محتملاً للطلاق واما ان لا يكون محتملاً له والمحمل للطلاق لا يخلو اما
ان يكون ممن يملك الزوج طلاقه او لا يملك طلاقه فان كان ممن يملك طلاقه صحته لاصحافه بالاجماع نحو ان
يقول لثلاثه الاربع احدكن طالق ثلاثا او يقول لامرأتين له احدكما طالق ثلاثا والكلام فيه يقع في
موضعين احدهما في بيان كيفية هذا التصرف اعني قوله لامرأته احدكما طالق والثاني في بيان الاحكام
المعلقة به **اما الاول** فقد اختلف مشايخنا في كيفية هذا التصرف **قال** بعضهم هو ايقاع الطلاق في
غير العين على معنى انه يقع الطلاق في الحال في واحدة منها غير عين واختيار الطلاق في واحدة من ابين
فيها تعيين لموقع عليها الطلاق ويقال ان هذا قول محمد بن **وقال** بعضهم ان هذا ايقاع الطلاق ومعلقا
معلقا بشرط البيان معنى ومعناه ان قوله احدكما طالق يتوقف سبباً للحال لوقوع الطلاق عند البيان
والاختيار والحال بمنزلة تعليق الطلاق لسائر الشروط فدخل وغيره ان هناك الشرط يدخل على السبب
والحكم جميعاً وهذا يدخل على الحكم لا على السبب كما في البيع بشرط الخيار فاذا اختار طلاقاً احدهما
فقد وجد شرط وقوع الطلاق في حقها فيقع الطلاق عليها بالكلام السابق عند وجود شرط الوقوع وهو
الاختيار كما نه علقه به نصاً فقال ان اخترت طلاقاً احدكما فهو طالق ويقال ان هذا قول ابي يوسف

بيان وقت الاستحقاق له

الاحكام المخصوصة بالطلاق المبهمة

بيان كيفية قولها احدكما طالق

والمسائل متعارضة في الظاهر بعضها يؤيد القول الاول وبعضها ينصر القول الثاني ونحن نشير الى ذلك ههنا
وجه كل واحد من القولين ووجه احدهما على الآخر ونخرج المسائل عليه في كتابنا لقائ ان شاء الله تعالى واما
بعضهم البيان اظهر من وجهه وانشاء من وجهه وزعموا ان المسائل يخرج عليه وانه كلام لا يعقل بل هو محال والبيان
على الحال محال **واما الاحكام** المتعلقة به فتوعان نوع يتعلق به في حال الحياة الزوج ونوع يتعلق به بعد ماته
اما بيان النوع الاول فنقول اذا قال لامرأته احدكما طالق ثلاثا فله خيار التعيين بخيار ابينها شاء للطلاق لانه
اذا ملك لا بهما ملك التعيين ولو خاصتها واستعدنا عليه القاضي حتى بين اعدى عليه وكلفه البيان
ولو استخبر اجبر عليه بالمحبس لان لكل واحد منهما حقاً اما استيفاء حقوق النكاح منه واما التوفيق
الى زوج آخر حق الا ان كان يباؤه عند طلبه واذا امتنع من عليه بحجبه القاضي على الايقاع وذلك بالبيان
ههنا فكذا البيان حقهما لكونه وسيلة الى حقهما ووسيلة حق الانسان حقه والمخير على البيان يؤيد القول
الاول لان الوقوع لو كان معلقاً بشرط البيان لما اجبر اذا الخالف لا يجبر على تحصيل الشرط ولان البيان اظهر
الثابت واظهر الثابت ولا ثبات محال ثم البيان نوعان فمنه ودلالة اما النقص فتوعان يقول اباهما عنيت
او نوبت او ردت وما يحرم هذا المحرم **ولو** قال احدكما طالق ثلاثا ثم طلق احدهما عن اباهما ان كانت
طالق وقال ردت به بيان الطلاق الذي لم يمتد لاطلاقه فاستعدنا كان القول قوله لان البيان واجب عليه وقوله
ان طالق محتمل للبيان لانه ان جعل انشاء في الشك لكنه محتمل للاخبار فيجعل البيان اذ هو اخبار عن كائن
وهذا ايضا ينصر القول الاول لان الطلاق لو لم يكن واقعاً لم يصدق في اداة البيان والبيان للواقع **واما**
الدلالة فتوعان يفعل او يقول ما يدل على البيان نحو ان يطأ احداهما او يقلعها او يقطعها او يحلف بطلاقها
او يظاهر منها لان ذلك كله لا يجوز الا في المنكحة فكان الاقدام عليه تعيناً لهذه النكاح وانما تعينت
لهي للنكاح فتعين الاخرى للطلاق وقصودة انتقاء المرامم واذا كن اربعا او ثلثا تعينت الباقيات للبيان والطلاق
في واحدة منهم نصاً او دلالة بالفعل او بالقول بان يطأ الثانية والثالثة فتعنان الرواية للطلاق او يقول
لهن منكحة وهذه تعنان الرابعة للطلاق ان كن اربعا وان كن ثلثا تعنان الثالثة للطلاق وبطلان الثانية
او بقوله لثلاثة هذه منكحة وكذا اذا مات احداهما قبل البيان طلقت الباقية لانه ان ماتت خرجت عن
احتمال البيان فيها لان الطلاق يقع عند البيان وقد خرجت عن احتمال الطلاق فخرجت عن احتمال البيان فتعينت
الباقية للطلاق وهذا يؤيد القول الثاني لان الطلاق لو كان واقعاً في غير العين لما افتد في الحال في البيان بين
الحياة والموت اذ هو اظهر ما كان فرق بين هذا وبين ما اذا باع احد عديبه على ان المشتري بالخيار باخذها
شاء وبرد الاخر فمات احداهما قبل البيان انه لا يتعين الباقي منها للبيع بل يتعين المبت للبيع وبطلان المشتري
بختار للبيع في المبت قبل الموت ويجب عليه رد الباقي في البايع **وجه** الفرق ان هناك وجد المبتل لاختيار
قبل الموت وهو حدث عيب لم يكن وقت الشراء وهو المرض لا يخلو الانسان عن مرض قبل الموت عادة وهذه
العيب في الذي فيه خيار يبطل الخيار ويبطل الخيار قبل الموت ودخل العيب في ملك المشتري فتعين الآخر للمد
شروطه **هذا** المعنى لم يوجد في الطلاق لان حدوث العيب في المطلقة لا يوجب بطلان الخيار ولو ماتت
احدها قبل البيان فقال الزوج اباهما عنيت لم يترثها وطلقت الباقية لانه كما ماتت تعينت الباقية للطلاق
فاذا قال عنيت الاخرى فقد اراد صرف الطلاق عن الباقية فلا يصدق فيه ويصدق في باطل الارث لان ذلك
حقه والاشياء في اقراره بابطال حق نفسه مصدق لانتقاء النية وكذلك اذا ماتت جميعاً او احدهما بعد الآخر
ثم قال عنيت التي ماتت اولاً لم يترث منها اما من الباقية لتعينها للطلاق بموت الاولى واما من الاولى فلا يترث
لانه لاحق له في ميراثها وهو مصدق على نفسه ولو ماتت جميعاً بان سقط عليها حابط او غرقا برث من كل
واحدة منها نصف ميراثها لانه يستحق ميراث كل واحدة منهما في حال ولا يستحقه في حال نصف ميراثها
في اعتبار الاحوال وكذلك اذا ماتت جميعاً احدها بعد الاخرى لكن لا يعرف القدم والتأخر فهذا بمنزلة موتها
موا ولو ماتت ثم عت احداهما بعد موتها وقال اباهما عنيت لا يترث منها وراث الاخرى نصف ميراث الزوج
لانها لما ماتت فقد استحق ميراث كل واحدة نصف ميراث لما سبنا فاذا اراد احدها عنيا فقد استحقه عن ميراثها
وهو النصف فيرث من الاخرى النصف **ولو** ارادت جميعاً قبل البيان فانقضت عتدها باننا ولم يكن له ان يبين
الثبوت في احدهما **اما** البيوتونة فلو ان الملك قد زال من كل وجه بالردة وانقضاء العدة واذا زال الملك لا ملك
البيان وهذا يدل على ان الطلاق لم يقع قبل البيان اذ لو وقع لصح البيان بعد البيوتونة لان البيان حقيقة بين
تعيين مرفوع عليه الطلاق فلا ينفق صحته الى قيام الملك **ولو** كانتا ضعيفتين نجاءت امرأة فارضعتها
قبل البيان باننا وهذا دليل ظاهر على صحة القول الثاني لانه لو وقع الطلاق على احدها صار لاجنبية فلا

بيان احكام قولها احدكما طالق
بيان ذلك القول في حال حياتها

لا يتحقق الجمع بين الاختين بالرضاع نكاحاً فينبغي ان لا تنبأ وقد باننا واذا باننا بالرضاع لم يكن له
ان يبين الطلاق في احداهما لما قلنا وهو يدل على ما قلنا ولو بين الطلاق في احداهما يجب عليها العدة في
البين كذا روي عن يوسف حتى لو راجعها بعد ذلك صحت رجعة وكذا اذا بين الطلاق في احداهما وتلك كانت
حاضيت قبل البين ثلاث حيض لا تعد بما حاضت قبله ونسألف العدة من وقت البين كذا روي عن
يوسف حتى لو راجعها بعد ذلك صحت رجعة اذا بين الطلاق وهذا يدل على ان الطلاق لم يكن واقعاً قبل
البين وروي عن محمد انه يجب لعدة من وقت الارسال وتنفقوا اذا حاضت ثلاث حيض من ذلك الوقت ولا
تصح الرجعة بعد ذلك وهذا يدل على ان الطلاق نازل في غير المعين ومن هذا حقق القدوري الخلاف بين
بين ابي يوسف ومحمد في كيفية هذا النكاح على ما ذكرنا من القولين واستدل بمسئلة العدة على الخلاف ولو كان
له احد طالق واحدة والاخرى ثلاثاً نكحت احداهما ثلاث حيض بانث بواحدة والاخرى طالق ثلاثاً
لان كل واحدة منهما مطلقة الا ان احدهما بواحدة والاخرى ثلاثاً واذا حاضت احدهما ثلاث حيض
فقد زال ملكه عنها بيقين فخرجت عن احتمال الثلاث فيها فعقبت الاخرى للثلاث ضرورة ولو كانت تحتها
اربعة نسوة لم يدخلهن فقال احداً طالق ثلاثاً ثم تزوج اخرى جاز وان كن مدخولاً بهن فتزوج اخرى
لم يخرج هذا حجة القول الاول لان الطلاق لو لم يكن واقعاً في احدهما لم يحارز نكاح امرأة اخرى في الفصل
الاول لانه يحرز نكاح الخامسة والحارز في الفصل الثاني لانه يحرز نكاح الرابعة ولما كان الامر على القلب
من ذلك دل ان الطلاق لم يكن واقعاً قبل البين ولو قال لامرأتين له في صحته احداً طالق ثم بين احدهما
في نسوة بصيرفاً ورثة المطلقة مع المنكحة وبين الميراث بينهما نصفين وهذا حجة القول الثاني لان
الطلاق لو كان واقعاً في احدهما غير عين لكان وقوع الطلاق في الصحة فينبغي ان لا يصير فارقاً اذا طلق
واحدة منها عينا في صحته **واما الذي يتعلق بما بعد موت الزوج** فانواع ثلاثة حكم المهر وحكم الميراث
وحكم العدة اذ مات قبل البين **اما حكم الميراث** فانما دخلها في كل واحد منها جميع الميراث في كل
واحدة منها استحق جميع المهر منكحة كانت او مطلقة **اما المنكحة** فلا شك فيها واما المطلقة فلا تنه
مطلقة بعد الدخول وان كانتا غير مدخول بها فلها مهر ونصف مهر بينهما لكل واحدة منهما ثلثة ارباع مهر
لان كل واحدة منهما محتمل ان تكون منكحة ويحتمل ان تكون مطلقة فان كانت منكحة يستحق جميع الميراث
الموت بمنزلة الدخول وان كانت مطلقة يستحق النصف لان النصف قد سقط بالطلاق قبل الدخول فلكل
واحدة منهما كل الميراث في حال والنصف في حال وليست احدهما بالي من الاخرى فينصف فيكون لكل واحدة
منها ثلثة ارباع مهر **هذا** اذا كان قد سمى لهما مهر فان كان لم يسم لهما مهر فلها مهر ومئة بينهما لان
كل واحدة منهما ان كانت منكحة فلها كالميراث وان كانت مطلقة فلها كالميراث فكل واحدة منهما تستحق
كالميراث في حال ولا تستحق مهر المثل في حال وكذا المنة فينصف كل واحد منهما فيكون لهما مهر
ومئة بينهما لكل واحدة منهما نصف مهر المثل ونصف مئة وان كان سمي لاحدهما مهر ولم يسم للاخرى
فللمسمى لهما ثلثة ارباع المهر وللمسمى لم يسم لهما نصف مهر المثل لان المسمى لهما ان كانت منكحة فلها جميع
المسمى وان كانت مطلقة فلها النصف فينصف كل ذلك فيكون لهما ثلثة ارباع المهر المسمى والتي لم يسم
لها ان كانت منكحة فلها جميع مهر المثل فاستحققت في حال ولم تستحق شيئاً منه في حال فينصف لهما نصف
المهر والقياس ان يبين لهما نصف المنة ايضا وهو قول زفر وحال الاستحسان ليس لها الا نصف مهر المثل
وجه القياس انها ان كانت منكحة فلها كالميراث وان كانت مطلقة فلها كالميراث فكل واحدة منهما تستحق
مهر المثل في حال وكالميراث في حال فينصف كل واحد منهما فيكون لهما نصف مهر المثل ونصف مئة
وجه الاستحسان ان نصف مهر المثل او واجب لها امتنع وجوب المنة لان المنة بدل عن نصف مهر المثل
والبدل والمبدل لا يجتمعان **هذا** اذا كانت المسمى لهما مهر معلومة فان لم تكن معلومة فلها مهر ويرجع
مهر اذا كان مهر مثلها سواء وبين بينهما لان كل واحدة منهما محتمل ان تكون هي المسمى لهما المهر فتكون لهما
ثلثة ارباع المسمى لما ذكرنا ويحتمل ان تكون غير المسمى لهما المهر فتكون لهما نصف مهر المثل في حال يجب
ثلثة ارباع المهر في حال يجب نصف المهر فينصف كل ذلك فيكون لهما مهر ويرجع مهر بينهما لكل واحدة
منها نصف مهر ومن مهر نصف مهر المسمى ومن مهر المثل ولا يجب المنة استحساناً والقياس ان يجب
نصف المنة ايضا وبين بينهما وهو قول زفر **وجه** القياس ان لا يستحق على نحو ما ذكرنا والله اعلم
وهذه المسائل تدل على ان الطلاق قد وقع في احدهما غير عين وقت الارسال حيث شاع فيها بعد الموت
اذ الواقع شيع واستعلم **واما حكم الميراث** فانها تزنان منه ميراث امرأة واحدة وبين بينهما نصفين

اما الحكم المتعلق بما بعد الموت
بيان حكم المهر

بيان حكم الميراث

في الاحوال كلها لان احدهما منكحة بيقين وليست احدهما بالي من الاخرى فينبغي ان لا تنبأ وقد باننا واذا باننا بالرضاع لم يكن له
بينهما فان كان للزوج امرأة اخرى سواهما لم يذخها في الطلاق وعليها ولها نصف ميراث النساء ولها نصف
لانه لا يراجعها الا واحدة منها لان المنكحة واحدة والاخرى مطلقة فكان لها النصف من النصف الباقي
بين الاخرتين نصفين اذ ليست احدهما بالي من الاخرى **واما حكم العدة** فعلى كل واحدة منهما عدة الوفاة
وعدة الطلاق لان احدهما منكحة والاخرى مطلقة وعلى المنكحة عدة الوفاة لا عدة الطلاق وعلى
المطلقة عدة الطلاق لا عدة الوفاة فذارت كل واحدة من العدين في حق كل واحدة من المرأتين بين الزوجين
وعدم الزوجين والعدة محتاط في نكاحها ومن الاحتياط القول بوجوبها على كل واحدة منهما والله الموفق
وان كان بمن لا يملك طلاقاً لا يقع الاضافة بالاجماع بان جمع بين امرأته وبين اجنبية وقال احداً طالق
حتى لا يطلق امرأته لان هذا الكلام يستعمل للنساء ويستعمل للخبر ولو حمل على الاخبار لم يصح لانه بخبر
ان احدهما طالق والاخرى لم يخل على الاستثناء لم يصح لان احدهما هو الاجنبية لا تختمل الاستثناء
لعدم النكاح ولا طلاق قبل النكاح على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان حمله على الاخبار أولى **هذا**
اذا كان الزام في الاسم محتمل للطلاق **فاما** اذا لم يكن محتملاً اذ اجمع بين امرأته وبين محرمة فقال
احداً طالق فهل يقع الاضافة اختلف فيه **قال** ابو حنيفة وابو يوسف حتى يقع الطلاق على امرأته
وقال محمد لا يقع ولا يقع الطلاق على امرأته **وجه** قوله ان الجمع بين المنكحة وغير المنكحة بوجوب شك
في الابقاع كالوجمع بين امرأته وبين اجنبية وقال احداً طالق ولا يقع مع الشك ولها انه اذا اجمع
بين من يحتمل الطلاق وبين من لا يحتمله بالاسم وادخل الطلاق بينهما فالظاهر انه اراد به من يحتمل الطلاق
لان لا يحتمل لان اضافة الطلاق الى ما لا يحتمله سفة فانصرف مطلق الاضافة الى زوجته بدلالة الحال
بجمله وما رجع بينهما وبين اجنبية لان الاجنبية محتملة الطلاق في الجملة وهي محتملة الطلاق في الحال
اخيراً ان كانت لا تختمل النساء وفي الصرف الى الاخبار صيانة كونه عن الصرف اليه **وقال** محمد بن
عقاد كره محمد بان الجمع انما يوجب شك فيما يحتمل الطلاق لا فيما لا يحتمله ولو جمع بين زوجته وبين رجل
فقال احداً طالق لم يصح في قول أبي حنيفة حتى لا يطلق زوجته وقال ابو يوسف يصح ونطلق زوجته
وجه قول ابو يوسف ان الرجل لا يحتمل الطلاق الا ترى انه لو قال لامرأته انا منك طالق لم يصح فصار كما
اذا اجمع بين امرأته وبين مهيمة وقال احداً طالق **وجه** قول أبي حنيفة ان الرجل يحتمل الطلاق في الجملة
الا ترى انه يحتمل البيونة حتى لو قال لامرأته انا منك باين ونوى الطلاق يصح والا لانه من اطلاق الطلاق
فان الطلاق نوعان رجعي وبائن واذا كان محتمل للطلاق في الجملة حمل كلامه على الاخبار كما اجمع بينهما
وبين اجنبية وقال احداً طالق **ولو** اجمع بين امرأته وبين امرأة مهيمة فقال انت طالق وهذا وأشار الى
المسئلة لم يقع الاضافة بالاجماع حتى لا يطلق زوجته الحية لان المسئلة من خبرها جعل الطلاق وقد كانت
محتملة للطلاق قبل موتها فصارت كما اذا اجمع بينهما وبين اجنبية والله الموفق **واما الجاهلة** الطارئة فهي
التي لا يعرف الطلاق منها فالى معلومة ثم تجمل كما اذا طلق الرجل امرأة بعينها من نكاحه ثم نسى المطلقة والكلام
في هذا الفصل في موضعين احدهما في بيان كيفية هذا التصرف والثاني في بيان احكامه **اما الاول** فلا خلاف
في ان الواحدة منهن طالق قبل البين لانه اضاف الطلاق الى معينة وانما طرأت لجهالة بعد ذلك والمسئلة
محل لرفع الطلاق فينبغي ان يبين البين هنا اظهاراً وتعييناً للزوج عليها الطلاق **واما الاحكام المتعلقة**
به فتوعان ايضا على ما مر **اما** الذي يتعلق به في حال حياة الزوج فهو انه لا يحل له ان يطأ واحدة منهن
حتى يعلم ان طلقها فيجب عليها ان احدها من محرمتين بيقين وكل واحدة منهن تحتمل ان تكون هي المحرمة فلو
واحدة منهن وهو لا يعلم بالحرمه فربما وطئ المحرمة والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال لو ابصرت بن معبد المحلول بين والمرأتين وبينهما امور مشبهات فذبح ما يربك الى الا يربك
ولا يجوز ان يطلق واحدة منهن بالتحريم والاصل فيه ان كل ما لا يباح عند الضرورة لا يجزئ فيه التحريم
والفرج لا يباح عند الضرورة فلو يجوز فيه التحريم بخلاف الذكوة او اختلطت بالمسئلة انه يجوز التحريم
في الجملة وهي ما اذا كانت القليلة للذكوة عندنا لان المسئلة مما يباح عند الضرورة فان جحدت كل واحدة
منهن ان تكون المطلقة فاستبعدن عليه الحاكم في النفقة والجماع اعدى عليه وجبه حتى يبين التي
طلق منهن والرمه النفقة ولكل واحدة منهن حق المطالبة بحق النكاح ومن عليه الحق اذا امتنع من الاقبا
يج قدرته عليه فيجب ان امتنع من قضاء دين عليه وهو قادر على قضاءه فيجب عليه الحاكم ونقضت ينفق
عليه لان النفقة من حقوق النكاح فان ادعت كل واحدة منهن انها هي المطلقة ولا بينة لها وجحد الزوج

بيان حكم العدة

بيان الجاهلة الطارئة
التي لا يعرف الطلاق منها
الاحكام المتعلقة بها
الحكم الذي في حال حياة الزوج

فعلية انهم لكل واحدة منهم لان الاستحلاف للنكول والنكول بذل وازرار والطلاق بمحمل المدل والا قرار
فيستوفى فيه فان ادى ان يحلف فربى بينه وبينه لانه بذل الطلاق لكل واحدة منهم وازرار به والطلاق بمحمل كل
واحدة منهم وان حلف لهن لا يستوفى عنه البيان بل لا بد من ان يبين لان الطلاق لا يرتفع باليمين فبقي على ما كان
عليه فيؤخذ بالبيان **وروي** ان سماعة بن جندب قال اذا كانا امرأتين نحلف لولد ولى طلقنا حتى لم يحلف لهما
لانه لما انكر لولد ولى ان يحلف لولد ولى طلقنا فثبتت الاخرى للطلاق ضرورة وان لم يحلف لولد ولى طلقنا لانه بالانكول
بذل الطلاق وازرار به فان تشاحنا على اليمين حلف لهما جميعا بالله ما طلقوا واحدة منهما الا انها استويا في المدل
ويمكن ايضا حلفا معا في الحلف فيحلف لهما معا فان حلف لهما جميعا على اليمين حلف لهما جميعا بالله ما طلقوا واحدة منهما الا انها استويا في المدل
الحلف او الطلاق لا يرتفع باليمين فكانت احدهما محرمة فلا يمكن انتفاء الحرمة منها الى ان يبين فان وطئ احدهما
فان لم يطأ المطلقة لان فعله محمول على الجواز ولا يجوز الا بالبيان فكان الوطئ بيانا لان الموطوءة منكوبة
فثبتت الاخرى للطلاق ضرورة انتفاء المزايم كالوقال احدا كما طالق ثم وطئ احدا **واذا طلق واحدة**
من نسائه بعينها ثلثا ثم نسبها ولم يذكر فينفي فيما بينه وبين الله تعالى ان يطلق كل واحدة منهم بطلان
وبتركها حتى تنقضي عدتها فتبين لانه لا يجوز له ان يمسكها فبقيت جميعا لان احدهما محرمة بيمين
ولا يجوز ان يطأ واحدة منهم بالتحريم لانه لا يدخل التحريم في الفروج ولا يجوز له ان يتركها بغير بيان
لما فيه من الاضرار بهن باطال حقوقهن منه ومن غيرهن بالنكاح اذ لا محل لهن النكاح لان كل واحدة منهما محتمل
ان تكون منكوبة فيوقع على كل واحدة منهم تطلقه رجعية ويتركها حتى تنقضي عدتها فتبين **واذا انقضت**
عدتهن وبن فاراد ان يتزوج الكل في عقد واحد قبل ان يتزوجن لم يجز لان واحدة منهم مطلقة ثلثا بيمين
وان اراد ان يتزوج واحدة منهم فالاحسن ان لا يتزوج بالابعد ان يتزوجن كلهن بزواج آخر الجواز ان يتبين
ان يتزوجها هي المطلقة ثلثا فلا محل له حتى تنكح زوجا غيره فاذ تزوجن بغيره فقد طلق بيمين فلو اذ
تزوج بواحدة منهم قبل ان يتزوجن بغيره جاز نكاحها لان فعله محمول على الجواز والصحة ولا يجوز الا بالبيان
فكان اقدامه على نكاحها بيانا انها ليست بمطلقة بل هي منكوبة وكذا اذا تزوج الثانية والثالثة حاز لما
قلنا ونثبتت الرأفة للطلاق ضرورة انتفاء المزايم وكذا اذا كانتا اثنتين فزوج احدهما بيمين الاخرى
للطلاق لا نأخذ نكاح التي تزوجها على الجواز ولا جواز له الا بيمين الاخرى للطلاق فثبتت الاخرى للطلاق
ضرورة **هذا** اذا كان الطلاق ثلثا فان كانا بيمينتين جميعا نكاحا جازيا ولا يحتاج الى الطلاق وان كان
الطلاق قد حلفا بيمينتين جميعا واذا كان الطلاق ثلثا فان كانت واحدة منهم قبل البيان فالاحسن ان لا يطأ
البقيات الا بعد بيان المطلقة لجواز ان تكون المطلقة فيهن وان وطئهن قبل البيان جاز لان فعل العاقل المسلم
محمل على الجواز ما امكن وهذا امكن بان محل فعله على انه تذكر ان الميتة كانت هي المطلقة اذ البيان في الجها له
الطارية اظهار وتعيين لمن وقع عليه الطلاق بل خلافه فلو نكحها شرط الجواز بيان الطلاق فيها واذا
نقضت هي المطلقة بيمينتين البقيات للنكاح فلا يمنع من وطئهن بخلاف الجها له الاصلية اذ اقامت واحدة
منهن انها لا تنقض للطلاق لان الطلاق هناك يقع عند وجود الشرط وهو البيان مقصودا عليه والمحل ليس
بقابل لوقوع الطلاق وقت البيان ثم البيان فربان فنقول لانه اما النص فهو ان يبين المطلقة نصا فيقول
هذه التي كنت طلقها **واما** الدلالة فهو ان يفعل ويقول ما يدل على البيان مثل ان يطأ واحدة او يقبلها
او يطلقها او يحلف بطلاقها او يطأها منها فان كانتا اثنتين بيمينتين الاخرى للطلاق ضرورة لان فعله محمل
على الجواز ولا يجوز الا بيمينتين الاخرى للطلاق فكان الاقدام عليه بيمينتين الاخرى للطلاق ضرورة وكذا اذا قال
هذه منكوبة وشار الى احدهما بيمينتين الاخرى للطلاق ضرورة وان كن ثلثا او اربعاً بيمينتين البقيات لكون
المطلقة فيهن فتعني بالبيان نصا ايضا او دالة بالفعل او بالقول على ما مر بيانه في الفصل الاول ولو كن
اربعا ولم يدخلهن فزوج اخرى قبل البيان جاز لان الطلاق واقع في احدتهن فكان هذا النكاح الرابع
فان يتحقق الجمع بين الخمس يجوز وان كن مدخولاً بهن لا يجوز لانه يتحقق الجمع لقيام النكاح موجه لقيام العدة
ولو كان الطلاق في الصفة فيهن في واحدة منهم في مرضه ثم مات لم ترثه لان البيان هنا اظهار وتعيين
لمن وقع عليه الطلاق والوقوع في الصفة فلا ترث بخلاف الفصل الاول **واما الذي** يتعلق به بعد موت الزوج
فانواع ثلثة حكم المهر وحكم الميراث وحكم العدة والفضلان لا يختلفان في هذه الاحكام فاعرف من الجواب
فالاول فهو الجواب في الثاني والله تعالى اعلم بالصواب

كتاب الطهار

لحكم الذي بعد موت الزوج

كتاب الطهار

محتاج

محتاج في هذا الكتاب الى معرفة ركن الطهار واولى معرفة شرائط الركن والى معرفة حكم الطهار والى معرفة ما يندرج
به حكمه والى معرفة كفارة الطهار **واما** ركن الطهار وهو اللفظ الدال على الطهار والاصل فيه قول الرجل
لا رأتها انت على طهارتي يقال طاهر الرجل من امره واظهاره وتطهر اي قال لها انت على طهارتي
وبليق به قوله انت على طهارتي اي واخذتني او فرج اي لان معنى الطهار تشبيه الحلل بالحرام ولهذا
وصفه الله تعالى بكونه منكرا في القول وروى فقال في اية الطهار وانهم يقولون منكرا في القول وذو
وبليق الامم وتخذها في حرمة مثل طهرها ولغيرها من يدعوه قرا وجانبه في قوله منكرا وذو قرا كذا
وهو الحرمة **فصل** **اما** الشرائط فانواع بعضها يرجع الى المظاهر فانواع منها ان يبين عاقلا اما حقيقة او تقدير
منه وبعضها يرجع الى المظاهر **اما الذي** يرجع الى المظاهر فانواع منها ان يبين عاقلا اما حقيقة او تقدير
فلا يقع طهار الجنون والصبي الذي لا يعقل لان حكم الحرمة وحطاب التحريم لا يتناول ولا يعقل ومنها
ان لا يبين معنوها ولا مدحها ولا مبرئها ولا مني عليه ولا نائما فلا يقع طهار وهو لا كما لا يقع طهار
وطهار المستكران كطلوته وهو على هذا التقصيل الذي ذكرناه في كتاب الطلاق ومنها ان يبين بالقول لا يقع
طهار الصبي وان كان عاقلا لما مر في طهار الجنون ولان الطهار من الصفات الصادرة المحضة فلا يملك الصبي
كما لا يملك الطلاق والعاق وغيرهما من الصفات التي هي صادرة محضة ومنها ان يبين مسلما فلا يقع طهار
الذمي وهذا عندنا وعند الشافعي اسلموا المظاهر ليس بشرط لصحة طهاره ونقض طهار الذمي واقع بمو
قوله تعالى والذين يظهر من منسأهم من غير فصل بين المسلم والكافر ولان الكافر من اهل الطهار لان حكمه
الحرمة والكفار يحاطون بشرائع هي حرمت وهذا كان اهله للطلاق كذا الطهار ولان ان عموما النكاح
تقتضي حل الزوجات على الازواج نحو قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على اروجهم او ما ملكت
اياهم فانهم غير ملومين وقوله لئن لم ينسأكم فأنوا حرث لكم فانوا حرثكم اتي سننهم والطهار لا يوجد في النكاح
والزوجية لان لفظ الطهار لا يندرج عنه ولهذا لا يحتاج الى تحديق النكاح بعد الكفارة الا ان المسلم صار
مخصوصا من ادعى تخصيصه الذي يحتاج الى الدليل ولان حكم الطهار حرمة موقفة بالكفارة او تحريرة موقفة بخلاف
الصوم والكفر ليس من اهل هذا الحكم فلا يبين من اهل الطهار وقد خرج الجواب عما ذكره من المعنى واما اية
الطهار فانها تنافي المسلم لانه لا يملكها ان اول اية خاصته حق المسلمين وهو قوله الذين يظهر من
منسأهم وقوله منكم كناية عن المسلمين الا ترى الى قوله وان الله لعفو غفور والكفر غير جائز المغفرة
وقوله والذين يظهر من منسأهم بناء على الاول والثاني ان فيها امر غير بخلافه الصيام اذ لم يجد الرقة
والصيام بخلافه الطعام اذ لم يستطع وكل ذلك لا ينعقد الا في حق المسلم والثالث ان المسلم مراد من هذه الية
بذاتك والمذهب عنده ان العام يعني على الخاص ومضى على العام على الخاص خرج المسلم عن عموم الآية ولم يقل
بواحد واما كونه خرا فليس بشرط لصحة الطهار فبصحة طهار العبد لان الطهار تحريم والعبد من اهل التحريم
الاثران بملك التحريم بالطلاق فكذا با الطهار والعموم قوله تعالى والذين يظهر من منسأهم **فان قيل**
هذه الآية لا تتناول العبد لانه جعل حكم الطهار التحريم بقوله فحرر رقة والعبد ليس من اهل التحريم فلا
يتضمن اهل حكم الطهار فلا يبين من اهل الطهار فلا يتناولها نصا الطهار **فالجواب** انه ممنوع انه جعل التحريم
حكم الطهار على الاطلاق بل جعله حكما في حق من وجد قاتما في حق من لم يجد قاتما جعل حكمه الصيام بقوله
من لم يجد فصيام شهرين متتابعين والعبد غير واحد لانه لا يبين واحدا الا بالملك والعبد ليس من اهل
الملك فلا يبين واحدا فلا يبين الا عتاق حكم الطهار في حقه اذ لا عتاق فيما لا يملكه ابن آدم على لسان
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يبين له التكفير بالاعتاق وكذا بالاطعام اذ الاطعام على وجه التملك
او الاباحة ولا يتحقق بدون الملك ولو كفر العبد بها بامر مولاه او المولى كفر عنه بها لم يحل ان الملك لم يثبت
له فلا يقع الا عتاق والاطعام عنه بخلاف الفقهاء اعنق عنه غيره او اطعم انه يجوز لان الفقهاء من اهل الملك
ثبتت الملك له او لا ثم نودي عنه بطريق النيابة والعبد ليس من اهل الملك فاد بملك المولى فلا يحرم
في الكفارة الا الصيام وليس لمولاه ان ينفعه من صيام الطهار بخلاف صيام المذنب وكفارة اليمين لان
الموفا ان ينفعه عرف ذلك لان صوم الطهار قد تعلق به حق المرأة لانه يتعلق به استباحة وطها الذي يستحقه
بعقد النكاح فكان منعه آية عن الصيام منغاله عايقا حتى يستحق للغير فلا ملك ذلك بخلاف صوم المذنب
واليمين لانه لم يتعلق به حق احد فكان العبد بالصوم منصرفا في المنافع المملوكة لمولاه من غير ان لا حق
لاحقه فكان له منعه عرف ذلك وسواء كان العبد قاتما او مدبرا او امرا او مكا تبا او مستثنى على اهل
البحرانية لما قلنا وكذا كونه جازا ليس بشرط لصحة الطهار حتى يصح طهارها لانه كما يقع طلاقه وكذا

ركن الطهار

شرائط الطهار
الواجبة في المظاهر منها
منها كونه معنوه
منها البلوغ
منها الا سلام

لا الكافر

احكام الظهار منها حرمة الوطى
قبل التكفير

منها حرمة الاستماع بها

منها مطالبها بالوطني

وقال مالك ان كانت كفارة الاطعام حازله ان يطأها قبله لان الله تعالى ما شرط بقدر هذا النوع على المسير
في كتابه وانما شرط في النوعين الاولين فقط فنقص الشرط على الموضع المذكور **ولنا** انه لو ايجع الوطى قبل
الاطعام فطأها وخرجها لكانت كفارة على الاطلاق والحياء في خلو الاطعام فتنقل كفارة الله فثبتت
ان وطأها كان حراماً فيجب صيائته على الحرام بما يجاب بقدر الاطعام احتياطاً **وعلى** هذا يخرج ما اذا طأها الرجل
مراعى نسوة له ان عليه اربع كفارات سواء طأهن منهن باقوال مختلفة او بقول واحد **وقال** الشافعي ان طأها
بكلية واحدة فعليه كفارة واحدة **وجه** قوله ان الطها واحد نوعي التحريم فيعتبر بالنوع الآخر وهو الابداء وهذا
لا يجب الا كفارة واحدة بان قال لنسائه الاربعة والله لا احرى بكن فقرهن فكذا ههنا **ولنا** الفرق بين الطها
والابداء وهو ان الطها وان كان بكلية واحدة فاما تناول كل واحدة منهن على حياها فصار مظاهراً فكل واحد
منهن والطها من غير طأ لا يرتفع الا بالكفارة فاذا تعدد التحريم تعدد الكفارة بخلاف الابداء لان الكفارة بمدة
تجب بحكمة اسم الله تعالى جبراً لهنته والاسم اسم واحد فلا يجب الا كفارة واحدة وكذا اذا طأها من امرأة واحدة
باربعة اقوال يلزمه اربع كفارات لانه اربع تحريمات **ولو** طأها من امرأة واحدة في مجلس واحد ثلثاً او ربعاً
فان لم تكن له نية فعليه لكل طأها كفارة لان كل طأها يوجب تحميماً لا يرتفع الا بكفارة **فان قيل** انها اذا حرمت
الطها والاول تكف بحرمها الثاني وانه اشياء ثابتة وانه محال ثم هو غير بعيد **فالجواب** ان الثاني ان كان
لا يفيد تحميماً جدياً فانه بعيد تأكيده الاول فلئن تعدد اظهاره في التحريم امكن اظهاره في التكفير فكان بعيداً
فائدة التكفير وان نوى به الطها والاول فعليه كفارة واحدة لان صفة صفة الحزم قد يكرر الانسان
اللفظ على ارادة التعليل والتشديد دون التجديد والطها لا يوجب نقصان المدد في الطلاق لانه ليس طلاق
ولا يوجب البينة وان طالت المدة لانه لا يوجب زوال الملك وانما يحرم الوطى قبل التكفير مع قيام الملك
وان جامعها قبل ان يكفر لا يلزمه كفارة اخرى وانما عليه التوبة والاستغفار ولا يجوز له ان يعود ما لم يكفر
لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لذلك الرجل الذي طأها من امرأة فواقعها قبل ان يكفر استغفر الله
ولا تعد حتى تكفر امره بالاستغفار لما فعله لا بالكفارة ونهاه عن العود اليه الا بتقدير الكفارة عليه **واما**
بيان ما ينهيه به حكم الطها او يبطل حكم الطها وينتهي بموت احد الزوجين ليعطل عن حكم الطها ولا يتصور
بقاء الشيء في غير محله وينتهي بالكفارة وبالوقت ان كان موقتاً **وبين** ذلك ان الطها لا يخلو اما ان كان مطلقاً
واما ان كان موقتاً فالطلاق كقوله انت على كطراي وحكمه لا ينهيه الا بالكفارة لقوله صلى الله عليه وسلم
لذلك المظاهر استغفر الله ولا تعد حتى تكفر منها عن الجماع ومدة العناية بالتكفير فيمدها اليها ولا يبطل بطلان
ملك النكاح ولا يبطلون حل المحل حتى لو طأها منها ثم طلقها طلاقاً بائناً ثم تزوجها لا يخل له وطأها والاع
مها حتى يكفر وكذا اذا كانت زوجته امه فطأها منها ثم اشتراها حتى يبطل النكاح بملك اليدين وكذا لو كانت حرة
فازدت عن الاسلام ولحق بدرا لم يوجب تحريمها ثم اشتراها وكذا اذا طأها منها ثم ارتد عن الاسلام في قول
الحنيفة واختلف الرواية عن علي بن يوسف على ما ذكرنا في الابداء وكذا اذا طلقها ثلثاً فترجعت بزواج آخر ثم
عادت الى الاول لا يخل له وطأها بدون تقدير الكفارة عليه لان الطها وقد انقضى موجبها حكمه وهو الحرمة
والاصل ان التمهيد الشرعي اذا انقضى مفيداً حكمه وفي بقائه احتمالاً الفائدة او وهم الفائدة يبقى فانه محله
او هو موهمة اصله ان الاباق الطاري على البيع واحتمال العود ههنا قائم فيبقى واذا بقي يبقى على انقضاء عليه
وهو موقوف حرمة لا ترتفع الا بالكفارة وان كان موقتاً بان قال لها انت على كطراي يوماً او شهراً او سنة
مصحح الناقص وينتهي بانتهاء الوقت بدون الكفارة عند عامة العلماء وهو احد قول الشافعي وقوله الآخر
وهو قول مالك الناقص وينتأد الطها **وجه** قوله ان الطها واخو الطلاق وهو احد نوعي التحريم ثم حرم
الطلاق لا يحتمل الناقص كذا تحريم الطها **ولنا** ان تحريم الطها اشبه بتحريم اليدين في الطلاق لان الطها
مخلة الكفارة كاليدين مخلة الحنث ثم اليدين تنوت كذا الطها بخلاف الطلاق لانه لا يخله شيء فلو تنوت واستعلم
فصل **في** بيان كفارة الطها وقال الكوفي يقع في مواضع في تفسير كفارة الطها في بيان
سبب وجوبها وفي بيان شرائط وجوبها وفي بيان شرط حوازاها **اما** تفسيرها فاذا ذكره الله تعالى في كتابه
من احد الانواع الثلاثة لكن على الترتيب لا عتاق ثم الصور ثم الاطعام **واما** سبب وجوب الكفارة فلا
خلاف في ان الكفارة لا يجب الا بعد وجوب العود والطها لقوله تعالى والذين يطأوا من نساءهم ثم يوردون
فلما قالوا فترجعت فزول ان يتأسا عثراته اختلف في العود **قال** اصحاب الظواهر هو ان يكرر لفظ الطها
وقال الشافعي هو مساكاة المرأة على النكاح بعد الطها وهو ان يسكت عن طلوها عقب الطها وقد رما
يمكن ان يطلقها فيه فاذا اسكها على النكاح عقب الطها قد رما يمكن ان يطلقها فيه فلم يطلقها فقد وجب عليه

بیاض ما بینہی می حکم الطہار

تفسير كفارة الطهارة
سبب وجوب الكفارة

الكفارة على وجه لا يحتمل السقوط بعد ذلك سواء غابت أو ماتت وإذا غاب نسوا مطلقا ولم يطلقها راجعها
أول ما راجعها ولو أطلقها عقيب الظهار ولو فصل بطلان الظهار ولا يجب الكفارة لعدم امسالك المرأة عقيب الظهار
وقال أصحابنا العود هو العزم على طهرها غير مؤكدا حتى لو غرر ثم بدله في أن لا يطلقها لا كفارة عليه لعدم
العزم المؤكد لأنه وجبت الكفارة بنفس العزم ثم سقطت كما قال بعضهم لأن الكفارة بعد سقوطها لا تعود
إلا بسبب جديد **وجه** قول أصحابنا الظاهر المتمسك بظاهر لفظة العود لأن العود في العود عبارة عن تكراره
فإن الله تعالى لم ير إلى الذين نهوا عن الرجوع ثم يعودون لما قالوا إني
يرجعون إني لعودي فيكون قوله **وجه** قول الشافعي أن قوله تعالى والذين يظنون من نسائهم ثم يعودون
لما قالوا إني برودة بغير رجوع الكفارة بعد العود وذلك فيما قلنا لا فيما قلتم لأن عندكم لا يجب الكفارة
وإنما يحرم الوطئ إلى أن يردى الكفارة وترتفع الحرمة وهذا خلاف النص **ولنا** أن قول القائل قال فلان كذا
ثم عاد لما قال في اللغة يحتمل أن يكون معناه عاد إلى ما قال وفيما قال لا يكره ويحتمل أن يكون معناه عاد لنقض
ما قال فإنه حكى أن أربابنا تكلموا بدين الله كان ينبغي بناء ثم يعود له فقال له الأصمعي ما اردت
بقولك اعود له فقال له انقضه ولا يمكن حمله على الأول وهو التكرار لأن الظهار لا يحتمل التكرار لأن التكرار
إعادة عين الأول ولا ينصو ذلك في الأغراض لكونها مستحيلة البقاء فلو تصور عادتها وكذا النبي صلى الله عليه وسلم
لما امر بالنساء بالكفارة لم يسأله أنه كثر الظهار أم لا ولو كان ذلك شرطا لسأله أو الموضع موضع الاشكال
وكذا الظهار والذي كان متعادفا بين أهل الجاهلية لم يكن فيه تكرار القول وإذا تعدد حمله على الوجه الأول
حمل على الوجه الثاني وهو العود لنقض ما قالوا ونسخه فكان معناه ثم يرجعون عما قالوا وذلك بالعزم على
الوطئ لأن ما قال الظاهر هو تحرر الوطئ فكان العود لنقضه ونسخه استباحة الوطئ وهذا يتبين فساد تأويل
الشافعي للعود بامسالك المرأة واستبقاء النكاح لأن امسالك المرأة لا يعرف عودا في اللغة ولا امسالك شيء من
الاشياء يتكلم فيه بالعود ولأن الظهار ليس دفع النكاح حتى يكون العود لما قاله استبقاء النكاح فبطل
تأويل العود بالامسالك على النكاح والدليل على بطلان هذا التأويل أن الله تعالى قال ثم يعودون لما قالوا وشتر
للنساء من جعل العود عبارة عن استبقاء النكاح وامسالك المرأة عليه فقد جعله عاندا عقيب القول بلا ترجيح
وهذا خلاف النص ما قوله ان النكاح يقتضي وجوب الكفارة وعندكم لا يجب الكفارة فليس كذلك بل عندنا
يجب الكفارة إذا غرر على الوطئ كأنه قال إذا غرر على الوطئ فكفر قبله كما قال تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم وقوله إذا جاءكم الرسول فقدموا بين يديكم صدقة وتوحدوا **واختلف** أيضا في سبب وجوب هذه
الكفارة قال بعضهم أنها يجب بالظهار والعود جميعا لأن الله تعالى علقها بهما بقوله والذين يظنون من نسائهم
ثم يعودون لما قالوا فترتبة **وقال** بعضهم سبب الوجوب هو الظهار والعود شرط لأن الظهار رتبة الأثر
أن الله تعالى جعله منكرا من القول وذكورا والحاجة التي دفع الذنب والزجر عنه في المستقبل فأنه يجب الكفارة
رافعة للذنب وأجره عنه والدليل عليه أنه يضاف الكفارة إلى الظهار لا إلى العود يقال كفارة الظهار والأصل
أن الأحكام يضاف إلى أسبابها لا إلى شرائطها **وقال** بعضهم سبب الوجوب هو العود والظهار شرط لأن الكفارة عبادة
والظهار يحظر ويحصر فلا يصلح سببا للعبادة **وقال** بعضهم كل واحد منهما شرط وسبب الوجوب أمر ثالث
وهو كون الكفارة طريقا متعينا لا بقاء الواجب وكونه قادرا على الإيفاء لأن إيفاء حقها في الوطئ واجب ويجب
عليه في الحكم أن كانت بكر أو ثيبا ولم يطلقها مرة وإن كانت ثيبا وقد طهرها مرة لا يجب فيها بينه وبين الله تعالى
أيضا إيفاء حقها وعند بعض أصحابنا يجب في الحكم أيضا حتى يجبر عليه ولا يمكنه إيفاء الواجب لأبرغ الحرمة
ولا ترتفع الحرمة إلا بالكفارة فلهذا الكفارة ضرورة إيفاء الواجب على أصل المذهب وأن إيجاب الشيء إيجاب له
ولما لا يتوصل إليه إلا به كالامر بإقامة الصلاة بين أمر بالظهار وتوحدوا **واما** شرط وجوبها
فالقدر على أدائها لا استحالة وجوب الفعل بدون القدرة عليه فلا يجب على غير القادر وكذا العود والظهار وأكلها
على حسب اختلاف المشايخ فيه على ما مر **واما** شرط جوازها فمجاز هذه الكفارة من أنواع الثلاثة أعني الاعتاق
والصيام والأطعام شريطة ذكرها في كتاب الكفارات إن شاء الله تعالى ثم كتابا للظهار وأما على

كتاب اللعان
اللعان يقع في موضعين في بيان صورة اللعان وكيفيته وفي بيان صفة اللعان وفي بيان سبب وجوبه وفي بيان
شرائط الوجوب والجواز وفي بيان ما يظهر به سبب الوجوب عند القاضي وفي بيان معنى اللعان وما يثبت شرعا وفي بيان
حكم اللعان وفي بيان ما يسقط اللعان بعد وجوبه وبيان حكمه إذا سقط ولم يجز صلا مع وجود العذر

بيان اختلاف في سبب وجوب الكفارة
الظهار

شرط وجوب هذه الكفارة

شرط جواز هذه الكفارة

كتاب اللعان

أما صورة اللعان وكيفيته فاللعن قد لا يخلو أمان بين الزنا وأما ان بين نفي الولد فإنه كان بالزنا فينبغي
للقاض أن يقسمها بين يديه متماثلين فيأمر الزوج أو لاني يقول أربع مرات أشهد بالله أني لئن القضاة فبين فيما رتبها
به من الزنا ويقول في المرة الخامسة لعنة الله عليه أن كان من الكاذبين فيما رتبها به من الزنا ثم يأمر المرأة أن تقول
أربع مرات أشهد بالله أنه لئن الكاذبين فيما رتبها به من الزنا ويقول في المرة الخامسة لعنة الله عليه أن كان من
الصادقين فيما رتبها به من الزنا هكذا ذكر في ظاهر الرواية **وروي** الحسن عن أبي حنيفة أنه يحتاج إلى لفظ المواجهة
فيقول الزوج فيما رتبها به من الزنا ويقول المرأة فيما رتبها به من الزنا وهو قول زفر **وجه** أنه ان خطاب المواجهة
فيه احتمال لا نه يحتملها ويحتمل غيرها ولا احتمال في خطاب المواجهة فالأشأن بلفظ لا احتمال فيه أولى والحوار
أنه لما قال أشهد بالله أني لئن الصادقين فيما رتبها به من الزنا وأشار إليها فقد زال الاحتمال لتبينها بالإشارة
فكان لفظ المواجهة والمواجهة فيه سواء **وان** كان نفي الولد فقد ذكر الكرخي أن الزوج يقول في كل مرة فيما رتبها
به من الزنا ويقول المرأة فيما رتبها به من الزنا **ولدي** وذكر الطحاوي أن الزوج يقول في كل مرة فيما
رتبها به من الزنا في نفي ولدها ويقول المرأة فيما رتبها به من الزنا في نفي ولدي **وروي** هشام عن محمد أنه قال
إذا لعن الرجل بولد قال في اللعان أشهد بالله أني لئن الصادقين فيما رتبها به من الزنا بأن هذا الولد ليس مني
ويقول المرأة أشهد بالله أنك لمن الكاذبين فيما رتبها به من الزنا بأن هذا الولد ليس منك **وذكر** ابن سماعه في
تأويله أنه إذا نفي الولد يشهد بالله الذي لا اله الا هو أنه لصادق فيما رتبها به من الزنا ونفي هذا الولد قال
العدوي وهذا ليس باختلاف رواية وإنما هو اختلاف حال العذر من الزوج بقوله هذا الولد ليس بكفني في
اللعان ان يقول فيما رتبها به من نفي الولد لأنه ما قد فيها إلا نفي الولد **وان** كان العذر بالزنا ونفي ولدها لا بد
في ذكر الامرين لأنه قد فيها بالامرين جميعا **واما** ما يدي بالرجل لقوله في والذين يرمون أزواجه ولم يكن لهم شهادة
الأنفسهم فشهادة أحدهم والقاء للتعقيب فيقتضي أن بين لعان الزوج عقيب العذر فيقع لعان المرأة عقيب لعان
الذكر **وروي** أنه لما نزلت آية اللعان وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجري اللعان على نيك الزوجين بدأ بلعان
الرجل وهو وقوة ولأن لعان الزوج وجب حقا لها لأن الزوج الحق بها العاد بالعذر فهي بطلانها إياه باللعان
لأن العاد عن نفسها ودفع العاد عن نفسها حقها ومباحا الحق إذا طهر عليه الحق بإيقاع حقه لا يجوز له التأخير
عن عليه الذين **فان** أخطأ الحاكم فبدأ بالمرأة ثم بالرجل فينبغي له أن يعيد اللعان على المرأة لأن اللعان شهادة والمرأة
بشهادتها تقطع في شهادة الزوج فلا تصح إلا بعد وجود شهادته ولهذا في باب الدعوى بدأ بشهادة المدعى ثم
بشهادة المدعى عليه بطريق الدعوى له كذا هيئها **فان** لم يعد حتى فرق بينهما وقت الفرقة لأن تفرقة صادقة على الأدلة
لأنه يزعم أن اللعان ليس بشهادة بل هو عين ويجوز تقدير أحد الميمين على الأخرى كتحالف المدعيان أنه لا يلزم
إعادة الترتيب فيه بل يجوز تقدير أحدهما أيا كان فكان تفرقة في موضع الاجتهاد وقد **والقيام** ليس بشرط
كذا روي الحسن عن أبي حنيفة أنه قال لا يضره قائما لا عن أوقافه لأن اللعان أمان بعينه فيه معنى الشهادة وأما
أن يعترف به معنى الميمين أو يعترف به الميمين جميعا والقيام ليس بلوغا فيها إلا أنه مندوب لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بدأ عامما وامرأة إليه فقال يا عامم ثم فاشهد بالله وقال لامرأة قومي فاشهد بالله ولأن اللعان من جنس
قام مقام العذر ومن جنسها قام مقام حد الزنا والستة في الحد وأقامتها على الشهادة والإعلان والقيام أقرب
لذلك والله الموفق **فصل** **واما** صفة اللعان فله صفات منها أنه واجب عندنا وقال الشافعي
ليس واجبنا الواجب على الزوج بقذفها الحد إلا أن له أن يخلص نفسه عنه بالبينة أو باللعان والواجب على المرأة
إذا لعن الزوج هو حد الزنا ولها أن تخلص نفسها عنه باللعان حتى أن المرأة أن تخاصمه إلى الحاكم وقطالته باللعان
عندنا وإذا طال البتة يجبر عليه ولو امتنع يجبر لا متناعه عن الوجوب عليه كالمستع فرضاة الذين يعيبون حتى
يلعنوا ويكذب نفسه وعنده ليس لها ولا المطالبة باللعان ولا يجبر عليه ولا يجبر لو امتنع بل يقام عليه الحد
وكذا إذا التمس الرجل عتق المرأة على اللعان ولو امتنع تجبر حتى يلعن أو تقر الزنا عندنا وعنده لا تجبر إلا يجبر
بل يقام عليها الحد **أخبر** الشافعي بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة أو حبسوا على الفداء من غير فصل بين الزوج وغيره إلا أن القاذف إذا كان رجلا له أن يدفع الحد عن نفسه
بالبينة أن كانت له بينة وإن لم تكن يدفعه باللعان فكان اللعان تخلصا له عذرا **وقوله** تعالى ويؤد بها العذ
أن تشهد أربع شهادات بالله جعل لعانها وأفعلا حد الزنا عنها إذا الدثر هو الدفع لغة فدل أن الحد وجب عليها بلعانها
ثم يدفعه بلعانها ولا بد لعانها يظهر صدقة في العذر لأن الظاهر أنه لا بد عن الأولين صراحة في دفعه فيجب
عليها الحد إلا أن لها أن تخلص نفسها عنه باللعان لأنها إذا لعنت وقبض التعارض فلا يظهر صدق الزوج في العذر
فلا يقام عليها الحد **ولنا** قوله تعالى والذين يرمون أزواجه ولم يكن لهم شهادة إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع

بيان صورة اللعان وكيفيته

القيام ليس بشرط في اللعان

أما صفة اللعان منها أنها

أما صورة

شهادت با مائة اى فليشهد احدهم اربع شهادت با مائة جعل موجب قذف الزوجات اللعان من اوجب الحلف فقط
النكاح وان هذا مما يجب لظهور كذبه في القذف وبالا امتناع من اللعان لا يظهر كذبه اذ ليس كل من امتنع من الشهادة بالزنا
يظهر كذبه فيه بل يحتمل انه امتنع عند صوغ نفسه عن اللعان والغضب والحدود لا تجب جميع الشهادة فكيف يجمع التحال
ولا الامتناع من اللعان بذل او باحالة والا باحالة لا تجزى في الحدود فان من ارجح الحالم ان يقيم عليه الحد لا يجوز له ان
يقم واما آية القذف فقد قيل ان موجب القذف في الاصل كان هو الحد في الاجنبيات والزوجات جميعا ثم نسخ
في الزوجات وجعل موجب قذفهن اللعان بآية اللعان والدليل عليه ما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه
انه قال كما حلوسا في السجدة ليلة الجمعة فجاء رجل الاضواء فقال يا رسول الله ارايتم الرجل يجد مع امرأته رجلا
فان قتلته فقتلته وان تكلم به جلدتموه وان امسك امسك على غيظ ثم جعل يقول اللهم انتقم فزلت آية اللعان
ول قوله وان تكلم به جلدتموه على ان موجب قذف الزوجة كان الحد قبل نزول آية اللعان ثم نسخ في الزوجات
بآية اللعان فينسخ الخاص المتأخر العام القادر بقدره وهو مذهب عامة مشايخنا وعند الشافعي يبنى العام
على الخاص ويبقى ان المراد من العام ما وراء قدر الخاص سواء كان الخاص لاحقا او سابقا وسواء علم التاريخ وبينها
زمان يصلح للنسخ ام لا يصلح او حمل التاريخ بينهما فلم يكن الزوجات داخل تحت آية القذف على قوله فكيف
يصح احتجاجها بها واما قوله تعالى ويدء عنها العذاب فلا حجة له فيه لان دفع العذاب يقتضى نوصته العذاب
لا وجوبه لانه حينئذ يكون دفعاً لا دقاً على انه يحتمل ان يبنى المراد من العذاب هو الحبس او الحبس يسمى عذاباً
قال الله تعالى في قصته الحمد للهدى لا عذبة عذاباً شديداً قيل في التفسير لا حبسته وهذا لان العذاب يبنى عن
معنى المنع يقال عذابى امني وعذابى امني يستعمل لازماً ومعدياً ومعنى المنع يوجب في الحبس وهذا
مذهبنا انها اذا استغفر اللعان تجب حتى تدء عنها العذاب فتدء عنها العذاب وهو الحبس باللعان
فقلنا بموجب الآية ومنها انه لا يحتمل العفو والبراء والصلح لانه في جانب الزوج قائم مقام حد القذف
وفي جانبها قائم مقام حد الزنا وكل واحد منهما لا يحتمل العفو والبراء والصلح لما ذكر في الحدود ان شاء الله تعالى
وكذا لو عفت عنه قبل الموافقة او صاحته على مال لم يصح وعليها ردة بدل الصلح ولها ان تقاله باللعان بعد
ذلك كما في قذف الاجنبى ومنها انه لا تجزى فيه النيابة حتى ولو وكل احد الزوجين باللعان لا يصح التوكيل
لما ذكرنا انه بمنزلة الحد فلا يحتمل النيابة كسائر الحدود ولانه شهادة او عين وكل واحد منهما لا يحتمل النيابة
قما التوكيل باثبات القذف بالبيعة فجاز عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يجوز ونذكر المسئلة في كتاب
الوكالة ان شاء الله تعالى **فصل** واما سبب وجوب اللعان فتسبب وجوبه القذف بالزنا وانه نوعان
احدهما بغير نفي الولد والثاني بنفي الولد **الفصل** الذي بغير نفي الولد فهو ان يقول لامرأته يا زانية او زنت او اربك
تزين ولو قال لها جوفت جماعاً امراً او وطئت وطئاً امراً فلا لعان ولا حد لعدم القذف بالزنا ولو قد
بطل قوم لوط فلا لعان ولا حد عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يجب اللعان بناء على ان هذا الفعل ليس زناً
عنده فلم يوجب القذف بالزنا وعندهما زناً والمسئلة تأتى في كتاب الحدود ان شاء الله تعالى ولو كان له ان يمسوه
فقد ظن جميعاً بالزنا في كلام واحد او قذف كل واحدة بالزنا بكلام على حدة فان كان الزوج وهن من اهل
اللعان يلعن عن كل قذف مع كل واحدة على حدة لوجود سبب زوجي لللعان في حق كل واحدة منهم وهو القذف
بالزنا وان لم يكن الزوج من اهل اللعان يحد حد القذف ويكتفى بحد واحد عن الكل لان حد القذف يتداخل ولو كان
الزوج من اهل اللعان والبعض منهم ليس من اهل اللعان يلعن يلعن عن من كانت منهم من اهل اللعان لا غير **ولو** قال لامرأته
يا زانية بنت الزانية وجب عليه الحد واللعان لانه قذف زوجته وقذف امرأته وقذف الزوجة وجب اللعان
وقذف الاجنبية يوجب الحد ثم انها اذا اجتمعتا على مطالبة الحد بدئ بالحد لاجل الامر لان في البداية به اسقاط
اللعان لانه يصير محدوداً في القذف فلم يبق من اهل الشهادة واللعان شهادة والاصل ان الحدين اذا اجتمعا في
البداية باحدهما اسقاط الآخر بدئاً بمادة اسقاط الآخر لقوله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود وما استقطعتم وقد
استقطعوا والحد بهذا الطريق وان لم يتطالبه الامر وطالبته المرأة يلعن عن بينهما ويقام حد القذف للامر بعد
ذلك ان طالبته به كذا ذكر في ظاهر الرواية **وذكر** الطحاوي انه لا يقام الحد بعد اللعان للامر وهذا غير سديد
لان المانع من إقامة اللعان في المسئلة الاولى هو خروج الزوج من اهلية اللعان لغيره بحد القذف ولم
يوجد ههنا وكذا لو كانت امرأته فقال لها يا زانية بنت الزانية كان لها المطالبة والمصومة في القذف في وجوب
اللعان والحد ثم انما صحت في القذفين جميعاً بدئاً بالحد فيحد للامر حد القذف لما فيه من اسقاط اللعان وان لم تخام
في قذفها ولكنها صحت في قذف نفسها يلعن عنها ويحد للامر لما ذكرنا وكذلك الرجل اذا قذف اجنبية بالزنا
ثم تزوجها وقذفها بالزنا بعد الزوج وجب عليه الحد واللعان لوجود سبب زوجي لكل واحد منهما ثم انما صحت

العاقل لا يحتمل العفو والآراء الصالحة

لا تجزى فيه النيابة

بيان سب وجوب اللعاش
أحد ما يغيب عن الولد

في المذنبين

في القذفين جميعا يبدأ بحذف القذف حتى يسقط اللعان ولو لم تخاصم في حذف القذف وخاصمت في اللعان يلا عن بينهما
 ثم ارا خاصمت في الحذف لما قلنا وانه اعلم **واما** الذي ينفي الولد بخوان يقول لامرأته هذا الولد من الزنا يقول
 هذا الولد ليس مني **قائد** **فيل** هذا الولد ليس مني لا يجوز قذفها بالزنا لحوازي الامن انه بل من ابن فرع ولا يتحقق
 زانية بان كانت وطئت لشبهة **فالجواب** نعم هذا الاحتمال ثابت لكنه ساقط الاعتبار بالاجماع لان الآمنة اجمعت
 على انه ان نفاه عن الاب المشهود بان قال له لست لايك يعني قاذفا لانه حتى يلزمه حذف القذف مع وجود هذا الاحتمال
 ولو جاءت زوجته بولد فقال لها لم تلديه لم يجب اللعان لعدم القذف لانه انكر الولادة وانكار الولادة لا يحذف
 فان اقتر بالولادة او شهدت القابلة على الولادة ثم قال بعد ذلك ليس بابني وجب اللعان اوجوه القذف ولو قال
 لامرأته وبني حامل ليس هذا الحمل مني لم يجب اللعان في قول ابي حنيفة لعدم القذف بنفي الولد **وقال** ابو يوسف ويحمد
 ان جاء بولد لا بل منسوبة اشرف وقت القذف قبل اللعان وطاف به لاكثر من سنة اشهر لم يجب ولو كانت المرأة اياه في اول سنة اشهر وقت القذف
 بعد سنة اوجوه في الطهر وقت القذف ولقد اوردوا على ما لم يثبت به لا بل منسوبة اشهر حتى الوصية واليقا بوجوه والفقهاء لا يثبتون الحمل
 فان المخاوية تندبه على بايعها ويجب للمعتدة بالفقهاء لاجل حملها قاذفها يلا عن قاذفها احواء به لاكثر من سنة
 اشهر فلم يتحقق بوجوه عند القذف لاحتمال انه حمل حادث وهذا لا يستحق الوصية **والا** حنيفة اذا القذف
 بالحمل لو صح اسان يقع باعتبار الحمل او باعتبار الثاني لا وجه للاول لانه لا يعلم وجوده للحال لحوازي انه يرجع لاجل
 ولا سبيل الى الثاني لانه يصير في معنى التعلق بالشرط كانه قال ان كنت حاملا فانت زانية والقذف لا يتحقق
 التعلق بالشرط بخلاف الرد بعيب الحمل لانه يمكن القول بالردة على اعتبار الحال بوجود العيب ظاهرا واحتمالا الرجوع
 عند الظاهر فلا يورث الاشبهة والردة بالعيب لا يمنع بالشبهات بخلاف القذف والفقهاء لا يمتنع وجوبها بالحمل
 عندنا فانها يجب لعين الحامل ولا يقطع نسب الحمل قبل الولادة يلا خلاف بين اصحابنا اما عند ابي حنيفة فظاهر
 انه لا يلا عن وقطع النسب من احكام اللعان واما عندهما فلو ان الاحكام انما تثبت للولد لا للحمل واما يستحق اسم
 الولد لا لا انفصال ولهذا لا يستحق الميراث والوصية الا بعد الانفصال وعند الشافعي يلا عن ويقطع نسب الحمل **واما**
 ابو حنيفة التي صلى الله عليه وسلم لا عن بين هذين امرأته وبين امرأته وهي حامل والولد لها ولا حجة له فيه لان ههنا لا
 يمتنع قذفها بالحمل بل يصير الزنا وكذا الحمل **وبه** يقول ان قذف لامرأته زنت وانت حامل يلا عن لانه لم يعلق القذف
 بالشرط ولان النبي صلى الله عليه وسلم علم من طريق الوحان هناك ولذا اترأته قال لوجا على صفة كذا فهو كذا وان جاء
 على صفة كذا فهو كذا ولا يعلم ذلك الا بالوحي ولا طريق لنا الى معرفة ذلك فلا تنفي الولد **فصل** **واما**
 شرائط وجوب اللعان وحوازه فانواع بعضها يرجع الى العقاد خاصة وبعضها يرجع الى المقدوف خاصة وبعضها يرجع
 اليها جميعا وبعضها يرجع الى المقدوف به وبعضها يرجع الى المقدوف فيه وبعضها يرجع الى النفس القذف **اما** الذي
 يرجع الى العقاد خاصة فواحد وهو عدم اقامة البينة لان الله تعالى شرط ذلك في آية اللعان بقوله تعالى والذين يرمون
 أزواجهم ولم يكن لهم شهود الا انفسهم فشهادة احدى اربع شهادات بالله الا انه حتى لو قام اربعة من الشهود
 على المرأة بالزنا لا يجب اللعان ويقام عليها حد الزنا لانه قد ظهر قضاها بشهادة الشهود ولو شهد اربعة اعمام
 الزوج فان لم يكن من الزوج قذف قبل ذلك فيقبل شهادتهم ويقام عليها الحد عندنا وعند الشافعي لا يقبل شهادة
 الزوج عليها **وجه** قول الشافعي ان الزوج منهم في شهادته لاحتمال انه حمل على ذلك غيب ولا شهادة لمنهم
 على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه يدفع المزمع عن نفسه وهو اللعان ولا شهادة لمن يدفع المزمع
 على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم **ولان** شهادته اولى بالقبول من شهادة غيره وهو الاجنبى لانها ابعد من البينة لان
 العادة ان الرجل يستر على امرأته ما يلحقه به شين فلم يكن منهما في شهادته فيقبل كشهادة الولد على ولد وقوله
 انه يدفع المزمع عن نفسه بهذا الشهادة ممنوع فانه لم يسبق منه قذف موجب للعان فانه لم يسبق الشهادة قذف
 لدفع اللعان بها فصار كشهادة الاجنبى فانها تقبل ولا يجعلوا دفعا للحد عن نفسه كذا هذا فان كان الزوج قذفها
 او لا ثم جاء بثلاثة سواه فشهدواهم قذفة يحدون وعلى الزوج اللعان لانه لما سبق منه القذف فقد وجب عليه
 اللعان فهو لبشادته حصل واقفا للضد عن نفسه فلا تقبل شهادته والزنا لا يثبت بشهادة ثلاثة فصاروا اذ ذلك
 فخطبت حد القذف ويلا عن الزوج القذف وزوجه **فان** جاء هو وثلاثة شهدوا انها قد زنت فلم يعدوا فلا حد
 عليها لان زناها لم تثبت بشهادة الفساق ولا حد عليهم لان الفاسق من اهل الشهادة الاثران انه تعالى امر بالوقوف
 في بيانه فقد وجد اثبات اربعة شهدوا فكيف يجب الحد عليهم ولا لعان على الزوج لانه شاهد وليس بقاذف
 فان شهد معه ثلاثة عنى حد واحد والى يلا عن الزوج ويحدون حد القذف لان البيان لا شهادة لهم قطعا فلم يكن
 قولهم حجة اصلا فكانوا قذفة فيحدون حد القذف ويلا عن الزوج لان قذف الزوج موجب للعان اذ لم يأت بربعة
 شهداء ولم يأت بهم **واما** الذي يرجع الى المقدوف خاصة فتشأن احدهما انكارها ووجد الزنا منها حتى

بيان سبب الذي هو نفعي الولد

ابيد وجوب الاعان وجواره

ما يرجع الى القادة من الشرائط

ما يرجع الى المذوف

لا فرق بين اللعان وبينها حد الزنا وهو الحدان كانت غير محصنة والرجم ان كانت محصنة لظهور زناها
بأمرها واللعان عتقها عن الزنا فان لم تكن عتقة لا يجب اللعان بقدرها كما لا يجب الحد في الجنية اذا لم تكن عتقة لانها
اذا لم تكن عتقة فقد صدقت بفعالها فصار كما لو صدقت بقولها ولما ذكره في كتاب الحدود وذكر نفسه
اللعنة عن الزنا فيه ان شاء الله تعالى وعلى هذا قالوا في المرأة اذا وطئت بشبهة ثم قدفها زوجها انه لا يجب
عليه اللعان ولو قدفها اجنبي لا يجب عليه الحد لانها وطئت وطئا حراما قد هبت بعفتها ثم رجع ابو يوسف
وقال يجب بقذفها الحد واللعان لان هذا وطئ يعلق به وجوب المهر ويوثق بالنسب فكان كالوجود في النكاح
فلا يزيل العفة عن الزنا **والجواب** ان الوطئ حرام لعدم النكاح حقيقة انما الموجود شبهة النكاح كان ينبغي
ان يجب الحد عليها الا انه سقط للشبهة فلا بد بسقط الحد واللعان عن القاذف لمكان الحقيقة او لم
واما الذي يرجع اليها جميعا فهو ان يكونا زوجين حزين عاقلين مسلمين فاطنين غير محدودين في
العقد **اما** اعتبار الزوجية فلا بد ان الله تعالى خص اللعان بالازواج بقوله والذين يرمون ازواجهم وانه حكم
ثبت تعبد غير معمول المعنى فيقتصر على مورد التعبد وانما ورد التعبد في الازواج فيقتصر عليهم وعلى هذا
قال اصحابنا ان من تزوج امرأة نكاحا فاسدا ثم قدفها لم يلد عنها لعدم الزوجية اذ النكاح الفاسد ليس
نكاح حقيقة **وقال** الشافعي يلد عنها اذا كان العقد بنى الولد لان العقد اذا كان بنى الولد يقع الحاجة
الى قطع النسب والنسب ثبت بالنكاح الفاسد كما ثبت بالنكاح الصحيح فيشترع اللعان لقطع النسب
والجواب ان قطع النسب يثبت بعد الفراغ من اللعان ولا لعان الا بعد وجوبه ولا وجوب لعدم شرطه وهو
الزوجية ولو طلق امرأة طلاقا بائنا او ثلثا ثم قدفها بالزنا لا يجب اللعان لعدم الزوجية لبطولها بالابا
والثلث ولو طلقها طلاقا رجعي ثم قدفها بالزنا لا يجب اللعان لان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ولو قدف امرأة
زنا كان قبل الزوجية فعليه اللعان عندنا وعند الشافعي عليه حد القذف **واجم** بانه القذف وهو قوله
والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم **ولنا** ان الله تعالى قال في آية اللعان والذين
يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله من غير فصل بينهما اذا كان
القذف زنا بعد الزوجية او قبلها والدليل على انه قدف زوجته انه اضاف القذف اليها وهي الحادثة
الا انه قدفها زنا متقدما وبهذا لا يخرج من ان تزني زوجته في الحال كما اذا قدف احبته زنا متقدما حتى يجب
عليه حد القذف كذا ههنا **واما** آية القذف فهي مقدمة على آية اللعان فيجب نفيها عن اللعان فينبغي نسخها
بما أخرنا لعام المتقدم بقدره عند عامة مشايخنا وعند بعضي العام على الخاص بطريق التخصيص على ما مر ولو
قدف امرأة بعد موتها لم يلد عن عندنا وعند الشافعي يلد عن على قولها **واجم** بظاهر قوله تعالى في آية اللعان
والذين يرمون ازواجهم الا من غير فصل بين حال الحياة والموت **ولنا** قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم
اللعان بالازواج وقد زالت الزوجية بالموت فلم يوجد قذف الزوجية فلا يجب اللعان وبه يبين ان النسبة لم
تدخل تحت الآية لان الله تعالى اوجب هذه الشهادة بقذف الازواج بقوله والذين يرمون ازواجهم وبعد الموت
لم يتزوج له **واما** اعتبار الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والنطق وعدم الحد في القذف فالكلام في آية
هذه الاوصاف شرط لوجوب اللعان في كل كلام في معنى اللعان وما هبته شرعا **وقد** اختلف فيه قال اصحابنا
رحمهم الله ان اللعان شهادت مؤكدة بالاعان مقرونة باللعن والغضب وانه في جانب الزوج فانه مقام حد
القذف وفي جانبها فانه مقام حد الزنا **وقال** الشافعي اللعان ايمان بلفظ الشهادة مقرونة بالغضب واللعن
نكاح كان من اهل الشهادة واليمين كان من اهل اللعان ومن لا قدف عندنا وكل من كان من اهل اليمين فهو من اهل اللعان
عنده سواء كان من اهل الشهادة او لم يكن ومن لم يكن من اهل الشهادة ولا من اهل اليمين لا يمين من اهل اللعان
اجم الشافعي بقوله تعالى في تفسير اللعان بقوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله من غير اللعان
بالشهادة بالله والشهادة بالله عين الارتكان من قال اشهد بالله يمينه الا انه يمين لفظ الشهادة
ولان اللعان لو كان شهادة لما قرنته نكاحا اسم الله تعالى لان الشهادة لا تقتصر الى ذلك وانما اليمين هي التي
تقتصر اليه ولا بد لو كان شهادة لما قرنته نكاحا اسم الله تعالى لان الشهادة لا تقتصر الى ذلك وانما اليمين هي التي
شهادة فيها فينبغي ان تشهد المرأة عشر مرات فلما لم يكن ذلك دلالة ليس لشهادة والدليل على انه يمين بان
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما فرقت بين المتلا عتقين وكانت المرأة حلي فقال لها اذا ولدت ولدت لفلان
حتى ثابتي به فلما انصرفوا عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم ان ولدت لغيري فليكن لغيري **والدليل** على انه يمين بان
وان ولدت لغيري فليكن لغيري **والدليل** على انه يمين بان وان ولدت لغيري فليكن لغيري **والدليل** على انه يمين بان
نظر اليه فاذا هو اسود ارجع جعدا فطعنا فهو نسبه الذي رجمت به فلما وضعت وانت به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام ولدت لولا الايمان

ارجع اليها جميعا اعتبار الزوجية

بيان اعتبار الحرية والعقل والبلوغ

التي سبقت لكان ليمينها راي **وفي** بعض الروايات كان لولها شأن فقد سأل اللعان ايمانا لا شهادة فدل انه
بين لا شهادة **ولنا** قوله مع والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله والاستدلال بالآية من جهتين احدهما انه سأل الذين يرمون ازواجهم شهداء لانه استثناهم من الشهداء
بقوله ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم والمستثنى من جهتين المستثنى منه والثاني انه سأل اللعان شهادة نصا
بقوله فشهادة احدهم اربع شهادات بالله والخامسة اى الشهادة الخامسة وقال في جانبها وددنا عتقها
العدان تشهد اربع شهادات بالله والخامسة اى الشهادة الخامسة الا انه سماه شهادة بانه ما كذا للشهادة
باليمين وقوله اشهد بيمين شهادة وقوله بالله يمين يمين وهذا مدحها انه شهادت مؤكدة بالاعان وهو
اولي مما قاله المخالف لانه عمل باللفظين في معنيين وفيما قال حمل للفظين على معنى واحد فكان ما قلنا اولى
والدليل على انه شهادة انه شرط فيه لفظة الشهادة وحضرة الحاكم واما قوله لو كان شهادة لكان في حق المرأة
على النصف من شهادة الرجل فنقول هو شهادة مؤكدة باليمين في معنى الشهادة ومعنى اليمين وقد راعينا
معنى الشهادة فيه باشرط لفظة الشهادة في معنى اليمين بالنسبة بين الرجل والمرأة في العدد على ما بالشهادتين
جميعا ولا حاجة له في الحديث فانه روي في بعض الروايات لولا ما مضى من الشهادات وهذا حجة عليه حيث سماه
شهادة ثم نقول بموجبه انه يمين لكن هذا لا يفيان بيمين شهادة فهو شهادة مؤكدة باليمين والاعان في القصور
واذا عرف هذا الاصل خرج عليه المسائل **اما** اعتبار العقل والبلوغ فاذن الصبي والمجنون ليسا من اهل
الشهادة واليمين فلا يمينان من اهل اللعان بالاجماع **واما** الحرية فالملوك ليس من اهل الشهادة فلو كان من اهل
اللعان **واما** الاسلام فالكافر ليس من اهل الشهادة على المسلم وان كان المسلم من اهل الشهادة على الكافر واذا
كانا كافرين فالكافر وان كان من اهل الشهادة على الكافر فليس من اهل اليمين بالله تعالى لانه ليس من اهل حكمها
وهو الكفاية ولهذا لم يصح ظهار الذي عندنا واللعان عندنا شهادة مؤكدة باليمين لمن لا يمين من اهل اليمين
لا يمين من اهل اللعان **واما** اعتبار النطق فلا بد ان لا يشهد له ولا بد ان لا يأتى منه لفظة الشهادة ولا بد
القذف منه لا يمين الا بالاشارة والقذف بالاشارة يمين في معنى القذف بالكفاية وانه لا وجوب اللعان كمالا لوجوب
الحد لما ذكره في كتاب الحدود ان شاء الله تعالى **واما** الحدود في القذف لا شهادة له لان الله تعالى رده شهادة
على التاميد ولا يلد عن على هذا الاصل قذف الفاسق ولا يمين بالله تعالى لانه ليس من اهل حكمها
في الجملة ولها جميعا اهلية الشهادة الارتكان القاضي لو قضى بشهادتهما حاز قصاصا ومعلوم انه لا يجوز القضاة
بشهادة من ليس من اهل الشهادة كالصبي والمجنون والملوك الا انه لا يقبل شهادة الاعمي في سائر المواضع لانه
لا يميز بين المشهود له والمشهود عليه لانه ليس من اهل الشهادة **ثم** هذه الشروط كما هي شرط وجوب اللعان
في شرط صحة اللعان وجازة حتى لا يجزى اللعان بدونها وعند الشافعي يجزى اللعان بين الملوك والاعراب
والحدود في القذف لان هؤلاء من اهل اليمين فكانوا من اهل اللعان وكذا بين الكافرين لان بين الكافرين جميعا
عنده لانه من اهل الاعان والكسوة والاطعام ولهذا قال يجوز ظهار الذي وعلى هذا الاصل يخرج قول الجاهل
خفيفه وابي يوسف انها اذا لقينا عند الحاكم ولم يفرق بينهما حتى عملا ومات الحاكم الثاني يستقبل اللعان
بينهما لان اللعان لما كان شهادة فالشهود اذ اشهدوا عند الحاكم فاما الحاكم او عزل قبل القضاة لشهادتهم لم يبعد
الحاكم بلك الشهادة وعند محمد لا يستقبل اللعان وقوله لا يخرج على هذا الاصل ولكن الوجه له ان اللعان قافي
مقام الحد واذا القضاة فكانت اقيم الحد والحد بعد اقامته لا يوثق فيه الغرل والموت **والجواب** ان حكم القذف لا يشترط
الا بالمعروف فيؤثر الغرل والموت قبله **ثم** استداء الدليل لنا في المسئلة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
اربعة لا لعان بينهم وبين ازواجهم لا لعان بين المسلم والكافر والعبد والحر والحر والامة والكافر والمسلمة
وصورته الكافر اسلمت امرأته فقل ان يرضي الاسلام على زوجها قدفها بالزنا **ولنا** اصل آخر يخرج المسائل على
وهو ان كل قذف لا يوجب الحد لو كان القاذف اجنبيا لا يوجب اللعان اذا كان القاذف زوجا لان اللعان موجب القذف
في حق الزوج كما ان الحد موجب القذف في اجنبي وقذف واحد متحدة كونا لا يوجب الحد لو كان اجنبيا فاذا كان زوجا
لا يوجب اللعان وابدا ما يحتج به الشافعي بعموم آية اللعان الا يخرج بدليل ولا حاجة له في الآية لان اسماعلى
سأل الذين يرمون ازواجهم شهداء في آية اللعان واستثناهم من الشهداء المذكورين في آية القذف ولم يوجد واحد
منهم ذكرنا في المستثنى منهم فكذا في المستثنى لان الاستثناء استخرج من ذلك الجملة وتخصيل منها **واما** الذي
يرجع الى المعذوف به والمعذوف فيه ونفس القذف في كتاب الحدود ان شاء الله تعالى **فصل**
واما بيان ما يظهر به سبب وجوب اللعان وهو القذف عند القاضي فسيبب ظهور القذف شيان احدهما البينة اذ
خاصتها المرأة فانكر القذف والافضل للمرأة ان تترك الخصومة والمطالبة لما فيها من اشاعة الفاحشة وكذا تركها

يخرج بسبب وجوب اللعان

حكم النكاح في النكاح

بطل حكم اللعان فلم يبق متدا عتاق حقيقة وحكمها فاحتملها في قوله تعالى في قصة أصحاب الكهف انهم انظروا
عليكم رجوعكم او بعيدكم في ملتهم ونظروا اذا ابدوا اي ما داموا في ملتهم الا انهم اذا لا يفعلوا انظروا كذا هذا وما
الحكم الذي ليس باصل اللعان فهو وجوب قطع النسب في احد نوعي القذف وهو القذف بالولد لما روي ان رسول الله
عليه وسلم لما لا عن بين هلول بن امية وبين زوجته وقرينة بينهما نفى ولد امة هلول عنه والحكمة بها فصارت النفى احد
سكنى اللعان ولان القذف اذا كان بالولد ففرض الزوج ان نفى ولدا ليس منه في ذمته فوجب لنفى حقيقة الفرضه وان
كان وجوب النفى احد حكمي اللعان فلو يجب قبل وجوده وعلى هذا قلنا ان القذف اذا لم ينقطع وجبا لللعان او سقط بعد
الوجود وجب الحد او لم يجب او لم يسقط لكنهما لم يتلوا عن بعد لا ينقطع نسب الولد وكذا اذا نفى نسب ولد له ففرضه
لو يقطع نسبة لغيره اللعان مع تصديقها بالآية فالقذف لان ذلك نفى اللعان لما فيه والنساقض حيث يشهد بالآية
انه لمن الكاذبين وقد قالت انه صادق واذا تعدد اللعان تعدد قطع النسب لانه حكمه وحكمها انها لا يصدقان على
نفيه لان النسب قد ثبت والنسب الثابت بالنكاح لا ينقطع الا باللعان ولم يوجد ولا يعتبر بصادقها على النفى لان
النسب ثبت حقا للولد وفي تصديقها على النفى بطلان حواله وهذا لا يجوز وعلى هذا يخرج ما اذا كان علوق الولد في
اللعان بينهما فيها ثم صارت بحيث يقع بينهما اللعان نحو ما اذا علقته وهي امة او كناية ثم اعتقت الامة او كناية
فولدت فتقاه انه لا يقطع نسبها لانه لا يولد عن بينهما العدم اهلية اللعان وقت العلوق وقطع النسب حكم اللعان
ولو وجب قطع النسب شرط منها التفريق لان النكاح قبل التفريق فالنكاح لا يوجب النفى ومنها ان نفى القذف بالنفى يحضر
الولادة او بعدها بيوم او يومين او نحو ذلك من مدة يأخذ فيها التهنئة وابتياح آلات الولادة عادة فان تقاه
بعد ذلك لا ينفى ولم يوقت ابو حنيفة لذلك وقتا **وروي** عن ابن حنيفة انه وقت لذلك سبعة ايام **وابو يوسف**
ويحمد وقناه باكثر النكاح وهو اربعون يوما واعتبر الشا في القوف فقال ان تقاه على الفور ان نفى والامة **وجاء**
قوله ان ترك النفى على الفور اراد منه دالة فصار كالاقرار فصاعدا **وجه** قوله ان النكاح اثر الولادة فينعى نفى الولد
ما نفى اثر الولادة **ولا** في حنيفة ان هذا امر يحتاج الى التأمل فلا بد له من زمان التأمل وانه يختلف باختلاف الاشياء
والاحوال فتقدر التوقيت فيه فيحكم فيه العادة من قول التهنئة وابتياح آلات الولادة او مضي مدة بفعل فيها
ذلك عادة فلا يصح نفيه بعد ذلك وبهذا يبطل اعتبار الفور لان معنى التأمل والتروي لا يحصل بالفور
وعلى هذا قالوا في الثاني اذا ولدت امرأة ولم يعلم بالولادة حتى قد مر او بلغه الخبر وهو غائب ان له ان
ينفى عند ابن حنيفة في مقدار تهنية الولد وابتياح آلات الولادة وعندهما في مقدار مدة النقاس بعد القذف
او بلوغ الخبر لان النسب لا يلزم الا بعد العلم به فصارت حال القذف وبلوغ الخبر كحال الولادة على المذهبين
جميعا **وروي** عن ابن يوسف انه قال ان قد مر قبل الفضال فله ان ينفيه في مقدار مدة النقاس وان قد مر بعد
الفضال فليس له ان ينفيه ولم يرو هذا القصص ع محمد كذا ذكره القذوري **وجه** ان الولد قبل الفضال
لم ينقل عن عذائه الاول فصاعدا وكذا النقاس وبعد الفضال انتقل عن ذلك القذا وخرج عن حال الصغر فلو احتمل
النفى بعد ذلك لاحتمل بعد ما صار شحنا وذلك تبين **وذكر** ايضا في شرحه مختصر الطحاوي انه ان بلغه الخبر
في مدة النقاس فله ان ينفي في تمام مدة النقاس وان بلغه بعد اربعين **فقد روي** عن ابن يوسف انه قال
له ان ينفيه الى تمام سنتين لانه لما مضى وقت النقاس بغير وقت الرجوع ومدة سنتين ولو بلغه الخبر
بعد حولين فتقاه ذكر في غير رواية الاصول غايي يوسف انه لا يقطع ويؤد عن **وعنه** محمد انه قال ينبغي ان تقاه
بعد بلوغ الخبر الى اربعين يوما **ومنها** ان لا يسبق النفى الزوج ما بين اقرار امه بنسب الولد لانفسا ولا
دلالة فان سبق لا يقطع النسب الا بان النسب بعد الاقرار به لا يحتمل النفى بوجه لانه لما اقتربه فقد ثبت
نسبه والنسب حق الولد فلا يملك الرجوع عنه بالنفى فالنقض محذور هذا ولدى وهذا الولد متى ولد لا
هي ان يسكت اذا انتهى ولا يرد على المهني لان العاقل لا يسكت عند التهنئة بولد ليس منه عادة فكان السكت
والحالة هذه اعترافا بنسب الولد فلا يملك نفيه بعد الاعتراف **وروي** ابن رستم ع محمد انه اذا نفى بولد
الامة فسكت لم يكن اعترافا وان سككت في ولدا الزوجة كان اعترافا **وجه** الفرق ان نسب ولد الزوج ينفى
ثبت بالقرائن لانه عزيمة النفى الزوج فاذا سككت عند التهنئة دل على انه لا ينفيه فبطل العزيمة فقد
النسب واما ولد الامة فلا يثبت نسبها الا بالادعوى ولم توجد **فان** جاءت بولدين في بطن فاقتر باحدهما
ونفى الآخر فان اقتر بالاول ونفى الثاني لا عن ولزومه الولدان جميعا **اما** لو روي الولدين فله ان يقر به بالاول
اقرار بالثاني لان الحمل حمل واحد ولو سبوا ثبوت بعض نسب الحمل دون بعض كالمولد الواحد لانه لا يسهو ثبوت
نسب بعضه دون بعض فاذا نفى الثاني فقد رجع عما اقتر به والنسب المقر به لا يحتمل الرجوع عنه فلم يصح نفيه
فثبت نسبها جميعا ويؤد عن ابن خازن بنسب ولد ثم تقاه ياد عن وان كان لا يقطع نسب لانه قطع النسب

شرائط وجود قطع النسب منها ان
التفريق وان يحضر القذف
بالنفى

ان لا يسبق النفى الزوج ما بين
اقرار بالنسب

ليس لوارث اللعان بل ينفصل عنه في الجملة الا ترى انه شرع في المدة فبغير ولد وانما وجب اللعان لانه لما اقر
بالاول فقد وصف امرأته باللعنة ولما نفى الثاني فقد وصفها بالزنا **ومن** قال لامرأته ان عقيقة ثم قال لها انت
زانية ياد عن **وان** نفى الاول واقتر بالثاني حذ ولا لعان ويلزمها جميعا **اما** ثبوت نسب الولدين فلو نفى
الاول وان يثبت نفى الثاني فالاقراء بالثاني يثبتان الاقرار بالاول فتصير مكذبا بنفسه ومن وجب عليه اللعان
اذا اكد بنفسه محذ واذا حذ ياد عن لانها لا يجتمعان ولانه لما نفى الاول فقد ذمها بالزنا فلما اقر بالثاني
فقد وصفها باللعنة **ومن** قال لامرأته انت زانية ثم قال لها انت عقيقة محذ حذ القذف ولا ياد عن ومنها
ان ينفى الولد خيا وقت قطع النسب وهو وقت التفريق فان لم يكن لا يقطع نسبها الا حتى لو جاءت بولدين
ثم نقاه الزوج ياد عن ويلزمه الولد لان النسب يتقرر بالموت ولا يحتمل الاقطاع ولكنه ياد عن لوجود القذف
بنفى الولد وانقطاع النسب ليس لوارث اللعان وكذلك لو جاءت بولدين احدهما ميت فتقاهما ياد عن ويلزم
الولدان لما قلنا وكذلك لو جاءت بولد فتقاه الزوج ثم مات الولد قبل اللعان ياد عن الزوج ويلزمه الولد لما
قلنا وكذلك لو جاءت بولدين فتقاهما ثم ماتا قبل اللعان او قبل ياد عن ويلزمه الولد لان النسب بعد الموت
لا يحتمل القطع وياد عن لما قلنا وكذا لو تقاهما ثم مات احدهما قبل اللعان او قبل لزومه الولدان لان نسب الميت
منها لا يحتمل القطع لثبوته بالموت فكذا نسب الحي لانها توام **واما** اللعان فقد ذكرنا كراهته ياد عن ولم يذكر
الحلاف وكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي وذكر ابن سماعه الحلاف في المسئلة فقال عند ابن يوسف
يبطل اللعان وعند محمد لا يبطل **وجه** قول محمد ان اللعان قد وجب بالنفى فلو بطل انما يبطل لاستناع قطع النسب
وامتناعه لا يمنع بقاء اللعان لان قطع النسب ليس لوارث اللعان **ولا** في يوسف ان المعصوم من اللعان التوابع
هذا القذف اعني القذف بنفى الولد فلو نفى الولد فافا تعدد تحقيق هذا المعصوم لم يكن في بقاء اللعان فائدة فلو نفى ولولدت
ولدا فتقاه ولا عن الحاكم بينهما وخرق والزهر الولد امة او لزمها بنفس التفريق ثم ولدت ولدا اخر فلهذا لزمه
الولدان جميعا واللعان ما من لانه قد ثبت نسب الولد الثاني اذا لا يمكن قطعه لما وجد من اللعان لان حكم اللعان
قد بطل بالفرقة فيثبت نسب الولد الثاني ومنه ضرورة ثبوت نسب الاول لانها توام فلو سبوا اقرارهما في
النسب وان قال الزوج هما ابناي لاحد علي لانه صادق في اقراره بنسب الولدين لكونهما تابعي النسب منه شرعا
فان قيل اليس انه اكد بنفسه بقوله هما ابناي لانه سبق منه نفى الولد ونفى الولد فلو عن ثم اكد بنفسه
بقا عليه الحد كما اذا جاءت بولد واحد فقال هذا الولد ليس مني فلو عن الحاكم بينهما ثم قال هو ابني فالجواب
ان قوله هما ابناي يحتمل الاكاذب ويحتمل الاخبار عن حكم لزمه شرعا وهو ثبوت نسب الولدين فلو جعل كذا انا مع
لاحتمال بل حمله على الاخبار الاولى لانه لو جعل كذا ابنا لزمه الحد ولو جعل اخبارا عما قلناه لا يلزمه وقد قال
الشيخ علي بن ابي طالب في اورد الحدود بالشبهات وقال اورد الحدود ما استطعتم حتى لو كذبت في اللعان وفيما
قد منها به من الزنا محذ لانه نفى على الاكاذب ان الاحتمال **وقد** قال مشايخنا ان الاقرار بالولد بعد النفى انما
يكون كذا اذا كان المقر بحال لو لم يقر به لوعن به اذا كان من اهل اللعان وهما لم يوجد لانه لو لم يقر بهما
لم ياد عن بخلاف الفضل الاول فانه لو لم يقر به لوعن به **وعلى** هذا قالوا لو ولدت امرأة ولدا فقال هو
ابني ثم ولدت اخر فتقاه ثم اقتر به لاحد عليه لانه لم يصير مكذبا بنفسه بهذا الاقرار لا سيما لانه لو لم يقر به لادع
بنفى الولد لثبوت نسب الولدين ولو قال ليسا بابني كانا ابنيه واحد عليه لانه اعاد القذف الاول وكرره
لمقدّم القذف منه واللعان والملا عن اذا كره القذف لا يجب عليه الحد ولو طلق امرأته طلاقا رجعيا فحازت
بولدا لقل من سنتين يوم فتقاه ثم جاءت بولد بعد سنتين بيوم فاقتر به فقد بانت ولا لعان ولا حد في قول
ابن حنيفة وابي يوسف وقال محمد هذه رجعة وعلى الزوج الحد فذكر اصلها واصلها وخرج المسئلة عليه
فمن اصلها ان الولد الثاني يتبع الولد الاول لانها جاءت به في مدة ثبت نسب وكذا هو سابق في الولادة فكان
الثاني تابعه لا يحفل كانهما جاءت بهما لقل من سنتين فلو ثبت الرجعة فبين بالولد الثاني فتصير اجنبية فتعد
اللعان **ومن** اصلها ان الولد الاول يتبع الثاني لان الثاني حصل من طلق طلق حدث بعد الطلاق فبين ان الولد
لا يتبع في البطن اكثر من سنتين والاول يحتمل انه من طلق طلق حدث ايضا واذا نزل الصلح في الحكم فجعل الاول
تابع للثاني فصارت كانهما ولدتا بعد سنتين والمطلقة طلاقا رجعيا اذا جاءت بولد لاكثر من سنتين ثبتت
الرجعة لانه ينفى من طلق طلق حدث بعد الطلاق فيعين فيصير رجعا لها بالوطي فاذا اقتر بالثاني بعد نفى الاول
فقد اكد بنفسه فيحد وان كان الطلاق بائنا والمسئلة بما لها محذ ويثبت نسب الولدين عندها وعند محمد
لاحد ولا لعان ولا يثبت نسب الولدين لان اصلها ان الولد الثاني يتبع الاول فيجعل كانهما جاءت بهما لقل
من سنتين فيثبت نسبها ولا يجب اللعان لزولا الزوجية ويجب الحد لا كذا به نفسه ومن اصلها ان الاول يتبع

نكاح شرطي هو الولد

وان لا يورث نسب الولد بحكم المهر

بيان ما يبطل به حكم اللعان

كتاب الرضاع

بيان المحرمات بالرضاع

تفسير الحرمة في جانب المصنعة

بيان الحرمة في جانب زوج المصنعة

لثاني ويجعل كآنها ولدتها لاكثر من سنتين والمرأة مبنوة والمبونة اذا جاءت بولد لاكثر من سنتين لا يثبت نسب الولد ولا يحد قاضها لان معها علومة الزنا وهو ولد غير ثابت النسب فلم تكن عقيقة فلو جعل الحد على قاضها ومنه ان لا يثبت نسب الولد بحكم ما يثبت به شرعا كذا ذكر الكرخي فان كان لا يقطع نسبه فصوره ما روى عن ابي يوسف انه قال في رجل جاءت امرأته بولد فنفاه ولم يولد عن حق قد فنها اجنبيا بالولد الذي جاءه فنهيا بالقاض الحذف فان نسب الولد ثبت من الزوج فنسقط اللعان لان القاض لما حذ قاضها بالولد فقد حكم بكذبه والحكم بكذبه حكم بثبوت نسب الولد والنسب المحكوم بثبوت لا يحتمل النفي باللعان كانت المقرية وانما سقط اللعان لان الحاكم لما حذ قاضها فقد حكم باحصائها في عين ما قد ثبت به ثم اذا قطع النسب الاب والحق الولد بالام يبقى النسب في حق سائر الاحكام من الشهادة والزكاة والعقاص وغيرهما حتى لا يجوز شهادة احد الاخرين في الزكاة ولا يجب القصاص على الاب بقتله ونحو ذلك للاحكام لان لا يجرى التوارث بينهما ولا نفقة على الاب لان النفي باللعان ثبت شرعا بخلاف الاصل بناء على دعيه وظنه مع كونه مولودا على فراشه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر فلو نظرت في حق سائر الاحكام والله اعلم **فصل** واما بيان ما يبطل به حكم اللعان فكل ما يبطل اللعان بعد وجوبه يبطل حكمه بعد وجوده قبل التفريق وهو ما ذكرنا من جنونها بعد اللعان قبل التفريق او جنون احدها او خرس احدها او قترتها او ردة احدها او صبرودة احدها او عجزها في قذف او صبرودة المرأة موطوءة وطأ حراما او كذا احدها بنفسه حتى لا يعرف الحاكم بينهما فيكونان على كذا حال والاصل ان نقاءها على حال اللعان شرط بقا حكم اللعان فان بقيا على حال اللعان نفي حكم اللعان والا فادع وانما كان ذلك لان اللعان شهادة ولا بد من نقاء الشاهد على صفة الشهادة التي ان يتصل القضاء بشهادته حتى يجب القضاء بها وقد كانت صفة الشهادة بهذه العوارض فلا يجوز للقاضي التفريق ولو لا عنها بالولد ثم قد فنها هو او غيره لا يجب الحد ولو لا عنها بغير الولد ثم قد فنها هو او غيره يجب عليه الحد **والفرق** ان اللعان لا يوجب تحقق الزنا منها فلا تزول عقبتها باللعان الا ان في اللعان بالولد قد فنها ومنها علومة الزنا وهو الولد بغير اب فلم تكن عقيقة فلا يقام الحد على قاضها ولم يحد ذلك في اللعان بغير ولد فنفي عقبتها في الحد على قاضها ولو اكد بنفسه بعد اللعان بولد او بغير ولد ثم قد فنها هو او غيره يجب الحد لان اللعان لا يتحقق الزنا والولد بلا ادعاء الكذب لان علومة الزنا فكانت عقبتها قائمة فنحو قاضها

كتاب الرضاع

قد ذكرنا في كتاب النكاح ان المحرمات نكاحا على الثا بدي انواع ثلاثة تحريمات بالقرابة ومحرمات بالصهرية ومحرمات بالرضاع وقد بينا المحرمات بالقرابة والصهرية في كتاب النكاح وهذا الكتاب وضع لبيان المحرمات بالرضاع والكلام في هذا الكتاب في ثلاثة مواضع احدها في بيان المحرمات بالرضاع والثاني في بيان صفة الرضاع المحرم والثالث في بيان ما يثبت به الرضاع **اما الاول** فالاصل ان كل من حرر سبب الرضاعة الان الحرمة في جانب المصنعة متفق عليها في جانب زوج المصنعة او لاله على ما ذكرنا في كتاب النكاح بحرم سبب الرضاعة الان الحرمة في جانب المصنعة متفق عليها في جانب زوج المصنعة تختلف فيها **اما** تفسير الحرمة في جانب المصنعة فهو ان المصنعة تحرر على الموضع لا انها صارت اماله بالارضاع فتحرر عليه لقوله تعالى وانما انتم الاناس ارضعتكم معطوف على قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم سمي الموضع ام الموضع وحررها عليه وكذا بناتها من غير سوا كن مراضا للابن او غير صاحب اللبن من فقه منهن ومن اخ لا يثبت الرضاعة **وقد** قال الله تعالى وانما انتم الاناس ارضعتكم انتن الاخوة بين بنات المصنعة وبين الموضع والحرمة بينهما مطلقا غير فصل بين اخن وانتن وكذا بنات بناتها وبنات ابنتها فان سفلن لانهن بنات اخ الموضع واخنة الموضع وانهن محرمات من الرضاع كذا في الرضاعة ولو ارضعت امرأة صغيرين من اولاد الاجابات صاروا اخوين لكن لا يحد المصنعة فلا يحد المناكحة بينهما اذا كان احدهما انثى والاصل في ذلك ان كل اثنين اجتمعا على ثلث واحد صاروا اخوين واخنتين او اخا واخنة الرضاعة فلا يحد لاحدهما ان يزوج بالآخر ولا يولد كافي للنسب وانها انما يحد بحرم على الموضع لانهن حذانه من قبل امه الرضاعة واما الرضعة اعداد المصنعة الرضاعة فتحرر عليهم كما في النسب واخوات المصنعة حرمن على الموضع لانهن خالاته من الرضاعة واخواته احوال المصنعة فتحرر عليهم كما في النسب **اما** بنات اخوة المصنعة واخواتها فلو حرر على الموضع لانهن بنات احواله وخالاته من الرضاعة وانهن لا يحد من النسب كذا في الرضاعة وتحرر المصنعة على بناء الموضع وبناتها وانما كان في النسب **هذا** تفسير الحرمة في جانب الرضاعة والاصل في هذه الجملة قول النبي صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فيجب العمل به يومه الا ما خففه بدليل واما الحرمة في جانب زوج المصنعة الذي نزل لها منه لبن فنثبت عند عامة العلماء وعامة الفقهاء في حقها وروى عن ابي بن خديج رضي الله عنه انها لا تثبت وهو قول سعيد بن المسيب وعطاء بن يسار وابن المسيب ومالك وهو

المسئلة

المسئلة الملقبة بلبن الفعل عند الفقهاء انه هل يحرم ام لا وتفسيره ان الفعل ان الرضعة تحرم على زوج المصنعة لانها منه من الرضاعة وكذا على ابنته الذين من غير الرضعة لانهم اخواتها لا من الرضاعة وكذا على ابنتها ابنتها وبناتها من غير الرضعة لانهم ابناؤا من غير الرضعة واخواتها لا من الرضاعة وعلى هذا اذا كان لرجل امرأتان فحلتا منه وارضعت كل واحدة منهما صغيرا اجنبيا فقد صاروا اخوين لا من الرضاعة فان كان احدهما انثى لا يحد النكاح بينهما لان الزوج احوالها لا يسهل الرضاعة وان كانا اثنتين لا يحد لرجل ان يجمع بينهما لانها اثنتان لا من الرضاعة ويحرم على اباء زوج المصنعة لانهم اعدادها من قبل الاب من الرضاعة وكذا على اخوة لانهم اعمامها من الرضاعة واخواته عمات الموضع يحرم عليه **واما** اولاد اخوته واخواته فلا تحرم المناكحة بينهم لانهم اولاد الاعام والعمات ويحد النكاح بينهم في النسب فيجوز في الرضاع هذا تفسيره بلبن الفعل احيى فزال انه لا يحرم بان الله تعالى بين الحرمة في جانب المصنعة ولم يبين في جانب الزوج بقوله وانما انتم الاناس ارضعتكم ولو كانت الحرمة ثابتة في جانبها لثبتها كما ثبت في النسب بقوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ولان الحرمة هو الارضاع وانه وحدها منها لا منة فصار ثبتا لها لاله والدليل عليه انه لو تزول للزوج لبن فارضعت صغيره لم تحرم عليه فاذا لم تثبت الحرمة بلبنه فكيف بلبن غيره **ولنا** الحديث المشهور وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وروى عن عائشة رضي الله عنها قالت جاء عتي من الرضاعة فاستاذن علي فابيت ان اذن له حتى اسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له فقال انه علي فاذني له فقلت يا رسول الله انما ارضعتني المرأة ولم يرضعني الرجل فقال عليته بالهداة والسلم وانه علي فليج عليك فقالت عائشة رضي الله عنها وذلك بعد ان ضرب علينا الحجاب اي بعد ما امر الله النساء بالا حجاب عن الاجابات وقيل كان الدخول عليها افلح اخا الى القعس وكانت امرأة الى القعس ارضعتها وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنها اخبرتها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عندها وانها سمعت صوت رجل يستاذن في بيت حفصة قالت عائشة فقلت يا رسول الله هذا رجل يستاذن في بيتك فقال اراه فوافى ثم حفصة من الرضاعة فقلت يا رسول الله لو كان فلان جينا عتي من الرضاعة اكان يدخل علي قال نعم ان الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة **وعن** علي رضي الله عنه انه قال لا يترك من ارضعت امرأة ابنته ولا امرأة اخيه ولا امرأة ابنك **وعن** ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن رجل له امرأتان او امرأة واحدة فارضعت هذه غلاما وهذه حارثة هل يصلح للغلام ان يتزوج الحارثة فقال لا التفاح واحد بين الحكم وأشار الى المعنى وهو اتحاد القاع ولان الحرمة هو اللبن وسبب اللبن ماء الرجل وماء المرأة جميعا فيجب ان يرضع من الرضاع منها جميعا كالان الولد لهما جميعا **واما** قولهم ان الله تعالى بين الحرمة في جانب المصنعة لا في جانب زوجها فتقول ان لم يثبتها نصا فقد ثبتت لاله وهذا لان البيان من الله تعالى بطريقين بيان احاطة وبيان كفاية فثبت في النسب بيان احاطة وبيان في الرضاع بيان كفاية تسليطا للجهلين على الاحتياط والاستدلال بالمنصوص عليه على غيره وهو ان الحرمة في جانب المصنعة لكان اللبن وسبب حصول اللبن ونزوله هو ماؤها جميعا فكان الرضاع منها جميعا وهذا لان اللبن انما يوجب الحرمة لاجل الحرمة والبعضية لانه يثبت اللحم ويشتر العظم على ما نطق به الحديث ولما كان سبب حصول اللبن ونزوله ماؤها وبارضعت اللبن تثبت الحرمة بواسطة نبات اللحم يقام سبب الحرمة مقام حقيقة الحرمة في باب الحرمة احتياطا والسبب يقام مقام السبب خصوص في باب الحرمة لا ترضع المرأة تحرر على جدها كما تحرر على ابنتها وان لم يكن تحررها على جدها منصوصا عليه في الكتاب لكن لما كان مبينا بيان كفاية وهو ان اللبن وانزله من لبنه لا حقيقة دون ما الجدة لكن الجدة سببها الا بان يتم السبب مقام السبب في حق الحرمة احتياطا كذا ههنا والدليل عليه انه كالم يذكر البنات من الرضاعة نصا لم يذكر بنات الاخوة والاخوات من الرضاعة نصا وانما ذكر الاخوات وذكر البنات الاخوة والاخوات دلالة على حرمن بالاجماع كذا ههنا على انه ان لم يبين بوجهي متفقين بوجه غير متفق على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب **وقد** خرج الجواب عن قوله ان الارضاع وجد منها لما ذكرنا انه وجد منها لان سبب حصول اللبن ماؤها جميعا فكان الارضاع منها جميعا **واما** الزوج اذا نزل له لبن فارضعت به صغيره فذلك لا يستحقها عا عا وعادة ومعنى الرضاع لا يحصل به وهو اكفاء الصغيرة في الفدا لانه لا يقبضه من زوج فصار كلبن الشاة والله الموفق ثم انما ثبت الحرمة في جانب الزوج اذا كان لها زوج فاما اذا لم يكن لها زوج بان ولد من الرضا فنزل لها لبن فارضعت به مبينا فالرضاع يحد منها لان الرضا لان نسبته ثبت منها لان الرضا لان نسبته ثبت منه النسب ثبت منه الرضاع ومن لا يثبت منه النسب لا يثبت منه الرضاع وكذا البكر اذا نزل لها لبن وهي لم تنزوج قط فالرضاع يحد من نسبها خاصة والله الموفق وكذلك كل من حرر سبب الصاهرة والفرق الاربع الذين وصفناهم في كتاب النكاح يحرم سبب الرضاع فيكون على الرجل امر زوجته وبناتها من زوج آخر من الرضاع كما في النسب لان الآء تحرم بنفس الفدا على البنات اذا كان جميعا والبنات

لا يحرم الا بالدخول بالامر كما في النسب وكذا حداث روحه من ابيه وامه وان علون وبنات بناتها وبنات ابائهن
وان سفلن من الرضاع كما في النسب وكذا يحرم حليمة ابن الرضاع وابن ابن الرضاع وان سفل على ابن الرضاع والى ابيه
وان علوا كما في النسب ويحرم من كونه ابا الرضاع وابا ابيه وان علوا على ابن الرضاع وابن ابنيه وان سفل وكذا يحرم
بالوطي امر الموطوءة وبناتها من الرضاع على الوطئ وكذا احداثها وبناتها كما في النسب ويحرم الموطوءة على اب الوطئ
وابنه من الرضاع وكذا احداثها وبناتها كما في النسب ويحرم الموطوءة على اب الوطئ وابنه من الرضاع وكذا احداثها
احداه وان علوا على ابائه ابائهم وان سفلوا كما في النسب سواء كان الوطئ حلالا بان كان ملك اليمن او كان
الوطئ بملك فاسدا وبشبهة نكاح او كان زنا عندنا وعند الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة فلو تزوج
الرضاع والمسئلة قد مر في كتاب النكاح **ثم** قول النبي صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب يحرم على
عمومه الا في مسئلتين احدهما انه لا يجوز للرجل ان يتزوج ابنته من النسب لانه وهو ابن له لانه اخذ
وامه من النسب فزوج آخر كان لها ويجوز ان يتزوج اخت ابنته من الرضاع وهو ابن له لانه من الرضاع اخذت
النسب لم يرضعها احرانه لان المانع من الجواز في النسب كون امر الاخت موطوءا المتزوج لان امها اذا كانت
موطوءة كانت هي بنت الموطوءة وانها حرام وهذا لم يوجد في الرضاع ولو وجد لا يجوز كما لا يجوز في النسب
والثانية انه لا يجوز للرجل ان يتزوج امه من الرضاع لان المانع في النسب كون امر الاخت موطوءة ابنته وهو ابن له لانه اخذت
امه لا يجوز له ان يتزوج امه من الرضاع لان المانع في النسب كون امر الاخت موطوءة ابنته وهو ابن له لانه اخذت
الرضاع فزوج امها من النسب لان المانع في النسب كون المتزوجة موطوءة ابنته وهو ابن له لانه اخذت
حتى لو وجد لا يجوز كما في النسب ويجوز للرجل ان يتزوج اخت اخيه لانه من الرضاع وهو ابن له لانه اخذت
اذا ولدت ابنا ولها بنت فزوج آخر فاخت اخيه لانه من الرضاع وهو ابن له لانه اخذت
اخيه من الرضاع وهذا ظاهر ويجوز لزوج المراجعة ان يتزوج امر المراجعة والنسب لان المراجعة ابنته ويجوز
للوسان ان يتزوج امر ابنته من النسب وكذا اب المراجعة من النسب يجوز له ان يتزوج المراجعة لانها امه من الرضاع
في كونه من النسب وكذا يجوز له ان يتزوج امها من الرضاع لانها امه من الرضاع وهو ابن له لانه اخذت
وامه الموقوف **فصل** في اقسام الرضاع الرضاع المحرم ما يرضع في حال الفسق فاما ما يرضع
في حال الكفر فلا يحرم عند عامة العلماء وعامة الفقهاء رضي الله عنهم الا ما روي عن عائشة رضي الله عنها انه يحرم في
الفقر والكبر جميعا **واخت** بظاهر قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة فخرج من يرضع
حال الفقر والكبر **وروي** ان ابا حنيفة رضي الله عنه سئل عن رجل دخل على امراته سهلة بنت سهيل فلما
نزلت آية الحجاب انت سهلة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله كما ترى سالما ولدا وكان قد دخل
عليه ليس لنا الا بيت واحد فماذا اري في شأنه فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ارضعيه عشرة اشهر فخرجت
تدخل عليه **وروي** ارضعيه خمسة اشهر فخرجت تخرج عليه وكان سالم كبير فدل ان الرضاع في حال الفقر والكبر
محرم وقد علمت رضي الله عنها بهذا الخبر بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى روي انها كانت اذا ارادت ان يدخل عليها
احد من الرجال امرت اخبتها ام كلثوم بنت ابى بكر الصديق رضي الله عنهم وبنات اخبتها عبد الرحمن بن ابى بكر الصديق
ان يرضعنه فدل علمها بالحدث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على انه غير منسوخ **ولما** روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم دخل يوما على عائشة فوجد عند رجله فقير وجهه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له هذا فقير عاتق
هذا عاتق الرضاعة فقال عليه الصلاة والسلام انه قال الرضاع ما افاق الامعاء ورضاع الصغير هو الذي يفتق
في الفم هو المحرم اذ هو الذي يدفع الجوع فاما جوع الكبير فلا يدفع بالرضاع **وروي** عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال الرضاع ما انبت اللحم والشر العظم وذلك هو رضاع الصغير والكبير لان رضاعه لا ينبت اللحم
ولا ينشر العظم **وروي** عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاع ما افاق الامعاء ورضاع الصغير هو الذي يفتق
الامعاء لارضاع الكبير لان امعاء الصغير تنضج لا يفتقها الا اللين لكونه من الطف الاغذية كما وصفه
الله تعالى في كتابه بقوله لئن اخالها سائفا فاما امعاء الكبير فيفتقه لا يحتاج الى الفتق باللين **وروي**
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لارضاع بعد الفصال **وروي** ان رجلا من اهل البادية ولد له امرأة ولد لها
ولدها فوجدته في كنفه فغلبت عليه فوجدته في كنفه فغلبت عليه فوجدته في كنفه فغلبت عليه فوجدته في كنفه فغلبت عليه
فقال قد حرمت عليك ثم جاءه الى عبد الله بن مسعود فقال عبد الله بن مسعود هل سالت عنها احدكم
فقال نعم سالت ابا موسى الاشعري فقال حرمت عليك فها ابن مسعود الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنهما فقال
له اما علمت انه لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم فقال ابو موسى لا نسأ لوني عن شيء مادام هذا الحبل بين يدي
وعن عبد الله بن عمر ان رجلا جاء الى عمر بن الخطاب فقال كان لي ولد فاطاها فوجدت امرأتها فارضعها

بيان حكم الرضاع المحرم

فدخلت

فدخلت عليها فقالت ورنك فقد والله ارضعها فقال عمر وايقها فمضى حارسك فاما الرضاعة عند الصنفين
وهذا اثنين ان ليس المدة من الالية رضاع الكبير لان النبي صلى الله عليه وسلم فسّر الرضاع المحرم بكونه واقفا
للجوع منبتا اللحم منشرا للعظم فانقلا للمعاء وهذا وصف رضاع الصغير لا الكبير فصارت السنة مبدئة
لما في الكتاب اصله **واما** حديث سالم فالحجاب علق به من وجهين احدهما يحتمل انه كان مخصوصا بذلك
بدل عليه ما روي ان سائر ارجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ابين ان يدخل عليهن بالرضاع في حال الكبر احد
من الرجال وقلن ما روي ان رجلا من بني النضير لم يرضع بنت سهيل الا رضعة في سالم وحده **فقد** بدل
على ان سالما كان مخصوصا بذلك وما كان من خصوص بعض الناس المعنى لا يفتقه لا يحتمل القياس ولا يترك به
الاصل الموقوف في الشرح والثاني ان رضاع الكبير كان محرم ما ثم صار منسوخا بما روي من الاخبار **واما** عمل عائشة
رضي الله عنها فقد روي عنها ما يدل على رجوعها فانه روي عنها انها قالت لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم
والدور **وروي** انها كانت تأمر بنت اخيها عبد الرحمن بن ابى بكر الصديق رضي الله عنهم ان يرضع الصبي حتى يدخل
عليها اذ صار رجلا على ان علمها معارض فعل سائر ارجاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه كن لا يرضع ان يدخل عليهن
بذلك الرضاعة احد من الرجال والمعارض لا يرضع حجة **واذا** ثبت ان رضاع الكبير لا يحرم وارضاع الصغير محرم
فقد مر بيان الحد الفاصل بين الصغير والكبير في حكم الرضاع وهو بيان مدة الرضاع المحرم وقد اختلف
فيه قال ابو حنيفة رحمه الله ثلاثون شهرا ولا يحرم بعد ذلك سواء فطم او لم يطم **وقال** ابو يوسف وسفيان
لان لا يحرم بعد ذلك فطم او لم يطم وهو قول الشافعي **وقال** زفر بن محمد انه احوال **وقال** بعضهم خمسة اشهر
قال بعضهم اربعون سنة **احق** ابو يوسف ومحمد بقوله تعالى والوالدان يرضعن اولادهن حولين كاملين
ما اراد ان يتم الرضاعة فجعل الله تعالى الحولين عام مدة الرضاع وليس وراءه التام شيء **وقوله** تعالى
فصله في عامين وقوله وعمله فضاله ثلاثون شهرا واقل مدة الحمل ستة اشهر فتبقى مدة الفصال حولين
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا رضاع بعد حولين وهذا نص في الباب **والا** حنيفة قوله تعالى
فيها نكح اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة اثبت الحرمة بالارضاع مطلقا عن العرق لزمان الارضاع
انه قام الدليل على ان زمان ما بعد الثلثة ليس بمراد فصيل باطلا فله فيها وراة وقوله تعالى فان اراد
بها الا رضاع بينهما وتساوى والاستدلال به من وجهين احدهما انه اثبت لهما ارادة الفصال بعد الحولين
في الفاء للتعقيب فيتعقب بقا الرضاع بعد الحولين ليعتق الفصال بعدهما والثاني انه اثبت لهما ارادة
فصله مطلقا عن الوقت ولا يرضع الفصال الا عن الرضاع فدل على بقاء حكم الرضاع في مطلق الوقت الى ان
يهد الدليل على التقيد وقوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم اثبت لهن ارادة الاسترضاع
فصار الوقت بمن ادعى التقيد بالحولين فعليه الدليل ولان الرضاع انما يوجب الحرمة لكونه منبتا اللحم
منشر العظم على ما نطق به الحديث ومن الجاهل عادة ان يرضع من الحولين ثم لا ينبت بعد الحولين لسبابة
خفيفة لان الله تعالى ما اجري العادة بتغيير العدة الا في مدة معتبرة ولان المرأة قد تلد في ايدي الشد يد
الحمل الشد يد فاذا تم على الصبي سنتان لا يجوز ان تؤمر المرأة بقطاعه لانه يخاف منه الهلاك على الولد اذا
مكن تعوق بغيره من الطعام فلا بد ان تؤمر بالارضاع وبحال ان تؤمر بالارضاع ويحرم عليها الرضاع في وقت واحد
لان الرضاع بعد الحولين يرضع رضاعا الا ان ابا حنيفة رحمه الله استحسن في تقدير مدة ابقاء حكم الرضاع
لالحولين لسنة اشهر لانه اقل مدة تغير الولد فان الولد يبقى في بطن امه ستة اشهر يغذي بعد اشهر
يفصل فصيله في العدة ورضعته بعد الحولين سنة كاملة فقال لما ثبت حكم الرضاع في السنة
ثالثة لما قاله ابو حنيفة ثبت في بقيةها كالسنة الاولى والثانية **واما** الالية الاولى فيمنها ان الحولين
مدة الرضاع في حق من اراد اتمام الرضاعة وهذا لا يفتق ان الحولين مدة الرضاع في حق من لم
يتم اتمام الرضاعة مع ان ذكر الشئ بالتمام لا يمنع من احتمال الزيادة عليه الا ترى ان قوله صلى الله عليه وسلم
في حق معرفة فقد تم حجة وهذا لا يمنع زيادة الفرض عليه فان طواف الزيادة من وجوه الحج على الالية
ان الحولين عام مدة الرضاع لكنها عام مدة الرضاع في حق الحرمة او في حق رجوعها الرضاع على الاب فالنظر
لا يرضع له وعندناهما عام مدة الرضاع في حق رجوعها لانه على الاب حق ان الامر المطلقة اذ اطلب الاجر بعد
الحولين ولا يرضع بلو اجله يحبر الاب على اتمام الرضاع فيما زاد على الحولين او يحل الالية على هذا ان يفتق الدلالة
لان دلائل الله تعالى لا تتناقض **واما** الالية الثانية فالفصال في عامين لا يفتق الفصال في اكثر من عامين
كما لا يفتق في اقل من عامين عن رضاع منها وتساوى فكان هذا استدلالا بالمسكوت كقوله فكانت بهم علمت
فهم خير انه لا يمنع جواز الكتابة اذ لم يعلم فيهم خيرا **واما** الالية الثالثة فتحتل ما ذكرتم ان المدة من الحمل

بيان الحد الفاصل بين الصغير والكبير في حكم الرضاع

هو الحبل بالبطن والفصال هو الفطام فيقتضي ان تكون مدة الرضاع سنتين ومدة الحمل ستة اشهر كما روي عن عبد الله بن عباس
ويحتمل ان يكون المراد من الحبل بالبطن مدة الحمل والفضل جميعا لانه يحل بالبدن والحمل في هذه المدة
غالب الا ان يكون بعض هذه المدة للحمل وبعضها للفصال لان اضافة السنتين الى وقت لا يقتضي قسمة الوقت عليها بل يقتضي ان
جميع ذلك الوقت مدة لكل واحد منهما كقول لقائل صومك وذكرتك في شهر رمضان هذا لا يقتضي قسمة الشهر عليها بل
يقتضي كون الشهر كله وقتا لكل واحد منهما فيقتضي ان يكون الشهر مدة الرضاع كما هو مذهبنا في حنفية فلو كان
تخفة مع الاحتمال على انه ان وقع التعارض بين ظاهر الايات لكن ما نلوهنا حاطر وما نلوه في مباح والعمل بالمحاطر والاحتياط
واما الحديث فالشهور لا رضاع بعد فصال ونحن نقول بموجبه بخلاف ان يكون اصل الحديث هذا فان ذكر الحولين فله
على المعنى عند ولو ثبت هذا اللفظ فيقتضي ان يكون معناه لا رضاع بعد الحولين على الايات في حق وجوب الاجرة عليه على ان كان
من قبل الاية او يحل على هذا عمدا بالادلة كلها والله الموفق **ثم** الرضاع يحترق في المدة على اختلافهم فيها فظهر في المدة الاولى
يفطم هذا جواب ظاهر قول الصحابي حتى لو فصل الرضيع في مدة الرضاع ثم سقى بعد ذلك في المدة كان ذلك رضاعا محرما ولا يبرئ
الفطام وانما يعتبر الوقت فيحترق عندنا في حنفية ما كان في السنتين ونصف وعندهما ما كان في السنتين لان الرضاع في
وقته عرف محرما في الشرع بما ذكرناه من الدلائل غير فصل بيننا اذا فطم او لم يفطم **وروي الحسن** في حنفية انه قال
اذا فطم في السنتين حتى استغنى بالفطام ثم ارضع بعد ذلك في السنتين او الثلثين شهر لم يكن بعد ذلك رضاعا
لانه لا رضاع بعد فطام وان هي فطمته فاكل اكله ضعيفا لا يستغنى به عن الرضاع ثم عاد فارضع كما يرضع اولاده
الثلثين شهر فهو رضاع محرر كما يحرم رضاع الصغير الذي لم يفطم ويحتمل ان يكون رواية الحسن تفسير الظاهر
قول الصحابي وهو ان الرضاع في المدة بعد الفطام انما يكون رضاعا محرما اذا كان رضاعا تاما بان كان لا يستغنى بالفطام
عن الرضاع فان استغنى لا يحرم بالاجماع ويحل قول النبي صلى الله عليه وسلم لا رضاع بعد الفصال المتعارف
المعتمد وهو الفصال التام المعنى عن الرضاع والله اعلم **ويسمى** في الرضاع المحرم قليلا وكثيرا عند عامة العلماء
وعامة الصحابة رضي الله عنهم **وروي** عن عبد الله بن الزبير وعائشة رضي الله عنهما ان قليل الرضاع لا يحرم وبه اخذ
الشافعي فقال لا يحرم الا خمس رضعات متفرقات **واصح** ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان كان فمها ثلث عشر رضعات
تحرم ثم صرنا الى خمس فوق النبي صلى الله عليه وسلم وهو فيما يقرأ **وروي** عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحرم المصاة
ولا المصتان ولا الملاحة ولا الملاحة ولا الاملاحة ولا الاملاحة ولا الحمة بالرضاع لكن نه منبتا اللحم منشرا للعظم وهذا المعنى لا يحصل
بالقليل منه **ولنا** قوله تعالى واتمها تمك الله في ارضعتكم واحوا تمك من الرضاعة مطلقا عن القدر **وروي** عن علي
وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا قليل الرضاع وكثيره سواء **وروي** عن ابن عمر رضي الله
عنهما انه قال الرضعة الواحدة تحترق **وروي** انه لما بلغه ان عبد الله بن الزبير يقول لا تحرق الرضعة ولا الرضعتان
فقال قصدا الله خير قصدا ابن الزبير وتلا قوله تعالى واتمها تمك الله في ارضعتكم **وروي** انه لما بلغه ان عائشة تقول
لا تحرق المصاة ولا المصتان فقال حكم الله اولى بحكمها **واما** حديث عائشة فقد قيل انه لم يثبت عنهما وهو الظاهر
فانه روي انها قالت توفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما يلي في القرآن فما الذي استخذه ولا نسخ بعد وفاة النبي صلى الله
عليه وسلم ولا يحتمل ان يقال رضاع شئ من الرضعات ولهذا ذكر الطحاوي في اختلاف العلماء ان هذا حديث منكر وانما صواب
الحديث ولئن ثبت فيحتمل انه كان في رضاع الكبير فنسخ العود بنسخ رضاع الكبير **واما** حديث المصاة والمصتان
فقد ذكر الطحاوي ان في اسناده اضطرابا لان مداه على عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها **وروي** عنه
عروة عن الجضاعة فقال ما كان في الحولين وان كان قطرة واحدة تحترق والراوي اذا عمل بخلافه فمروى وجب ذلك
في الحديث لانه لو ثبت عنده لعمل به على انه ان ثبت فيحتمل ان الحمة لم تثبت لعدم القدر المحرم ويحتمل ايضا لما
ان اللين ويصل الى حواف الصبي ام لا وما لم يصل لا يحترق فلو تثبت الحمة بهذا الحديث بالاحتمال ولهذا قال الصحابي
رضي الله عنه اذا عني الصبي فقد حرمت حين سئل عن الرضعة الواحدة هل تحترق لان المعنى اسم لما يخرج من فم الصبي
حين يولد اسود لرخ اذا وصل اللين الى حنجره يقال هل عقيتم صبيتم اى هل سقيتموه عسلا ليستطغ غدة عقيته
انما ذكر ذلك ليعلم ان اللين قد صار في حنجره لانه لا يعنى في ذلك اللين حتى يصير في حنجره ويحتمل انه كان ذلك في
ارضاع الكبير حين ما كان محرما ثم نسخ باصله وقدره على هذه الاحداث ان ثبت في مبيحة وما لم يثبت في
والحرم يقتضي على المبيح احتياطا واما قوله ان الرضاع انما يحترق كونه منبتا اللحم منشرا للعظم فنقول القليل
ينشر وقدره فوجب ان يحترق ثم هذا الاعتدال باطل على اصله لان الحمة الكبيرة عنده لا تحترق ومعلوم ان
الواحدة الكبيرة في نبات اللحم وانتشار العظم فوق خمس رضعات ضيفا فدل انه لا مداه على هذا وكذا السبعة
فيه لبن الحمة والمسته بان حلب لبنها بعد موتها في قدح فاوجبه الصبي عندنا **وقال** الشافعي ان لبن المستة لا يحرم
ولا خادف في انه اذا حلب لبنها في حال حياتها في انا فاوجبه الصبي بعد موتها انه تثبت الحمة **وجله** قوله ان

قليل الرضاع وكثيره سواء في الحكم

ويعمل بها لم تثبت لما لم يعلم

الرضاع هو الحمة والمرأة بالموت خرجت من ان تحبب هذا الحكم ولهذا لم تثبت حمة المصاهرة لوطها عند
فصال كلين البهائم **ولوا** رضيع صغيران فلبن بهيمة لا تثبت حمة الرضاع بينهما كذا هذا واذا لم تثبت الحمة في
حفا لا تثبت في حق غيرها ولان الرضعة اصل في هذا الحكم تثبت في حقها ثم تعدى الى غيرها فاذا لم تثبت في
حقها فكيف تعدى الى غيرها بخلافه اذا حلب في حال حياتها ثم اوجر الصبي بعد وفاتها لانه كانت محلة قائله
الحكم وقت انفصال اللبن منها فلا يبطل بموتها بعد ذلك وهما بخلافه ولان اللبن قد ينحسر بموتها لتخفيفه
وهو الذي فاشبه البول والدم **ولنا** الحديث المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يحرم من الرضاع ما
يحرم من النسب واسم الرضاع لا يثبت على الا رضاع من الثدي فان العرب يقول ينتم راضع وان كان يرضع بلبن
النساء والبق لا على فعل الا رضاع منها دليل انه لو ارضع الصبي منها وهو ثمة لسمي بذلك رضاعا حتى تحترق
ويقال ايضا ارضع هذا الصبي بلبن هذه المستة كما يقال ارضع بلبن الحية وقوله صلى الله عليه وسلم الرضاعة من
المجاعة وقوله الرضاع ما انت اللحم وانت العظم وقوله الرضاع ما فلق الامعاء ولبن المستة يدفع الحمة وينت
اللحم وينشر العظم فيقتضي الامعاء فوجب الحمة ولان اللبن كان محرما في حال حياتها والعارض هو الموت واللبن
لا يموت كالبيضة كذا روي عن عمر رضي الله عنهما انه قال اللبن لا يموت ولان الموت يحل للحياة ولا حياة في اللبن
الاثرانها لا تتأثر باخذه في حال حياتها والحيوان يتألم باخذه ما فيه حياة فله وسائر اعضائه فاذا لم تكن
فيه حياة كان حاله بعد الموت كحال قبل موتها وقبل الموت محرر كذا بعده **واما** قوله المرأة بالموت خرجت من
لبن محلة الحمة وهي الاصل في هذه الحمة فنقول الحمة في حال الحياة ما ثبت باعتبار الاصابة والبيضة بل
باعتبار انبات اللحم وانتشار العظم وقد بقي هذا المعنى بعد الموت فثبت الحمة بخلاف حمة المصاهرة لانها
ثبتت لدفع فساد قطعية الرحم او باعتبار الجزية والبعضية لكن الوطى سببا لمحو الولد وكل واحد من
المعنيين لا يتعد بعد الموت لذلك افرقا **وقوله** اللبن ينحسر بالموت ممنوع وهذا شئ بناء على اصله **اما**
على اصل الصحابي اللبن لا ينحسر بالموت بل هو طاهر بعد الموت وان ينحسر الوعاء الاصل له وبخاصة الطرف
انما وجب بخاصة المظروف اذ لم يكن الطرف معدنا للمظروف وموضعا له في الاصل فاما اذا كان ذلك موضعه
ومطاه فنجاسته لا توجب نجاسة المظروف الا ترى ان الدم الذي يجري بين اللحم والجلد في المذكي لا ينحسر اللحم
لما كان في معدنه ومطاه فكذا ذلك اللبن والدليل عليه انه لو حلب لبنها في حال حياتها في وعاء ينحسر فوجبه
الصبي محرر ولا فرق بين الوعاء ان ينحسر في الحالين ما يجاور اللبن لا عينه ثم نجاسة الوعاء الذي ليس بمعدن
اللبن لما لم يمنع وقوع التحريم فاهو معدن له اولى ويستوي في تحريم الرضاع الارضاع والاستسقاء والابحار
لان الموت في التحريم هو حصول الغدا باللبن وانبات اللحم وانتشار العظم وسد المجاعة لان به يتحقق الجزية
وذلك يحصل بالاستسقاء والابحار لان السقوط يصل الى الدماغ ويصل الى الحلق فيغذي وينسد للوعاء والوجود
يصل الى الحلق فيغذي واما الاقطار في الاذن فلا تحترق لانه لا يعلم وصوله الى الدماغ لغير الحرق في الاذن
وكذلك الاقطار في الاحليل لانه لا يصل الى الحلق فضلا عن الوصول الى المعدة وكذلك الاقطار في العين والذراع
لما قلنا وكذلك الاقطار في الحانفية والامة لان الحانفية تصل الى الحلق الى المعدة والامة ان كان يصل الى
المعدة لكن ما يصل اليها من الحانفية لا يحصل به الغذاء فلو ثبت به الحمة والحقة لا تحترق بان حقن الصبي اللبن
في الرواية المشهورة **وروي** عن محمد انها تحترق **وجه** هذه الرواية انها وصلت الى الحلق حتى وجبت فساد الهوى
ضمار كما لو وصل الى الحلق من الفم **وجه** ظاهر الرواية ان المعنى في هذه الحمة هو معنى التقدي والحقة لا يصل
الى موضع الغذاء لان موضع الغذاء المعدن والحقة لا يصل اليها فلا يحصل بها نبات اللحم وينشر العظم وادفع
الحجم فلا يوجب الحمة **ولو** جعل اللبن محضيا او رابيا او شرازا او جينا او اظا او مصلدا فتناوله الصبي
لا تثبت به الحمة لان اسم الرضاع لا يقع عليه وكذا لا يثبت اللحم ولا ينشر العظم ولا يكتفى به الصبي في الاغذية
فلا تحترق ولو اخطأ اللبن بغيره فهذا على وجهه اما ان اخطأ بالطعام او بالدواء او بالمال او بلبن النساء او بلبن
امرأة اخرى فان اخطأ بالطعام فان مسته النار حتى ينفع لم يحترق في قولهم جميعا لانه تنشر طبيعة بالبلع وان
لم تسته النار فان كان الغالب هو الطعام لم تثبت الحمة لان الطعام اذا غلب سلب قوة اللبن وازال مساه وهو
التغذي فلا تثبت به الحمة وان كان اللبن غالب الطعام وهو طعام يستين لا تثبت به الحمة في قولنا في حنفية
وعند ابى يوسف ومحمد تثبت **وجه** قولهما ان اعتبار الغالب والحاق المغلوب بالعدم اصل في الشرع فيجب اعتباره
ما امكن كما اذا اخطأ بالمال او بلبن النساء **ولا** في حنفية ان الطعام وان كان اقل من اللبن فانه لسلب قوة اللبن
فانه يرق ويضعف بحيث يظهر ذلك في حشا البصر فلا تنفع الكفاية به في تغذية الصبي فكان اللبن مغلوبا بمعنى وان
كان غالب صورة وان اخطأ بالدواء او بالدهن او بالنبيذ يعتبر فيه الغالب فان كان اللبن غالب لا يحترق لان

يسمى في التحريم الارضاع والابحار

لا قطار في الاذن لا يحترق

وان قدوت الفساد فهي صاحبة شرط في ثبوت الفرقة لان علة الفرقة هي ارضاع الصغيرة لما بيننا والحكم فيها والاعلة
لا الى الشرط على ان ارضاعها ان كان سبب الفرقة فهو سبب محض لا تدرى عليه فعل اختيارى وهو ارضاع
الصغيرة والسبب اذا اعترض عليه فعل اختيارى يوجب سببا محضا والسبب المحض لا يحكم له وان كان صاحب
السبب متعذرا في مباشر السبب كفتح باب الاصطبل والقفس حتى خرجت الدابة وضلت او طار والطير ارضاع
ولا ان الضمان لو وجب عليها انما يجب بان لا يولد ملك النكاح او بان لا يولد فالصدق او بتأكيد نصفه على الزوج
ولا وجه للدول لان ملك النكاح غير مضمون بالان لا يولد فاعلى اصلنا ولا وجه للثاني لانها ما اثلقت الصداق
بل اسقطت نصفه والنصف الباقي بقي واجبا بالنكاح السابق ولا وجه للثالث لان التأكيد لا يماثل القبول
فلا يجوز اعتدائه بالمثل ولا في حقيقته واي يوسف ان الكبيرة وان كانت محتملة شرط الفرقة وعلة الفرقة
من الصغيرة كما ذكره محمد لكن الاصل ان الشرط مع العلة اذا اشتركا في الخطر والاباحة اى في سبب المأخذة
وعدمه فاضافة الحكم الى العلة او الى ارضاعه الى الشرط فاما اذا كان الشرط محظورا والعلة غير موصوفة
بالخطر فاضافة الحكم الى الشرط او الى ارضاعه الى العلة كما في حرق البئر على قارعة الطريق فالكبيرة او العن
تعدت الفساد فقد استوى الشرط والعلة في عدم الخطر فكانت الفرقة مضافة الى العلة وهي ارضاعها
وان كانت تعدت الفساد كان الشرط محظورا وهو ارضاع الكبيرة والعلة غير موصوفة بالخطر وهو ارضاع
الصغيرة فكان اضافة الحكم الى الشرط اولى **واذا** اضيفت الفرقة الى الكبيرة عند تعددها الفساد ووجب
نصف المهر للصغيرة على الزوج ابتداء ملازما للفرقة فصارت الفرقة الحاصلة منها علة لوجوبه لا
انه بقي النصف بعد الفرقة واجبا بالنكاح السابق لان ذلك قول بتخصيص العلة لانه قول بقاء نصف المهر
مع وجود العلة المستقلة لكلا وأنه باطل فصارت الكبيرة متعلقة بهذا القدر من المال على الزوج اذا ادا
مبني على الوجوب فيثبت له حق الرجوع عليها ولهذا المعنى وجب الضمان على شهود الطلاق قبل الدخول
اذا رجعوا بالاجماع بخلاف ما اذا لم يتعد الفساد لان عند عدم التقيد لا تكون الفرقة مصانة الى فعل الكبيرة
فلم يوجد منها علة وجوب نصف المهر على الزوج فلا يرجع عليها **واما** مسألة فتح باب الاصطبل والقفس
فكما يدرى بها بلزوم محمد لان عنده ضمن الفاع وان اعترض على الفتح فعل اختيارى **وقد** خرج الجواب على الباقي
فانهم **محمد** تعد الفساد ثبت بثلاثة امور بعلمها بنكاح الصغيرة وعلمها بفساد النكاح بارضاعها وعلمها بفساد
وهي ضرورة خوف الهلاك على الصغيرة لو لم ترضعها والقول قولها في انها لم تتعد الفساد مع يمينها لان الزوج
يدعوى تعد الفساد يدعى عليها الضمان وهي تنكر فكان القول قولها وعلى هذا حكم المهر والرجوع في المسألة
المستقدمة من الاتفاق والاختلاف **ولو** تزوج كبيرة وصغيرة بين ارضعتهما الكبيرة فان ارضعتهما معا
عليه لانهما جميعا صاران بنتين للمرضعة فصار جامعا بينهما نكاحا محرما عليه ولا يجوز له ان يتزوج الكبيرة
ابتداء لانها امر متكوحه فحرم بنفس العقد على البنت ولا يجوز له ان يجمع بين الصغيرة والكبيرة نكاحا ابتداء لانها
صارتا اثنتين من الرضاع ويجوز ان يتزوج باحدهما ان كان لم يدخل بالكبيرة لانهما ربيبة من الرضاع فلا يحرم
بمجرد العقد على الاخر كما في النسب وان كان قد دخل بها لا يجوز كما في النسب وان ارضعتهما على البعاق واحدا
بعد اخرى فقد حرمت الكبيرة مع الصغيرة الاولى لانها لما ارضعت الاولى صارت بنتا لها فحصل الجمع بين الام
والبنت فباننا **واما** الصغيرة الثانية فانها ارضعتهما بعد ما بان الكبيرة فلم يصير جامعا لكتنها ربيبة
من الرضاع فان كان قد دخل بها حرمت عليه والا فلا ولا يجوز نكاح الكبيرة بعد ذلك ولا الجمع بين الصغيرة
لما ذكرنا **ولو** تزوج كبيرة وثلاث صغيرات فارضعتن على البعاق واحدة بعد اخرى حرمت جميعا لانها لما
ارضعت الاولى صارت بنتا لها فحصل الجمع بين الام والبنت فحرمتا عليه فلما ارضعت الثانية فقد ارضعت
والكبيرة والصغيرة الثانية فلما ارضعت الاولى صارت بنتا لها فحصل الجمع بين الام والبنت فحرمتا عليه فلما
لانهما ربيبة وقد دخل بها وان كان لم يدخل بها لا يحرم عليه لانهما ربيبة من الرضاع فان ارضعت الثالثة
حرمتا عليه لانها صارتا اثنتين من الرضاع والحكم في تزوج الكبيرة بعد ذلك والجمع بين الصغيرةين وتزوج احد الصغيرتين
على نحو ما ذكرنا **ولو** تزوج صغيرتين وكبيرتين فتعدت الكبيرة الى احدي الصغيرتين فارضعتا احديهما
بعد الاخرى ثم ارضعتا الصغيرة الثانية واحدة بعد اخرى بان الكبيرة بان الصغيرة الاولى والصغيرة
الثانية امرأته لانها لما ارضعتا الصغيرة الاولى صارتا واحدة من الكبيرتين امرأته فصارتا الصغيرة
بنات امرأته فصار جامعا بينهما فحرمتا عليه فلما ارضعتا الثانية فقد ارضعتا امرأته فصارتا الصغيرة
يصر جامعا فلا يحرم هذه الصغيرة لسبب الجمع ولكنها بنت متكوحه كانت له فان كان لم يدخل بها لا يحرم
عليه وان كان قد دخل بها حرمتا ولا يجوز له نكاح الكبيرة بعد ذلك بحال والامر في جواز نكاح الصغيرة الاولى

تعد الفساد ثبت بامور ثلاثة

على الفضل

على الفضل الذي مر **ولو** كانت احدي الكبيرتين ارضعتا الصغيرتين واحدة بعد اخرى ثم ارضعت الكبيرة الاخرى
الصغيرتين واحدة بعد الاخرى ينظر ان كانت الكبيرة الاخيرة بدأت بالتزويج بها الكبيرة الاولى بان
الكبيرتان والصغيرة الاولى والصغيرة الاخرى امرأته ولو كانت بدأت بالتزويج بها الكبيرة الاولى بان
واما ان كان كذلك لان الكبيرة الاولى لما ارضعت الصغيرة الاولى فقد صارت بنتا لها فحصل الجمع بين الام والبنت
فحرمتا جميعا فلما ارضعت الاخرى ارضعتا وهي اجنبية فلم يتحقق الجمع لكن صارتا واحدة من الكبيرتين فان كان لم يدخل
بامها لا يحرم وان كان قد دخل بها حرمتا فلما اجأت الكبيرة الاخيرة فارضعت الصغيرة الاولى فقد صارت امرأته
فحرمت عليه فلما ارضعت الصغيرة الاخرى فقد ارضعتا وهي اجنبية فصارت ربيبة فلا يحرم اذا كان لم يدخل
بامها وان كان قد دخل بها حرمتا وان كانت الكبيرة الاخيرة بدأت بالتزويج بها الكبيرة الاولى فقد صارت بنتا
لها فصارتا معا بنات لأم والبنت فحرمتا عليه كما حرمت الكبيرة الاولى مع الصغيرة الاولى فحرمتا جميعا **ولو** كانت
ثلاثة صغيرة وكبيرة فارضعت امرأته الكبيرة الصغيرة بانها صارتا اثنتين وكذلك لو ارضعت اخت الكبيرة
الصغيرة لانهما صارت بنتا لاخت امرأته والجمع بين المرأة وبين بنت اختها لا يجوز في الرضاع كما لا يجوز في النسب
ولو ارضعتا عمة الكبيرة او خالتها لم يبن لانهما صارت بنت عمتها او بنت خالتها ويجوز للام ان يجمع
بين المرأة وبين بنت عمتها او بنت خالتها في النسب كذا في الرضاع **ولو** طلق رجل امرأته ثلثا ثم ارضعت
المطلقة قبل انقضائها عدتها المرأة له صغيرة بان الصغيرة لانهما صارت بنتا لها فحصل الجمع في حال العدة والجمع
في حال قيام العدة كالجمع في حال قيام النكاح **ولو** تزوج ابنه وهو صغير امرأة لها لبن فان ذلك وبانت من الصبي
ثم اسلمت وتزوجها رجل فحلت منه فارضعت لبنها ذلك الصبي الذي كان زوجها حرمت على زوجها الثاني
كذا روي ابن الوليد عن محمد رحمه الله لان ذلك الصبي صار ابنا لزوجها فصارت هي منكوحه ابنه من الرضاع فحرمت
عليه **ولو** تزوج رجل امرأته مملوكا له صغيرا فارضعت لبنه السيد حرمت على زوجها وعلى مولاهما لان الزوج
صار ابنا للمولى فصارت هي موطوءة ابنه فحرم عليه ولا يجوز للمولى ايضا ان يطأها بملك اليدين لانها منكوحه
ابنه **ولو** تزوج صغيرة فطلقها ثم تزوج كبيرة لها لبن فارضعتا حرمت عليه لانها صارت امرأته منكوحه
كانت له فحرم بنكاح البنت والام الموفق **فصل** **اما** بيان ما ثبت به الرضاع اي بظهوره
فالرضاع يظهر باحد الامرين احدهما الاقرار والثاني البينة **اما** الاقرار فهو ان يقول امرأة تزوجها هي اختي من الرضاع
او اختي من الرضاع او بنتي من الرضاع ويثبت على ذلك ويصير عليه فيفرق بينهما لانه اقرب لكون ما يملك اطلاق الحال
فصديقته على نفسه واذا صدق لا يحل له وطؤها والاستمتاع بها فلا يحل في نكاح فائدة فيفرق بينهما
سواء صدقته او كذبه لان الحكم ثابته في زعمه ثم ان كان قبل الدخول بها فلها نصف الصداق ان كذبه لان الزوج
يصدق على نفسه لا عليها باطل حقا في المهر وان صدقته فلا مهر لها نصا وقها على انه لاحق لها في المهر وان كان بعد
الدخول بها فلها كمال المهر والنفقة والسكنى لا تدرى صدق في حقا باطل حقا فان اقر بذلك ثم قال او همنا واطأنا
او غلطنا او نسيت وكذبت فها على النكاح ولا يفرق بينهما عندنا **وقال** مالك والثوري يفرق بينهما ولا يصدق على الخطأ
وغیره وجه قولها انه اقر بسبب الفرقة فلا يملك الرجوع كالواقر بالطلاق ثم رجع بان قال لامرأته كنت طلقتك
ثلاثا ثم قال او همنا والدليل عليه انه لو قال لامرأته هذه اختي او اختي ثم قال او همنا انه لا يصدق وتنفق كذاها
ولنا ان الاقرار اخبر بقوله هذه اختي اخبار منه انها لم تكن زوجته قط لكونها حرة عليه على التام فان قال
او همنا صارتا فانه قال ما تزوجتها ثم قال تزوجتها وصدقته المرأة ولو قال ذلك بفران على النكاح كذا هذا بخلاف
الطلاق لان قوله طلقك ثلاثا اقرار منه بالنكاح والطلاق الثلاث فرجسته ولا يتحقق انشاء الطلاق الا بعد صحة
النكاح فاذا اقر به ثم رجع عنه لم يصدق ويخلف قوله لامرأته هذه اختي او بنتي لان ذلك لا يقتضي نفي الملك في الاصل
الاخرى انها لو كانت امه او ابنته حقة جاز دخولها في ملكه حتى يقع العقد عليها فرجسته فيقتضي نفي الملك منه
انشاء العقد عليها فاذا قال او همنا لا يصدق كذا قال هذه اختي ثم قال او همنا وكذا اذا اقر بالزواج بهذا الصل النكاح فقال
هذه اختي من الرضاع او اختي او بنتي او امرأته على ذلك ودام عليه لا يجوز له ان يتزوجها ولو تزوجها يفرق بينهما ولو قال
او همنا او غلطنا حازه ان لا يتزوجها عندنا فلما قلنا **ولو** محمد الاقرار فشهد شاهدان على اقراره ففرق بينهما وكذلك
اذا اقر بالنسب فقال هذه اختي من النسب واخبرني وليس لها نسب معروف وانما تصلى اما له او بنتا له فانه يستدل
منه اخرى فان اصر على ذلك وثبت عليه فانه يفرق بينهما لظهور النسب باقراره مع اقراره عليه وان قال او همنا
او غلطنا او غلطت يصدق ولا يفرق بينهما عندنا فلما قلنا وان كان لها نسب معروف ولا يصلح اما او بنتا له لا يفرق
بينهما ودام على ذلك لانه كاذب في اقراره بيقين وامر علم **واما** البينة فهي من يشهد على الرضاع وجعلوا او دخل
وامرأتان ولا يقبل في الرضاع اقل من ذلك ولا شهادة النساء بانفسهن وهذا عندنا وقال الشافعي فيمنه شهادة

بيان ما ثبت به الرضاع
الاقرار بالبينة

بينة البينة على الرضاع

وان في حبس النكاح ما دام العقد قائما ولا اشكال في الحقيقة لان هناك عدم الاستحقاق لانعدام شرط من شروط
الاستحقاق وهو ان لا تكون الفرية من قبلها حاصلة بفعل هو محظور مع قيام السبب وهو حبس النكاح فان دفع الإخلال
بجدا لله والثاني ان حبس النكاح انما اوجب النفقة عليه صلة لها فاذا وقعت الفرية بفعلها الذي هو مصيبة لم يترتب
للصلة او الجاني لا يستحق الصلة بل يستحق الزجر وذلك في الحرمان لا في الاستحقاق كمن قتل مورثه بغير حق انه يحرم المراث
لما قلنا كذا بخلاف ما اذا كانت مستكرهة في الوطى لان فعلها ليس بجناية فلا يوجب حرمان الصلة وكذا اذا كانت
الفرية بسبب مباح وبخلاف الزوج لان النفقة حقها قبل الزوج فلا يؤثر فعله الذي هو مصيبة في اسقاط حق الغير
فهو الفرق بين الفضلين وانما لم يحرم السكنى بفعلها الذي هو مصيبة لما قلنا ان في السكنى حق الله تعالى فلا يحل للغير
بفعل العبد ولو ارتدت في النكاح حتى حرمت النفقة ثم اسلمت في العدة لا تستحق النفقة ولو ارتدت في العدة ثم اسلمت
وهي في العدة تعود النفقة **وجه** الفرقان النفقة في الفصل الثاني بقيت واجبة بعد الفرية قبل الردة لبقا لسبب
وجوبه وهو حبس النكاح وقت وجوب العدة ثم امتنع وجوبها من بعد تعارض الردة فاذا عادت الى الاسلام فقد
زال العارض فعود النفقة وانما في الفصل الاول فالنفقة لم تنق وواجبة وقت وجوب العدة لبطون سبب وجوبها
بالردة وهو حبس النكاح لان الردة اوجبت بطون ذلك الحبس فلا يعود غير مجرد النكاح فلا تعود النفقة
بدونه والاصل في هذا ان كل امرأة لم تطلق نفقتها بالفرية ثم طلقت في العدة بعارض منها ثم زال العارض في الردة
تعود نفقتها وكل من طلقت نفقتها بالفرية لا تعود النفقة اليها في العدة وان زال سبب الفرية بخلاف ما اذا كانت
ثم عادت عنها تستحق النفقة لان الشؤر لم يوجب بطون حق الحبس لثابت بالنكاح وانما فرت التسليم المستحق
بالعقد فاذا عادت فقد سلمت نفسها فاستحققت النفقة **ولو طاعت ابن زوجها او اباه في العدة او لمسته بشهوة**
فان كانت معتدة غرطوق وهو رحي فلنفقة لها لان الفرية ما وقت بالطلاق وانما وقت بسبب وحد منها
وان كان الطلاق بائنا او كانت معتدة غفرقة بغير طلاق فلها النفقة والسكنى بخلاف ما اذا ارتدت في العدة
انه لان نفقة لها انما تعود الى الاسلام وهي في العدة **ولو ارتدت في العدة ولحققت بدرا لحرب ثم عادت واسلمت**
اوسبيت واعتقت اولم تعتق فلا نفقة لها لان العدة قد بطلت بالحق بدرا لحرب لان الردة مع النكاح بمنزلة
الموت ولو طلق امرأته وهي حرة طلاقا بائنا وقد كان المولى يوافقها مع زوجها بيا حتى وجبت النفقة ثم اغتربها
المولى بخلافه حتى سقطت النفقة فطلقها الزوج ثم اراد ان يعيدها الى الزوج وبأخذ النفقة كادله ذلك
وان لم يكن يوافقها المولى بيا حتى طلقها الزوج ثم اراد ان يزوجها مع الزوج في العدة لعقب النفقة فانها لا تحت
وجه الفرقان النفقة كانت واجبة في الفصل الاول لوجود سبب الوجوب وهو الاحتباس وشرطه وهو التسليم
الا انه لما اخرجها الى خدمته فقد فرت على الزوج الاحتباس لثابت حقاله والتسليم فامتنع وجوب النفقة
حقا له فاذا اعادها الى الزوج عاد حقه فيعود حق المولى في النفقة فاما في الفصل الثاني فالنفقة ما كانت
واجبة في العدة لانعدام سبب الوجوب وشرط الوجوب وهو التسليم فهو بالتبوة ويذكر الزام الزوج النفقة انما
في العدة فلا يملك ذلك والاصل في هذا ان كل امرأة كانت لها النفقة يوم الطلاق ثم صارت الى حال لان نفقة لها انما
فلها ان تعود وتأخذ النفقة وكل امرأة لان نفقة لها يوم الطلاق فليس لها النفقة الا الناشئة وتفسير ذلك وانما
فيه ما ذكرنا **وسموي** في نفقة المعتدة عدة الاقراء وعدة الاشهر وعدة الحمل لا استواء الكل في سبب الاستحقاق
فتتفق عليها ما دامت في العدة وان تطاولت المدة بعد الحمل ولعدا آخر ويحق القول في ذلك قولها لان ذلك امر
يعرف من قبلها حتى لو ادعت انها حامل انفق عليها الى سنتين منذ طلقها لان الولد يبقى في البطن الى سنتين فان
سنتان ولو وضع فقالت كنت اتوهم اني حامل ولم احصل الي هذا العام وطلبت النفقة بعد زامداد الطهر وقال
الزوج انك ادعت الحمل فاما تجب على النفقة لعله الحمل واكثر مدة الحمل سنتان وقد مضى لك فلو نفقة لك
على فان القاضي لا يلتفت الى قوله وتلزمه النفقة الى ان تنقضي عدها بالاقراء وتدخل في حد الاياس لان حد العدة
ان بطل وهو عذر الحمل فقد بقي الاخر هو عذر امتداد الطهر او المدة طهرها من ذوات الاقراء وهي مصدقة في ذلك
فان لم تحض حتى دخلت في حد الاياس انفق عليها ثلاثة اشهر فان حاضت في الاشهر الثلاثة واستقبلت العدة بالمخير
فلها النفقة لانها معتدة وكذلك لو كانت صغيرة يجامع مثلها فطلقها بعد ما دخل بها انفق عليها ثلاثة اشهر
فان حاضت فيها واستقبلت عدة الاقراء انفق عليها حتى تنقضي عدها لما قلنا وان طالت البتة امرأته بالنفقة ولا
للم القاضي فقال الرجل للقاضي قد كنت طلقها منذ سنة وقد انقضت عدها في هذه المدة وحجبت المرأة الطلاق
فان القاضي لا يقبل قول الزوج انه طلقها منذ سنة ولكن يقع الطلاق عليها منذ اخر به عند القاضي لانه مصدق
حق نفسه لا في ابطال حق الغير فان اقام شاهدين على انه طلقها منذ سنة والقاضي لا يعرف امر القاضي بالنفقة
عليها ورضيها عليه النفقة لان الفرية منذ سنة لم تظهر بعد فان عدلت البينة او اقرت هي انها حاضت ثلاث

بغير النكاح
لان حبس النكاح يفوت بالردة ولا يفوت
ببطاوعة والسن

في هذه السنة فاد نفقة لها على الزوج وان كانت اخذت منه شيئا يرد عليه لظهور ثبوت الفرية منذ سنة وانقضت
العدة فان قالت لم احض في هذه السنة فالقول قولها ولها النفقة لان القول في انقضائها العدة قولها فان قال الزوج قد
اخبرني ان عدها قد انقضت لم يقبل قوله في ابطال نفقتها لانه غير مصدق عليها في ابطال حقها ولو طلق امرأته ثلثا
او بائنا فامدت عدها الى سنتين ثم ولدت لاكثر من سنتين وقد كان اعطاها النفقة الموقت الولادة فانه يحكم بانفقتها
عدها قبل الولادة لسنة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد وتسترد نفقة سنة اشهر قبل الولادة وعند ابو يوسف لا تسترد
شأرا النفقة وكذلك اذا طلق امرأته في حالة المرض فامدت مرضه الى سنتين وامدت عدها الى سنتين ثم ولدت
المرأة بعد الموت بشهر وقد كان اعطاها النفقة الموقت الوفاة فانها لا تترث وتسترد منها نفقة سنة اشهر عند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابو يوسف تترث ولا تسترد شيئا من النفقة وقد مرت المسئلة في كتاب الطلاق ولا نفقة في الفرية قبل
بأي سبب كانت لا ارتفاع النكاح من كل وجه فيعدم السبب وهو الحبس لثابت بالنكاح وامر الولد اذا اعتقها مولاه
ورجعت عليها العدة لان نفقة لها وان كانت محبوسة ممنوعة عن الزوج لان هذا الحبس لم يثبت بسبب النكاح وانما ثبت
للمعين الماء فاشبهت المعتدة من نكاح فاسد ولان نفقتها قبل النكاح انما وجبت ملك المعلن لا بالاحتباس وقد زال
بالاعتان ونفقة الزوجة انما وجبت بالاحتباس وانما قائم **فصل** واما شرط وجوب هذه النفقة
فلوجوبها شرطان احدهما يقع الزوجان جميعا اعني نفقة النكاح ونفقة العدة والثاني يخص احدهما وهو نفقة
العدة **اما الاول** فتسليم المرأة نفسها الى الزوج وقت وجوب التسليم ونفيها بالتسليم الغلبة وهي ان تخلي بين
نفسها وبين زوجها برفع المانع من وطئها او الاستمتاع بها اذا كان المانع من قبلها او من قبل الزوج فان لم يوجد
التسليم على هذا التفسير وقت وجوب التسليم فلا نفقة لها **وعلى** هذا يخرج مسائل اذا تزوج بالغة حرة صحيحة
سليمة ونقلها الى بيته فلها النفقة لوجود سبب الوجوب وشرطه وكذلك اذا لم ينقلها وهي بحيث لا تمنع نفسها وطلبت
النفقة ولم ينقلها هو بالنقل فلها النفقة لانه وجد سبب الوجوب وهو استحقاق الحبس وشرطه وهو التسليم
على التفسير الذي ذكرنا فالزوج بترك النقلة يترك الحق بنفسه مع امكان الاستيفاء فلا يبطل حقها في النفقة فان
طالها بالنقلة فامتنعت فان كان امتناعها بحق بان امتنع لاستيفاء مهرها العاجل فلها النفقة لانه لا يجب
عليها التسليم قبل استيفاء العاجل من مهرها فلم يوجد منها الامتناع من التسليم وقت وجوب التسليم وعلى هذا قالوا
لوطا لها بالنقلة بعد ما اوقاها المهر الى دار مفصولة فامتنعت فلها النفقة لان امتناعها بحق فلم يجب عليها
التسليم فلا تمنع من التسليم حال وجوب التسليم ولو كانت ساكنة في منزل لها فامتنعت من الدخول عليها لا على سبيل الشؤر
بل قالت له خذني الى منزلك او اكثر في منزلي لا اتركه فاني احتاج الى منزلي هذا اخذ كراه فلها النفقة لان امتناعها من
التسليم في بيته لغيره القبول في منزله او الى منزل الكرا امتناع بحق فلم يوجد منها الامتناع من التسليم وقت وجوب
التسليم وان كان بغير حق بان كان الزوج قد اوقاها مهرها وكان مزجلا فلا نفقة لها لانعدام التسليم حال وجوب
التسليم فلم يوجد شرط الوجوب فلا يجب ولهذا لم يجب النفقة للناشئة وهذه ناشئة ولو منعت نفسها عن زوجها
بعد ما دخل بها برضاها لا استيفاء مهرها فلها النفقة عند ابي حنيفة لانه منع بحق عنده وعندهما لان نفقة لها لكونه
منعاً بغير حق عندهما **ولو** منعت نفسها بعد ما دخل بها على كره منها فلها النفقة لانها حرة في البيع وان كانت صغيرة
يجامع مثلها في البيعة النفقة لان المعنى الموجب للنفقة يجمعها وان كان لا يجامع مثلها فلا نفقة لها عندنا وعند الشافعي
لها النفقة بئنا على ان سبب الوجوب عند النكاح وشرطه عدم الشؤر وقد وجدنا شرط الوجوب عندنا التسليم
ولا يتحقق التسليم من الصغيرة التي لا يجامع مثلها لامتناعها ولا من غيرها لقيام المانع من نفسها من الرطى والاستمتاع لعدم
قبول الحمل لذلك فانعدم شرط الوجوب فلا يجب وقال ابو يوسف اذا كانت الصغيرة تخدم الزوج وينفق الزوج بها
في الخدمة سلمت نفسها اليه فان شاء امسكها وان شاء ردها فان امسكها فلها النفقة وان ردها فلا نفقة لها لانها
ازالم عمل الوطى لم يوجد التسليم الذي اوجبه العقد فكان له ان يمتنع من القبول فان امسكها فلها النفقة لانه حصل
له منها نوع منفعة وهو من الاستمتاع وقد رضيت بالتسليم القاصر فان ردها فلا نفقة لها حتى يحل حال بقدر فيه
ملحها عما لانعدام التسليم الذي اوجبه العقد وعدم رضاه بالتسليم القاصر وان كان الزوج صغيرا والمرأة كبيرة
فلها النفقة لوجود التسليم منها على التفسير الذي ذكرنا وانما غير الزوج من القصر وان لم يشرط لوجوب النفقة
وكذلك اذا كان الزوج مجبوا او عتيا او مجبوا في دين او مريضا لا يقدر على الخلق او خارجا الى الحج فلها النفقة لما قلنا
ولو كانت المرأة مريضة قبل النقلة مرضا يمنع من الخلق فنقلت وهي مريضة فلها النفقة بعد النقلة وقلنا ايضا اذا
طلبت النفقة فلم ينقلها الزوج وهي لا تمنع من النقلة لوطا لها الزوج وان كانت تمنع فلا نفقة لها كالتحريم كذا
ذكر في ظاهر الرواية **وروي** عن ابو يوسف انه لا نفقة لها قبل النقلة فاذا نقلت وهي مريضة له ان ردها **وجه** روايت
ابو يوسف انه لم يوجد التسليم اذ هو تخليص وتمكين ولا يتحقق ذلك مع المانع وهو تبوءه الحمل فلا تستحق النفقة كالمعتدة

شرط وجوب نفقة الزوجات

شرط
نفقة النكاح والعدة

التي لا تحتل الوطى واذا سلمت وهي مريضة له ان يرد لها لان التسليم الذي وجبه العقد وهو التسليم الممكن من الوطى لما لم
كان له ان لا يقبل التسليم الذي لم وجبه العقد وهكذا قال ابو يوسف في الصغيرة التي لا يجامع مثلها ان له ان يرد لها
لما قلنا وجه ظاهر الرواية ان التسليم في حق التمكن من الوطى ان لم يوجد فقد وجد في حق التمكن من الاستمتاع وهذا
يكفي لوجوب النفقة كما في الحايض والنفساء والصائمة صوم رمضان واذا امتنع فلم يوجد منها التسليم وانما
فلا يستحق النفقة وقال ابو يوسف اذا كانت المريضة توشه وينقع بها في غير الجماع فان شاء ردها وان شاء لم يرد
فان امسكها فلها النفقة وان ردها فلا نفقة لها لما ذكرنا في الصغيرة وان نقلت وهي مصيبة ثم مرضت في بيت
الزوج مرضا لا يستطيع معه الجماع لم تبطل نفقتها بل بدو خلاف لان التسليم المطلق وهو التسليم الممكن من الوطى و
الاستمتاع قد حصل بالاقتبال لانها كانت مصيبة لدا الانتقال ثم قصر التسليم لعرض يحتمل الزوال فاشبه
الحض ونقول التسليم المستحق بالعقد في حق المريضة التي لا تحتمل الجماع قبل الانتقال وبعد هو التسليم في حق الاستمتاع
لا في حق الوطى كما في حق الحايض وكذا اذا نقلها ثم ذهب عقلها فصارت معتوبة مغلوقة او كبرت قطعت في السن
حتى لا يستطيع زوجها جماعها او اصابها بلاء فلها النفقة لما قلنا ولو حبست في دين ذكر في الجامع الكبير انه لا نفقة
لها ولم يفصل فيما اذا كان الحبس قبل الانتقال وبعده وبيننا اذا كانت قادرة على التخلية او لا لان حبس النكاح قد يطرأ
باعراض حسن الدين لان صاحب الدين احق بحبسها بالدين وفات التسليم ايضا بمعنى قبلها وهو مطلبها فصار كالمالك
وذكر الكرخي انها اذا كانت محبوسة في دين قبل النقلة فان كانت تقدر على ان تحل بنيتها وبين نفسها فلها النفقة وان كان
في موضع لا تقدر على التخلية فلا نفقة لها وهذا تفسير ما اجمله محمد رحمه الله في الجامع لانها اذا كانت تقدر على ان تحل
البيها فالظاهر منها عدم المنع لوطا لهما الزوج وهذا تفسير التسليم فان لم يطالبها بالتقصير جاز فقبله فلا يسقط
حقها واذا كانت لا تقدر على التخلية فالتسليم فان بمعنى قبلها وهو ما طلبتها فلا يستوجب النفقة ولو حبست بعد
النقلة لم تبطل نفقتها لما ذكرنا في المريضة وذكرنا القدر الذي ان ما ذكره الكرخي في الحبس محمول على ما اذا كانت محبوسة
بدين لا تقدر على قضاءه فاما اذا كانت قادرة على القضاء فلم تقص فلا نفقة لها وهذا صحيح لانها اذا لم تقص
مع القدرة على القضاء صارت كأنها حبست نفسها فتصير بمعنى لناشرة ولو فرض القاضى لها النفقة ثم اخذها وحل
كادحة فزهر بها اشهر او غصبها غاصب لم يكن لها نفقة في المدة التي منعها لقوات التسليم لا بمعنى حرمة الزوج
وروي عن ابي يوسف ان لها النفقة لان القوات ماحية وقبلها والفرقاء والرتقاء لها النفقة بعد النقلة وقبلها
اذا طلتا ولم يظهر منها الاستمتاع في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف ان لها النفقة بعد الانتقال ما قبل الانتقال
فلا نفقة لهما وجه رواية ابي يوسف ان التسليم الذي وجبه العقد لم يوجد في حقها قبل الانتقال وبعد الا انه
لما قلنا مع العلم بالحبس فقد رضى بالتسليم القاصر كما قال في المريضة الا انه ههنا قال لا يجوز له ان يرد لها وقال
في الصغيرة التي يتنفع بها في الخدمة والمريضة التي ليست نسبا ان له ان يرد لها وجه ظاهر الرواية ان العقد
في حقها موجب تسليم مثلها وهو التمكن من الاستمتاع ودين الوطى وهذا النوع من التسليم يكفي لاستحقاق النفقة
كسليم الحايض والنفساء والمهرمة والصائمة مع ان التسليم المطلق يصح فيها بواسطة ازالة المانع من الوطى
والفرق بالبلوغ فيمكن الانتفاع بها وطئا ولو حجت المرأة حجة فريضة فان كان ذلك قبل النقلة فان حجت الزوج
ولا زوج فريضا فاشترى وان حجت مع محرما لها دون الزوج فلا نفقة لها في قولهم جميعا لانها امتنع من التسليم
بعد وجوب التسليم فصارت لناشرة وان كانت قد انتقلت الى منزل الزوج ثم حجت مع محرما لها دون الزوج
تقد قال ابو يوسف لها النفقة وقال محمد لا نفقة لها وجه قول محمد ان التسليم قد فات بامر قبلها وهو حجة
فلا يستحق كالناشرة ولا في يوسف ان التسليم المطلق قد حصل بالانتقال الى منزل الزوج ثم فات بعرض اذ
فرض وهذا لا يبطل النفقة كما اذا انتقلت الى منزل زوجها ثم لزمها صوم رمضان ونقول حصل التسليم المطلق
ثم فات لعذر فلا تسقط النفقة كالمريضة ثم اذا وجبت لها النفقة على اصل ابي يوسف يفرض لها القاضى نفقة
الاقامة لا نفقة السفر لان الزوج لا يلزمه الا نفقة الحضر فاما زيادة المؤنة التي يحتاج اليها المرأة في السفر
من الكراوى ونحو ذلك فهي عليها لا عليها لانها لا اداء الفرض والفرض عليها فكانت تلك المؤنة عليها كما لو مضت في
الحضر كانت المداواة عليها لا على الزوج فان جاوزت مكة واقامت بها بعد اداء الحج اقامة لا يحتاج اليها
نفقتها لانها غير معذورة في ذلك فصارت لناشرة فان طلقت نفقة ثلاثة اشهر قد اذهب والحي لم
يكن على الزوج ذلك ولكن يعطيها نفقة شهر واحد فان عادت اخذت ما بقي لان الواجب عليه لها نفقة الا ان
لا نفقة السفر ونفقة الاقامة تفرض لها شهر فاشهر او هذه الجملة لا تنفع على اصل محمد رحمه الله هذا اذا لم يخرج
الزوج منها للرجوع فاما اذا خرج فلها النفقة بدو خلاف لوجود التسليم المطلق لامكان الانتفاع بها وطئا
واستمتاعا في طريق قضاءها كالمتعة في منزله ولو اقامتها او ظاهر منها فلها النفقة لان حق الحبس قائم

لو حجت الفريضة كيف نفقتها

والتسليم موجود لتمكنه من وطئها والاستمتاع بها بغير واسطة في الابد او بواسطة تقديم الكفارة في الظاهر
فوجد سبب وجوب النفقة وشرط وجوبها فوجب ولو تزوج اختا مرة او غنمها او غنمها لم يعلم بذلك حتى حل
بها وفرق بينهما ووجب عليه ان يعزل عنها مدة عدة اختها فلا مرة النفقة لوجود سبب الوجوب وشرطه
وهو التسليم الا انه امتنع الانتفاع بها بعرض بزل فاشبه الحضر والنفساء صوم رمضان ولا نفقة لانها
وان وجبت عليها عدة لانها معتدة من نكاح فاسد وعلى هذا الاصل يخرج ما اذا تزوج خرا وعلمة قنة
او مدبرة او امر ولد ان يوادها المولى وجبت النفقة والا فلا لان سبب الوجوب وهو حق الحبس وشرطه وهو
التسليم لا يتحقق بدون التوبة لان التوبة هي ان يحل بينها وبين زوجها في منزل زوجها لا يستعملها فاذا كان
شغولا لم يخدم المولى لم تكن محبوسة عند الزوج ولا مسئلة البه ولا يجبر المولى على التوبة لان خدمتها حق المولى
ولا يجبر الانسان على ايضا حق نفسه لغيره فان يوادها المولى ثم بدله ان يستعملها فلا ذلك لما ذكرنا ان خدمتها
حق المولى لان منافع سائر اعضاء بقيت على ملكه وانما اعادها الزوج بالتوبة وللمعبر ان يسرد عارته ولا
نفقة على الزوج مدة الاستعداد لقوات التسليم فيها فحجة المولى وان يوادها سيد الزوج وكانت تحل في اوقاف
المولاها فتخدمه فغير ان يستعملها قالوا لا تسقط نفقتها لان الاستعداد انما يحصل بالاستعداد ولم يوجد
ولان هذا القدر من الخدمة لا يقدح في التسليم كالحرة اذا خرجت الى منزل ابها وان كانت مكاتبه تزوجت باذن المولى
حتى جاز العقد فلها النفقة ولا يشترط التوبة لان خدمتها ليست حق المولى الا في منافعها الا ترى
انه ليس للمولى ان يستعملها فكانت في منافعها كالحرة فوجب المولى على التسليم ويجب على الزوج النفقة والعبد اذا
تزوج باذن المولى حرة او امه فهو في وجوب النفقة كالحرة لا سواهما في سبب الوجوب وهو حق الحبس وشرطه وهو
التسليم وهذا الاستوى في وجوب المهر الا ان الفرق بينهما ان النفقة اذا صارت مفروضة على العبد متعلق برقبته وكسبه
يباع فيها الا ان يقديه المولى فيسقط حق الزم كسائر الديون ويبدأ بها قبل الغلة لمولاه فان المولى لو ضرب عليه
جزية فان نفقة امرأته تقدم على جزية مولاه لانها بالفر من صارت ربا في رقبته حتى يباع بها فاشبه سائر
الديون بخلاف الغلة فانها لا تجب للمولى على عبده دين في الحقيقة فان مات العبد قبل البيع بطلت النفقة ولا يوجد
المولى بشئ لقوات محل التعلق فبطل التعلق كالعبد الرهن اذا هلك يبطل الدين الذي تعلق به وكذلك ان قتل العبد
في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه اذا قتل كانت النفقة في قيمته وجه ما ذكره الكرخي ان القيمة قامت مقام العبد
لانها بدله فتقوم مقامه كانه هو كما في سائر الديون وجه ظاهر الرواية ان القيمة انما تقوم مقام الرقبة في الدين
المطلقة لا فيما يجري مجرى الصلوات والنفقة تجري مجرى الصلوة على اصل اصحابنا لما ذكرنا فنسقط بالموت قبل القبض
كسائر الصلوات ولهذا لو كان الزوج حرا فقتل خطأ سقطت عنه عتدنا ولا تقوم الاية مقامه فكذا اذا كان عبدا
وكذلك المدبر وافر الولد لما قلنا عتدنا هؤلاء لا يبايعون لان ديونهم متعلق باكسابهم لا برقابهم ليعتدوا واستبقاها
من رقابهم لان الاستعانة بالبيع ورقابهم لا تحتل البيع واما المكاتب فتعندنا متعلق الدين برقبته وكسبه
كالقن لصورة الاستعانة برقبته لاحوال العجز لانه اذا عجز يعود قنا فنبقى فيها ما دام مكاتبنا فاذا قضى لمجوع عاد
قنا يباع فيها الا ان يقديه المولى كما قبل الكفاية واما المغنق بعينه فهو عندنا حرة لا مكاتب الا انه لا
يصور فيه العجز والبيع في الدين فيسقط نفقتها وعندها هو حرة دين ولا يجب على العبد نفقة ولله سوا
كان من امرأة حرة او امه لانها ان كان من حرة بغير حرا فلا يجب على العبد نفقة الحرة ونفقة على الام ان كانت غنية
وان كانت محتاجة فعلى ميراث الولد والعقارية وان كان من امه فنبين عتدنا مولاه فلا يلزمه نفقة وكذلك
الحرة اذا تزوج امه فولدت له اولاد فنفقة الاولاد على مولى الامه لانهم مالهيك والعبد والحرة ذلك سواء وكذلك
المدبرة وافر الولد في هذا كالا لامة العتة لما قلنا وان كان مولى لامة في هذه المسائل فغير الزوج اما الولد غنيا
لا يورث الاب بالنفقة على ولد بل انسان يبيعه مولاه او يتفق عليه ان كان من امه قنة وان كان من مدبرة او امر ولد
ينفق الاب عليه ثم يرجع على المولى اذا سير ليعتد بالميراث على البيع ههنا لعدم قبول الحمل فان كانت مكاتبه نفقة
اولادها لا تجب على زوجها وانما تجب على الام المكاتبه سواء كان الاب حرا او عبدا لان ولدا المكاتب ملك المولى
رقبة وهو حق المكاتبه كسائر الاثرى انها تستعين باكسابه في رقبته وعقدها فاذا كانت كسبه حقا لمالكات
نفقة عليها لان نفقة الانسان يبيع كسبه قال النبي صلى الله عليه وسلم ان اطيب ما اكل المرء من كسبه ولو
زوج اخته من عبده فلها النفقة على العبد لان البنت يجب لها على ابها دين فيجوز ان يجب على عبد ابها وان يزوج
امه من عبده فتفقهها جميعا على مولاه لانها جميعا ملك المولى وانما المولى في الكتابة في استحقاق النفقة
على زوجها المسلم كالمسلة لا سواهما في سبب الاستحقاق وشرطه والذي في وجوب النفقة عليه لزوجته
التي ليست من محارمة كالمسلم لا سواهما في سبب الوجوب وشرطه ولا ما ذكرنا من الدلائل الوجوب لا يوجب الفصل

بين الذمي والمسلم في النفقة ولقول النبي صلى الله عليه وسلم فاذ قبلوا عقد الزمة فاحلهم من لهم بالمسلمين وعليهم ما على المسلمين وعلى المسلم نفقة زوجته لها كذا على الذمي **واما** اذا كانت من حرامه **فقد** قال ابو حنيفة انها اذا طلقت للنفقة فان القاضي يقضي بالنفقة لها **وعندي** ابو يوسف ومحمد ودفنوا الشافعي لا يقضي بناء على ان هذا النكاح باطل عندهم **واما** عند ابو حنيفة فقد ذكر بعض شيوخنا انه صحيح عنده حتى قال انها يقران عليه ولا يعرض عليها قبل ان يذافا او يسلما احدهما **وذكر** الكرخي ان هذا النكاح فاسد بالاجماع وانما اوجب ابو حنيفة النفقة مع فساد النكاح لانها يقران عليه مع فساد عنده فان ايا حنيفة قال في افرض عليه النفقة لكل امرأة اقره على نكاحها جائزا كان النكاح عند ابو ابي طه **ووجه** انه لما اقره على نكاحها فقد اقره هذا النكاح بالصحيح في حق وجوب النفقة وقد يلحق النكاح بالصحيح في بعض الاحكام من النسب والعدة وغير ذلك **وليستوى** في استحقاق هذه النفقة المعسر والموسر فستحق المرأة على زوجها النفقة وان كانت موسرة لا ستواتها في سبب الاستحقاق وشروطه ولان هذه النفقة لها شبهة بالاعوان فيستوى فيها الغني والفقير كنفقة القاضي والمضارب بخلاف نفقة المحارم فانها لا يجب للزنى لانها تجب صلة محضة لمكان الحاجة فلا تجب عند عدم الحاجة وتجب هذه النفقة من غير قضاء القدر لكنها لا تصير بنا في الدية الا بقضاء او رضا على ما ذكر بخلاف نفقة دفن الارحام فانها لا تجب من غير قضاء القاضي ونفقة الوالدين والمولودين تجب من غير قضاء القاضي والفرق بين هذه الجملة يذكروا نفقة الاقارب ان شاء الله تعالى ولا نفقة للناشرة لفوات التسليم بمعنى فرجتها وهو الشوز والنشوز ان يمنع نفسها من الزوج بغير حق خارجا ومنزله بان خرجت بغير اذنه وغابت او سافرت فاما اذا كانت في منزله ومنعت نفسها في زاوية فلها النفقة لانها محبوسة بحقة متنع بها ظاهرا او غائبا فكان معنى التسليم حاصلا والشوز في العدة ان يخرج من بيت العدة مراغبة لزوجها او يخرج بمعنى فراقها **وقد روي** ان فاطمة بنت قيس كانت قد اقرت على احائها فتنقلها النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت ابن ابي عمير ولم يجعل لها النفقة ولا سكنى لان الخراج اذا كان بمعنى فراقها صادرا كانها خرجت بنفسها مراغبة لزوجها **واما** الثاني وهو الشرط الذي يخص نفقة العدة فهو ان لا يبين وجوب العدة بقرينة حاصلة فراقها بسبب محذور استحسانا والقياس انه ليس بشرط وقد مر وجه القياس والاستحسان فيما تقدم وكل امرأة لها النفقة فلها الكسوة لقوله تعالى وعلى المولود له زكواته وكسوته بالمعروف وغير ذلك من النصوص التي ذكرناها فيما تقدم ولا تدرى سبب وجوبها لا يختلف وكذا شرط الزوج وبجانب على الموسر والمعسر لان لآل الزوج لا تفصل والله اعلم وكل امرأة لها النفقة فلها السكنى لقوله تعالى سكنوا من حيث سكنتم من وجدكم وقراء ابن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم واففقوا عليهن من جدكم ولا تنهيا في سبب الوجوب وشروطه وهو ما ذكرنا فيستويان في الوجوب وليستوي في وجوبها اصل الوجوب الموسر والمعسر لان لآل الوجوب لا توصف بالفصل وانما يختلفان في مقدار الواجب منها وسنيتيه في موضع ان شاء تعالى ولو ادا الزوج ان يسكنها مع ضررتها اوع احاطها كام الزوج واخته وبنته من غيرهما واقاربه فابت ذلك عليه ان يسكنها في منزل مفرد لا ين وما يورثها ويصرف بها في المساكاة وابطاؤها دليل الاذى والضرر ولا تدرى يحتاج الى ان يجامعها ويعاشرها في اي وقت يقع ولا يمكن ذلك اذا كان معها ثالث حتى لو كان في الدار بيوت ففرق لها بيتا وجعل لبيتها غلقا على حدة قالوا انه ليس لها ان تطالبه ببيت آخر ولو كانت في منزل الزوج وليس معها احد فشك الى القاضي ان الزوج وبنته وبنته من غيرهما سأل القاضي حيران فان اخبرها بما قالت وهم قوم صالحون قال القاضي بؤده وبأمره بان يحسن اليها وبأمر حيران ان يتفحصوا عنها وان لم يجدوا الحيران قوما صالحين امره القاضي ان يحولها الى حيران صالحين وان اخبره القاضي بخلافه ما قالت اقرها هناك ولم يحولها والفرق ان يمنع اباهما وامها ولدا اخره وبحارها الدخول عليها لان المنزل منزله فكان له ان يمنع فرشا وليس له ان يمنع من النظر اليها وكلها خارج المنزل لان ذلك ليس بحق له الا ان يمن في ذلك فتنة بان يخاف عليها الفساد فله ان يمنع من ذلك ايضا والله الموفق للصواب **فصل** **في** ما بين مقدار الواجب منها قال كلامه في هذا الفصل في موضعين احدهما في بيان ما تقدم به هذه النفقة والثاني في بيان من يتقدر به **الاول** فقد اختلف العلماء في ان كان صاحبها هذه النفقة غير مقدرة بنفسها بل بكفايتها **وقال** الشافعي مقدرة بنفسها على الموسر مدان وعلى الموسر مدان ونصف وعلى المعسر مدان **واجم** بظاهر قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته اي قدر سعة فدل انها مقدرة ولا تدرى اوجب فوجبان من مقدارها كالطعام في الكفارات ولا تدرى وجبت بدلا عن الملك عند عدي بمقابلته الحبس عند كذا مقدرة كالتمن في البيع والمهر في النكاح **ولنا** قوله تعالى وعلى المولود له زكواته وكسوته بالمعروف مطلقا عن النفقة فمن قدر نفقة خالف النصوص لانه اوجبها باسم الزكوة وزكوا الانسان كفايته في العرف والعادة كزكوا القاضي والمطبخ وروى عن هذه امرأة ابى سفيان قالت يا رسول الله ان اباسفيان رجل شحيح وانه لا يعطيني ما يكفيني ولدي فقال صلى الله عليه وسلم خذي من مال ابى سفيان ما يكفيك ولذلك بالمعروف فنفق على الكفاية فدل ان نفقة الزوجة مقدرة بالكفاية ولا تدرى اوجب كفاية محبوسة بحق الزوج ممنوعة عن الكسوة فدل ان نفقة الزوج بها بطريق الكفاية كنفقة القاضي والمضارب **واما** الالة فهي حجة عليه

نسبوى في استحقاق النقص الموصوف

لا نفقة للناسخة

بما يشترط الذي يخص تفقد العدة

بيان مقدار الواجب من التقطع للزوجة
ما يقدر به هذا الواجب

لأن فيها الرأفة الشقة بالنفاق على قدر سعة مطلعا على التقدير بالوزن فكان التقدير به بقيد المطلق وإنه لا يجوز إلا
 بدليل وقوله أنه اطعام واجب يبطل بنفقة الأقارب فإنه اطعام واجب وهي غير مقدرة بنفسها بل بالكفاية والتقدير
 بالوزن في الكفاية ليس لكونها نفقة واجبة بل لكونها عبادة لوجوبها على وجه الصدقة كالزكوات فكانت مقدرة
 بنفسها كالزكاة وجوب هذه النفقة ليس على وجه الصدقة بل على وجه الكفاية فتقديرها كنفقة الأقارب
 وأما قوله أنها وجبت بدلا ممنوع ولستنا نقول أنها تجب بمقابلة الحبس بل تجب حراما على الحبس ولا يجوز أن تكون
 واجبة بمقابلة ملك النكاح لما ذكرنا وإذا كان وجوبها على سبيل الكفاية فتجب على الزوج من النفقة مقدرا وما يكتفي
 من الطعام والادام والدهن لأن الخبر لا يؤيد كل عادة الأماذ وما والدهن لا يذم له النساء ولا تقدر نفقتها بالادام
 والدهن فإنها على أي سعر كانت لأن فيه اضطرارا بأحد الزوجين إذا استمر قد فعلوا وقد يحصل بل يقدرها على ما يستلزم
 الأسعار غلظة ورحمة رعاية للجانيين ويجب عليه من الكسوة في كل سنة مرتين صيفية وشتوية لأنه كاتحتاج إلى
 الطعام والشراب يحتاج إلى اللباس لسر العورة وللدفع نحو البرء ويختلف ذلك باليسار والإعسار والعتيق
 والشتاء على ما نذكر **وذكر في كتاب النكاح** أن المهر يفرض عليه خمسة دراهم في الشهر والمهر عشرة وذلك بمحمول
 على اعتبار قرار سعر الوقت **ولوجاء** الزوج بطعام يحتاج إلى الطبخ والخزفات المرأة الطبخ والخزف يفتى بأن يطبخ ويخزف
 لأن النبي صلى الله عليه وسلم قسم الأعمال بين علي وفاطمة رضي الله عنهما فجعل أعمال الخارج على علي وأعمال الداخل على فاطمة
 ولكنها لا تجب على ذلك إن ابت وبوثر الزوج بأن يأتي لها بطعام مهيا **ولو استأمرها للطبخ والخزف لم يجز** ولا يجوز لها
 اخذ الأجر على ذلك لأنها لو اخذت الأجر لأخذتها على عمل واجب عليها في الفتوى فكان في منع الرثوة فلو عمل لها
 الأخذ وذكر الفقيه أبو الليث رحمه الله أن هذا إذا كان بها علة لا تقدر على الطبخ والخزف وكانت من بيتا لا شرفا فإذا
 كانت تقدر على ذلك وهي بمن تحذر نفسها تجبر على ذلك وإذا كان لها خادم يجب لحادها أيضا النفقة والكسوة إذا كان
 متفرغا لخدمتها لا شغل لها غيرها لأن أمور البيت لا تقوم بها وحدها فتحتاج إلى خادم ولا تجب عليه أكثر من خادم
 واحد في قول أبي حنيفة ومحمد وعبد الله بن يوسف يجب لحاد مدين ولا يجب لأكثر من ذلك **ودروى عنه** رواية أن امرأة
 إذا كانت تحمل مقدارها من خادم واحد وتحتاج إلى أكثر من ذلك يجب لأكثر من ذلك بالمعروف وبه أخذ الطحاوي **وجه**
 قول أبي يوسف أن أمر الكبير وخدمته لا يقوم بخادم واحد بل يقع الحاجة إلى خادمين أحدهما معين الآخر وجبة
 قولهم إن الزوج لو قام بخدمتها بنفسه لا يلزمه نفقة خادم أصلا ويأمر واحد يقوم مقامه فلا يلزمه غيره لأنه
 إذا قام مقامه صار كأنه خدم بنفسه ولأن الخادم الواحد لا يذم له الزيادة على ذلك ليس له خدم معلوم يقدر
 فلا يكون اعتبار الخادمين أو في اعتبار الثالث والأربع فيقدر بالاقول وهو الواحد **هذا** إذا كان الزوج موسرا
 قائما إذا كان معسرا فقد روي الحسن عن أبي حنيفة أنه ليس عليه نفقة خادم وإن كان لها خادم وقال محمد بن كمال
 خادم فعليه نفقة والأفاد **وجه** قول محمد أنه لما كان لها خادم علم أنها لا رضى بالحخدمة بنفسها فكان على الزوج
 نفقة خادمها وإذا لم يكن لها خادم دل أنها راضية بالحخدمة بنفسها فلا يجبر على اتخاذ خادم لم يكن **وجه** رواية
 الحسن أن الواجب على الزوج المعسر النفقة أدنى الكفاية وقد تكفي المرأة بخدمتها فلا يلزمه نفقة الخادم
 وإن كان لها خادم **وأما الثاني** وهو بيان من تقدر به هذه النفقة فقد اختلف فيه أيضا ذكر الكرخان مقدار
 النفقة والكسوة يعتبر بحال الزوج في يساره وإعساره لا بحالها وهو قول الشافعي أيضا ذكر المصنف أنه يعتبر بحالها
 جميعا حتى لو كانا موسرين فعليه نفقة اليسار وإن كانا معسرين فعليه نفقة الإعسار وكذلك الزوج معسرا والمرأة
 موسرة فعليه نفقة الإعسار ولا خلاف في هذه الجملة قائما إذا كان الزوج موسرا والمرأة معسرة فعليه نفقة اليسار
 على ما ذكره الكرخي وعلى قول المصنف عليه أدنى من نفقة الموسرات وأوسع من نفقة المعسرين حتى لو كان الزوج معسرا
 في اليسار يأكل خبز الحواري ولحم الحمل والدجاج والمرأة مفردة في الفقر تأكل في بيت أهلها خبز الشعير لا يجب عليه أن
 يطعمها ما يأكله ولا يطعمها ما كانت تأكل في بيت أهلها أيضا ولكن يطعمها خبز الحنطة ولحم الشاة وكذلك الكسوة على
 هذا الاعتبار **وجه** قول المصنف أن في اعتبار حالها في تقدير النفقة والكسوة نظر إلى الجانيين فكان أولى من اعتبار
 حال أحدهما والتقصيص ما ذكر الكرخي لقوله تعالى ليقدر دوسعة منسفة ومقدر عليه رزقة فليتفق قائما أنه لا
 الله نفسا إلا ما آتاها وهذا في الباب **وأد** أعرف هذا فنقول إذا كان الزوج معسرا يتفق عليها أدنى ما يكفيها من
 الطعام والادام والدهن بالمعروف من الكسوة أدنى ما يكفيها من الصيفية والشتوية وإن كان وسطا يتفق عليها
 أوسع من ذلك بالمعروف ومن الكسوة أرفع من ذلك بالمعروف وإن كان غنيا يتفق عليها أوسع من ذلك كله بالمعروف ومن
 الكسوة أرفع من ذلك كله بالمعروف وأما كانت النفقة والكسوة بالمعروف لأن دفع الضرر عن الزوجين واجب في كل
 في إيجاب الوسط من الكفاية وهو نفس المعروف في كفايتها من الكسوة في الضيق بمصر وحمار وحملة وسرا بل في عرف ديارنا
 على قدر حاله من الشن واللين والوسط الحسن إذا كان من الفقراء واللين إذا كان من الأغنياء والوسط إذا كان من الأوساط

بأنه يقدر بهذا الواجب المقتضى

وذلك كله من المظن والكان على حسب عادات البلدان المتعارفة فانه يفرض على الغني خا وحرير وفي الشتاء يزداد على ذلك خشو
او فرة بحسب اختلاف البلاد وفي الحر والبره **واما نفقة الخادم** فقد قيل ان الزوج المورث لم يملك نفقة الخادم ما يلزم
المعسر نفقة امرأته وهو اولى لكفاية وكذا الكسوة ولو اختلفا فقالت المرأة انه موسر وعليه نفقة المورثين وقال
الزوج ان معسر وعليه نفقة المعسرين والقاضي لا يعلم بحاله ذكره في كتاب النكاح ان القول قول الزوج مع يمينه
وكذا ذكر القاضي والحنفية وذكر محمد في الزيادة ان القول قول المرأة مع يمينها واصل هذا انه موقوف الاختلاف
بين الطالب وبين المطلوب في سائر المطلوب واعساره في سائر الديون فالمشايخ اختلفوا فيه منهم من جعل القول
قول المطلوب مطلقا ومنهم من جعل القول قول الطالب مطلقا ومنهم من حكم فيه في المطلوب ومحمد رحمه الله فضل بين
الامر من جعل القول قول الطالب في البعض وقول المطلوب في البعض وذكر في الفضل اصيله بوجوب ان يحسن القول في النفقة
قول المرأة وكذا فضل الحنفية لكثرة ذكر اصيله يقتضي ان يكون القول في النفقة قول الزوج وبين الاصلين وذكر في
نافي في كتاب الحسبان شاء الله تعالى فان اقامت المرأة البينة على يساره قبلت بينتها وان اقام جميعا البينة فالبينة
بينتها لانها مثبتة وبينه الزوج لا تثبت شيئا ولو فرض القاضي لها نفقة شهر وهو معسر ثم اليسر قبل تمام الشهر
يزيد لها في النفقة تختلف باختلاف اليسار والاعسار وكذلك لو فرض لها مائة في وقت والسرور
ثم غلب فلم يكفها ما فرض لها فانه يزيد لها في الفرض لان الواجب كفاية الوقت وذلك يختلف باختلاف السعر ولو فرض
لها نفقة شهر فدفعها الزوج اليها ثم مضت قبل تمام الشهر فليس عليه نفقة اخرى حتى يمضي الشهر وكذا اذا كساها
الزوج مضاعف الكسوة قبل تمام المدة فلا كسوة لها عليه حتى يمضي المدة التي اخذت لها الكسوة بخلاف نفقة الاقارب
فان هناك يجبر على نفقة اخرى وكسوة اخرى لتمام المدة اذا حلفت انها مضت **وجه** الفرقان تلك النفقة تجب للمدة
الاربعين يوما لا لغيره ولا للحاج وقد تحققت الحاجة الى نفقة اخرى وكسوة اخرى وجوب هذه النفقة ليس معلوما بالتمام
بدليل انها تجب للمدة الا ان لها شبهة بالاعراض وقد جعلت عوضا عن الاحتباس في جميع الشهر فلا يلزم عوض اخر
في هذه ولو فرض لها القاضي نفقة او كسوة بمضي الوقت الذي اخذت له وقد بقيت تلك النفقة والكسوة بان اكلت
من مال اخر وليس من مال اخر فلها عليه نفقة اخرى وكسوة اخرى بخلاف نفقة الاقارب والفرق ما ذكرنا ان نفقة
الاقارب تجب بعملة الحاجة صلة محضه ولا حاجة عند بقائه النفقة والكسوة ونفقة الزوجات لا تجب لكانت الحاجة
وانما تجب جزاء على الاحتباس لكن لها شبهة العوضية عن الاحتباس وقد جعلت عوضا عن الاحتباس في هذه المدة وهي
مختصة فلا يمضي هذه المدة بحسب اخر فلا بد لها من عوض اخر ولو نفذت نفقتها قبل مضي المدة التي لها اخذت وعرض
الثوب فلا نفقة لها على الزوج ولا كسوة حتى يمضي المدة بخلاف نفقة الاقارب وكسوتهم والفرق على نحو ما ذكرنا والاعسار
فصل **واما بيان كيفية وجوب هذه النفقة** فقد اختلف العلماء في كيفية وجوبها قال اصحابنا انها تجب
على وجه لا يصير بنا في ذمة الزوج الا بقضاء القاضي او بتراضي الزوجين فان لم يوجد احد هذين تسقط بمضي الزمان
وقال الشافعي انها تصير بنا في الذمة من غير قضاء ولا رضاه ولا تسقط بمضي الزمان فيبيع الكسوة في هذا الفصل في
مواضع في بيان ان الفرض من القاضي والرضا هل هو شرط صيرورة هذه النفقة ذميا في ذمة الزوج ام لا وفي بيان شرط
الذي ذكرنا **الحج** الشافعي بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وعلى كلمة ايجاب فقد اخرج عن وجوب
النفقة والكسوة مطلقا الزمان وقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اناة الله امره انفق
مطلقا في الوقت ولان النفقة قد وجبت والاصل ان ما وجب على الانسان لا يسقط الا بالانقضاء او بالامارة كسائر
الواجبات ولا انها وجبت عوضا عن الاستمتاع لوجوبها بمقابلة المتعة فتثبت في الذمة من غير قضاء كالمهر والدليل
ان الزوج يجبر على تسليم النفقة ويحبس بها والصلة لا تخفى الجبر والحبس ولما ان هذه النفقة تجبر بحسب الصلة
وان كانت تشبه الاعراض لكنها ليست بعوض حقيقة لانها لو كانت عوضا حقيقة فاما ان كانت عوضا عن متعة
المتعة وهي الاستمتاع واما ان كانت عوضا عن ملك المتعة وهو الاختصاص بها لا سبيل الى الاول لان الزوج ملك
منفعتها بالعقد فكان هو بالاستمتاع منصرفا في ملك نفسه باستيفاء متاعه ملكه له ومنصرف في ملك نفسه
لا يلزمه عوض لغيره ولا وجه للثاني لان ملك المتعة قد قبل بعوضه فلا يقال بعوض اخر تخلت النفقة عن عوض فلا بد
عوضا حقيقة بل كانت صلة ولذلك سماها الله تعالى رزقا بقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
والرزق اسم للصلة كرزق القاضي والصلوات لا تملك بانفسها بل بقربية تنضم اليها وهو العقب كافي الهبة او قضاء
القاضي لان القاضي ولاية الارام في الجملة او التراضي لان ولاية الانسان على نفسه احرى من ولاية القاضي عليه بخلاف
المهر لانه وجب بمقابلة ملك المتعة فكان عوضا مطلقا فلا يسقط بمضي الزمان كسائر الديون المطلقة ولا حاجة له في
الاثبات لان فيها وجوب النفقة لبقاؤها واجبة لانها لا تنقضيان للوقت فلو ثبت البقاء انما ثبت باستصحاب الحال

بيان كيفية وجوب هذه النفقة

ففي هذه النفقة من القاضي والرضا هل هو شرط صيرورة هذه النفقة ذميا

منفعتها

وانه لا يصلح لزام الحضم واما قوله ان الاصل فيما وجب على الانسان ان لا يسقط الا بالقضاء او بالامارة فنقول
هذا حكم الواجب مطلقا لا حكم الواجب على طريق القسمة بل حكمه ان يسقط بمضي الزمان كنفقة الاقارب وامرأة المسكين
وقد خرج الجواب عن قوله انها وجبت عوضا واما الجبر والحبس فالصلة تحتل ذلك في الجملة فانه يجبر على نفقة الاقارب
ويحبس بها وان كانت صلة وكذا امر اوصى بان يوهب عبده فزله فان الموصي فامنع الوارث من تنفيذ الهبة في العبد
يجبر عليه ويحبس به وان كانت الهبة صلة فذل ان الجبر والحبس لا ينفقان معنى الصلة وعلى هذا يخرج ما اذا استدلت
على الزوج قبل الفرض والتراضي فانفقت انها لا يرجع بذلك على زوجها بل تخير متطوعة في الاتفاق سواء كان الزوج
غائبا او حاضرا لانها لم تصير ذميا في ذمة الزوج لعدم شرط صيرورها ذميا في ذمته فكانت الاستدانة الزام
الزوج الذين يغير امره وامر من له ولاية الامر فلم يصح وكذا اذا انفقت من مال نفسها لما قلنا وكذا الوارثات زوجها
على النفقة قبل فرض القاضي والتراضي لا يصح الا براء لانه امر ليس بواجب والبراء اسقاط واسقاط المهر
بواجب متمتع وكذا الوصالحات زوجها على نفقة وذلك لا يكفها ثم طلبت من القاضي ما يكفها فان القاضي يفرض لها
ما يكفها لانها حلفت ما ليس بواجب والحط قبل الوجوب باطل كالا براء والله اعلم **واما الثاني** فلوجوب الفرض على
القاضي وجوبه منه شرطان احدهما طلب المرأة الفرض منه لانه انما يفرض النفقة على الزوج حقها فلا بد من الطلب
من صاحب الحق والثاني حضرة الزوج حتى لو كان الزوج غائبا فطلبت المرأة من القاضي ان يفرض لها عليه نفقة لم يفرض
وان كان القاضي عالما بالزوجية وهذا قولنا في حنفية الآخر وهو قول شريح رحمه الله وقد كان ابو حنيفة او لا
وهو قول ابراهيم النخعي رحمه الله ان هذا ليس بشرط ويفرض القاضي النفقة على الغائب وحجة هذا القول ما روينا
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لهند امرأة ابي سفيان خذي من مالي ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف
وذلك من النبي صلى الله عليه وسلم كان فرض النفقة على ابي سفيان وكان غائبا **وجه** قوله الاخر ان الفرض من القاضي على
الغائب قضاء عليه وقد مر اصلنا ان القضاء على الغائب لا يجوز الا ان يكون عنه خصم حاضر ولم يوجد واما الحد
فلا يخفى انه لان النبي صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك لهند على سبيل العقوبة لا على سبيل القضاء بدليل انه لم يقدرها
ما اخذ من مال ابي سفيان وفرض النفقة من القاضي بعد برها فان لم يقدر لم يكن فرضا فلم يكن قضاء بحقيقة انه من
جزء القضاء على الغائب قائما يجوز ان كان غائبا غيبة سفر فاما اذا كان في المصفاة لا يجوز ولا جازم لانه لا ينفق على نفسه
لكن مسافرا فذل ان ذلك كان اعانة لا قضاء فان لم يكن القاضي عالما بالزوجية فسالت القاضي ان يسمع بينتها
بالزوجية ويفرض على الغائب قال ابو يوسف لا يسمع ولا يفرض وقال زفر يسمع ويفرض لها وتستدين عليه فاذا
حضر الزوج وانكر امرها باعادة البينة في وجهه فان فعلت نفذ الفرض وصحت الاستدانة وان لم تفعل لم تنفذ
ولم يصح **وجه** قول زفر ان القاضي انما يسمع هذه البينة لاثبات النكاح على الغائب ليقال ان الغيبة يمنع
ذلك بل ليوصل بها الى الفرض ويجوز سماع البينة في حق حكم ودون حكم كشهادة رجل وامرأتين على السرقة لانها
تقبل في حق المال ولا تقبل في حق القطع كذا هيها تقبل هذه البينة في حق صحة الفرض ولا تقبل في اثبات النكاح
فاذا حضر وانكر استعاد منها البينة فان اعادت نفذ الفرض وصحت الاستدانة والا فلا والصحيح قول ابو
لان البينة على اصل اصحابنا لا تسع الا على خصم حاضر ولا خصم فلا تسمع وما ذكره زفر ان يثبتها تقبل في حق صحة
الفرض غير سديد لان صحة الفرض مثبتة على ثبوت الزوجية فاذا لم يكن الياناث الزوجية بالبينة سبيل لعدم
لم يصح فلا سبيل الى القول في حق صحة الفرض ضرورة هذا اذا كان الزوج غائبا لم يكن له مال حاضر فاما اذا كان له مال
حاضر فان كان المال في يدها وهو من جنس النفقة فلها ان تنفق على نفسها من غير ان القاضي يحدث ابي سفيان فلو
طلبت المرأة من القاضي من النفقة في ذلك المال وعلم القاضي بالزوجية وبالمال فرض لها النفقة فانه لان لها ان
تستنفق على نفسها من غير فرض القاضي فلم يكن الفرض من القاضي في هذه الصورة قضاء بل كان اعانة لها على استيفاء
حقها وان كان في يد مودة او مضاربة او كان له دين على غيره فان كان صاحب المدة مقر بالوديعة والزوجة او كان
غيره يدين مقر بالوديعة والزوجي كذا القاضي المأذون فيها في ذلك المال فنفيها في قول اصحابنا المدة وقال زفر لا يفرض وجه قوله ان
هذا قضاء على الغائب من غير ان يكون عنه خصم حاضر اذ المودع ليس بمجتم عن الزوج وكذا المديون فلا يجوز ولما
ان صاحب اليد وهو المودع اذا اقر بالوديعة والزوجة او اقر المديون بالدين والزوجة فقد اقران لها حال
والاستيفاء لان للزوجة ان تدعيها الى مال زوجها فتأخذ كفايتها منه لحدث ابي سفيان فلم يفرض القاضي النفقة
لها في ذلك المال قضاء بل كان اعانة لها على اخذ حقها وله على ابيها رزقته فكان له ذلك وان جحد احد الامر
ولا علم للقاضي بلم تسمع البينة ولم يفرض لان سماع البينة والفرض من القاضي على الغائب من غير خصم فلا بد ان انكر
الزوجية لا يمكن اقامة البينة على الزوجية لان المودع ليس بمجتم عنه في الزوجية وان انكر الوديعة والدين
لا يمكن اقامة البينة على الوديعة والدين لانها ليست بمجتم عن زوجها في اثبات حقوقه فكان سماع البينة على ذلك

بيان شرط فرض القاضي لاثبات
احدهما طلب المرأة
والثاني حضرة الزوج

فلا يبقى الواجب كالواستغنى بماله فاما وجوب هذه النفقة فليس للكفاية وان كانت مقدرة بالكفاية الا ترى انها
تجب الاستغناء بان كانت موسرة وليس في معنى الزمان الاستغناء ولو انفق من مالها بعد الفرض او الذي
لها ان ترجع على الزوج لان النفقة صارت ديناً عليه وكذا الاستدانة على الزوج سواء كانت استدانتها على الزوج
ما دون القاضى او بغير اذنه غير انها ان كانت بغير اذن القاضى كانت المطالبة عليها خاصة ولم يكن للفرع ان يطالب
الزوج بما استدانت وان كان باذن القاضى لها ان تحيل الفرع على الزوج فيطالبه بالدين هو فائدة اذن القاضى
بالاستدانة ولو فرض الحاكم النفقة على الزوج فامتنع من دفعها وهو موسر فطلبت المرأة حصة له ان يحبس
لان النفقة لما صارت ديناً عليه بالقبض صارت كسائر الديون الا انه لا ينبغي ان يحبس في اوله فنفذ عليه
لم يوجب الحبس له مجلسين او ثلاثة فنفذ في كل مجلس بغير اذنه فان لم يدفع حصة حنفية كما في سائر الديون
لما ذكر في كتاب الحسب ان شاء الله تعالى **واذا** احبس لاجل النفقة فما كان من حجب النفقة سلبه القاضى لها بغير رضاه
بالاجماع وما كان من حجب الجنب لا يبيع عليه شيئاً من ذلك ولكن بامر ان يبيع نفسه وكذا في سائر الديون في قول
حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد يبيع عليه وهي مسئلة الحج على الخلق العاقل بذكرها في كتاب الحسب ان شاء الله تعالى فان
ادعى الزوج انه قد اعطاها النفقة وانكرت فالقول قولها مع يمينها لان الزوج ادعى قضاء دين كان عليه وهي تنكر
فكان القول قولها مع يمينها كما في سائر الديون ولو اعطاها الزوج مالا فاختلها فقال الزوج هو من المهر وقالت هي
هو من النفقة فالقول قول الزوج لان ان نقيم المرأة البينة لان التملك منه فكان هو اعرف بحجة التملك كالوحيث
الها شيئاً فقالت هو هدية وقال هو مهر فالقول قوله الا في الطعام الذي يربى لكل ما قلنا كذا هذا ولو كان للزوج
عليها دين فاحتسبت نفقتها بها ولكن برضى الزوج لان القاضى انما يقع بين الدينين المتماثلين الا ترى انه لا يقع بين
المهر والودي ودين الزوج اقوى دليل انه لا يسقط بالموت ودين النفقة يسقط بالموت فاشبه المهر بالودي فلو بد
من القاضى بخلاف غير هذا من الديون وان لم يعلم **فصل** واما بيان ما يسقطها بعد وجوبها وصورتها ودينها
في ذمة الزوج فالمسقط لها بعد وجوبها قبل صيرورتها ودينها في الذمة واحد وهو معنى الزمان من غير فرض القاضى للزوجة
واما المسقط لها بعد صيرورتها ودينها في ذمة الزوج **فصل** في النفقة الماضية لانها لما صارت ديناً في ذمته
كان الاراء اسقاطاً للدين واجب فيجب كافي في سائر الديون ولو ارادته ما يستقبل من النفقة المفروضة لم يصب الاراء
لانها تجب شيئاً فشيئاً على حسب حدوث الزمان فكان الاراء منها اسقاط الواجب قبل الوجوب وقبل وجود سائر الديون
ايضاً وهو حق الجنب لانه تجدد بتجدد الزمان فلم يصب وكذا تنفع هبة النفقة الماضية لان هذه الدين تنزل اراؤه
فيكون اسقاطاً للدين واجب فيجب ولا يصح هبة ما يستقبل لما قلنا **ومنها** موت احد الزوجين حتى لو مات الرجل قبل
اعطاء النفقة لم يكن للمرأة ان تأخذها من ماله ولو ماتت المرأة لم يكن للزوج ان يأخذها من ماله وانما تجري بحري
الفصل والصله سبيل بالموت قبل القبض كالمهر فان كان الزوج اسقطها نفقتها وكسوتها ثم مات قبل معنى ذلك الوض
لم ترجع ورثته عليها شيئاً في قول ابي حنيفة وابي يوسف سواء كان قائماً او ميتاً وكذلك لو مات هو لم يرجع الزوج
في تركتها عندها **وقال** محمد لها حصة ما مضى من النفقة والكسوة ويجوز ان يكون قائماً وان كان هالكاً فلو غا
بالاجماع وروى ابن رستم عن محمد انها ان كانت قبضت نفقة شهر فادونه لم يرجع عليها شيئاً وان كان المفروض اكثر
فذلك دفع عنها نفقة شهر وروى ما بقي **وجه** هذه الرواية ان الشهر فادونه في حكم القليل فصار كنفقة الحال
وما زاد عليه في حكم الكسوة فثبت به الرجوع كالدين **وجه** ظاهره قول محمد رحمه الله ان هذه النفقة تشبه الاعراض
فليس لها بقدر ما سلم للزوج من المعوض كالاجارة اذا عمل المستأجر الاجرة ثم مات احداهما قبل تمام المدة **وجه**
قولها ان هذه صلة انفصل بها القبض فلو ثبت فيها الرجوع بعد الموت كسائر الصادات المقبوضة واما قوله انها
تشبه الاعراض فغير صحيح لكن يوجبها لا باصلها الا ترى انها تسقط بالموت قبل القبض بخلاف دين اصحابنا لا اعتبار
معنى الفصل فبراعى فيها المعنى ان جميعاً فراعينا معنى الاصل قبل القبض فقلنا انها تسقط بالموت قبل القبض كالصداق
وراعينا معنى الوصف بعد القبض فقلنا لا يثبت فيها الرجوع كالا عراض عتاراً للذم والوصف جميعاً على ما هو
في العمل بالشبهين عند الامكان **فصل** واما نفقة الاقارب فالكلام فيها ايضا يقع في الواجب
التي ذكرناها في نفقة الزوجات وهي بيان وجوب هذه النفقة وسبب وجوبها وشرط الوجوب ومقدار الواجب ونفقة
الزوج وما يسقطها بعد الوجوب **اما الاول** وهو بيان الوجوب فلا يمكن الوصول اليه الا بعد معرفة انواع القربا
نقول وبالله التوفيق القربة في الاصل نوعان قرابة الولاد وقرابة غير الولاد وقرابة غير الولاد نوعان ايضا قرابة
عزمية للكنح كالاخوة والعمومة والمخولة وقرابة عزمية للكنح كقرابة نساء الاغمار والاحوال والخالات والاعاد
فوجوب النفقة في قرابة الولاد **اما** نفقة الوالدين فلقول الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الاياه وبالوالدين
احساناً نال امر ربك وقضى ربك ان لا تعبدوا الاياه وامر موسى بالوالدين احساناً والافتقار عليهما حال فقرهما

بيان الزوج ليس بشرط الوجوب
في الفرض

حكم ميراثه النفقة بناءً في ذمة
الزوج

فلا يبقى الواجب كالواستغنى بماله فاما وجوب هذه النفقة فليس للكفاية وان كانت مقدرة بالكفاية الا ترى انها
تجب الاستغناء بان كانت موسرة وليس في معنى الزمان الاستغناء ولو انفق من مالها بعد الفرض او الذي
لها ان ترجع على الزوج لان النفقة صارت ديناً عليه وكذا الاستدانة على الزوج سواء كانت استدانتها على الزوج
ما دون القاضى او بغير اذنه غير انها ان كانت بغير اذن القاضى كانت المطالبة عليها خاصة ولم يكن للفرع ان يطالب
الزوج بما استدانت وان كان باذن القاضى لها ان تحيل الفرع على الزوج فيطالبه بالدين هو فائدة اذن القاضى
بالاستدانة ولو فرض الحاكم النفقة على الزوج فامتنع من دفعها وهو موسر فطلبت المرأة حصة له ان يحبس
لان النفقة لما صارت ديناً عليه بالقبض صارت كسائر الديون الا انه لا ينبغي ان يحبس في اوله فنفذ عليه
لم يوجب الحبس له مجلسين او ثلاثة فنفذ في كل مجلس بغير اذنه فان لم يدفع حصة حنفية كما في سائر الديون
لما ذكر في كتاب الحسب ان شاء الله تعالى **واذا** احبس لاجل النفقة فما كان من حجب النفقة سلبه القاضى لها بغير رضاه
بالاجماع وما كان من حجب الجنب لا يبيع عليه شيئاً من ذلك ولكن بامر ان يبيع نفسه وكذا في سائر الديون في قول
حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد يبيع عليه وهي مسئلة الحج على الخلق العاقل بذكرها في كتاب الحسب ان شاء الله تعالى فان
ادعى الزوج انه قد اعطاها النفقة وانكرت فالقول قولها مع يمينها لان الزوج ادعى قضاء دين كان عليه وهي تنكر
فكان القول قولها مع يمينها كما في سائر الديون ولو اعطاها الزوج مالا فاختلها فقال الزوج هو من المهر وقالت هي
هو من النفقة فالقول قول الزوج لان ان نقيم المرأة البينة لان التملك منه فكان هو اعرف بحجة التملك كالوحيث
الها شيئاً فقالت هو هدية وقال هو مهر فالقول قوله الا في الطعام الذي يربى لكل ما قلنا كذا هذا ولو كان للزوج
عليها دين فاحتسبت نفقتها بها ولكن برضى الزوج لان القاضى انما يقع بين الدينين المتماثلين الا ترى انه لا يقع بين
المهر والودي ودين الزوج اقوى دليل انه لا يسقط بالموت ودين النفقة يسقط بالموت فاشبه المهر بالودي فلو بد
من القاضى بخلاف غير هذا من الديون وان لم يعلم **فصل** واما بيان ما يسقطها بعد وجوبها وصورتها ودينها
في ذمة الزوج فالمسقط لها بعد وجوبها قبل صيرورتها ودينها في الذمة واحد وهو معنى الزمان من غير فرض القاضى للزوجة
واما المسقط لها بعد صيرورتها ودينها في ذمة الزوج **فصل** في النفقة الماضية لانها لما صارت ديناً في ذمته
كان الاراء اسقاطاً للدين واجب فيجب كافي في سائر الديون ولو ارادته ما يستقبل من النفقة المفروضة لم يصب الاراء
لانها تجب شيئاً فشيئاً على حسب حدوث الزمان فكان الاراء منها اسقاط الواجب قبل الوجوب وقبل وجود سائر الديون
ايضاً وهو حق الجنب لانه تجدد بتجدد الزمان فلم يصب وكذا تنفع هبة النفقة الماضية لان هذه الدين تنزل اراؤه
فيكون اسقاطاً للدين واجب فيجب ولا يصح هبة ما يستقبل لما قلنا **ومنها** موت احد الزوجين حتى لو مات الرجل قبل
اعطاء النفقة لم يكن للمرأة ان تأخذها من ماله ولو ماتت المرأة لم يكن للزوج ان يأخذها من ماله وانما تجري بحري
الفصل والصله سبيل بالموت قبل القبض كالمهر فان كان الزوج اسقطها نفقتها وكسوتها ثم مات قبل معنى ذلك الوض
لم ترجع ورثته عليها شيئاً في قول ابي حنيفة وابي يوسف سواء كان قائماً او ميتاً وكذلك لو مات هو لم يرجع الزوج
في تركتها عندها **وقال** محمد لها حصة ما مضى من النفقة والكسوة ويجوز ان يكون قائماً وان كان هالكاً فلو غا
بالاجماع وروى ابن رستم عن محمد انها ان كانت قبضت نفقة شهر فادونه لم يرجع عليها شيئاً وان كان المفروض اكثر
فذلك دفع عنها نفقة شهر وروى ما بقي **وجه** هذه الرواية ان الشهر فادونه في حكم القليل فصار كنفقة الحال
وما زاد عليه في حكم الكسوة فثبت به الرجوع كالدين **وجه** ظاهره قول محمد رحمه الله ان هذه النفقة تشبه الاعراض
فليس لها بقدر ما سلم للزوج من المعوض كالاجارة اذا عمل المستأجر الاجرة ثم مات احداهما قبل تمام المدة **وجه**
قولها ان هذه صلة انفصل بها القبض فلو ثبت فيها الرجوع بعد الموت كسائر الصادات المقبوضة واما قوله انها
تشبه الاعراض فغير صحيح لكن يوجبها لا باصلها الا ترى انها تسقط بالموت قبل القبض بخلاف دين اصحابنا لا اعتبار
معنى الفصل فبراعى فيها المعنى ان جميعاً فراعينا معنى الاصل قبل القبض فقلنا انها تسقط بالموت قبل القبض كالصداق
وراعينا معنى الوصف بعد القبض فقلنا لا يثبت فيها الرجوع كالا عراض عتاراً للذم والوصف جميعاً على ما هو
في العمل بالشبهين عند الامكان **فصل** واما نفقة الاقارب فالكلام فيها ايضا يقع في الواجب
التي ذكرناها في نفقة الزوجات وهي بيان وجوب هذه النفقة وسبب وجوبها وشرط الوجوب ومقدار الواجب ونفقة
الزوج وما يسقطها بعد الوجوب **اما الاول** وهو بيان الوجوب فلا يمكن الوصول اليه الا بعد معرفة انواع القربا
نقول وبالله التوفيق القربة في الاصل نوعان قرابة الولاد وقرابة غير الولاد وقرابة غير الولاد نوعان ايضا قرابة
عزمية للكنح كالاخوة والعمومة والمخولة وقرابة عزمية للكنح كقرابة نساء الاغمار والاحوال والخالات والاعاد
فوجوب النفقة في قرابة الولاد **اما** نفقة الوالدين فلقول الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الاياه وبالوالدين
احساناً نال امر ربك وقضى ربك ان لا تعبدوا الاياه وامر موسى بالوالدين احساناً والافتقار عليهما حال فقرهما

بيان ما يسقط النفقة بعد وجوبها
في

بيان الوجوب المسقطها ياها الاراء
على الماضية

كذلكها الماضية
منها موت احد الزوجين

بيان صلة باصلها

بيان نفقة الاقارب

بيان وجوب نفقة الاقارب

نفقة الوالدين

بيان جلد الثاني

ان نفقة ذي الرحم صلة والصلواتا على اعيان كالصدقة وحدها في الشريعة ما يحسنه الزكاة وما
 قاله المحدثون وهو انه اذا كان له كسب قائم وهو غير محتاج الى جمعة فزاد على الكفاية يحسنه الى اقله كفضل
 ماله اذا كان له مال ولا يعتبر النصاب لان النصاب انما يعتبر في وجوب حقوق استحقاق المالة والنفقة حق العبد
 فلو عني اعتبار النصاب فيها وانما يعتبر فيها المكان الاداء ولو طلب الفقير العاجز عن الكسب من ذي الرحم المحرم منه نفقة
 فقال انما نفقة وادعى هو انه عني قادر فاقول قول المطلب لان الاصل هو الفقر والعجز عني عارض فكان الظاهر شاهد
 فثبت محتاج الى الفرق بينه وبين نفقة الزوجات والفرق له ان اذا مر على النكاح وبطل القدرة فبطلت شهاده
 واما في قرابة الولاد فينظر ان كان المنفق هو الاب فلا يشترط يساره لوجوب النفقة عليه بل قدرته على الكسب
 كافية حتى يجب عليه نفقة اولاده الصغار والكبار الذكور الذمى الفقراء والاناث الفقيرات وان كن صحبات
 وان كان معسر بعد ان كان قادرا على الكسب لان الاتفاق عليهم عند حاجتهم وعجزهم عن الكسب احيا وهم واحيا وهم
 احيا بنفسه لقيام الحزونة والبعضة واحيا بنفسه واجب وان كان لهم جد موسر لم يفرض النفقة على الجد ولكن
 مؤخر الجد بالاتفاق عليهم ثم يرجع على ابيه لان النفقة لا يجب على الجد عند وجود الاب اذا كان الاب قادرا على الكسب
 الا ترى انه لا يجب عليه نفقة ابيه فنفقة اولاده اولى وان لم يكن الاب قادرا على الكسب بان كان زمانا قضى
 بنفقتهم على الجد لان عليه نفقة ابيهم فكذلك نفقتهم **ودرى** عنك يوسف انه قال في صغيره والد المحتاج وهو
 زمن فرضت نفقة على قرابة وقيل بيه دون قرابة من قبل امه وكل من اخرجته على نفقة الاب اجبرته على نفقة
 القلام اذا كان الاب ابدا من ابا اذا كان زمانا كانت نفقته على قرابته فكذلك نفقة ولد له لانه خروجه **قال** فان لم
 له قرابة من قبل ابيه قضيت بالنفقة على ابيه وامرنا الحال ان ينفق عليه ويخرج ذلك دنيا على ابيه **وهو** الفرق
 بين قرابة الاب وقرابة الام ان قرابة الاب يجب عليهم نفقة الابا اذا كان زمانا فكذلك نفقة ولد الصغار فاما
 قرابة الام فلا يجب عليهم نفقة الاب ولا نفقة الولد لان الاب لا يشاركه احد في نفقة ولد له **وان** كان المنفق
 هو الابن وهو معسر مكنت ينظر في كسبه فان كان فيه فضل غرقته بحسبه على النفاق وعلى الاب والفضل لا يشارك
 على احياؤه من غير خلع رجوع اليه وان كان لا يفضل وكسبه شيء يؤمر فيها بينه وبين اسبقه الى ان يواسي اياه او لا
 ان يترك اياه منها يعاجلها بغير كسبه له كسب **وهل** يخرج على ان ينفق عليه ويفرض عليه النفقة او لا
 الاب لفرض او يدخل عليه في النفقة اذا طلب الاب ذلك **قال** عامة الفقهاء لا يجبر **وقال** بعضهم بجبره **وتجوز**
 بما يفرغ من رضى امرئانه قال لو اصابنا الناس السنة لا دخلت على كل اهل بيت منهم فان الناس لو اهلكوا على
 انصاف ابطانهم **وقال** النبي صلى الله عليه وسلم لم يطعموا الواحد بكفى الا شرب **وهو** قول العامة ان الجبر على النفاق
 والاشراك في نفقة الولد المعسر يؤدى الى عجزه عن الكسب لان الكسب لا يقوى الا بكمال القوة وكمال القوة بكمال
 الغذاء فلو جعلناه ضعفين لم يقدر على الكسب وفيه خوف هلاكهما جميعا **وكذا** في الكتاب وان لو كان الابن اكل
 من طعام رجل غني يعطيه كل يوم وغنيان او غنيان او امر الابن ان يعطى احدهما اياه هذا لا يؤمر به ولو قال الاب
 للقاضي ان ابني هذا بعد ان يكسب ما يفضل عن كسبه مما ينفق على كسبه يدع الكسب عدا تعهد بذلك عقوبتي
 ينظر القاضي في ذلك فان كان الاصل صادقا في مقابلة امر الابن بان يكسب فينظر على ابيه وان لم يكن صادقا علم
 انه غير قادر على كسب زيادة تركه **هذا** اذا كان الولد واحدا فان كان له اولاد هفوا وذو حجة ولا يفضل
 تركه شيء ينفق على ابيه فطلب الاب القاضى ان يدخله في النفقة على عياله يدخله القاضى ههنا لان ادخال
 الواحد على الجماعة لا يخل بطعامهم خللا بغيره بخلاف ادخال الواحد على الواحد **هذا** اذا لم يكن الاب عاجزا عن الكسب
 فاما اذا كان عاجزا عنه بان كان زمانا شارك الابن في قوته ويدخل عليه فبا كل معه وان لم يكن له عيال لانه
 ليس في المشاركة خوفا له ولا في تركه المشاركة خوف هلاكه **الاب** يجب المشاركة **وكذلك** الام اذا كانت
 فقيرة تدخل على ابنتها فبا كل معه لكن لا يفرض لها عليه نفقة على جدته **واما الذي** يرجع اليها جميعا
 فتوجع احدها اتحاد الدين في غير قرابة الولاد من الرحم المحرم فلا تجرى النفقة بين المسلم والكافر في هذه القارة
 اما في قرابة الولاد فاتحاد الدين فيها ليس بشرط فتجب على المسلم نفقة اياه وامهاته من اهل الدمة وتجب على
 الذي نفقة اولاده الصغار الذين اعطى لهم حكم الاسلام باسلام امهم ونفقة اولاده الكبار المسلمين الذين
 هم من اهل استحقاق النفقة على ما ذكرنا **وهو** الفرق في وجهين احدهما ان وجوب هذه النفقة على طريق الصلة
 ولا تجب صلة رحم غير الوالدين عند اختلافه فالدين وتجب صلة رحم الوالدين مع اختلاف الدين بدليل انه يجب
 للمسلم ان يبذل يقاتل اخيه المحرم ولا يجوز له ان يعتدي بقتل ابيه المحرم **وقد قال** الله تعالى في الوالدين الكافرين
 وصاحبهما في الدنيا معروفا ولم يرد مثله في غير الوالدين والثاني ان وجوب النفقة في قرابة الولاد ينطبق على
 لما ذكرنا ان الولادة ترجح الحزونة والبعضة بين الوالدا والولد وهذا لا يختلف باختلاف الدين فلا يختلف الحكم

ان كان المنفق هو الابن اهل الجبر

اما اذا كان الاب عاجزا عن الكسب

بيان ما يرجع اليها جميعا زعموا
احدها اتحاد الدين في غير الولاد

المستحق

المستحق به والوجوب في غيرها من الرحم المحرم بحق الولادة ولا وراثة عند اختلاف الدين فلا نفقة ولو كان للمسلم
 ابنان احدهما ذمى والاخر مسلم فنفقة عليهما على السواء لما ذكرنا ان نفقة الولادة لا تختلف باختلاف الدين
 والثاني اتحاد الدين في غير قرابة الولاد من الرحم المحرم فلا تجرى النفقة بين الذي الذي في دار الاسلام وبين المحرم
 في دار الحرب لا يختلف الدارين ولا بين الذين الذمى المستأمنين في دار الاسلام لان الحرب وان كان مستأمن في دار
 الاسلام فهو من اهل دار الحرب وانما دخل دار الاسلام لحوائج يقضيها ثم يعود الى دار الاسلام لا يملكها
 الى دار الحرب ولا يمكنه من اطالة الاقامة في دار الاسلام فاختلفت الداران وكذا النفقة بين المسلم الذي
 في دار الاسلام وبين المحرم الذي في دار الحرب ولم يهاجر اليها وهذا ليس بشرط في قرابة الولاد **وهو** الفرق
 بينهما على نحو ما ذكرنا من الوجهين احدهما ان الوجوب في هذه القرابة ينطبق على الصلة ولا يجب هذه الصلة عند اختلاف
 الدارين ويجب في قرابة الولاد والثاني ان الوجوب ههنا بحق الولادة ولا وراثة عند اختلاف الدارين والوجوب
 ههنا بحق الولادة والله لا يختلف **واما الذي** يرجع الي غيرها فقضاء القاضي في احد نوعي النفقة وهي نفقة غير
 الولاد من الرحم المحرم فلا تجب هذه النفقة من غير قضاء القاضي ولا يشترط ذلك في نفقة الولاد حتى تجبر غير قضاء
 كما تجب نفقة الزوجات **وهو** الفرق ان نفقة الولاد يجب بطريق الاحياء لما فيها من دفع الهلاك عن نفسه لا يقف وجوبه على
 والمعضة بين المسفق والمنفق عليه ويجب على الانسان احيا نفسه ويدفع الهلاك عن نفسه لا يقف وجوبه على
 قضاء القاضي فاما نفقة سائر ذمى الرحم المحرم فليس وجوبها من طريق الاحياء لانعدام معنى الحزونة واما
 يجب صلة محضه فحاز ان يقف وجوبها على قضاء القاضي بخلاف نفقة الزوجات لان لها شهرا بالاعواز
 فمن حيث صلة لم تصدق بغير قضاء ولا رضا ومن حيث هي عوض تجبر غير قضاء عماد بالشهدين **وعلى** هذا
 يخرج ما اذا كان الرجل غائبا وله مال حاضرات القاضي لا يامر احدا بالنفقة فخاله الا الابوين الفقيرين واولاده
 الصغار والفقراء والذكور والاناث والكبار والذكور الفقراء العجز عن الكسب والاناث الفقيرات والزوجة لانه لا ينفق
 لاحد في ماله الا لهؤلاء الا ترى انه ليس لغريمه ان يمد له الى ماله فبا حجة وان كان فقيرا محتاجا ولم ذلك
 فكان الامر للقاضي بالنفاق من ماله لغريمه قضاء على القات من غير خضم ما ضره ولا يبين لهم قضاء بل عانة ثم ان كان
 المالك عاقر عند هؤلاء وكان النسب معروف فان علم القاضي بذلك امرهم بالنفقة منه لان نفقتهم واجبة من غير قضاء
 القاضي فان الامر للقاضي بالنفاق عانة لا قضاء وان لم يعلم بالنسب فليطلب بعضهم ان يثبت ذلك عند القاضي
 بالبينة لا تتبع منه البينة لانه حين قضاء على القات من غير خضم حاضر وكذا اذا كان ماله وورثته
 عند انسان وهو مقرتها امرهم القاضي بالنفاق منها وكذا اذا كان له دين على انسان وهو مقرته لما قلنا ولو دفع
 صاحب المدا والمدينون اليهم بغير ان القاضي يضمن واذا دفع باذنه لا يضمن واستوفى القاضي منهم كفيلا ان شاء
 وكذا الاب والجد والولد والولد حال وجود الاب والولد لانها حال وجودها بمنزلة ذمى الارحام واما حال عدمها
 لان الجد يقوم مقام الاب عند عدمه وولد الولد يقوم مقام الولد عند عدمه وان كان صاحب المدا والمدينون
 منكورا فادوا وان يقيموا البينة لم ينفق القاضي في ذلك لما ذكرنا فان انفق الانسان من ماله ابيه ثم حضر الابن
 فقال للاب كنت موسرا وقال الاب كنت معسرا ينظر الى حال الاب وقت الخصومة فان كان معسرا قال القول قوله
 وان كان موسرا قال القول قوله لان الظاهر استدامة حال السداد والاعسار والغير خلل في الظاهر فيجعل
 فيحكم قضاء وهذا لا اجبر مع المستأجر اذا اختلفا في حريان الماء وانقطاعه انه يحكم الحال لما قلنا كذا **هذا**
 فان اقام البينة فالبينة بينة الاب لانها ثبت امر اذ ادعى وهو القات هذا اذا كان المال من جنس النفقة من
 الدراهم والذنانير والطعام ونحوها فان كان من غير جنسها فالقاضي لا يبيع على القات العقار لاجل القضاء الا
 وكذا الابا لا اذا كان الولد صغيرا فيبيع **واما** العروض فليبيعها القاضي بالامرضه على ما ذكرنا من الاتفاق
 والاختلاف وهل يبيعها الاب قال ابو حنيفة يبيع مقدار ما يحتاج اليه لا الزيادة على ذلك وهذا استحسن
 وقال ابو يوسف ومحمد لا يبيع ولا خلاف فان الامر لا يبيع مال ولدها الصغير والكبير وكذا الاولاد لا يبيعون
 مال الابوين وجه قوله وهو القياس انه لا ولاية للاب على الولد الكبير فكان هو وغيره من الاقارب سواء ولهذا
 لا يبيع العقار وكذا العروض **ولا** في حنفية ان في بيع العروض نظر للولد القات لان العروض ما يخاف عليه الهلاك
 فكان البيع حفظا لها والاب يملك النظر لولد بحفظ ماله وغير ذلك بخلاف العقار فانه محفوظ بنفسه فلا حاجة
 له لحفظه بالبيع فبقي بيعه تصرفا على الولد الكبير فلا يملكه ولان الشرع اضاف مال الولد الى الوالد واما كسبه
 له فلان لم يظهر ذلك في حقيقة الملك فلا اقل ان يظهر في ولاية بيع عروضه عند الحاجة والمسلم **فصل**
 واما مقدار الواجب من هذه النفقة فتفقه الا قارب مقدرة بالكفاية بل خلاف لانها تجب للحاجة فيقدر بقدر
 الحاجة وكل من خبت عليه نفقة غيره يجب عليه المأكل والمشرب والملبس والسكن والرضاع ان كان ذميا وان وجب

والثاني اتحاد الدين

بيان شرط الواجب الي غيرها

تفكيك الحال

بيان مقدار الواجب من نفقة الاقارب

بين كيفية وجوب نفقة الاقارب

للكفاية والكفاية تتعلق بهذه الاشياء فان كان للمنفق عليه خادم يحتاج الى خدمته فيرضاه ايضا لان ذلك
مرجحة الكفاية **فصل** وانما كيفية وجوبها فبعض النفقة يجب على وجه لا يتصور بنا في الذمة اصابه
سواء فرضها القاضي ام لا بخلاف نفقة الزوجات فانها تصير بنا في الذمة بفرض القاضي او بالرضا حتى لو فرض
القاضي للمقرب نفقة شهر لم يرضى الشهر ولم يأخذ ليس له ان يطالب به بل تسقط وفي نفقة الزوجات للمرأة ولاية
المطالبة بما مضى من النفقة في مدة الفرض وقد كونا وجه الفرق بينهما في نفقة الزوجات فيقع الفرق بين النفقتين
في اشياء منها ما وصفناه انفا ان نفقة الزوجة تصير بنا بالقضاء او بالرضا ونفقة الاقارب لا تصير بنا بالرضا
ورأسا ومنها ان نفقة الاقارب او كسوتهم لا يجب لغیر المعسر ونفقة الزوجات او كسوتهم يجب للمعسر والمكره
ومنها ان نفقة الاقارب او كسوتهم اذا اهلك قبل مضي مدة الفرض يجب نفقة اخرى وكسوة اخرى وفي نفقة الزوجات
لا يجب ومنها ان نفقة الاقارب او كسوتهم اذا بقيت بعد مضي المدة لا يجب اخرى وفي نفقة الزوجات يجب وتقدر
الفرق بين هذه الجملة في نفقة الزوجات ومنها ان اذا عمل نفقة مدة في الاقارب فان المنفق او المنفوق عليه قبل ان
المدة لا يسترد شيئا منها بل خلاف وفي نفقة الزوجات خلاف ويجب في نفقة الاقارب كما يجب في نفقة
الزوجات **اما** غير الاب فلو شك فيه **واما** الامه فيجب في نفقة الولد ولا يجب في سائر ذواته لان ابه الاب
حراره في الاصل وفي الجسد بذاته الا ان في النفقة ضرورة وهي ضرورة دفع الهلاك عن الولد لا لولده بل للهلاك
فكان هو بالاشباع والاشفاق عليه كالتقاضي اهاهوكه فدفع قصده بالجسد وتحمل هذا القدر من الاباء هذه الضرورة
وهذا المعنى لم يوجد في سائر الذوات ولا في ههنا ضرورة اخرى وهي ضرورة استدراك هذا الحق اعني النفقة لانها
تسقط بمعنى الزمان فتقع الحاجة الى الاستدراك بالجسد لان الجسد يحمله على الاداء فيحصل الاستدراك ولو لم يجز
يفوت حقهم رأسا فشرع الجسد في حقه لضرورة استدراك الحق ضيائه له عن الفوات وهذا المعنى لم يوجد في سائر
الذوات لانها لا تفوت بمعنى الزمان فلو ضرورة الى الدار بالجسد ولهذا قال اصحابنا ان المتسرع من التمسك بغير
ولا يجب بخلاف في المتسرع من سائر الحقوق لانه لا يمكن استدراك هذا الحق بالجسد لانه يفوت بمعنى الزمان فاستدرك
بالقرب بخلاف سائر الحقوق وكذلك الخدايا وان عدا لانه لا يقع مقام الاب عنده **فصل**
واما بيان المسقط لها بعد الوجوب فالمسقط لها بعد الوجوب هو مضي الزمان فغيره غير ولا استدانة حتى لو فرض القاضي
نفقة شهر لم يقض ولا استدان عليه حتى لو مضت المدة سقطت النفقة لما ذكرنا ان هذه النفقة تجب له محبة
فلا يشارك وجوبها الا بالقبض او ما يقوم مقامه والله اعلم **فصل** **واما** نفقة الرقيق فالكذا في هذا الفصل في وجوب
في بيان وجوب نفقة وفي بيان سبب وجوبها وفي بيان شرط الوجوب وفي بيان قدر الواجب وفي بيان كيفية النفقة
اما الاول فوجوبها ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والمقول **اما** الكتاب فقوله تعالى وما ملكت ايمانكم من نساء فاعلى
قوله وبالاولاد الذين احسانا امر بالاحسان الى المالك ومطلق الامر يحمل على الوجوب والاتفاق عليهم احسانهم فكان
واجبا ويحمل ان يحسن الامر بالاحسان الى المالك امر بتوسيع النفقة عليه لان المرء لا يترك اصل النفقة على ملوكه
اشفاقا على ملكه وقد تقرر في الاتفاق عليه كونه مفعولا في يد فامر الله تعالى السادات بتوسيع النفقة على ما يملكهم
شكرا لما انعم عليهم حيث جعلهم من جنسهم واما لهم في الحلقة خذما وخولا اذ لا تحت ايديهم يستخذونهم ويستعملونهم
في وابعدهم **واما** السنة فخار وروى رسول الله صلى الله عليه وسلم لم كان وصي بالملوك خيرا ويقول اطعمهم مما تأكلون والشر
تأكلون ولا تكلفوهم ما لا يطيقون فان الله تعالى يقول لا تكلف الله نفسا الا وسعها **وعن** النبي صلى الله عليه وسلم قال كان الله
وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حضرته الوفاة الصلوة وما ملكت ايمانكم وجعل صلى الله عليه وسلم يفرغها في صدره
وما يقض بها لسانه وعليه اجماع الامة ان نفقة الملوك واجبة **واما** المعقول فهو انه عبد ملوك لا يقدر على شيء فلو لم
نفقته على مولاه لهلك **فصل** **واما** سبب وجوبها فالمالك لانه يوجب الاختصاص بالملوك اشتقاقا ونفقا
او هو نفس المالك فاذا كانت منفقة للمالك كانت مؤنثة عليه اذ الخارج بالصمان وعلى هذا ينبغي انه لا يجب على العبد نفقة ولله
لعدم المالك لان امه ان كانت حرة فهو حر وان كانت امه فهو ملك مولاه فكانت نفقته على المولى ولان العبد لا مال له بل هو
وما فيه لمولاه والمولى اجبت عن هذا الولد فكيف تجب النفقة في مال الغير لملك الغير وكذا لا يجب على المملوك نفقة ولله المملوك
بان تزوج حرة غير فولدت ولذا لانه ملك غيره فلو يجب عليه نفقة مملوك غيره **ولو** اعتق عبده بطلت نفقته لطلان
سبب الوجوب وهو المالك ثم ان كان بالغا صحيحا فنفقته في كسبه وان كان صغيرا او زمنا قالوا ان نفقته في بيت المال لانه
واحد من المسلمين حراما لا يفرق له عن قريب وبيت المال مال المسلمين فكانت نفقته فيه وكذا القبط اذا لم يكن معه مال
نفقته في بيت المال لما قلنا وقالوا في مغير في يد رجل قال الرجل هذا عبدك او عتبه فخذ قال فخذ رجلا من المسلمين فانه
ما اودعته فان حلف فثبت نفقته على الذي هو في يده لانه اقرب رقة ثم اقرب نفقة وقدره الغير اذ اراه في يده
واليد للملك فلو لم ينفقه **قال** محمد رحمه الله ان كان كبيرا لم يستحق المدة على لانه ان كان كبيرا كان في يد نفسه

بيان المسقط لها بعد الوجوب

بيان نفقة الرقيق

وجوب نفقة الرقيق

سبب وجوب نفقة الرقيق

فكان دعواه ههنا فثبت الامر على دعوى الكبير فكل من ادعى عليه انه عبده وصديقه فنفقته **ولو** كان المملوك
من شركين فنفقته عليه على يد مملوكهما وكذا لو كان في ايديهما كل واحد منهما يدعى انه له ولا يثبت لهما فنفقته عليهما
وقال ابو القاسم في المشتركة بين اثنين ان يولد فادعاه المولى ان نفقة هذا الولد عليهما وعلى الولد ان كان
نفقة كل واحد منهما لان كل واحد منهما اب كامل في حقه والله اعلم **فصل** **واما** شرط وجوبها فوجوبها
بين الرقيق ملوك المنافع والمكاسب للمولى فان لم يكن فلو يجب عليه نفقته فيجب على الانسان نفقة عبده الفحل والولد
وامر الولد لان اكسابهم ملك المولى ولا يجب عليه نفقة مكاتبه لانه غير مملوك المكاتب مولاه الا ترى انه الحق بكسبه
من مولاه فكان في مكاسبه كالحرف فكانت نفقته في كسبه كالحرف وكذا متفق البعض لانه بمنزلة المكاتب عند اخيه
وعند ما حر عليه دين والعبد الموصى برقبته لسانه بخدمته لاخر نفقته على صاحب الخدمة لا على صاحب الرقبة
لان نفقته لصاحب الخدمة ونفقة الرهن على الراهن لان ملك الذان والمنفعة له ونفقة عبد الوعدة على
الودع لما قلنا ونفقة عبد العارية على المستعير لان ملك المنفعة في زمان العارية له اذ اعادة تملك المنفعة
ونفقة عبد الغيب قبل الرد على الغائب لان منافع ملك الغائب على بعض طرق اصحابنا حتى لم يكن مضمونا
على الغائب فكانت نفقته عليه ولان رقة المضمون على الغائب ومونة الرد عليه لكونها مضمونا ورات الرد ونفقة
مضمون الرد لانه لا يمكن الرد الا باستبقائه ولا يبقى عادة الا بالنفقة فكانت النفقة مضمونا ورات الرد
لكونها مضمونا فكانت على الغائب **واما** مقدار الواجب منها فمقدار الكفاية لان
وجوبها بالكفاية فيجب بقدر الكفاية كنفقة الاقارب **فصل** **واما** كيفية وجوبها فانها تجب على
لا يجب عليها عند الطلب والمضمومة في الجملة **بيان** ذلك ان المملوك اذا خاص مولاه في النفقة عند القاضي فان القاضي
أمره بالنفقة عليه فان ابي نظر القاضي فكل من يصحح للخدمة يوجب ونفق عليه فراجحة او يبيعه ان كان محاد للبيع
كالقن زوايا البيع **اشبه** ولا يجبر على الاتفاق وان لم يصحح للخدمة بان كان صغيرا او جارية ولا محاد للبيع كالمدر
وامر الولد يجبر على الاتفاق لانه لا يمكن بيعه ولا اجارته وتركه جانيا تضييع للادى فيجبر المولى على الاتفاق عليه
واقطع **اما** نفقة الهام فلو تجبر عليها في ظاهر الرواية ولكن يفتى فيما بينه وبين الله تعالى ان ينفق عليها او يوق
غيره لانه تجبر عليها لان تركه جانيا تعذيب الحيوان بلا فائدة وتضييع المال ونحو ذلك الله تعالى عليه وسلم
عز ذلك كله لانه سفة لخلوة عن العاقبة المحمودة والسفة حرام عقلا وجه ظاهر الرواية ان الجبر على الحق حين عند
الطلب والمضمومة مضاجع الحق ولا خصم فلو تجبره لكن يجبره بين يدي الله تعالى لما قال ابو يوسف **واما** نفقة المملوك كالدور
والفقار فادعاهما للملك ولا يفتى ايضا بالوجوب لانه اذا كان يضيع المال فيكره له ذلك واشتد الحق للصواب ثم نفقته

شرط وجوب نفقة الرقيق

مقدار الواجب نفقة الرقيق
كيفية وجوب نفقة الرقيق

بيان نفقة الهام

نفقة المملوكات

كتاب الخصانة

تفسير الخصانة

كتاب الخصانة
الكلام في هذا الكتاب في مواضع في تفسير الخصانة وفي بيان زلة الخصانة وفي بيان مدة الخصانة وفي بيان مكان
الخصانة **اما** الاول فالخصانة في اللغة تستعمل في معنيين أحدهما في جعل الشيء ناحية يقال خصنت الرجل من
الشيء اذا اختزلته وجعلته في ناحية منه والثاني انتم الى الحب يقال خصنته واحصنته اذا خصمته الى جنبك والخصن
الحب خصانة الامر ولها هي ضمتها اياه الى جنبها واختزلها اياه ضامه ليجوز عندها فتقوم بحفظه وامساكه وعسل
شبابه ولا تجزأ له على الرضاة الا ان لا يوجد من يضعه تحت يده وهذا قول عامة العلماء **وقال** مالك ان كانت شربة
لا تجبر وان كانت دية تجبر والخصم قول العامة لقوله تعالى لا تضار والدة بولدها قبل في بعض وجوه التأويل
اي لا تضار بالزواجر الارضاع مع كراهتها وقوله تعالى في المطلقات فان ارضعن لكم فانهن اجورهن جعل الارضاع
على الاب لا على الام مع وجودها فلان الارضاع ليس على الام وقوله تعالى ولود له رذقن وكسوتن بالمعروف اي رزق والاديات
المرضعات فان اريد به المطلقات ففيه انه لا ارضاع على الام حشا وجب بدل الارضاع على الاب مع وجود الام
وان اريد به المتكحات كان المراد منه وانما علم ايجاب زيادة نفقة على الاب للام المرضعة لاجل الولد والافاضل بالنفقة
استحقها المتكحة من غير ولد ولان الارضاع اتفاق على الولد ونفقة الولد يخصها بالوالد لا بالتشارك فيها الام كنفقة
بعد الاستفتاء كما لا يجب عليها نفقة بعد الاستفتاء لا يجب عليها قبله وهي الارضاع وهذا في الحكم **اما** في الفتوى فيفتى بانها
توضع لقوله تعالى لا تضار والدة بولدها قبل في بعض وجوه التأويل اي لا تضار والدة بولدها بان ترضع على الزوج
بعد ما عرفها واعفها ولا ترضع فيصير الولد وصي فترد الولد بغيره والاداة تملكه قبله بذلك وقد قال الشافعي
ولا موانع له بولده اي لا يضار المولود له بسبب الاجراء بولده كذا قيل في بعض وجوه التأويل ولان النكاح عقد
انواع وذلك لا يحصل الا باجتماعها على مصالح النكاح منها ارضاع الولد فيفتى به ولكنها ان ات لا تجبر عليه لما قلنا
الا ان كان لا يوجد من يضعه تحت يده تجبر على ارضاعه ان لم تجبر عليه لملك الولد وان التمس الاب لولده مرضعا فارادت

والامر ان يرضعها بنفسها في اولي لانها اشفق عليه ولان في نزع الولد كبريا لا امر وانه منتهى لقوله تعالى لا تقصر
والدة بولدها **فصل** في نفع الاقارب لا يقصر الاقارب في نفعها الزوج بان نزع الولد منها وهي تريد مساكه وارضاعه فان اراد
ان تأخذ على ذلك امر في نفعها الزوج بان نزع الولد منها وهي تريد مساكه وارضاعه فان اراد
ولا يجوز اخذ الاخر على امر مستحق لانه حين رشوة ولا يجرى فيها ذلك لان الارضاع وان لم يكن مستحقا عليها في الحكم فهو مستحق في النفع
فلا يستحق فقطن ولان امر الرضاع يجب لحفظ الصبي وعسله وهو من نطفة البنت ومنفعة البيت فيحصل الزوجين
فلا يجوز لها ان تأخذ عوضا عن منفعة تحصل لها حتى لو استأجرها على ارضاع ولده فغيرها جاز لان ذلك غير واحد
عليها فلا يجوز اخذ الاخر على فعل واجب عليها وكذا ليس في حفظه منفعة تعود اليها لانه لا يجب عليها ان تستدعيه
وكذلك اذا كانت معتدة فطلو قد رجع لا يحل لها اخذ الاخر كما لا يجوز في صلب النكاح لان النكاح بعد الطلاق والرجوع
قائم بكل وجه **واما** المستوتة فقهرها واثبات في رواية لا يجوز لها ان تأخذ الاخر لانه مستحق للنفقة والسكنى
حال قيام العقد فلا يحل لها اخذ الاخر كالحال للزوجة وفي رواية يجوز لان النكاح قد زال بالابانة فصارت كالزوجة
واما اذا انقضت عدتها فالتمس استأجر الرضاع وقال الاثنا عشر مخرج بغير اجراء او قل فذلك فذلك له لقوله تعالى
وان تعاسرتم فسد مخرج له اخرى ولان الزام الاب ما يملكه الامم فهو بالاب **وقد** قال الله تعالى ولا مولود له نكاح
اي لا يضر والاب بالزواج الزيادة على ما يملكه الاجنبية كذا ذكر في بعض التاويلات ولكن مخرج عند الامم ولا يفرق
بينهما لما فيه من الحاق الضرر بالامر والاعمال **فصل** **اما** بيان نفع الحضانة فالحضانة حين للنساء
في وقت وتحت للرجال في وقت والاصل فيها النساء لانهن اشفقوا وارقوا وهدي الى تربية الصغار ثم يهرق في الرضا
لانهم على الحماة والصبيان واقامة مصالح الصغار اقدر ولكل واحدة منهما شرط فلو لم يشرط الحضانة لكانت في وقت
اما التي للنساء فمن شرطها ان تكون المرأة ذات رحم محررة من الصغر فلا حضانة لبنت الغنم والخيول وبنات القبة وبنات
الحالة لان معنى الحضانة على الشفقة والرحم المحرم هي الخصة بالشفقة ثم تقدم فيها الاقرب فالاقرب فاقرب النساء
مرفقات الرحم المحرم بالحضانة الامر لانه لا اقرب منها ثم امر الاب لان الخدين وان استوتوا في القرب لكن احدهما
مرفق بالامر وهذه الولاية مستفادة من قبل الامر فكل مريد بقراءة الامر كان اولي لانها هي اشفق ثم اخوات فامر الاب ولي
من الاخت لان لها ولدا فكانت ادخل في الولاية وكذا هي اشفق واولي اخوات الاخت لا بامر ثم الاخت لا بامر ثم الاب
لاب لان الاخت لا بامر تدلي بقربا بين قترنج على الاخت لا بقرابة الاب وتترج الاخت لا بقرابة الاب لانها تدلي بقربا بين
فكانت اولي من الاخت لاب واختلفت الرواية غرض حفيظة في الاخت لا بقرابة الاب مع الحالة انتهى **روى** في كتاب النكاح ان
الحالة اولي وهو قول محمد وزفر **وروى** عنه في كتاب الطلاق ان الاخت لا بولي **وجه** الرواية الاولى ما روي ان بنت حمزة
لما رأت عليا رضي الله عنه تمسكت به وقالت ابن عمي فاخذها فاحصم فيها على جعفر وزيد بن حارثة فقال علي بنت عمي
وقال جعفر بنت عمي وخالتها عندي وقال زيد بن حارثة بنت اخي اخذت حبي وبني حمزة يا رسول الله ففضي بها رسول الله
صلى الله عليه وسلم لها ولها وقال الحالة والدة فقد سمي الحالة والدة فكانت اولي **وجه** الرواية الاخرى ان الاخت لا ب
بنت الاب والحالة بنت الحد فكانت الاخت اقرب فكانت اولي وبنت الاخت لا بامر او في الحالة لانها مرفقة بالامر ولا بولي
بنت الاخت لا بامر لانها مرفقة بالامر والحالة والدة الحد وكذا بنت الاخت لا بامر او في الحالة لانها مرفقة بالامر ولا بولي
والحالة ولدا لحد فكانت اولي **واما** على الرواية الاولى والحالة شاك ان الحالة تقدم عليها لانها تقدم على ابنتها وهي اولي
لاب فلو تقدمت على بنتها وهي بعد من ابنتها اولي وبنات الاخت اولي من بنات الاخ لان الاخ لا حق له في الحضانة ولا
لها حق فيها فكان ولد الاخت اولي والحالات اولي من بنات الاخ لان بنت الاخ تدلي بقربا الذكر والحالة تدلي بقربا الام
فكانت الحالة اولي وبنات الاخ اولي من البنات وان كانت كل واحدة منهما اعني بنت الاخ والعات تدلي بذكر لكن بنت
الاخ اقرب لانها ولدا لاب والهة ولد الحد فكانت بنت الاخ اقرب فكانت اولي **ثم** الحالات اولي من البنات وان كانت
في القرب لان الحالات تدلي بقربا بامر فامر لانها تدلي بقربا بين ثم الحالة لامر لانها تدلي بقربا بين ثم الحالة لامر لانها
بقربا بامر ثم الحالة لا بامر ثم البنات **وقد** ذكر الحسن بن زياد في كتاب الطلاق ان امر الاب والى الحالة في قول ابو يوسف وقال
ذكر الحالة اولي **وجه** قول زفر قول النبي صلى الله عليه وسلم الحالة والدة **وجه** قول ابو يوسف ان امر الاب لها ولدا والولاية
في الاصل تستفاد بالولاد واولي البنات القربة لا بامر لانها تدلي بقربا بين ثم القربة لا بامر لانها تدلي بقربا بين ثم القربة لا بامر لانها
لاب **واما** بنات الغنم والحالات والهة فلا حق لهن في الحضانة لعدم الرحم المحرم وانما علم **ومنها** ان لا يشرط في زوج
اجنبي الصغرى فان كانت فلو حق لها في الحضانة واصله ما روي عن عمر بن الخطاب عن ابيه عن عروة عن ابن عمر ان امرأة انت رسول الله
سلي الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني هذا كان بطني له وعاء وحجي له جوار ونذبي له سقاء ويزعم ابوه انني قد
متي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني احق به ما لم تنكحي **وعنه** سعيد بن المسيب انه قال طلق عمر بن الخطاب امرأة عامر
فلحقها ومعه الصبي فزارها وارفعها الى ابي بكر رضي الله عنه ففضي ابو بكر بعاصم لانه لم يثبت او تزوج وقال ان زوجها

بيان من له الحضانة
الحضانة تخرج في وقت للنساء وفي
وقت للرجال
بيان شرط الحضانة للنساء
منها ان تكون ذات رحم محرم

في القرابة

الاختلاف في الاخت لا بقرابة

ومنها ان لا تكون ذات زوج اجنبي

وفراشها خيله ما لم يثبت او تزوج وذلك بحضرة الصحابة وصحابهم لان الصغرى لم يحد لها والمدة مرفقة
الوان لانه يفضله لعنته وينظر اليه نظر المشي عليه من الموت ويقتر عليه النفقة فينظر به حتى لو تزوجت نذري
رحم محرر الصبي لا يسقط حقها في الحضانة كالحدة اذا تزوجت بحد الصبي والامر اذا تزوجت بغير الصبي لانه لا يفسد
الحضانة لوجود المانع من ذلك وهو القرابة الباعنة على الشفقة **ولو** مات عنها زوجها او ابانها عاود حقها في الحضانة
لان المانع قد زال فيزول المانع ويعود حقها وتحت هي اولي من غيرها ما كانت **ومنها** عدم ردةها حتى لو ارادت
عز الاسلام بطل حقها في الحضانة لان الردة تحبس فينظر به الصبي **ولو** ماتت فاسلمت يعود حقها الزوال المانع **وسئل**
محمد رحمه الله عن النساء اذا اجتمعن ولهن ازواج قال يضعه القاضي حيث شاء لانه لا حق لهن فصاوي لا قرابة له
ومنها ان يتبين حرة فلو حق للامة وامر الولد في حضانة الولد لان الحضانة ضرب من الولاية وهما البتة اهل الولاية
فاما اذا اعتقتا فاما في الحضانة كالحرة لانهما استقارا بالولاية بالعق والامة في هذه الحضانة بمنزلة اهل الولاية
لان هذا الحق انما يثبت نظر للصغرى وانه لا يختلف بالاسلام والكفر وكذا اتحاد الدين ليس بشرط لثبوت هذا الحق
حتى لو كانت الحاضنة كحابة والولد مسلم كانت في الحضانة كالمسلمة كذا ذكر في الاصل لما قلنا وكان ابو بكر الرازي
يقول انها الحق بالصغرى والصغرى حتى يعقلوا فاذا عقلا سقط حقها لانها بقودها اخلاق الكفر وفيه ضرر عليها وانما المرفق
فصل **واما** وقت الحضانة التي من قبل النساء **فالا** امر والحدتان الحق بالصغرى حتى يسقط عنهن فكل
وحد وبشر وحد وبليس وحد كذا ذكر في ظاهر الرواية وذكر دود بن رشيد عن محمد بن يوسف وحده يريد ان يشرط
اي ولي شرطي وحده ولم يقدري ذلك بقدر او ذكر الحق في سبع سنين او ثمان سنين او نحو ذلك **واما** الحارثة فمن
اعتقها حتى يحبس كذا ذكر في ظاهر الرواية **وحكي** هشام عن محمد بن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
لان القياس ان سوت الحضانة بالبلوغ في الغلام والحارثة جميعا لانها صغرى ولا تثبت للامر فلو بنته التي بالبلوغ
كولاية الاب في المال الا انما تركها القياس في الغلام باجماع الصحابة لما روي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه قضى
بعاصم بن عمر لامة ما لم يثبت عاصم او تزوج امه وكان ذلك بحضرة من الصحابة رضي الله عنهم ولم يترك عليه احد
فتركها القياس في الغلام باجماع الصحابة بقي الحكم في الحارثة على اصل القياس ولان الغلام اذا استغنى يحتاج الى
التأديب والتخلق باخلاق الرجال وتحصيل انواع الفضائل واكتساب سبيل المعيشة والاب عليه ذلك اقوم واكثر مما ان
للقوة يدها التخلق باخلاق النساء وتعود نشأتهن وفيه ضرر بهن وهذا المعنى لا يوجد في الحارثة فتترك في يد الاب
بل تستلحاجة الى الذكر في يدها الوقت للبلوغ لحاجتها الى تعلم اداب النساء والتخلق باخلاقهن وخدمة البيت ولا يحصل
ذلك الا وان تحت عند الامر ثم بعد ما حاضت وبلغت عند الامر حد الشهوة تقع الحاجة الى حمايتها ومباينتها وحفظها عن
يطبع فيها الكون الحما على وصم فلا بد من بذل عنها والرجال على ذلك اقدر **واما** غير هؤلاء مرفقات الرحم المحرم من الاخوات
والحالات والعات اذا كان الصغرى عندهن فالحكم في الحارثة كالحكم في الغلام وهي انما تترك في ايديهن الى ان تاكل وحدها
وتشرب وحدها وتلبس وحدها ثم تسلم الى الاب وانما كان كذلك لانها وان كانت تحتاج بعد الاستغناء الى العلم اداب النساء
لكن في تأديبها استخدامها وولاية الاستعداد غير ثابتة لغير الامهات من الاخوات والحالات والعات فتسلمها الى الاب اخترا
عز الوفر في المعصية **واما** التي للرجال **فاما** وقتها فابعد الاستغناء في الغلام الى وقت البلوغ وبعد البلوغ في الحارثة
اذا كانت عند الامر والحدتان وفا كانت عندهن فابعد الاستغناء فيهما جميعا الى وقت البلوغ لما ذكرناه من المعنى
وانما سوت هذا الحق في وقت بلوغ الصغرى والصغرى لان ولاية الرجال على الصغار والصغار تزول بالبلوغ كولاية الام
غير ان الغلام اذا كان غير مأمون عليه فلا بد ان يفتقه الى نفسه ولا يخل بسبيله لئلا يكتب شيئا عليه وليس عليه نفقته
الآن يطوع **فاما** اذا بلغ عاقل واجتمع رايه واستغنى عن الاب وهو مأمون عليه فلو حق للاب في مساكه كما قلنا له
ان ينفقه من ماله فيخل بسبيله فذهب حيث شاء والحارثة اذا كانت ثيبا وعري مأمونة على نفسها لا يخل بسبيلها وبقيتها
الى نفسه وان كانت مأمونة على نفسها فلو حق له فيها ويخل بسبيلها ويترك حيث احتت وان كانت بكر لا يخل بسبيلها
وان كانت مأمونة على نفسها لا يخل بسبيلها كل طامع ولم يخل بالرجال فلو يورث عليها الخدا **واما** شرطها فمن شرطها
العصوبة فلو ثبت للعصبة من الرجال ونقدت الاقرب فالاقرب الاب ثم الحدان لا بامر وان علم ثم الاخ لا بامر
ثم الاخ لا بامر ثم ابن الاخ لا بامر ثم ابن الاخ لا بامر ثم ابن الاخ لا بامر ثم ابن الاخ لا بامر ثم ابن الاخ لا بامر
الصغرى بخلوما وان كان جارية فلو تسلم اليه لانه ليس بمحرر لها لانه لا يحد له نكاحها فلو يورث عليها **فاما** الغلام
فانه عصبته واحق به ممن هو بعد منه ثم غم الاب لا بامر ثم غم الاب لا بامر ثم غم الاب لا بامر ثم غم الاب لا بامر
كان ثلثة اخوة كلهم على درجة واحدة بان كانوا لاب وامر اولاد او ثلثة اعمام كلهم على درجة واحدة فاضلهم صلاحا
معدا اول فان كانوا سوا في ذلك فاكثرهم سنا اولي بالحضانة فان لم يكن الحارثة من عصبها غلبت غم اخوان الغم اختار
لها القاضي افضل المواضع لان الولاية في هذه الحالة اليه فيراعي الاصل فان رآه اعطى صغرى اليه والا فبغيره عمدا

شرطها عدم ردةها

ومنها ان لا تكون حرة

بيان وقت الحضانة لهن

وقت الحضانة التي للرجال

وشرط
شرط حضانة من العصب

مسألة أمينة وكل ذكر قبل النساء فلو حق له في الولد مثل الأخ لأمه والمحال وبالأمر لا تعد أم العصبية **وقال محمد بن**
وان كان للفاوية ابن عم وخال وكلاهما لا بأس به في ذنبه جعلها القاصي عند الخال لأنه محرر وإن العم ليس محرر فكان
المحرر أولى والأخ من الأب أخ من الخال لأنه من الأب والخال من الأب والولد من الأب والولد من الأب والولد من الأب
ابن فيان الصبي الم يكن له قرابة من قبل النساء فالعم أولى به من الخال وأب الأم لأنه عصبية والأخ لا أول في العم
وكذلك ابن الأخ لأنه أقرب قان لم يكن له قرابة من قبل النساء فأب الأم أولى من الخال والأخ لا أول في الأم
ولاد أو هو أشق من الأولاد له فزوجها لا رجاء **ومنها** إذا كان الصبي جارية أن تكون عصبية ممن يؤمن عليها
فإن كان لا يؤمن عليها لنفسه ولحياته لم يكن له فيها حق لأن كفالة لها صردا عليها وهذه ولاية نظر فلو ثبت
مع الضرر حتى لو كانت الأخوة والأعمام غير مؤمنين على نفسها وماله لا تسلم اليهم وينظر القاصي المسلمين امرأة ثقة
عدلة أمينة فيسلكها اليها إلى أن تبلغ فتتزوج حيث أحببت وأن كانت بكرا **ومنها** اتحاد الدين فلو حق للعصبة في
الصبي إلا أن تكون على ذنبه كذا ذكر محمد بن عبد الله **وقال** هذا قول أبي حنيفة وقياسه لأن هذا الحق لا يثبت إلا للعصبة
ولاختلاف الدين يمنع المصيب **وقد** قالوا في الأقرب إذا كان أحدهما مسلما والآخر يهوديا أو نصيبا يهوديا أو نصرانيا
أولى به لأنه عصبية لا المسلم والمسلم والمجاري إذا اختلفا لا توان بينهما قبل البلوغ عندنا
وقال الشافعي بخير الفلأمر إذا عقل التغيير **واضح** بما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال إن زوجي يبدلني من ذنبه مني وإنه قد تقبلي وسقاني فزيتا في عتبة فقال استمها عليه فقال لو حل من بيتنا
في بيتي فقال النبي صلى الله عليه وسلم للغلام اختارها شئت فاختارته فاعطاها إياه ولأن في هذا نظر للغلام لأنه
يختار الأشقي **ولنا** ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا فرق بيننا وبينكم في الدين ولا في الدنيا ولا في الآخرة
ليس بحكمة لأنه لعلبه هوام يميل إلى اللذة الحاضرة والفراغ والكسل والمهرج من الكتاب يعلم أن الأب والنفس وعالم الدين
فختاروا شر الأبوين وهو الذي يميل ولا يؤدبه وأما حديث أبي هريرة رضي الله عنه فمما لا يثبت في حق البالغ لأنها
قالت قد تقبلي وسقاني فزيتا في عتبة ومعنى قولها تقبلي أي كسبت على والبالغ هو الذي يقدر على الكسب وقد قيل إن
بئر أبي عتبة بالمدينة لا يمكن الصغار الاستقاء منها فدل أن المرد منه التغيير في حق البالغ ونحن به نقول لأن الصبي
إذا بلغ يغير والدليل عليه ما روي عن عمار بن ربيعة المخزومي أنه قال غزا إلى نحو البحرين فقتل فجاءه عني ليهذه فب
فما صمته أني على رضى الله عنه ومعنى أخى إلى صغير فغيرته على رضى الله عنه ثلاثا فاختارته أي فأتى عني أن رضى فوكره على
بيده وضربه بدرة وقال لو بلغ هذا الصبي أيضا لغيرته فهذا يدل على أن التغيير لا يكون إلا بعد البلوغ وأما علم
فصل وأما بيان مكان الحضنة فكان الحضنة مكان الزوجين إذا كانت الزوجية بينهما قائمة
حتى لو أراد الزوج أن يخرج من البلد فإراد أخذ ولده الصغير من له الحضنة من النساء ليس له ذلك حتى يستقضي عنها
لما ذكرنا أنها الحق بحضنته منه فلا يمكن أن تزوجه من غيرها ما فيه من إبطال حقها حضنته من الإخراج من البلد وإن أراد
المرأة أن تخرج من المهر الذي فيه إلى غيره فله الزوج أن يمنعها من الخروج سواء كان معها أو ولد أو لم يكن لأن عليها المقام
في بيت زوجها وكذلك إذا كانت معتدة لا يجوز لها الخروج مع الولد وبدونه ولا يجوز للزوج إخراجها بقوله تعالى
لا تخرجهن من بيوتهن ولا يجعن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة **وأما** إذا كانت مفقضية العدة فأرادت أن تخرج ولده
من البلد الذي فيه إلى بلد آخر فبها على إقسام أن أداوت الخروج إلى بلدها وقد وقع النكاح فيه فلها ذلك مثل أن
تزوج كوفية بالكوفة ثم نقلها إلى الشام فولدت ولدا ثم وقعت الفرجة بينهما وانقضت عدتها فأرادت أن تنقل
أولادها إلى الكوفة فلها ذلك لأن المانع هو ضرر التفريق بينه وبين ولده وقد روي به لوجود دليل الرضى وهو
الفرج بها في بلدها لأن من تزوج امرأة في بلدها فالظاهر أن يقع فيه والولد من ثمرات النكاح فكان راضيا بحضنة
الولد في ذلك البلد فكان راضيا بالتفريق لأن النكاح ما دام قائما يلزمها اتباع الزوج فإذا زال فقد زال المانع وإن
وقع النكاح في غير بلدها لم يكن لها أن تنقل ولدها إلى بلدها ما ن تزوج امرأة كوفية بالشام فوكت الفرجة فأرادت
أن تنقل أولادها إلى الكوفة لم يكن لها ذلك لأنه إذا لم يقع النكاح في بلدها لم توجد دلالة الرضى بالمقام في بلدها
فلم يكن راضيا بالتفريق **ولو** أداوت أن تنقل الولد إلى بلد ليس ذلك بلدها ولكن وقع النكاح فيه كما إذا تزوج كوفية
بالشام فنقلها إلى البصرة فوكت الفرجة بينهما فأرادت أن تنقل أولادها إلى الشام ليس لها ذلك كذا ذكرنا في الأصل
لأن ذلك البلد الذي وقع فيه النكاح ليس بلدها ولا بلد الزوج بل هو دار غربة لها كالمهر الذي فيه الزوج فلم يكن النكاح
فيه دليل الرضا بالمقام فيه فلم يكن راضيا بحضنة الولد الذي هو ثمرات النكاح فيه فلم يكن راضيا بضرر التفريق
فأعتبر في الأصل شرطان أحدهما أن يكون البلد الذي تريد أن تنقل إليه الولد بلدها والثاني وقوع النكاح فيه فلم يوجب
لا يثبت لها ولا يثبت لغيرها روى عن أبي يوسف أن هذا ذلك واعتبر مكان العقد فقط وبالله أشار محمد في الجامع للصبي
فقال وإنما نظر في هذا العقد النكاح أين وقعت وهكذا اعتبر الطحاوي والحضاني اتباعا لقول محمد رحمه الله في المانع

والشرطان يوجبون مؤتمنا على الصغرة

من شرط اتحاد الدين

بيان مكان الحضنة

وهذا

وهذا غير مدلول على أن محمد رحمه الله وإن أجل المسئلة في الجامع فقد ضرها في الأصل على الوجه الذي وصفنا والمحل
على المقصر من المفسر بأن المحل كالمحل في الكتاب والسنة أو التقوية المفسرة أنه يفسر أم الأصل كذا هذا
والله الموفق **هذا** إذا كانت المسافة بين البلدين بعيدة وأما إذا كانت قريبة بحيث يقدر الإنسان أن يزور الولد ويعود
إلى منزله قبل الليل فلها ذلك لأنه لا يلحق الأب كثير ضرر بالنقل كالمحل في الأصل **وأما** أهل السواد فالحكم في
السواد كالحكم في المصير في جميع الفصول إلا في فصل واحد **وبيانه** أن النكاح إذا وقع في الرستاق فأداوت المرأة أن تنقل
الصبي إلى قريتها فإن كان أصل النكاح وقع فيها فلها ذلك كما في المصير قلنا في المصير وإن كان وقع في غيرها فليس لها
نقله إلى قريتها ولا إلى القرية التي وقع فيها النكاح إذا كانت بعيدة لما ذكرنا في المصير وإن كانت قريبة على المفسر الذي
ذكرنا فلها ذلك كما في المصير وإن كان الأب متوطنا في المصير فأداوت نقل الولد إلى القرية فإن كان تزوجها فيها وهو قريتها
فلها ذلك وإن كانت بعيدة عن المصير لما ذكرنا في المصير وإن لم تكن تلك قريتها فإن كانت قريبة ووقع أصل النكاح فيها
فلها ذلك كما في المصير وإن كان لم يقع النكاح فيها فليس لها ذلك وإن كانت قريبة من المصير بخلاف المصير لأن خلاف
أهل السواد لا يثبت مثل خلاف أهل المصير بل يثبت اجتنابا فيخلق الصبي باخدا فهم فيصيرونه ولم يوجد إلا دليل الرضا
بهذا الضرر لا يقع أصل النكاح في القرية وأما علم **وليس** للمرأة أن تنقل ولدها إلى دار الحرب وإن كان قد تزوجها
هناك وكانت حرة بعد أن بين زوجها مسلما أو ذميا لأن في ذلك ضررا بالصبي لأنه يتخلق باخدا في الكفرة فيضرب
وإن كان كاهنا حريتين فلها ذلك لأن الصبي تبع لهما وهما من أهل دار الحرب وأما علم **ثم** كما في الحضنة

كتاب العتاق

الكلمة في هذا الكتاب في بيان أنواع العتاق وفي بيان ركن العتاق وفي بيان شرط الركن وفي بيان صفة
العتاق وفي بيان حكم العتاق وفي بيان وقت ثبوت حكمه وفي بيان ما يظفر به العتاق **أما الأول** فالاعتاق في التسمية
الأولى ينقسم إلى أربعة أقسام واجب ومندوب إليه ومباح ومحظور **أما الواجب** فالاعتاق في كفارة القتل والظهار
واليمين والأطوار الأربعة في باب القتل والظهار والأطوار واجب على المقتولين عند القدرة عليه وفي باب اليمين واجب
على المغير **قال** الله تعالى في كفارة القتل والظهار ونحوه وفي كفارة اليمين أو تحرير رقبة وإنه امر به صفة المصير
كقوله ففرض الرقاب وقوله والوالدات برهنهن أو لهن وقوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن ويحرم ذلك **وقال** النبي
صلى الله عليه وسلم في كفارة الأطوار اعتوقه **وأما** المندوب إليه فهو الاعتاق لوجه الله تعالى عز وجل لا الشريعة
فذلك هو ذلك **لما روي** عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما مؤمن اعتق مؤمنا في الدنيا اعتق الله
بكل عضو منه عضوا منه من النار **وعن** وأما من الاستيعاق قال ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم في جواب لما سأله عن رجل
صلى الله عليه وسلم اعتقوا عنه يعق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار **وعن** النبي صلى الله عليه وسلم قال كفاكم ما كفاكم رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه السلام بالظاهر فسمعه يقول من يسهل في سبيل الله فله درجة في الجنة ومن شرب شيئا في الإسلام كانت له نور
نور القيمة وأما رجل مسلم اعتق رجلا مسلما كان به وقاء كل عظم من عظام محمد بن النجار وأما امرأة مسلمة اعتقت
أمرأة مسلمة كانت بها وقاء كل عظم من عظام محمد بن النجار **وعن** البراء بن عازب رضي الله عنه قال جاء أعرابي إلى رسول
صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله علمني عملا يدخلني الجنة فقال صلى الله عليه وسلم اعتق التهمة وفك الرقبة قال أو لستأول
فقال لا اعتق التهمة أن تفرق بعقها وفك الرقبة أن تفتن في فكها وفي بعض الروايات أن تفتن في ثمنها **وأما**
المباح فهو الاعتاق من غير ثمة لوجود معنى الإباحة فيه وهو تخيير العاقل بين تحصيل العتق وتركه شرعا **وأما** المحظور
فهو أن يقول لعتقه أنت حر لوجه الشيطان ويقع العتق لوجود ركن الاعتاق بشرطه وقوله لوجه الشيطان لبيان الرضى
وينقسم أيضا أقساما آخر ذكرها في مواضعها إن شاء الله تعالى **فصل** وأما ركن الاعتاق فهو اللفظ
الذي جعل دلالة على العتق في الجملة أو ما يقوم مقام اللفظ فيحتاج فيه إلى بيان اللفظ الذي ثبت بها العتق في الجملة
أما في التنية وأما بدو النية وإلى بيان ما يقوم مقام اللفظ في الدلالة على العتق وإلى بيان ما لا يثبت به العتق من
الالفاظ **وأما الأول** فالالفاظ التي ثبت بها العتق في الجملة تنقسم ثلاثة أقسام صحيح وملحق بالصح وكناية
أما الصحيح فهو اللفظ المشق من العتق أو الحرية أو الولاء نحو قوله اعتقك أو حررتك أو أنت عتق أو عتقتك أو أنت مولاي
لأن الصحيح في اللغة اسم لما هو ظاهر المعنى مكتوف المراد عند السامع وهذه الالفاظ هي الصفة **أما** اللفظ العتق والحرية
فلا شك فيه لأنه لا يستعمل إلا في العتق فكان ظاهر المراد عند السامع فكان مرادها أنه يقتضيه النية نصريح الطلاق
أو التنية ليعين المحمل **وأما** اللفظ الولاء فالمراد أن كان الالفاظ المشتركة في الأصل لوقوعه على شيئين مختلفين المندوب
والطحاوي ينفذه اسم العين والقرء وغيرها فانه يقع على الناصر **قال** الله تعالى فانه يقع على الناصر **قال** الله تعالى فانه يقع على الناصر
لا يملكهم ويقع على ابن العم **قال** الله تعالى فانه يقع على الناصر **قال** الله تعالى فانه يقع على الناصر

كتاب العتاق

بيان أنواع العتاق
الاعتاق الواجب

الاعتاق المندوب

الاعتاق المباح
الاعتاق المحظور

بيان ركن الاعتاق

الالفاظ الثابت بها العتاق
وملحق به وكناية
بيان الصحيح

لكن ههنا لا يحل معنى الناصر لان المولى لا يستصير عبده ولا ابن العثم اذا كان العبد معروف بالنسب ولا المفقود اذا العبد
لا يبيع مولاه فتعين المعقود مراد به واللفظ المشترك يتعين بعض الوجوه الذي يحتمله مراد به دليل معين فكان مراد
في المعقود يحتاج الى التنية كقوله انت حر او عتيق وكذا اذا ذكر هذه الالفاظ بصيغة الذك ان قال باخر باعق
بامعق لانه ناداه بما هو صحيح في الدلالة على المعقود لفظ موضوعا للمعقود الحرية ولا يعتبر المعقود في الموروث
فتثبت العتق من غير تنية كقوله انت حر او عتيق او عتيق وذكر محمد رحمه الله انه لو كان اسم العبد حرا وعرف بذلك
الاسم فقال له يا حر لا يبيع لانه اذا كان مستمرا بذلك الاسم معروفه فالتدبير على الاسم يعلم على الصيغة فلا يبيع
وكذا اذا قال له يا مولاي يبيع عليه عند اصحابنا الثلاثة **وقال** نزل لا يبيع من غير تنية **وجه** قوله ان قوله يا مولاي
يحتمل المقطع ويحتمل التحقيق فلا يحل على التحقيق الا بالتنية كقوله يا سيدي ويا مالكي **ولنا** ان الذم للعبد بام
المولى لا يراد به قطف العبد وكرامه عادة وانما يراد به الاعناق فيجعل عليه كانه قال له انت مولاي ولو قال له ذلك
يبيع عليه كذا هذا بخلاف قوله يا سيدي ويا مالكي لان هذا قد يذكر على وجه التقطع والاكراه فلا يثبت به العتق
من غير تنية وعلل محمد هذا فقال لاننا انما اعتقناه في قوله يا مولاي لاجل الولا لا لاجل الملك ومعناه ما ذكرنا من العلم
ولو قال في شيء من هذه الالفاظ فقولنا اعتقك ونحوه غيب به الخبر كذا لا يصدق في القضاء لعدمه في الظاهر
لانه يستعمل في انشاء العتق في عرف اللغة والشرع كما يستعمل في الاخبار فان العرب قبل ورود الشرع كانوا يعقون
عبيدهم بهذه الصيغة وفي المحل على الاخبار حمل على الكذب وظاهر حال العاقل بخلافه فلا يصدق في القضاء كما لو قال
لامرأته طلقك ونوى به الاخبار كذا لا يصدق في القضاء ويصدق به فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمل كونه
لانه يحتمل الاخبار وان كان اداه الخبر فلو في الظاهر **ولو** قال غيب به انه كان حرا فان كان مولاه لا يصدق اهل
لانه كذب يحضر وان كان مسيئا لا يصدق قضاء لان الظاهر ارادة الانشاء من هذه الالفاظ فلا يصدق في الدور
في الظاهر ويصدق في ديانة لان اللفظ يحتمل الاخبار في الماضي **ولو** قال انت حر من عمل كذا او انت حر اليوم من هذا العمل
عتق في القضاء لان العتق بالنسبة الى اعمال الارمان لا يتجزى لا سيما لانه يفتقر اليوم ويرق عتق او يفتقر في
عمل ويرق في عمل فكان الاعناق من عمل ودين زمان ودين زمان اعتناق على الاعمال كلها وفي الارمان باسرها
فاذا نوى به بعض الاعمال والارمان فقد نوى خلوها من الظاهر فلا يصدق في القضاء **وكذا** اذا قال انت مولاي وقال
عتق به المولاة في الدين لا يثبت في القضاء لانه خلاف الظاهر وهو يستعمل لولا العتق ظاهر ويصدق في ديانة لان
اللفظ يحتمل ما نوى **ولو** قال ما انت الاخر عتق لان قوله ما انت الاخر كذا من قوله انت حر لانه اثبات بعد النفي كقوله لا اله الا الله
والله **ولو** قال انت حر لوجه الله عتق لان الله في قوله لوجه الله لامر الغرض فقد تجزى الحرية وبين ان غرضه من التجزى
وجه الله تعالى وكذا في قوله انت حر لوجه الشيطان عتق ذكر محمد رحمه الله في الاصل لانه اعتقه بقوله انت
خر وبين غرضه الفاسد من الاعناق فلا يصدق في العتق **ولو** دعا عبده سالما فقال يا سالم فاجابه حري فقال
انت حر لانه له عتق الدعا جارية لان قوله انت حر خطاب والمتمم اولى بصرف الخطاب اليه من السالك **ولو** قال
عتق سالما اعتقا في القضاء **اما** مرزوق فلا في الاشارة مضمومة اليه لما قلنا فلا يصدق في انه ما عناه واما
سالم فباقراره واما فيما بينه وبين الله تعالى فانما يفتقر الذي عناه خاصة لان الله تعالى مطلع على سره **ولو** قال
يا سالم انت حر فاذا هو عتق حرا او لغره عتق سالم لانه لا مخاطبة ههنا الا سالم فبصرف قوله انت حر له والله اعلم
واما الذي يلحق بالصحيح فهو ان يقول لعهده وهبت لك نفسك او وهبت نفسك منك او بعت نفسك منك يعق سواء
قبل ولم يقبل نوى ولم يتول ان لا يجاب من الوهاب والبايع ازالة الملك من الموهوب والمبيع وانما الحاجة الى القول
من الموهوب له والمستوى لشوق الملك لهما وههنا لا يثبت الملك للعبد في نفسه لانه لا يصح حمل ملكه نفسه في
الهمة والمبيع ازالة الملك عن الرقيق لا الى احد وهذا هو معنى الاعناق ولهذا لا يفتقر في القول ولا يحتاج الى
التنية ايضا لان اللفظ صريح في الدلالة على ذوال الملك عن الموهوب والمبيع والاعناق ازالة الملك وقد قال ابو
حنيفة اذا قال لعهده وهبت لك نفسك وقال ادوت وهبت له عتقه اي لا اعتقه لا يصدق في القضاء لان
الهمة وضعت لازالة الملك عن الموهوب وههنا العتق استبقاء الملك على الموهوب فقد عدل عن ظاهر الكلام فلا يصدق
في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمله كلامه **وروي** عن يونس بن مفضل قال لعهده انت
مولي فلاون او عتيق فلاون انه يفتقر في القضاء لانه اخبر انه عتيق فلاون ولا يثبت عتيق فلاون الا وان يملك ملكا
فاعتقه فان قال العتق فلاون فليس بشئ لان قوله اعتقك فلاون يحتمل انه اراد به ان فلاون انشاء العتق منك
ولا يثبت ذلك الا بعد الملك ويحتمل انه اراد به انه قال لك الحال انت حر لا ملك له منه فلا يبيع بالشك والاشكال
ومن هذا القبيل اذا اشترى بابه او امه او ابنه عتق عليه نوى ولم ينو عند عامة العلماء لان شراء جمل عتاقا
شرعا حتى ثاوي به الكفارة اذا اشترى بابه او اباه او اباه على الكفارة في قول اصحابنا الثلاثة خلافه فالزور والشاقي

يحتمل المقطع ويحتمل التحقيق على العتق

بيان اللفظ المحقق بالصحيح

تقبل المحقق

وقال مالك لا يبيع الا باعناق مبتداء والاصل ان كل من ملك دار محرم منه بالشر او بقبول الهبة او العتق
او الوصية او بالارث يبيع عليه **وقال** مالك لا يبيع مالم يعتقه **وقال** الشافعي لا يبيع بالملك الا حرا ولا
قائما في الاولاد له فلا يبيع الا باعناق مبتداء **اما** مالك فانه استحب ما روي ابو داود في سننه باسناده عن
هيرة بن عيسى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان يحرر ولدك او ابنتك فلا يبيعه بملك ولا يبيعه بغيره
فيعتقه حقيق صلى الله عليه وسلم الاعناق عقيب الشراء ولو كان الشراء نفسه اعتقا لم يحق الا عتاق عتيقه لان
اعتناق المعقود لا يتصور فدل ان شراء القريب ليس باعناق ولان الشراء اثبات الملك والاعتناق ازالة الملك وبينهما
مناخاة فكيف يثبت اللفظ الواحد اثباتا وازالة **ولنا** ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من ملك ثوب
محرم منه فهو حر **وعن** ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني دخلت
الوقت فوجدت اخي سباع فاشتريته وانا اريد ان اعتقه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قد اعطاه
والحيثان حجة على مالك والشافعي ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابو هريرة فعتقه اي يبيعه بالشر
يحل على هذا عماد بالاحاديث كلها صيانة لها عن التناقص واما قوله الشراء اثبات الملك والاعتناق ازالة الملك
نعم ولكن المتبع اثبات حكم وضد بلفظ واحد في زمان واحد اما في زمانين فلا لان على الشرع في الحقيقة دلائل
واغداد وعلى المحكمات الشرعية فيجوز ان يثبت لفظ الشراء السابق علما على اثبات الملك في الزمان الاول وذلك
اللفظ بسببه علما على ثبوت العتق في الزمان الثاني اذ لا تناقض عند اختلاف الزمان واما الكلام مع الشافعي فيمنع
على ان الغزاة المحرمة للنكاح فيما سوى الولاد وهي قرابة الاخوة والعمومة والحول حرام القطع عندنا وعند
لا يحرر قطعا وعلى هذا يثبت وجوب القطع بالسرقة ووجوب النفقة في هذه القرابة انه لا يقطع ويحب النفقة
عندنا خلافا له ولا خلاف في ان قرابة الولاد حرام القطع ولا خلاف ايضا في ان القرابة التي لا تحرم النكاح كقرا
بنات الا عام غير محرمة القطع **فالتا في** يلحق هذه القرابة بقرابة بني الا عام **ونحن** نلحقها بقرابة الولاد وحده قوله
ان العتق انما يثبت بالقرابة لجن العتق ملة والقرابة مستدعية للمصلحة والاحسان الى القريب والعتق على العتق
فلا يثبت الا على القرابات وهي قرابة الولاد ولما فيها من الحرية والبعضية ولم يوجد ذلك في هذه القرابة فلا يلحق بها
بل يلحق بالقرابة البعيدة وهي قرابة بني الا عام وهذا الحق بها في كثير من الاحكام وهي جريان العتق في النفس
والطرف وقبول الشهادة والحبس بالدين وجواز الاستيلاء ونكاح الحليلة وعدة النكاح **ولنا** ان قرابة الولاد انما
اوجبت العتق عند الملك لكونها محرمة القطع وابقا الملك في القريب يقتضي له قطع الرحم لان الملك نفسه من باب الذل
والهوان فويرث وحشة وانما توجب التساوي بين القريبين وهو تفسير قطعية الرحم وشرع السبب المقتضي له القطع مع
تحرير القطع من اقص فلا يبقى الملك دفعا للتناقض فلا يبقى الرق مضمدة لانه لم يشرع بقاؤه في السلم والذي لا اصل
الملك المحترم للمالك المصور واذ ازال الرق يثبت العتق ضرورة والقرابة المحرمة للنكاح محرمة القطع لان الغرض
المقتضية حرمة قطع الرحم عامة او مطلقة **قال** الله تعالى واتقوا الله الذي سألون به والارحام معناه اتقوا الله
الذي سألون به فلا تقصوه واتقوا الارحام فلا تقطعوها ويحتمل ان معنى اتقوا الله وسلوا الارحام **وروي**
روي في الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سلوا الارحام فانه ان ياتيكم في الدنيا وخبركم في الآخرة والامر
بالوصل من نهيها عن القطع لانه ضده والامر بالفعل من غرضه **وروي** عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الرحم شجرة
فان الله تعالى معلقة بالرحم يقول يا رب هذا مقام القائد بك قطعت ولم اوصل يقول الله تعالى اما يحضرك اني تقطعت
الياسم اسمي انا الرحمن وانت الرحم فمن وصلك وصلته ومن قطعك قطعته ومثل هذا الوعد لا يثبت الا بالكتاب
الحرام فدل ان قطع الرحم حرام والرحم هو القرابة سميت القرابة رحما ما باعتبار ان الرحم مشتق من الرحمة كما في الحديث
والقرابة سبب الرحمة والشفقة على القريب طبعيا واما باعتبار ان الغرض من نهي النساء السبي الرحم محل السبب الذي
يتعلق به وجود القرابات فكان كل قرابة او مطلق القرابة محرم القطع بظاهر الغرض لانما حرموا ولا دليل على خروج الام
اما جريان الغرض فلا يقتضي له قطع الرحم لان الغرض من نهي النساء السبي الرحم محل السبب الذي
او القاطع هو القاطع للرحم فكانه فعل بنفسه او قطع طرفه باختياره وكذا الحبس بالدين لانه جاز المثل الذي هو
جناية فكان مضاعفا اليه **واما** الاجارة فهي عقد معاوضة وهي تلك المعاوضة بالمال لانه جعل باختياره فلا يفتقر
الى قطع الرحم لانه لا يجوز استيجار الامانة في الخدمة التي يحتاج اليها الاب لانه يفتقر الى قطع الرحم بل لان ذلك
مستحق على الابن شرعا فلا يجوز ان يستحق الاجر بمقابلته فلا يدخل في العقد ولو استأجر الابن اباه فبقي ولكن يقتضي
احراما للاب ونحن نسلم ان للاب زيادة احترام شرعا يظهر في حق هذا وفي حق الحبس والغرض من نهي النساء السبي الرحم محل السبب الذي
نكاح الحليلة فانه وان كان فيه نوع غضاضة لكن هذا النوع من الغضاضة غير مستحب في حرم القطع فان الجمع بين الابن
حرم لصيانة غرضية الرحم ثم يجوز نكاح الاخت بعد طلاق اختها وانقضت هذه وان كان لا يخلو عن نوع غضاضة

فلا يولد له لا يبيع الا باعناق مبتداء

نقطعت الرحم هي ابناء عبد بن القريبين

جريان الغرض من نهي النساء السبي الرحم محل السبب الذي

الاجارة لا يقتضي الحب

نكاح الحليلة كذلك

عند التكاثر لا يقضى إلى القطع

وأما التكاثر فعند يوسف ومحمد يتكاثر الأخ كما في رواية الولاد **عن أبي حنيفة** فيه روايتان ثم نقول عدم تكاثر
الأخ لا يقضى إلى قطعية الرحم لأن ملكه لا يصلح للتكاثر لأنه من باب التبع والتمتع وملك الملك لا يصلح للتكاثر
لا يظهر في حق التبع والعق فإذا لم يكن ملكه لم يقدر الأخ على إزالة الذل عنه وهو الملك فلا يقضى إلى القطع
مخلو الولاد لأن ملك الملك وأما كان متقدماً لم يشترع إلا في حق حرية نفسه لكن حرية أبيه وأبيه في معنى حرية
نفسه لأن المرء يسعي بحرية أولاده وأما أنه مثل ما يسعي بحرية نفسه فهو الفرق وأما علم وسواء كان المالك ذكراً أو أنثى
المحرر بالغا أو صبياً عاقلاً أو مجنوناً يمتنع عليه إذا ملكه فهو قوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذارحم محرره فهو حر
ولا أنه علق للحر وهو الحرية بالملك فيقتضي أن كل من كان من أهل الملك كان من أهل الحر والعقبة والمحرر من أهل
الملك فكان من أهل هذا الحكم **فان قيل** إن الصبي لما قل إذا اشتري بابه يمتنع عليه وشرائه القريب عتاقاً عند الصبي
حتى يتأدى به الكفاية والصبي وإن كان عاقلاً فليس من أهل الاعتاق فينبغي أن لا يعتق ولا يبيح له الشراء **فان قيل**
أن يكون شرأ القريب عتاقاً عرفناه بالنقص وهو ما روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه فيقول لا يعتق من كان له نصيب من العتق
وقد قام الدليل على أن الصبي ليس بمرد لأنه ليس من أهل الاعتاق فلا يبيح الشراء للصبي وإن كان عاقلاً عتاقاً قبل
بأن يملكه فقط فيعتق عليه بالملك شرعاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم من ملك ذارحم محرره فهو حر من غير الاعتاق ولو
ملك حليلاً أبه أو منكوبة أبه أو أمه من الرضاع لا يعتق عليه وكذا إذا ملك ابن العم أو العم أو بنتها أو ابن الخال
أو الخالة أو بنتها لا يعتق لأن شرط العتق ملك ذارحم المحرر فلا بد من وجودها أعني الرحم والمحرر وفي الأول وجود
المحرر بلو رحم وفي الثاني وجود الرحم بلو محرر فلا يثبت العتق وأهل الإسلام وأهل الذمة في ذلك سواء لا سواهم في
حرمة قطع الرحم والهبة أو عتاق أو هبة الملك ولعمري قوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذارحم محرره فهو حر ورواه
العتق لمن عتق عليه لأن العتق ان وقع بالشرأ فالشرأ عتاق **وقد قال** صلى الله عليه وسلم الولد لمن أعتق وإن وقع بالملك
فالملك شرعاً للعق عليه فكان الولد له ولو اشتري أمه وهي حليمة أبيه وأمه لغير الأب جاز الشراء وعتق ما في بطنها
ولا يعتق الأمة ولا يجوز بيعها قبل أن تنزع وله أن يبيعها إذا وضعت **أما** جواز الشراء فلا شك فيه لأن شرأ الأخ جاز
كشرأ الأب وسائر ذارحم المحرر وأما عتق الجنين فلا بد أنه أخوه وقد ملكه فيعتق عليه ولا يعتق الأمة عليه لأنها
اجنبية عنه لعدم القرابة بينهما بحقيقة أنه لو ملكها أبوه لا يعتق عليه فأنه أولى وأما عدم جواز بيعها ما دام الحمل
قائماً فلا بد من بطنها ولذا أخر ولا بد من بيع الحامل من الحمل لا يجوز إلا نزعاً له ولو باعها واستثنى الحمل فبفساد البيع فإذا كان
الولد حراً أو أحراراً لا يبيح ماله للبيع فيصير كأنه استثنى الولد وإذا وضعت جاز بيعها لأن المانع قد زال وإذا ملك
شخصاً من ذارحم محرره عتق عليه قدر ما ملك في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد وزفر يفتق كل ما إذا عتق
شخصاً من عبد له اجنبياً لأن العتق يتجزئ عنه وعندهم لا يتجزئ **ولو** ملك رجل من ذارحم محرره جاز بيعها حتى عتق عليه
فهذا لا يخلو أما أن ملكه بسبب لها منه صبي وأما أن ملكه بسبب لها منه صبي **فان** ملكه بسبب لها منه
صبي بأن ملكه بالشرأ أو بقول الهبة أو الوصية لا يضمن من عتق عليه لشريكه شيئاً موسراً كان أو ميسراً
في قول أبي حنيفة ولكن يسعي له العبد في نصيبه وعند أبي يوسف ومحمد يضمن الذي عتق عليه نصيبه أن كان موسراً
وعلى هذا الخلاف إذا باع رجل نصف عبده فزدي رحم محرره فزدي أو وهبه له حتى عتق عليه لا يضمن المشتري نصيب
البائع عند أبي حنيفة موسراً كان القريباً وميسراً ولكن يسعي العبد في نصف قيمته للبائع وعندهما يضمن أن كان موسراً
وأن كان ميسراً يسعي العبد ولو قال الرجل لعبد ليس بقريب له أن ملكه فهو حر ثم اشتراه الحالف وغيره صفقة واحدة
ذكر الجها صرته على هذا الخلاف أنه لا ضمان عليه في قول أبي حنيفة **وذكر** الكرخي أن لا عرف الرواية في هذه المسئلة
وأجمعوا على أن العبد إذا كان بين اثنين فباع أحدهما نصيبه من قريب العبد حتى عتق عليه أن المشتري يضمن نصيب
الشريك الساكن أن كان موسراً ولا يضمن البائع شيئاً والكلام في هذه المسئلة بناء على أن الاعتاق يتجزئ عند أبي حنيفة
وعندهما لا يتجزئ **وجه** البناء على هذا الأصل أن الاعتاق لما لم يكن متجزئاً عندهما وشرأ القريب عتاقاً فكان شرأ
نصيبه اعتاقاً لنصيبه واعتاقاً نصيبه اعتاقاً نصيبه فاعتق نصيبه ويضمن كالعبد المشتري بين اثنين عتق أحدهما وهو موسر
ولما كان متجزئاً عنده فكان شرأ نصيبه اعتاقاً نصيبه خاصة فلم يكن أفساداً لنصيب شريكه ولا ملكاً لنصيبه
أيضاً لأن ذلك ثبت لضرورة تكمل الاعتاق لضرورة عدم التجزئ فإذا كان متجزئاً عنده فلا ضرورة إلى التكميل فلا يضمن
للمتكمل والذليل عليه أنه لا يجب لضمان إذا كان ميسراً وضمان الإندوف والعتق لا يسقط بالاعتاق وكان يفتق
أن لا يجب لضمان على الشريك العتق إلا أن اعتاقاً وجوباً لضمان ثمه مخالفاً لأصل بالنقص نظر الشريك الساكن وهو
مستحق للنظر إذ لم يوجد منه الرضا بما شرأ الاعتاق من الشريك ولا بما شرأ شرطه وههنا وجد أن كل واحد من
المشتريين راضٍ بشرأ صاحبه وكيف لا يكون راضياً به وإن شرأ كل واحد منهما شرط لصحة شرأ صاحبه حتى لو أوجب
البائع لها قبل أحدهما دون الآخر لم ينع وكذا البائع نصف عبده فزدي رحم محرره راضٍ بشرأه ومن رضي بالعتق

أهل الإسلام والذمة سواء في العتق
بشرأ القريب

وعندهما يضمن

لا يبيح

لا ينظر إليه فلم تكن هذه المواضع نظراً للمصوم عليه فبقى الحكم فيها على الأصل بخلاف العبد المشترك بين اثنين باع
أحدهما نصيبه فزدي رحم محرره لأنه لا يوجد دليل الرضا من الشريك الساكن بشرأ القريب أصلاً حتى يوجب سقوط
حقه في ضمان فكان في معنى المصوم عليه فليحق به **ثم** وجه الكلام في حنيفة على طريق الاستدلال أنه وإن سلم أن
شرأ نصيبه اعتاقاً نصيبه وأفساداً لنصيب شريكه لكن هذا أفساد مرضي به فزجة الشريك لأنه رضى بشرأ نفسه
وأما أن الملك له في نصيبه ولا يمكنه ذلك بدون شرأ صاحبه لأن الخلاف فيما إذا أوجب البائع البيع لها صفقة واحدة
فلا بد وأن يبيح القول وموافقاً لا يجازي البائع ما رضى إليه إلا ترى أنه لو قال بعت منكاً فقبل أحدهما ولم يقبل الآخر
لم ينع البيع فكان الرضا بشرأ نفسه رضاءاً بشرأ صاحبه فكان شرأ القريب أفساداً لنصيب الشريك برضا الشريك
فلا يوجب ضمان كما إذا كان العبد مشتركاً بين اثنين فقال أحدهما لصاحبه اعنق نصيبك أو رضى به باعتاقك
نصيبك فاعتق لا يضمن كذا هذا **فان قيل** هذه النكته لا تتم في الهبة فإن أحدهما إذا قبل الهبة ودون الآخر ثبت
له الملك فلم يكن الرضا بقول الهبة في نصيبه رضاءاً بقول صاحبه فلم يكن هذا أفساداً مرضيً به فزجة الشريك وكذا
لا تتم في فيما إذا لم يعلم الشريك الاجنبى أن شريكه قريب العبد لأنه إذا لم يعلم به لم يعلم كون شرأ الشريك عتاقاً لنصيبه
فلا يعلم كونه أفساداً لنصيب شريكه فلا يثبت رضاءه بالأفساد لأن الرضا بالشئ بدون العلم به محال **فالجواب**
أن هذا من باب عكس العلة لأنه إذا راد الحكم مع عدم العلة وهذا تفسير العكس والعكس ليس بشرط في العمل الشرعي
لما كان بين الحكم وأحد شرعي يخلل فنحن نفينا وجوب ضمان في بعض القصور بما ذكرنا ونفينا في غيره بغيره آخر
ثم نقول أما فصل الهبة فقبول كل واحد منهما وأن لم يكن شرط صحة قبول الآخر حتى ينفرد كل واحد منهما بالقول
لكلها أو قبل جميعاً كان قبولها بمنزلة شئ واحد لأنه جواباً بيجاب واحد مثاله المبني إذا قرأ آية واحدة فقبضه
أو طوله على اختلافه فيعلق بها الجواز ولو قرأ عشرة آيات أو أكثر فيعلق الجواز بالكل ويجعل لكل كاية واحدة كذا
هذا وأما فصل العلم فتحريمه على جواب ظاهر الرواية وهو أن عند أبي حنيفة لا يجب لضمان سواء علم ولم يعلم وعندهما
يجب علم ولم يعلم فنق عليه في الجامع الصغير أما على أصلهما فظاهر أن ضماناً عندهما يجب مع العلم ببيع الجمل أو بولي
وأما على أصل أبي حنيفة فلا بد سقوط ضمان الإندوف عند الإذن والرضا به لا يفي على العلم فان قال رجل كل
هذا الطعام والأذن لا يعلم أنه طعام نفسه فأكله الرجل لا يستحق ضمان عليه وأن لم يعلم به وهذا لأن حقيقة
العلم ليس بشرط في بناء الأحكام عليها بل الاعتبار هو سبب حصول العلم والطريق الموصل إليه ويقام ذلك مقام حقيقة
العلم كما يقام سبب القدرة مقام حقيقة القدرة وطريق حصول العلم ههنا في بدء وهو السؤال والتقصير عن حقيقة
الحال فإذا لم يفعل فقد قصر فلا يستحق ضمان **وروي** بشرع أبي يوسف أنه فصل بين العلم والجمل فقال إن كان
الاجنبى يعرف ذلك فإن العبد يفتق ويسعى للاجنبى في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وإن كان لا يعلم فهو بالخيار وإن شاء
نقص البيع وإن شاء تم عليه وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف **وجه** هذه الرواية أن الشارع شركة الأب عيب
فكان بمنزلة سائر العيوب أنه ان علم به المشتري يلزمه البيع كما في سائر العيوب وإن لم يعلم به لم يلزمه مع العيب
وإذا لم يلزم العقد في حق أحد الشريكين لم يلزم في حق الآخر فلا يفتق ويثبت للمشتري حق النقص وذكر في الجامع الصغير
أن المشتري رجل يصف عبداً ثم اشتريه العبد النصف الباقي وهو موسر فالمشتري بالخيار بملكه عند بين شريكين
اعتقه أحدهما فالمشتري بالخيار لأنه لم يوجد من المشتري الاجنبى ما هو دليل الرضا به سقوط ضمان عن الأب فلا يسقط
وروي عن أبي يوسف أنه قال لو أن عبداً اشتري نفسه هو واجنبى مولا فباع بالملك في حصة الاجنبى لأنه أجمع
العتق والبيع في عقد واحد في زمان واحد لا ينع نفس العبد منه اعتاقاً على مال فلا ينع البيع بخلاف الرجلين
أشترى ابن أحدهما أنه يصح وإن اجتمع الشراء والعق في عقد واحد لا ينع شرأ القريب ملك في الزمان الأول واعتاق
في الزمان الثاني وأنه جائز لما بيننا **وروي** عن أبي يوسف أنه إذا قال إن ملكك من هذا العبد شيئاً فهو حر ثم اشتراه الحالف
وأبوه صفقة واحدة عتق على الأب وهذا على أصله لأن العتق عند أبي حنيفة وقد اجتمع للعق سببان العتق واليه
الأول العتابة سابقة على البين فإذا ملكه صار كأن عتق الأب سابقاً ففتق نصيباً عليه ولهذا قال في رجل قال إن
أشترى فلان أو بعبده فهو حر فأشترى رجل آخر أنه ابنه ثم اشتراه عتق عليه ما ونصف ولا بد الذي اعتقه وهو أوت
لذلك أعاد لأن التبع ههنا لم يسبق البين فيعتق نصيب كل واحد منهما عليه ولا بد بينهما لأنه عتق عليه والأول
للمتق وإن ملك اثنين ذارحم محرره جاز بيعها بسبب لها منه صبي **فان** ملكه بسبب لها منه صبي **فان** ملكه بسبب لها منه صبي
لا يضمن نصيب شريكه موسراً كان أو ميسراً ولكن يسعي العبد في نصف قيمته لشريكه في قولهم جميعاً لأن العتق ههنا
ثبت بالملك شرعاً من غير اعتاق فزجة أحد من العتاق لا يصح لاحد من العتاق في الأوت ووجوب ضمان على المرء يعتمد
صفاً من حيث لم يوجد من الرضا بشرأ الشريك ولو يضمن وأما الموقوف **وهذا** القيل القال بالنسب وذكرها لا يخلو أما أن يبيح
على وجه العتقة وأما أن يبيح على سبيل النداء **فان** ذكرها على طريق العتقة بأن قال المملوك هذا ابني فلا يخلو أما أن

الفاظ النسب قيل الموقوف بالبيع

ما يرجع اليه ما من الشرائط

شرط من المفق مملوك المفق
قد رقتا من المفق

وَصُلِّ

بیا ناز و غل مشرب و کون مملو کال
دوست و شکرم بالفق
بیا نوز و الفی بخیر

النواء تعلق الفوق

تفاتيحها حوام الملك وسيد
مفوضه

[illegible]

المؤمن

النوع من التعليق لا يقع إلا في الملك حتى لو قال العبد لا يملكه من دخلت الدار فانت حر ثم اشتراه فدخل الدار لا يعلق لأن
 التعليق بالشرط ليس إلا إثبات العلق عند وجود الشرط لا محالة ولا علق بدون الملك ولا يوجد الملك عند وجود الشرط إلا
 إذا كان موجوداً وقت التعليق لأن الظاهر بقاءه إلى وقت الشرط وإذا لم يكن موجوداً وقت التعليق كان الظاهر عدمه عند
 وجود الشرط فلا يثبت العلق عند وجود الشرط لا محالة ولأن البمين بغير الله تعالى شرط وجزاء وأجزاء ما يكون غالب الوجود
 عند وجود الشرط ويستيقن الوجود عند وجوده ليحصل معنى البمين وهو التقوى على الاستماع أو على التفصيل فإذا كانت
 الملك فانت وقت التعليق كان الحزاء غالب الوجود عند وجود الشرط لأن الظاهر بقاء الملك إلى وقت وبعد الشرط تفصيل معنى البمين
 كذلك إذا أضاف العلق إلى الملك أو سببه كان الحزاء مستيقن الوجود عند وجود الشرط وأما إذا لم يكن الملك موجوداً وقت البمين
 ولا وجدته الإضافة إلى الملك وسببه لم يكن الحزاء غالب الوجود عند وجود الشرط ولا مستيقن الوجود عند وجوده بل كان
 محتمل الوجود والعدم احتمالاً على السواء بل كان غالب العدم لأنه معدوم في الحال فكان الظاهر بقاءه على العذر فلو حصل
 معنى البمين فلا يستفاد البمين حتى لو قال العبد لا يملكه من دخلت الدار وانت في ملكي فانت حر ينعى حتى لو اشتراه فدخل
 الدار يثبت لوجود الإضافة إلى الملك فكان الحزاء مستيقن الوجود عند وجود الشرط تفصيل معنى البمين تستفاد البمين
 ثم إذا وجد التعليق في الملك حتى صح فالبعد على ملكه في جميع الأحكام قبل وجود الشرط وإذا وجد الشرط وهو في
 ملكه ينعى وإن لم يكن في ملكه تنحل البمين لا إلى حزاء حتى لو قال العبد من دخلت الدار فانت حر فباعه قبل دخول الدار
 فدخل الدار وهو ليس في ملكه سبيل البمين ولو لم يدخل الدار حتى اشتراه فانتا فدخل الدار علق لأن البمين لا سبيل
 بزوال الملك لأن في بقائها فائدة لاحتمال العود بالشرء وبغيره فاسباب الملك لأنه لم ينزل الحزاء عند الشرط لعدم
 الملك فإذا عاد الملك والبمين قائمة علق على ما ذكرنا في الطلاق ولو قال العبد ان بعك فانت حر فباعه بيعاً صحيحاً
 لا ينعى لعدم الملك له فيه عند الشرط ولو باعه بيعاً فاسداً وهو في بيع حث لوجود الملك له فيه وإن كان التعليق
 في الملك بشرطين مراعى قيام الملك عند وجود الشرط الأخير عندنا خلافه فالزوج حتى لو قال العبد ان دخلت هاتين الدارين
 فانت حر فباعه قبل دخول الدارين فدخل احداهما دون ثم اشتراه فدخل الدار الأخرى علق عندنا وعندنا لا ينعى
 والمسئلة مرت في كتاب الطلاق ولو قال العبد ان دخلت الدار فانت حر ان كنت فلا فاعية قيام الملك عند الدخول أيضاً
 لأنه جعل للدخول شرط انقضاء البمين والبمين بالطلاق لا ينعى إلا في الملك أو مضافاً إلى الملك أو سببه كأنه قال له عند
 الدخول ان كنت فلا فانت حر ولو قال العبد انت حر ان شئت أو أحببت أو رضيت أو هويت أو قال لامته ان كنت
 بحقيقتي أو بتعصدي أو أراضيت فانت حرة فالجواب فيه الجواب في الطلاق وقد ذكرنا هذه المسائل وأحوالها في كتاب
 الطلاق ولو قال انت حر ان لم يشأ فلان فان قال فلان شئت في مجلس عله لا ينعى لعدم الشرط وإن قال لا أشأ
 ينعى لكن لا بقوله لا أشأ لأن له ان يشأ في المجلس بل لطلوع المجلس بعرضه واستغاله بشئ آخر بقوله لا أشأ
 لأن له ان قال ان لم يشأ فلان اليوم فانت حر فقال فلان شئت لا ينعى ولو قال لا أشأ لا ينعى لأن له ان يشأ
 بعد ذلك مادامت المدة باقية إلا إذا مضى اليوم ولم يشأ تخيذه ينعى ولو علق بمشئة نفسه فقال انت حر ان شئت أنا
 فام يوجد المشئة منه في عمره لا ينعى ولا يقتصر على المجلس لأن هذا ليس بتعويض العلق ببدل مدة عمره ولو قال
 شئت حر ان لم أشأ فان قال شئت لم ينعى لعدم الشرط وإن قال لا أشأ لا ينعى لأن العدم لا يتحقق بقوله لا أشأ
 لأنه ان يشأ بعد ذلك إلى ان يموت بخلاف الفصل الأول لأن هناك انقصر على المجلس فإذا قال لا أشأ فقد أعرض عن المجلس
 وههنا لا يقتصر على المجلس فله ان يشأ بعد ذلك حتى يموت فإذا مات فقد تحقق العدم فينعى قبل موته بل دخله بغير
 ترك المال لوقوع العلق في الميراث والموت لا يخلو عن مقدمة مرض ولو قال انت حر عند ان شئت فالمشئة في العدم فان
 أشأ في الحال لا ينعى ما لم يشأ في العدم ولو قال انت حر ان شئت غداً فالمشئة إليه في الحال فإذا أشأ في الحال علق بعد الأول
 الفصل الأول علق الا علق المضاف إلى العدم فينعى المشئة في العدم وفي الفصل الثاني أضاف الا علق المعلق المشئة
 في العدم فينعى عذراً المشئة على العدم وروى عن أبي حنيفة انه قال المشئة في العدم في الفصلين جميعاً وقال زفر
 المشئة إليه للحال في الفصلين جميعاً وهذا القيل قول الرجل لعبده اذا أدبت إلى العاق فانت حر لأنه يعلق بعبودية
 معنى لوجود الشرط وأجزاء فيصيح في الملك ويعلق العلق بوجوب الشرط وهو الاء البية وأجزاء بالف وهو في ملكه
 على ماله وبين الا علق شأ المولى أو ابى وهو تفسير الجرح على القول لأن العاق يجمع على الغنم الجرح هكذا
 ثم جرحاً لغيره فقال ان العبد اذا حضر المال بحيث يتمكن المولى من قبضه علق وهذا استحسان والقياس ان لا ينعى
 لم يقبض ويقبل وهو قول زفر وجه القياس انه علق العلق بالاء البية ولا يتحقق الاء البية إلا بالقبض ولم يوجد
 لو ينعى كما اذا قال اذا أدبت إلى عداً فانت حر فباعه بعد ردي وخلق بينه وبين العبد لا ينعى وإن قبل لا ينعى وكذا
 إذا قال اذا أدبت إلى كذا فانت حر فادى كذا خطئة ردية لا ينعى ولو قبل ينعى وكذا اذا قال اذا أدبت إلى ثوباً
 ردية فاني ثوب مطلق أو ردية مطلقة لا ينعى بدون القول وكذا اذا قال اذا أدبت إلى الفأحج بها أو حجت بها

قوله إذا أدبته فببيل العلق

الحال ولو قال عنت به ما استقبل ملكه عتقها في ملكه في الحال وما استحدث الملك فيه لما ذكرنا ان ظاهر هذه الصيغة
الحال فاذا قال اردت به الاستقبال فقد اردت من الكلا عتقها فله يصدق فيه ويصدق في قوله اردت ما عتق
ملكه في المستقبل فيعق عليه باقراره كما اذا قال زينب طالق وله امرأة مكرمة بهذا الاسم ثم قال له امره ان
يهدى الا سمع عتقها طلقت المكرمة بظاهر اللفظ والمجهول باعترافه كذا ههنا وكذا القول كل مملوك ملكه الساعة
فهو حر في هذا يقع على ما في ملكه وقت الحلف ولا يقع ما يستفاد بعد ذلك الا ان يحضر في ذلك فله من ماله ان
المراد بالساعة المذكورة هي الساعة المعروفة عند الناس وفي الحال لا الساعة الزمانية التي يذكرها المتجهون فيقولون
هذا الكلام من كان في ملكه وقت التكلم لا من يستفاد به فله ان قال اردت به من استفاد في هذه الساعة الزمانية
بصدق فيه لان اللفظ محتمل وفيه تشديد على نفسه ولكن لا يصدق في حرف اللفظ من يحضر في ملكه الحال وسواء طلق
او علق بشرط قد مر الشرط او اخر بان قال ان دخلت الدار فكل مملوك املاكه حر او قال كل مملوك املاكه حر وان دخلت الدار فمملوك
والاول سواء فان العتق انما يقع بما في ملكه يوم حلف لانه علق العتق بشرط فيقول ما في ملكه لاما يستفاد كما اذا قال كل
عبد يدخل الدار فهو حر فان قال اردت به ما استحدث ملكه عتقها في ملكه اذا وجد الشرط باليمين وما يستحدث باقراره
لانه لا يصدق في حرف الكلا عتقها ويصدق في التشديد على نفسه فان لم يكن في ملكه يوم حلف مملوك فاليمين لغو لانها
تتناول الحال فاذا لم يكن له مملوك الحال لا يستفاد اليمن لا يقدار المملوك عليه بخلاف قوله ان كلت فله ان كان دخل الدار
فكل مملوك اشترى فهو حر وكل امرأة تزوجها فهي طالق لان قوله اشترى او تزوج لا يحتمل الحال فاقضى ملكا مستانفا
فقد جعل الكلام والادخل شرطا لا يقدار اليمن فيمن يشترى ويتزوج فيعق ذلك بعد اليمن ولو قال كل مملوك املاكه
فهو حر ولا يثب له وله مملوك فاستفاد في يومه ذلك مملوكا اخر عتقها في ملكه وما استفاد ملكه في اليوم وكذا القول
هذا الشهر او هذه السنة لانه لما وقت بالشهر او اليوم او السنة فلو بد وان يمينه الوقت مفيد ولو لم يتناول الا في
ملكه يوم الحلف لم يكن مفيدا فان قال عنت بعد الصنفين دون الآخر لم يدين في القضاء لانه نوى تخصيص اليوم وانه عتق
الظاهر فلا يصدق في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان الله تعالى على مطلع على نيته ولو قال كل مملوك املاكه
عند افترقه ولا يثب له ذكره في الجامع انه يصدق من ملكه في غد ومن كان في ملكه قبله وهو قوله في الامانة ايضا وهو
احدى روايتي ابن سماعه عنه **وقال** ابو يوسف لا يصدق الا استفاد ملكه في غد ولا يصدق حيا غدا وهو في ملكه وهو
احدى روايتي ابن سماعه عنه **وجه** قول محمد انه اوجب العتق لكل من يمينه الى الملك في غد فيتناول الذي ملكه في
غد والذي كان في ملكه قبل الغد كانه قال في الغد كل مملوك املاكه اليوم فهو حر فيتناول الكل **وجه** قول ابو يوسف
ان قوله املاكه ان كان الحال عند الطلاق لكنه لما اضاف العتق الى زمان في المستقبل اضرب الى الاستقبال هذه القوة
كما ينفرد اليه بقوية سين وسوف فله يتناول الحال وعلى هذا الخلاف فاذا قال كل مملوك املاكه رأس شهر كذا فهو حر
ورأس الشهر النيلة التي يمل فيها الهلال ومن الغد الى الليل وكان القياس ان يمينه رأس الشهر اول ساعة منه لان رأس
كل شيء ما رأس عليه وهو اوله الا انهم جعلوه اسما لما ذكرنا للعرف والعادة فانه يقال في العرف والعادة اول يوم
من الشهر رأس الشهر وروى ابن سماعه عن ابى يوسف فيمن قال كل مملوك املاكه يوم الجمعة فهو حر قال ليس هذا على ما في
ملكه انما هو على ما يملكه يوم الجمعة وهذا على اصل ابى يوسف صحيح لانه اضاف العتق الى زمان مستقبل فان قال كل
مملوك لخير يوم الجمعة فهذا على من ملكه يفتقون يوم الجمعة ليس هذا على ما يستقبل لانه عقد يمينه على من ملكه
في الحال وجعل عتقهم موقتا بالجمعة فلو دخل فيه الاستقبال **فاما** اذا قال كل مملوك املاكه اذا جاء غدا فهو حر فانه
على ما في ملكه في قولهم لانه جعل يمينه العتق لثبوت العتق لا غير فيفتق من في ملكه لكن عند مجي غدا وانما الوقت
وهذه القبيل لا عتق المضاعف المجهول عند بعض مشايخنا انه تعليق بمعنى لا صورة ولا يثبت العتق في احداهما
قبل الاختيار وانما يثبت عند الاختيار في احداهما عتقا وهو الذي يختار العتق فيه مقصودا على الحال كانه علق عتق
احدهما بشرط اختيار العتق فيه كالتعلق بسائر الشروط من دخول الدار وغير ذلك الا ان ثمة الشرط يدخل على التبع
والحكم جميعا وههنا يدخل على الحكم لا على السبب كالذي يبيع بشرط الخيار **كذا** قال بعض مشايخنا في كيفية الاعتنا
المضاعف المجهول وبعضهم نسب هذا القول الى ابو يوسف ويقال انه قول ابى حنيفة ايضا **وقال** بعضهم هو
العتق في غير المعين الحال واختيار العتق في احداهما بيان وتعيين لمن وقع عليه العتق بالكلام السابق من حين وجوده
وبعضهم نسب هذا القول الى محمد والخاص ان الخلاف في كيفية هذا التصرف على الوجه الذي وصفنا غير مقصود
من اصحابنا لكنه مدلول عليه ومشار اليه اما الدلالة فانه ظهر الاختلاف بين ابى يوسف ومحمد في الطلاق فيمن قال
لامرأته اطلقا فان العدة معتبرة وقت الاختيار في قول ابى يوسف والعدة انما تعتبر وقت وقوع الطلاق
فيلحق ان الطلاق لم يكن واقعيا وانما يقع عند الاختيار مقصودا عليه وفي قول محمد تعتبر وقت الكلام السابق
وهذا يدل على ان الطلاق قد وقع من حين وجوده وانما الاختيار بيان وتعيين لمن وقع عليها الطلاق واما الاشارة

تقبل هذا القول لا عتق المضاعف
في المجهول عند البعض

فانه روى عن ابى يوسف انه قال اذا عتق احد عبده به تعلق العتق بذمته ويقال له عتق وهذا اشارة الى ان العتق غير نازل
في الحال اذ لو كان نازلا لما كان معلقا بالذمة ومعنى قوله يقال له عتق اي اخذ العتق لاجل ما على الله لا يكلف بائنا العتق
وذكر محمد في الزيادات يقال له بين وهذا اشارة الى الوقوع في غير المعين لان البيان للوجود لا للمععدم واليه ذهب
الكوفي والقدرى وحققا الخلاف بين ابى يوسف ومحمد الا ان القدرى حتى عن الكوفي انه كان يفرق بين العتق والطلاق
فيجعل الاختيار سائلا في الطلاق بالاجماع فيقول ان العتق محتمل الثبوت في الذمة والطلاق لا يحتمل قال وكان عمر راضيا
ببؤس بينهما لان الطلاق ايضا محتمل الثبوت في الذمة في الجملة الا ترى ان العتق واجبة على العتق وانما يقوم القاضى مقامه
في التفرقة وهو الصحيح لانها ليست بدين لان تعلق العتق بالذمة ليس بمعناه الا انعقاد سبب الوقوع من غير وقوع وهو معنى حق
الحرية ومن الحقيقة وهما في هذا المعنى يسويان **وجه** القول الاول ان قوله احدكما حر تخرج الحرية في احداهما وليست حقيقة
لانما حر في التعلق الا انه تخرج في غير المعين فيعتق بالاختيار **وجه** القول الثاني ان العتق اما ان يثبت باختيار العتق
واما ان يثبت بالكلام السابق والاول لا سبيل اليه لان اختيار العتق لم يعرف عتقا في الشرع الا ترى انه لو قال العبد اختر عتقتك
لا يصدق فلو بد وان يثبت بالكلام السابق فلا يخلو اما ان يثبت حال وجوده في احداهما غير عين وتعيين باختياره وانما ان يثبت
عند وجود الاختيار في احداهما عتقا وهو تفسير التعليق بشرط الاختيار لا وجه لذلك لانه ربما يختار غير الحر فيلزم القول
بأنه الحرية في الحر الى الرقيق او انتقال الرقيق الى الحر او استرقاق الحر والاول محال والثاني غير مشروع ففقد الثاني
مفردة وهوان يثبت العتق عند وجود الاختيار بالكلام السابق مقصودا على حال الاختيار وهو تفسير التعليق ثم القايلون
بالبيان اختلفوا في كيفية البيان **فقال** البيان اظها رخص ومنهم من قال انه اظها رخصة وانشاء رخصة **واسد** لو ابا
ذكر محمد في الزيادات في موضع يقال له بين وفي موضع يقال له عتق وزعموا ان المسائل تخرج عليه وهذا غير مدلل لان القول
الواحد لا يظاها راء وانشاء اذا انشاء اثبات امر لم يكن والاظها راء اذ امر كان وبينهما تناف وثمره هذا الاختلاف
تظهر في الاحكام وانها في الظاهر متعارضة بعضها يدل على صحة القول الاول وبعضها يدل على صحة القول الثاني ونحن نشير
لك في ذلك ان التمسنا الى بيان حكم الاعتاق وبيان وقت ثبوت حكمه واما جميع احد القولين على الآخر وتخرج المسائل عليه
لذلك وان في الخلافات واما التعليق بالملك او بسببه صعدة ومعنى فهو ان يقول العبد لا ملكه ان ملكك فانت حر
او ان اشتريتك فانت حر وانما يصح عندنا حتى يملكه او اشتراه يفتق وان لم يكن الملك موجودا وقت التعليق وقال
الشافعي لا يفتق ولا يفتق وقال بشرط المسمى بفتح التعليق بالملك ولا يفتق بسبب الملك وهو الشرأ اما الكلام مع الشافعي
فليس بمأذون في كتاب الطلاق **واما** مع بشرطه قوله ان اليمن بالطلاق والعتاق لا يفتق الا في الملك او معها قال الملك
ولم يرد الاضافة الى الملك لان الشرأ قد يفتق بالملك للمشتري وقد لا يفتق كالشرأ بشرط الخيار وشرأ الوكيل فلم يرد الاضافة
الى الملك فلا يصح بخلاف قوله ان ملكك **واما** ان يطلق الشرأ يفتق في الشرأ المعتاد وهو الشرأ لنفسه ومن غير شرط الخيار
وانه من سبب الملك فكان ذكر الملك والاضافة اليه اضافة الى الملك كانه قال ان ملكك فانت حر لانه لما علق
العتق بالشرأ لا يفتق الملك عند الشرأ الثبوت العتق كان هذا تعليق العتق بالشرأ الموجب للملك كانه قال ان اشتريتك شرأ
موجبا للملك فانت حر فاذا اشترى شرأ موجبا للملك فقد وجد الشرط فيعتق **ولو** قال ان تشريت جارية فهي حرة فانه
جارية فتسرها لا يفتق عند اصحابنا الاذمة خلافا للفرق **ولو** تشريت جارية كانت في ملكه يوم حلف عتقت بالاجماع
وجه قول زفراته وحدت الاضافة الى الملك لان الشرأ لا يفتق بدون الملك فكانت الاضافة الى الشرأ اضافة الى الملك
فيصير التعليق لئلا انه لم يوجد الملك وقت التعليق ولا الاضافة الى الملك والكلا فيه ولا الى سبب الملك لان الشرأ
ليس سبب الملك الا ترى انه يتحقق في غير الملك كالجارية المفصولة واليمين بالعتاق والطلاق لا يفتق الا في الملك
او مضاعفا الى الملك او بسببه ولم يوجد شيء من ذلك **واما** قوله ان الشرأ لا يفتق له بدون الملك فهذا مسلم ان الملك شرط
صحة الشرأ وجوازه لكن لما جعل نفس الشرأ وجوده شرط العتق والشرأ نفسه يوجد من غير ملك فلم يكن التعليق به
تعلقا بسبب الملك فلو صح **ثم اختلف** في تفسير الشرأ قال ابو حنيفة ومحمد هو ان يطأها ويحصبها ويمسها او يخرج
والبرز سواء طلب منها الولد او لم يطلب وقال ابو يوسف طلب الولد مع التحصين شرط وجه قوله ان الانسان يطأ
جاريته ويحصبها ولا يقال لها سرية **واما** يقال ذلك اذا كان يطلب منها الولد او تهن آت ولد هذا هو العرف والعادة
ولها ما ليس في لفظ الشرأ ما يدل على طلب الولد لانه لا يخلو اما ان يمين ما حذر أمر الشرأ وهو الشرأ فتسمى الجارية
سرية بمعنى انها اسرى الجوارح اي اسرخت **واما** ان يمين ما حذر أمر الشرأ وهو الشرأ قال الله تعالى ولكن لا تواعدوهن من سر
قبل جماعا وليس في احداهما ما يمين طلب الولد ولو وطئ جارية كانت في ملكه يوم الحلف فعلق منه لم تفتق لعدم الشرأ
لانه لم يوجد منه الا الوطني والوطئ وحده لا يمين شرأ بالخلو فلم يوجد شرط العتق فلو تفتق ولو قال لامرأته انت
ملكك فانت حرة او قال لها ان اشتريتك فانت حرة فارتدت عن الاسلام ولحقته بدرا حتى تم سببت فاشترها الحال
ذكر محمد في الجامع ان على قاسم قوله حنيفة لا يفتق وعند ابى يوسف ومحمد تفتق يعني به قاسم قوله في المكاتب والعبد المأذون

الاختلاف بين القائلين بالبيان

الاختلاف في تفسير الشرأ

أو قال كل عبد ملكه فما استقبل فهو حر أو قال كل عبد اشتريه فهو حر فتفق ثم ملك عبد أو اشتريه عبد على غيره
لا يبقو على قولها يبقو والمسئلة تأتي في موضعين **ولو قال** لا يملكها ان اشتريته فانت حر بعد موتها فانت حر
صارت مدبرة لانه علق بغيرها سبب الملك وهو الشراء لان قوله انت حر بعد موتها صورة الذمير وقد علقه
بالشراء فيصير عند الشراء فانت حر انت حر بعد موت **واما التعليق** بالملك او سببه معنى لاصوره فهو ان قيل الحر
كل مملوك ام ملكه فما استقبل فهو حر ويعلق التعليق بملك يستقبل لانه نص على الاستقبال **وروي** ان ساعه عن
محمد رحمه الله في النوازل ان قال كل جارية اشترىها الى سنة فانت حر جارية فكل جارية اشترىها الى سنة فانت حر جارية فكل جارية اشترىها
قال وان قال كل جارية اشترىها الى سنة فانت حر جارية لم تقبل سنة لان في الفصل الاول عند مبدئه
على الشراء في السنة فتعق كل جارية اشترىها الى سنة ساعه الشراء كانه قال عند الشراء انت حر فتعق في الفصل
الثاني جعل الشراء شرطاً لتعق موقت بالسنة فكانه قال بعد الشراء انت حر في سنة قال ولو قال كل مملوك اشتريه فهو
حر عند ان هذا عندى على كل مملوك يشترىه قبل العقد فان اشترى مملوكاً عنداً لا يبقو لانه جعل الشراء شرطاً للنزول
حرية موقته بوجود العقد فلا بد من تقدم الملك على العقد لينزل التعق الموقت به **ولو قال** كل مملوك ام ملكه الى ثلاثين
سنة فهذا على ما يستقبل ملكه في الثلاثين سنة او لها فخرين خلف بعد سكونه في قولهم جميعاً ولا يحن على ملكه
فذلك لانه لا اضافا لتعق الاستقبال تعق اللفظ المستقبل واذ انصرف في الاستقبال لا يحل على الحال لان
اللفظ الواحد لا ينظم معنيين مختلفين بخلاف قوله عنداً عند محمد لان ذلك ليس اضافة الى الاستقبال بل هو اطلاق
تعق على موصوفين بصفة فينبأ ان كل مملوك على تلك الصفة وكذلك اذا قال كل مملوك ام ملكه ثلاثين سنة او في
ثلاثين سنة او قال ام ملكه الى سنة او سنة او في سنة او قال ام ملكه ابداً الى ان اموت هذا كله باب واحد
فيه ما يستقبل من ما كان في ملكه لانه اضافة الى ملكه المستقبل فان قال ردت بقول كل مملوك ام ملكه سنة
ان يحن ما في ملكه مستنداً ما سنة دين فيما بينه وبين الله تعالى ولم يدين في القضاء لان الظاهر انه وقت السنة
لاستفادة الملك لا لاستمرار الملك القاهر فلا يصدق في العقد ولا يظهر **ولو قال** اذا دخلت الدار فكل مملوك
ام ملكه يومئذ فهو حر او قال اذا قدم فلان فكل مملوك ام ملكه يومئذ فهو حر ولا يحن لانه حق ما في ملكه يومئذ لا يحن
لانه علق تعق كل عبد يومئذ مملوكاً له يوم الدخول بالدخول لان معنى قوله يومئذ اي يوم الدخول هذا هو مقتضى
اللفظ لان تقديره يوم اذا دخل الدار الا انه حذف الفعل وعوض عنه التوطين فيعق كل مملوك كان مملوكاً له يوم الدخول
فكانه قال عند الدخول كل مملوك فهو حر وسواء دخل الدار ليل او نهار لان اليوم يذكر ويراد به الوقت المطلق
فان الله تعالى في قوله يومئذ يومه الا متى فالقتال او محتركة فنية فقد بآء بفضيلته وما واه جهنم
وبين المصير وهذا الوعد يلحق المولى بربه ليل ونهاراً ولا يحن لانه لا يمنع من تحصيل الشرط فلا يحن
بوقت ون وقت **ولو قال** كل مملوك اشتريه فهو حر ان قلت فلان اذا اوجاه عدو لانه لا يحن على ما يشترى
قبل الكد فكل مملوك اشتريه قبل الكد ثم كل مملوك اشتريه بعد الكد لا يحن لانه لا يحن على ما يشترى فقال
ان كنت فلان او اذا اوجاه عدو فلان او اذا اوجاه عدو فلان مملوك اشتريه فهو حر فهذا على ما يشترى بعد الكد
لو كان اشترى مملوك قبل الكد ثم كل مملوك اشتريه بعد الكد يحن **وجه** الفرقان في الفصل الاول
جعل الكد شرطاً لخلد العبد لان قوله كل مملوك اشتريه فهو حر مبنية تامة لوجود الشرط والحرى فاذا قال ان كنت
فلان فقد جعل كد فلان غاية لا غولها فاذا اوجاه عدو فلان مملوك اشتريه فهو حر فهذا على ما يشترى بعد الكد
الدار وفي الفصل الثاني جعل كد مملوك شرطاً لبقاء العبد لان قوله كل مملوك اشتريه فهو حر مبنية تامة لوجود الشرط والحرى فاذا قال ان كنت
ما قبله فيصير كانه قال عند الكد كل مملوك اشتريه فهو حر وذلك متناول للمستقبل ولو قال كل مملوك اشتريه اذا
دخلت الدار فهو حر او قال ان قدم فلان فكل مملوك اشتريه بعد الفعل الذي يعلق عليه ولا يحن على ما يشترى قبل ذلك
لان يحن لانه جعل دخول الدار شرطاً لبقاء العبد فيصير عند دخول الدار كانه قال كل مملوك اشتريه فهو حر
والدليل على انه جعل دخول الدار شرطاً لبقاء العبد ان قوله كل مملوك اشتريه شرط وقوله ان دخلت الدار شرط
ولا يمكن ان يجعل شرطاً واحداً لعدم حرف العطف ولا سبيل الى الفاء الشرط الثاني لان الفاء تصرف العاقل مع
نصيحه خارج عن العقل ولتصحيح وجهان احدهما ان يجعل الشرط الثاني مع جزائه مبنياً وجز الشرط الاول
وحينه لا يندرج حرف الفاء لان الجزاء المتعقب للشرط لا يحن بدون حرف الفاء وفيه تفسير والثاني ان يجعل شرط
الانقضاء وفيه تفسير ايضاً يجعل المقدم من الشرطين مؤخر الا ان التفسير اقل لان فيه تبدل محل الكد لا غير في الاول
اثبات ما ليس ثابت فكان الثاني اقل تفسيراً فكان التصحيح به اولى وتسمى هذه العبد العبد المعترض لاعتراض
بين الشرط والجزاء ولو نوى الوجه الاول صحته لانه لفظ محتمل وهذا قال محمد رحمه الله لان معنى قوله
فيكون على ما عني **ولو قال** المكتبا والعبد المادون كل عبد ام ملكه فهو حر فتفق ثم ملك عبد أو اشتريه عبد على غيره

أو انما كانت فلا تارة

الحال لما بناه له الحال نوع ملك الا انه غرض صالح لاد عناق فتخل العبد الى الجزاء **ولو قال** كل مملوك ام ملكه اذا عتقت فهو
حر فتفق فملك عبد عتق لانه علق العتق بالملك الحاصل بعد عتقه وانه ملك صالح لاد عناق فصحت الاضافة بخلاف
العتق اذا قال كل مملوك ام ملكه بعد البلوغ فهو حر ثم بلغ فملك عبد انه لا يبقو لان العتق ليس من اهل الاعناق فتغير
وتعلق الكونه بالعتقات الصادرة المحضة فاما العتق فهو اهل هذه لكونه عاقلاً بالغاً الا انه لا ينفذ بتغير العتق عنه
لعدم شرطه وهو الملك الصالح فاذا علق بملك يصلح شرطاً له صح **ولو قال** كل مملوك ام ملكه فما استقبل فهو حر او قال
كل مملوك اشتريه فهو حر فتفق فملك بعد ذلك عبد أو اشتريه عبد لا يبقو عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد
يحق وجه قولهما ان قوله ام ملكه فيما استقبل متناول لكل ملكه في اخر عمره فيعمل بعموم اللفظ كما في النحر ولان في الحال
على الاستقبال يصح تصرفه وفي الحال على الحال ابطاله فكان الحمل على الاستقبال اولى **ولا يحن** ان يحنه ان لمكان نوع
ملك ضروري ينسب اليه في حالة الرقبة حالة الكفاية بمنزلة الجواز بمقتضى الملك المطلق اولى في قول النبي صلى الله عليه
وسلم يباع عبد وله مال اضافة الى ملكه بل هو ملكه واني ان له نوع ملك وهو ما يرد هذا الاجماع بالاجماع بدليل انه لو
قال ان ملكك هذا العبد بعينه في المستقبل فهو حر فملكه في حال الكفاية فباعه ثم اشتراه بعد ما صار حراً لا يحن
وتخل العبد بالشراء الاول لان الملك المأذون في الحقيقة زمانه من مائة كذا يوم في الجمع بين الحقيقة والحياة
ولفظ واحد **وقد قالوا** في عبد قال الله على عتق نسمة او اطعام مساكين لزمه ذلك وكان عليه اذا عتق لان هذا
اجبا لا عتاق ولا اطعام في الذمة وفيه تحتل الاجابات فيصح ويلزمه الخروج عنه بعد العتق **ولو قال** ان اشتري
هذا العبد فهو حر او ان اشتريته هذه النسمة فهي هدي لم يلزمه ذلك في قياس ابي حنيفة حتى يضاف الى ما بعد العتق فيقول لانه يحن
العتق وقال ابو يوسف ومحمد يلزمه لان ماص الى حنيفة ان العبد يضاف الى الشراء في الحال وان كان بمنزلة الجواز
بمقتضى الشراء بعد الحرية والحياة مراد فلا يحن الحقيقة مراد من اصلها ان هذا متناول لما يستقبل من الشراء في عمره
وتصحيح العبد ايضاً او لم يضافها **وقد قالوا** جميعاً في مكاتب او عتق قال ان دخلت هذه الدار فعتق هذا ختم
اعتق تدخل الدار لم يبق العبد لان هذا الملك غير صالح للعتق ولم توجد الاضافة الى ما يصلح وقالوا في حر قال لانه حر
انما ملكك فانت حر او اذا اشتريته فانت حر فارتدت ولحق بدار الحرب ثم سببت فاشترها لعلها لا يحن
فيما سببت في حنيفة وعندنا فتفق بآء على ان ماص الى حنيفة انه يحن الملك او الشراء على ما يقبله الحال وهو ملك
النكاح منها والشراء ايضاً يصلح عبادة غريب هذا الملك وهو النكاح وحرية ايضاً يصلح عبادة غريب وهو الملاقاة وكلام
ابي حنيفة في هذا الفصل اظهر لان العبد يحن على ما سبق الى الاوهام ولا تصرف الاوهام الواردة لها ولحوها
بدار الحرب وسببها لان ذلك غير متوطن بالمسئلة فكان مرفكلامه الى ما ذكرنا اولى من مرفقه الى ما لا يتفق
اليه الاوهام وقر اصلها انه يحن مطلق الملك على الملك الحقيقي الصالح لاد عناق وهو الذي يوجد بعد الشراء **ولو قال**
لها اذا اردت وبسببت فملكك او اشتريته فانت حر فكان ذلك عتقت في قولهم جميعاً لانه اضافة لعتق الملك
الحقيقي فيضاف اليه واستقام **وهذا** القليل اذا قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبد عتق لان الاول اسم
لفرد سابق وقد وجد **ولو اشتري** عتق من مقام يحن احدهما لانه ان وجد معنى سبق فلم يوجد معنى القدر فان اشترى
عبد من مقام ثم اشترى عبد لم يحن الثالث لانه ان وجد فيه معنى القدر فقد سبق فلم يوجد معنى القدر فان اشترى
في الكتاب لبيان ان الثالث ليس باول انه لو قال آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عتق من مقام ثم اشترى عبد ثم
المولى انه يحن الثالث قد لانه آخر واذا كان آخر لا يحن او لا ضرورة لاستحالة ان يحن ذات واحد من المملوكين
اولاً وآخر **ولو قال** اول عبد اشتريه واحد فهو حر عتق الثالث لانه اعتق عبد بعتق يكونه فرداً سابقاً لآخر
وقد وجد هذا الوصف في العبد الثالث **ولو قال** آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبد ثم لم يشترعه حتى ان
المولى لم يشترعه حتى مات المولى لم يحن لان الآخر اسم لفرد لاحق وهذا في سابق فكان اولاً وآخر **ولو اشترى**
عبد ثم عتق مات المولى عتق الثاني لانه آخر عبد اشتريه **واختلاف** في وقت ثبوت العتق فعتق ابي حنيفة وح
يعق يوم اشترى وعند ابي يوسف ومحمد يوم مات **وجه** قولهما انه علق العتق بصفة الاخيرة وانما يتحقق عند موته
اذا لم يشتره لانه لو اشترى بعد عبد آخر خرج هو من غير ان يحن آخر فبقوا اضافة يكونه آخر على عدم الشراء بعده
ولا يتحقق ذلك الا بالموت **ولا يحن** انه لا يحن في سببته آخر فاذا لم يشتره حتى مات زال الوقف وتبين انه كان
ذلك الجواز ان يشترى آخر بعده فتوقفاً في سببته آخر فاذا لم يشتره حتى مات زال الوقف وتبين انه كان
آخر وقت الشراء **ولو اشترى** عبد ثم عتق من مقام يحن احدهما **واما بيان** ما يظهر به وجود شرط
واما الآخر فلان الآخر اسم لفرد لاحق ولم يوجد معنى القدر فلا يحن احدهما **واما بيان** ما يظهر به وجود شرط
فالحال لا يخلو اما ان يحن بغير وجود الشرط واما ان يحن بشك أو وجه فان كان متراً يظهر باقراره كانا ما كان
وان كان متراً كان لا يعرف الا في قبل المملوك بعتقه كسبته ومحبة وبفضه والخير وتوخذ ذلك يظهر بقوله

فقد القليل اذا قال اول عبد

بيان ما يظهر به وجود شرط

بيان يدخل تحت مطلق اسم المملوك

وان اختلفا كان القول حمله لانه اذا كان امرا لا يعرف الا فقبله كان الظاهر شاهدا له فكان القول له وان كان امرا يمكن الوصول اليه فقبل غيره كدخول الدار وكذا زيد وقد ورد في نحو ذلك اذا اختلفا لا يظهر الا ببيته تقوم عليه من القول وبين القول عند عدم البيينة قول المولى لان العبد يدعى عليه القبول وهو ينكر فكان القول قوله مع بيته ولو كان الشريك ولادة الامه بان قال لها ان ولدت فانت حرة وقالت ولدت وكذا بها المولى فشهدت امرأه على الولادة لا يتفق عندنا حتى يشهد على الولادة رجلان او رجل وامرأتان وعندهما يتفق بشهادة امرأه واحدة ثقة والمسئلة مرتب في قبول العقد وكذا في الطلاق **واما الثالث** وهو بيان ما يدخل تحت مطلق اسم المملوك في الاعاق على المضاف اليه ومن لا يدخل تحت قول وبالله التوفيق يدخل تحت عبد الرحمن والوديعه والاقن والمغصوب والمسلم والكافر والذكر والانثى لا يقدار التحلل في الملك والاضافة **ولو** قال غنيت به الذكور دون الاناث لم يدين في القضاة لانه او دخل كلمة الاحاطة على المملوك فاذا اتى به البعض فقد توفى بخصيص الجمهور وان دخل في الظاهر فلا يصدق في القضاة ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه توفى ما يحمله كلامه ويدخل فيه المذنب والمذرة وامر الولد ولدا لها ما قلنا لا يتحقق للمولى ان يطأ المذرة وامر الولد مع ان حل الوطى منى شرعا الا باحد نوعي الملك مطلقا بقوله تعالى والذين هم لفرجهم حافظون الا على زواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين ولا يدخل فيه المكاتب الا ان يعينه لانه خرج عن يده بفقد الكفاية وبها حركا فاختل الملك والاضافة فلا يدخل تحت اطلاق اسم المملوك ولهذا لا يحل له وطئها ولو وطئها يلزمه العسر وان عني به المكاتبين عتقوا لان الاسم يحتمل ما عني به وفيه تشديد على نفسه فيصدق وكذا لا يدخل فيه عسده الذي عتق بعضه لانه خرج عندها وعنده المكاتب ويدخل عبيد المأذون سواء كان عليه دين او لم يكن لما قلنا **واما عبيد عده** المأذون اذا لم يكن عليه دين فهل يدخلون **قال** ابو حنيفة وابو يوسف لا يدخلون الا ان يوفهم **وقال** محمد يدخلون من غير ثنية **وجه** قول محمد انه اذا لم يكن على العبد دين فعبد عبده ملكه بلا خلاف فيصير **ولها** ان في الاضافة اليه قصورا لا يتحقق ان يقال هذا عبد فلان وهذا عبد عبده فلا يدخل تحت مطلق الاضافة الا بالثنية لانه لما انفرد فقد اعتبر الملك دون الاضافة والحاصل ان محمد اعتبر نفس الملك ولا خلل في نفسه وهما يعتبران مع الاضافة وفي الاضافة خلل واعتبارها اولى لان الخلاف اعتبرها جميعا بقوله كل مملوك لي فاما لو وجد على الاطلاق لا يتحقق وان كان على عبده دين محيط برقبته وبما في يده لم يفتق عبيد وان فواهم عندنا في حنيفة بناء على اصله ان المولى املك عبد عبده المأذون المدبون وبنام مستقرا لورقبته وكسبه **وقال** ابو يوسف ان نواهم عتقوا لانهم مملوكه الا انهم ولا يضافون اليه عند الاطلاق فاذا اتى وفيه تشديد على نفسه عتقوا وعند محمد يعقون وان لم يوفهم بناء على ما ذكرنا ان محمد لا ينظر الا الى الملك وهما ينظران الى الملك والاضافة جميعا ولا يدخل فيه مملوك بيته وبين اخيه كما قال ابو يوسف لان بعض المملوك لا يسمى مملوكا حقيقة وان نواه عتق استحسننا لانه توفى ما يحمله لفظه في الجملة وفيه تشديد على نفسه فيصدق وهل يدخل فيه الحمل ان كانت امه في ملكه يدخل ويعتق بعقبها وان كان في ملكه الحمل دون الامر بان كان موصى له بالحمل لم يعقب لانه لا يسمى مملوكا على الاطلاق لان وجوده خطر ولهذا لا يجب على المولى هدة الفطر عنه والدليل عليه انه لو قال ان اشتريت مملوكين فهاجران فاشترى جارية حاملا لم يعقبها لان شرط الحث شرط مملوكين والحمل لا يسمى مملوكا على الاطلاق وكذا لو قال لامته كل مملوك لي فحزله فوهم لم يعقب حملها فثبت ان اطلاق اسم المملوك لا يتناول الحمل فلا يعقب الا اذا كانت امه في ملكه فيعقب بعقبها لانه في حكم الحمل **واما التعليق** الذي فيه معنى المعاوضة فهو الكتابة والاعاق على مال **اما** الكتابة فلها كتاب مفرد **واما** الاعاق على مال فالكلام فيه في مواضع في بيان الفاظه وفي بيان ماهية الاعاق على مال وفي بيان ما يصح تسميته فيه من البدل وما لا يصح وفي بيان حكم صحة التسمية وفسادها **اما الاول** فنحن ان يقول لعبد انت حر على الف درهم او بالف درهم او على ان تطيق الف درهم او على ان تودي الى الف او على ان تجيئني بالف او على ان لي عليك الف او على الف فودعته الى وكذا لو قال بعت نفسك منك على كذا او وهبت لك نفسك على ان تقوضني كذا فهذا او قوله انت حر على كذا او اعطيتك على كذا سواء اذا قبل عتق والمال دين عليه لما ذكرنا فيما تقدم ان البيع ازالة ملك البائع عن المبيع والهبة ازالة ملك الواهب عن الموهوب ثم ان كان المشتري والموهوب له حر يصح له الملك في المبيع والموهوب يثبت للمالك لها والعبد ممن لا يصح ان يملك نفسه لما فيه من الاستحالة فبقي البيع والهبة ازالة الملك لا الى احدى بدل على العبد وهو نفس الاعاق على مال ولو قال له انت حر عليك الف درهم يعقب من غير قول ولا يلزمه المال عندنا في حنيفة وعندهما لا يعقب الا بالقول فاذا قبل عتق ولزمه المال وعلى هذا الخلاف اذا قال لعبد لولاه اعطيتك ذلك الف درهم فاحقته والمسئلة ذكرت في كتاب الطلاق **واما بيان** ماهيته فالاعاق على مال من جانب المولى يتعلق به تعليق العتق بشرط قبول العوض فبرأ عني من جانب العبد احكامه التعليق حتى لو ابتدأ المولى فقال انت حر على الف درهم ثم اراد ان يرجع عنه قبل قبول العبد لا يملك الرجوع عنه ولا الفسخ ولا النهي عن القبول ولا يبطل بقيامه على التعليق

بيان التعليق الذي فيه معنى المعاوضة

بيان الفاظه الاعاق على مال

بيان ماهية الاعاق على مال

العبد ولا يشترط حضور العبد حتى لو كان غائبا عن المجلس صح ويصح تعليقه بشرط واضافة الى وقت بان يقول له ان دخلت الدار وان كلت فلا فانت حر على الف درهم او يقول انت حر على الف درهم او يقول انت حر على الف درهم عند او اس شرط كذا ويحذف ذلك ولا يصح شرط الخيار فيه بان قال انت حر على الف درهم في الخيار فيه ثلثة ايام ومن جانب العبد معاوضة وهو معاوضة المال بالعتق لانه من جانب العبد معاوضة المال بعوض وهذا معنى معاوضة المال فبرأ عني من جانب العبد احكامه معاوضة المال كالبيع ونحوه حتى لو ابتدأ العبد فقال اشترت نفسي منك بكذا فله ان يرجع عنه ويبطل بقيامه عن المجلس قبل قبول المولى وبقيامه ايضا ولا يقف على الغائب عن المجلس ولا يحتمل التعليق بالشرط والاضافة الى الوقت بان قال اشترت نفسي منك بكذا اذا جاء غدا او قال عند راس شهر كذا **ولو** قال اذا جاء غدا فاعتقني على كذا جاز لان هذا انوكيل منه بالا عتاق حتى يملك العبد عزله قبل وجود الشرط وبعد قبل ان يعقب ولوله يزيله حتى عتقه نقذا عتاقه ويجوز بشرط الخيار لها عندنا في حنيفة على ما ذكرنا في كتاب الطلاق وفي فصل الملع والطلاق على مال ولا يصح الاعاق على مال الا في الملك لان التعليق بما سوى الملك وسببه من الشرط لا صحة له بدون الملك وكذا المعاوضة ويعقب العبد بنفس القبول لانه من جانب العبد معاوضة وهو معاوضة المال فبرأ عني من جانب العبد احكامه معاوضة وهو معاوضة المعاوضة وروى الملك عن العوض يتعلق بنفس قبول الشرط فيزيل المعلق كالعتق بدخول الدار وغيره ومن جانب العبد معاوضة وروى الملك عن العوض يتعلق بنفس قبول العوض في المعاوضات كالبيع ونحوه بخلاف قوله ان ادب الى الف فانت حر لانه ليس فيه معنى المعاوضة راسا بل هو تعليق محض وقد علقه بشرط الاداء فلا يعقب قبله والعتق ههنا يتعلق بالقول فاذا قبل عتق **ولو** قال المولى اعطيتك اسن الف درهم فلم يقبل فقال العبد قبلت فالقول قول المولى مع بيته لانه من جانب المولى يتعلق بشرط القبول والعبد يدعى وجود الشرط والمولى ينكر فكان القول قول المولى كما لو قال لعبد ان دخلت الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم والعبد يدعى الدخول وانكر المولى كان القول قول المولى كذا ههنا **ولو** كان هذا الاختلاف في البيع كان القول قول المشتري **بان** البائع يعقب عتق اسن الف درهم فلم يقبل فقال المشتري قبلت فالقول قول المشتري والفرق ان البيع لا يبرأ بغير الا بقبول المشتري فاذا قال يملك فقد اقر بالقول فيقوله فلم يقبل يريد الرجوع عما اقر به وباطل ذلك فلم يقبل بخلاف الاعاق على مال لان كونه تعليقا لا يقف على وجود القبول من العبد فاما اذا شرط وقوع العتق فكان الاختلاف واقعا في ثبوت العتق وعده فكان القول قول المولى ولو اختلف المولى والعبد في مقدار البدل فالقول قول العبد لانه هو المستحق عليه المال فكان القول قوله في العتق المستحق كما في سائر الديون ولانه لو وقع الاختلاف في اصل الدين كان القول قول المنكر فكذا اذا وقع في العتق فان اقاما بيته فالبينة بيته المولى لانها ثبتت بزيادة بخلاف التعليق بالاداء اذا اختلفا في مبلغ المال ان القول فيه قول المولى لان الاختلاف هناك وقع في شرط ثبوت العتق وهو تعليق فالعقد على المولى وهو منكر فكان القول قوله **فان** اقاما بيته فالبينة بيته العبد لان اصل العمل بالبينة ما يمكن او هو عمل بالبينة وههنا سكن الجمع بينهما لعدم التناقض لانا نجعل كان المولى على عتقه بكل واحد من الشرطين على حياله فاهما وجد عتق ثم اذا قبل العبد عتق وصار البدل المذكور دينا في ذمته اذا كان ما يحتمل الثبوت في الذمة في الجملة على ما بين وسبق وهو خبر في جميع احكامه وذكر على الزنا اصله فقال المستسقي على ضربين كل من سبي لخصمه وقتنه فهو في حكم المكاتب عندنا في حنيفة مع وكذا يسبي في بدل رقبته الذي لزمه بالعتق وفي قيمة رقبته لاجل بدل شرط عليه اولين ثبت في رقبته فهو بمنزلة الحر في احكامه مثل ان يعقب الواهر عبده الموهوب وهو مستسقي كذلك العبد المأذون اذا عتق وعليه دين وكذلك امه اعقبها سيدها على ان تفرجه فقبلت ثم اتت فانها تسعي في قيمتها وهي بمنزلة الحر وكذلك اذا قال لعبد انت حر على قيمة رقبته فقبلت لانه فهو بمنزلة الحر وانما كان كذلك لان التسعاية في هذه القبول لزم بعد ثبوت الحرية وفي الفصل الاول قبل ثوبها وانما تسوي تسوي بالسعاية الى الحرية عندنا في حنيفة وعلى هذا الوارد المولى المكاتب عتق لا يكتب فلم يقبل وهو خبر وعليه ان يودع الكتابة لان الاجراء يصح من غير قول الا انه يرتد بالردة لكن فيما يحتمل الرد والعتق لا يحتمل الرد فلم يرتد بالرد والمال يحتمل الرد فمرتد بالرد فيعقب ويلزمه المال **ولو** قال لامته انت حر على الف درهم فقبلت ثم ولدت ثم مات لم يكن على الولد ان يسعي في شئ مما اعتقت عليه لانه اعتقت بالقبول ودين الحر لا يلزم ولدها وسواء اعتق عبدا على عوض فقبل او نصف عبده على عوض فقبل انه يصح عزائه اذا اعتق نصفه على عوض فقبل يعقب نصفه بالعوض ويسبي العبد في نصف قيمته على النصف الاخر فاذا ادعى التسعاية عتق باقية وهو قبل الاداء بمنزلة المكاتب في جميع احكامه الا انه لا رد في الرد وهذا قول ابو حنيفة وعلى قول ابو يوسف ومحمد يعقب كله ولا سعاية عليه بناء على ان العتق يجري عنه فعتق البعض لا يوجب عتق الباقي فيجب تجريجه الى العتاق فيلزمه التسعاية وعندهما لا يجري فكان عتق البعض بعوض عتقا لكل ذلك العوض وذكر محمد في الزنا وان عتق العبد انت حر على الف درهم انت حر على ماله دينار فقال العبد قد قبلت عتق وكان عليه المال جميعا وكذلك لو قال لامرأته انت طالق ثلثة ايام على الف درهم انت طالق ثلثة ايام على مائة دينار فقبلت فقلت ثلثة اياما جميعا وهذا قول محمد وقال ابو يوسف في مسئلة الطلاق القبول على الكفو الاخير وهو طالق ثلثة اياما دينار **قال** الكوفي وكذلك في

اختار عقولهم الف فان مات قبل البيان يبقو كل واحد منهما نصفه بمسماة ويسمى في نصف قيمه لانه لما قبل
البيان فقد شاع عقولهم فيها فيقسم عليها نصفين ولو قال احد كاحتر بالف درهم فقبله ثم قال احد كاحتر بالف درهم
او قال احد كاحتر بغير شيء فاللفظ الثاني لغو لانها لما قبلت العقول بالاجاب الاول فقد نزل العقول في احداهما لوجود شرط الزوال
وهو قولها فالاجاب الثاني يقع جمعا بين حرفي عقد فلا يصح ولو لم يقبله ثم قال احد كاحتر بغير شيء عقولها باللفظ
الثاني بغير شيء لانها لما لم يقبله لم ينزل العقول بالاجاب الاول فصح الاجاب الثاني وهو يتخير العقول على احداهما غير عن
فقال للولي امره باللفظ الثاني في احداهما فادامه في احداهما عقولها بغير شيء لان التخيير حصل بغير بدل واما الآخر
فان قيل البدل في المجلس يبقو والا فلا لان الاجاب الاول وقع محييا لمحصله بين عقولها فيقول بشرط القول وتدر
وقية ضربا شكالا وهو شرط وجوب الحرية لاحداهما هو قولها ولم يوجد هذا الا قول احداهما فينبغي ان لا يبقو العقد
الآخر والجواب ان الاجاب اصنف في احداهما الاحتمال انه اراد به الاخر فاذا اعتبه في التخيير علم انهما اراده بالاجاب الاول
احدهما يتوقف عقولها على قولها جميعا لاحتمال انه اراد به الاخر فاذا اعتبه في التخيير علم انهما اراده بالاجاب الاول
لان اعتناق العقول لا يتصور فنعني الآخر للقبول وقد قبل فنعني ولو قبل جميعا قبل البيان عقولها لان العقول لم ينزل الا
الاول لانه تعليق العقول بشرط القول فلا ينزل قبل وجود الشرط فصيح الاجاب الثاني فاذا قبل جميعا فقد سبقنا بعقولها
لان انهما اراد بالاجاب الاول عقولها بالقبول وانما اراد بالاجاب الثاني عقولها بغير قبول لانه اجاب بغير بدل فكان عقول
واحد منهما متيقنا به لكن عقولها بالاجاب الاول وعقولها بالاجاب الثاني فنعنيان ولا ينعني عقولها بشي
احدها وان عقولها بالاجاب الاول لا ينعنيان لانه مجهول والقضاء بالاجاب المال على المحمول متعدد كوجلين قال لرجل لك على
الف درهم انه لا يلزمها بهذا الاقرار شيء لكن المقتضى عليه مجهولا كذا هذا ولو لم يقبل جميعا ولكن قبل احداهما لا ينعني
الا احداهما لوجود شرط عقولها هو قول احداهما في هذه الصورة لما بينا من الفقه ثم ان صرف المولى للفظ الثاني في
غير القابل عقول بغير شيء وعقول القابل بالف وان حرف اللفظ الثاني في القابل عقول القابل بغير شيء وعقول القابل باللفظ
الاول بالقابل قبل في المجلس لان القابل منهما ينعني بالاجاب الاول وانه اجاب ببدل فيعني ببدل وعقول القابل بغير شيء
الثاني وانه اجاب بغير بدل فيعني بغير بدل ولو قال لعديده احد كاحتر بغير شيء ثم قال احد كاحتر بالف درهم فالكلام
الثاني لغو لان احداهما عقولها بالاجاب الاول لوجود تخيير العقول في احداهما والثاني يقع جمعا بين حرفي العقد فيقبل ولو
قال احد كاحتر بالف درهم فقبل ان يقبله قال احد كاحتر بمائة دينار فان قبل كل واحد منهما العقول باحد المالىين بان قبل
احدهما بالف درهم وقبل الآخر بمائة دينار وقبل احداهما بالمائة ولم يقبل الآخر وقبل احداهما بالمائة وقبل الآخر بالف
واحد لا يبقو احد منهما لان المولى ان يجمع المالىين على احداهما فيقول عندك بالمائة او يقول عندك بالف فلا شك في ذلك
مع الشك وان قبل جميعا المالىين بان قال كل واحد منهما قبلت بالمائة والجميعا قبلنا تخيير المولى فيقال له اما ان تصرف القطنين جميعا الى
المالىين عليه فيعني بالمالىين ويسمى الآخر قسما واما ان تصرف احد القطنين الى احداهما والآخر الى صاحبه فيعني احداهما
بالف درهم والآخر بمائة دينار لان الاجابين وقعا محصلين اما الاول فلا شك فيه لانه اصنف الى احد المالىين
وكذا الثاني لان الاجاب الاول لم يتصل به العقول والعقول بالقبول فالاجاب الثاني حصل مضافا الى احد عقول
فصح ومنه صحيح الاجاب الثاني فيجمل انه عنى به مائة بالاجاب الاول ويحتمل انه عنى به العبد الآخر ذلك لخبر المولى
فان مات قبل البيان عقول كل واحد منهما ثلثة ارباعه بنصف المالىين لان احداهما حريتين لانه ان اراد بالاجاب الثاني
غير اراده بالاول كان الثابت بالكلية من عقولها بكل كلام عقولها وان اراد به عين فزاراده بالاول كان الثابت بالكلية
عقولها فاذا عقول واحد ثابت بيقين والعقول الآخر مثبت في حال ولا يثبت في حال فينصف فيثبت عقولها بنصف
بالمالىين وليسوا احدهما كمال العقول في الآخر فيقسم عقولها بنصف عقولها فنعني كل واحد منهما ثلثة ارباع العقول
بنصف المالىين ويسمى في ربع قيمته ولو قال لعديده بعينه انت حر على الف درهم فقبل ان يقبل جميع بينه وبين عديده
آخر فقال احد كاحتر بمائة دينار فقالا تخيير المولى فان شاء صرف القطنين الى المعين وعقول المالىين جميعا وان
شاء صرف احد القطنين الى احداهما والآخر الى المعين فالف درهم وغير المعين بمائة دينار لان الاجابين
لما قبلنا فيجمل انه اراد بالثاني المعين ايضا ويحتمل انه اراد به غير المعين فيقال له بانين فانهما بين فالحكم للبيان
فان مات قبل البيان عقول المعين كله لانه دخل تحت الاجابين جميعا اما الاجاب الاول فلا شك فيه لانه خصه به
فلا يشاركه فيه غيره واما الاجاب الثاني فادون قوله احد كاحتر على كل واحد منهما فاذا قبل الاجابين وجد شرط
عقوله فيعني بثلثه الف درهم ومحمون دينار اما الف فلا شك في ان يشاركه الثاني فيها واما نصف المائة دينار
فلا شك في حال بل يدره مائة دينار وهي اذا عناه بالقطنين وفي حال لا يلزمه منها شيء وهي ما اذا عني باللفظ الثاني غير
فنعني ذلك فيلزمه محمون دينار واما غير المعين فانه ينعني نصفه بنصف المائة لانه ينعني في حال ولا ينعني في حال
لانه ان عناه بالاجاب الثاني فيعني كله بكل المائة وان لم ينعني لا ينعني شيء منه ولا يلزمه شيء فيعني في حال ولا ينعني في حال

عقلا واحدا

فقبل

فقبل الاحوال وبقية نصفه بنصف المائة وهو محمون هذا اذا عرف المعين فغير المعين فان لم يعرف وقال كل واحد منهما انا
المعين ينعني كل واحد منهما ثلثة ارباعه بنصف المالىين وهو نصف المائة دينار ولا سواهما في ذلك
والثاني عقولها بنصف عقولها فنعني كل واحد منهما ثلثة ارباع العقول ويسمى في ربع قيمته ولو قال لعديده احد كاحتر
على الف درهم والآخر على خمسمائة فان قال جميعا قبلنا وقال كل واحد منهما قبلت بالمائة او قال كل واحد منهما قبلت بالكلية
المالىين عقولها جميعا وبقية كل واحد منهما خمسمائة اما عقولها فلان الاجابين خرجا على الصحة لخرج كل واحد منهما بثلث
والمراد بالاجاب الثاني هيها غير المراد بالاجاب الاول فاذا قبله فقد وجد شرط نزول العقول فيها جميعا وانقطع خيار المولى
فيها فيعنيان جميعا وعلى كل واحد منهما خمسمائة لان احداهما عقولها بالف والآخر بمائة انا لا ندري الذي عليه
الف والذي عليه الخمسمائة انا اتيقنا بوجوب خمسمائة على كل واحد منهما وفي الفضل شك فيجب المستيقن ولا يجب
المشكوك فيه كاشين قال لرجل لك على احدنا الف درهم وعلى الآخر خمسمائة يطالب كل واحد منهما بمائة لما قبلنا كذا هذا
ولو قبل احداهما باقل المالىين والآخر باكثر المالىين عقول الذي قبل باكثر المالىين لانه لا يخلو اما ان عناه المولى بالاجاب
بالاقل او بالاكثر فنعنيان بنصفه ثم في الاكثر الاقل وزيادة فيلزمه خمسمائة كانه قال قبلت بالمائة فيلزمه
الاقل وهو خمسمائة ويصير بعد العقول كانه قال لك على الف درهم وخمسمائة ولو قال ذلك باكثر الاقل كذا هيها
ولو قبل كل واحد منهما باقل المالىين لا ينعنيان لان حجة المولى لم تنقطع لانه ان يقول لم اعنيك بهذا المال بخلاف ما اذا
قبل احداهما باكثر المالىين لان الاقل داخل في الاكثر ولو قال احد كاحتر بالف والآخر بالمائة فان قبل كل واحد
قبلت بالمائة او قال قبلنا عقولها لوجود شرط عقولها وعلى كل واحد منهما الف لانه اعنيك احداهما بالف والآخر بالمائة
فتيقنا بوجوب الف على كل واحد منهما كوجولين قال لرجل لك على احدنا الف وعلى الآخر الفان يلزم كل واحد منهما الف
لان الف متيقن بها كذا هذا وان قبل احداهما المالىين جميعا بان قال قبلت بالمائة او قال قبلت او قبل باكثر المالىين
بان قال قبلت بالمائة ينعني لوجود شرط العقول هو القول اما اذا قبل المالىين او قال قبلت فلو شك فيه وكذا اذا قبل
باكثر المالىين لوجود العقول المشروط بيقين فيعني وقيل هذا على قياس قولها فاما على قياس قول ابي حنيفة فيعني ان لا ينعني
وهو القياس على مسئلة الشهادة بالف والمعين والضامع انه ينعني بخلافه واذا عني لا يلزمه الا الف درهم لان
الواجب احد المالىين واحداهما اقل والاكثر والحقن متحد فيعنيان الاقل للوجوب ولا يخير العبد هيها لان التخيير بين
الاقل والاكثر عند اتحاد الحقن غير مفيد لانه يختار الاقل بحالة وان قبل احداهما الف لا ينعني لان المولى ان يصرف
العقول في الآخر كما اذا قال احد كاحتر بالف فقبل احداهما ولو قال احد كاحتر بالف واحد كاحتر بمائة دينار فان قبله عقولها
شرط العقول لا شيء عليها لان المقتضى عليه مجهول اولا يدري الذي عليه الف درهم والذي عليه المائة دينار كاشين قال
لرجل لك على احدنا الف درهم وعلى الآخر بمائة دينار لا يلزم احداهما شي كذا هذا وكذلك هذا في الطلاق بان قال لامرأته
احد كاحتر طالق بالف درهم والآخر بمائة دينار وقبلنا جميعا طلق كل واحدة منهما طلقه بانيه ولا يلزمها شي لما قبلنا
وان قبل احداهما العقول بالف درهم وبمائة دينار وقبل احداهما العقول بالمائة والآخر بالمائة لا ينعني واحد منهما
لان المولى ان يقول لم اعنيك بهذا المال الذي قبلت ولو قبل احداهما بالمائة عقولها بثلثه اي المالىين اختاره لان الواجب
احدهما وهما جستان تحتلفان فكان التخيير مفيد فاختير بخلاف الفصل الاول فان قبل الآخر في المجلس عقولها وسقط المال
عقولها الاول لان المقتضى عليه مجهول هذا اذا قبل قبل البيان من الاول فان قبل بعد البيان عقولها بغير شيء وعقول
الاول بالمالىين لان بيانه في حق نفسه صحيح وفي حق الغير لم يصح ولو قال احد كاحتر بالف درهم والآخر بغير شيء فان قبل
جميعا عقولها لوجود شرط عقولها وهو قولها ولا شيء عليها لان الذي عليه البدل مجهول ولا يمكن القضاء على المحمول كوجلين
قال لرجل لك على احدنا الف درهم ولا شيء على الآخر لا يجب على احداهما شي لهما لانه عليه الواجب كذا هيها وان قبل احداهما
الف ولم يقبل الآخر يقال للولي امره باللفظ الذي هو اعتناق بغير بدل الى احداهما فان صرفه الى غير القابل عقول القابل
بغير شيء وعقول القابل بالف وان صرفه الى القابل عقول القابل بغير شيء وبقية الآخر لا يجاب الذي هو بدل في المجلس
وكذلك لو لم يقبل واحد منهما حتى يهرق الاجاب الذي هو بغير بدل الى احداهما ينعني هو وبقية الآخر ان قبل البدل في المجلس
والا فلا فان مات المولى قبل البيان فيعني القابل كله وعليه خمسمائة وعقول نصف الذي لم يقبل ويسمى نصف قيمته اما
عقول القابل كله فلان عقلة ثابت بيقين لانه ان اراد بالاجاب الاول ينعني بالف وان عقولها بالاجاب الثاني ينعني بنصف
متيقنا به واما لدرجتها لانه ان اراد بالاجاب الاول ينعني بالف وان عقولها بالاجاب الثاني ينعني بنصف
الف فيلزمه خمسمائة واما عقول نصفه من غير القابل فلا شك ان اراد باللفظ الاول لا ينعني وان اراد باللفظ الثاني ينعني
فيعني في حال من حال فينصف عقلة فيعني بنصفه ويسمى في نصف قيمته هذا اذا كان الاعتناق تخييرا وتعليقا بشرط
فاما اذا كان اضافة الوقت فلا يخلو اما ان اضافة الوقت واحد واما ان اضافة الوقتين فان اضافة الوقت واحد
فاما ان اضافة مطلق الوقت واما ان اضافة الوقت موصوف بنصفه وفي الوجه كلها بشرط وجود الملك وقت الاضافة

اذا لم يعرف المعين

و
ف
س

اذا قبل بعد البيان

اذا كان اضافة الوقت

بيان الاضافه الى وقت مطلق

الاضافه الى وقت موصوف

كيفية توثيق المضاف الى الوقت

لان اضافة الاعاق الى وقت اثبات العتق في ذلك الوقت لا محالة ولا يثبت العتق بدون الملاء ولا يوجد الملاء في ذلك الوقت
الاذا كان موجودا وقت الاضافة لانه ان كان موجودا وقت الاضافة فالظاهر انه يبقى الى وقت المضاف اليه فثبت العتق
واذا لم يكن موجودا كان الظاهر بقاءه على العدم فلا يثبت العتق في الوقت المضاف اليه لا محالة فيكون خلوه وتقصيره والاصل
اعتبار مقتضى العاقلة على الوجه الذي اوردناه اما اضافة الوقت مطلق فتكون بقول العبد انت خرجت اذ اوردت اواس شهر كذا فتعق
اذ جاء عدا وراس الشهر لانه جعل العدا وراس الشهر ظرفا للعتق فلا بد من وقوع العتق عنده ليعين ظرفا له وليس هذا مقتضى
الشرط لانعدام ادوات التعليق وهي كلمات الشرط ولهذا الوجه لا يخلط وقال هذه المقالة لا بحيث يخلو ما اذا قال انت
خرجا جاعا عدلا في ذلك تعليق بشرط لوجود كلمة التعليق فان قيل كيف يمكن تعليق الشرط والشرط ما في وجوده خطر وحج العدا
كان لا محالة قيل له من شأنه ان العبد في محله خطر لاحتمال قيام الساعة في كل ساعة قال الله تعالى وما امر الساعة
الاكلع البصر او هو اقرب فيصير محج العدا شرطا لكن هذا الجواب ليس بسديد لان الساعة لا تقوم الا عند وجود شرطا لها من
خروج باحج وما حوج وخروج راية الارض وخروج الدجال وطلوع الشمس من مغربها على ما نطق به الكتاب ووردت به
الاخبار والجواب الصحيح ان محج العدا وان كان مستيقنا لوجوده لكن كونه شرطا لوقوع العتق ليس مستيقنا لوجوده بل هو خطر
الوجود والعدم لاحتمال موت العبد قبل محج العدا وموت المولى وموتها وحيد لا يمكن شرطا لانعدام مقتضى الخراج على
ان الشرط اسم لما جعل علما للزمان لا محالة سواء كان موهوم الوجود او مستيقنا الوجود **واما** الاضافة الى وقت موصوف
فتكون بقول العبد انت خرجت عدلا في ذلك الدار بشهر او قبل قدوم فلان بشهر او قبل موت فلان بشهر ولا شك انه لا يثبت قبل
وجود الوقت الموصوف حتى لو وجد شيء من هذه الحوادث قبل تمام الشهر لا يثبت لانه اضافة العتق الى الوقت الموصوف فلا يثبت
قبله ولا يثبت تمام الشهر من وقت التكلم وان كان العبد في ملكه قبل ذلك بشهرين بل يستبين لان اضافة العتق الى وقت
ايجاب العتق فيه واجاب العتق في الزمان لما لا يخفى لا يتصور فلا يحل كذا العاقلة عليه ولا شك ان العتق يثبت عند وجود هذه الحوادث
تمام الشهر **واختلف** في كيفية ثبوته قال زفر بنيت اقول الشهر بطريق الظهور **وقال** ابو يوسف ومحمد يثبت مقتضا على حال
وجود الحوادث **وابو حنيفة** فرق بين القدوم والدخول وبين الموت فقال في القدوم والدخول كما قالوا في الموت قال
زفر حتى لو كان المولى امة فولدت في وسط الشهر بعتق الولد في قولنا في حنيفة وزفر في قولها لا يثبت **وجه** قول زفر
انه اوقع العتق في وقت موصوف يكونه مقدما على هذه الحوادث بشهر واذا وجدت بعد شهر متصل به علم ان الشهر
مراقبه كان موصوفا بالتقدم عليها لا محالة فتبين ان العتق كان واقعا في اول الشهر كما اذا قال انت خرجت عدلا في الشهر
ولا فرق سواء هناك يحكم بالعتق في اول هلال شعبان ولا يتوقف على محج شهر رمضان وهذا لا يحكم بالعتق في اول
الشهر لان ثمة رمضان يتصل بشعبان لا محالة وهذا وجود هذه الحوادث يحتمل ان يتصل بهذا الشهر ويحتمل ان لا يتصل
لجواز انها لا توجد اطلاقا فاما في ثبوت العتق في المستقبلين فابتداء الشهر فلا يختلفان ولهذا قال ابو حنيفة بثنوي العتق
بطريق الظهور في الموت **وجه** قولها ان هذا في الحقيقة تعليق العتق بهذه الحوادث لانه اوقع العتق في شهر متصفا بالتقدم
على هذه الحوادث ولا يتصف بالتقدم عليها الا بانصافها له ولا يتصل به الا بعد وجودها فكان ثبوت العتق على هذا الدليل
متعلقا بوجود هذه الحوادث مقتضا على حال وجودها ولهذا قال ابو حنيفة هكذا في الدخول والقدوم كذا في الموت
يخلو وشعبان مع رمضان لان انصاف شعبان يكونه مقدما على رمضان لا يثبت على محج رمضان **وجه** الفرق في حنيفة
بين الدخول والقدوم وبين الموت ان في مسئلة القدوم والدخول بعد ما مضى من وقت التكلم يبقى الشهر الذي اضيف
اليه العتق موهوم الوجود وقد يوجد وقد لا يوجد لان قدوم فلان موهوم الوجود قد يوجد وقد لا يوجد فان وجد وجد
هذه الشهر والا فلا لما ذكرنا ان هذه الشهر لا وجود له بدون الانصاف ولا انصاف بدون الاتصال ولا اتصال بدون القدوم
اذا الاتصال انما يتصور بين موجودين لا بين موجود ومغفور فصار العتق وان كان مضافا الى الشهر متعلقا بوجود القدوم
فكان هذا التعليق ضرورة فيقتصر الحكم المتعلق به على حال وجود الشرط كما في سائر التعليق فاما في مسئلة الموت فتبين
ما مضى من وقت الكلا لم يبق ذات الشهر الذي اضيف اليه العتق موهوم الوجود بل هو كائن لا محالة لان الموت كان لا محالة
فصار هذا الشهر متعلقا بالوجود بلو شك يخلو في الشهر المتقدم على القدوم والدخول غير انه مجهول الذات فلا يحكم بالعتق
قبل وجود الموت فاذا وجد فقد وجد المرفق للشهر بخلاف الشهر المتقدم على شهر رمضان فانه معلوم الذات لانه لا يوجد
شعبان علم انه موجود المتقدم على رمضان وهذا بخلافه ويخلو في القدوم والدخول فان بعد ما مضى من وقت الكلا
بقية ذات الشهر الذي اضيف اليه العتق موهوم الوجود فلم يكن القدوم مرفقا للشهر بل كان محصلا للشهر الموصوف به
بحث لولا وجوده لما وجد هذا الشهر لانه فكان الموت مقبلا لمقتضى الشهر فيظهر في اصله وحج وجوده **ثم اختلف** في كيفية
في كيفية الظهور على هذا في حنيفة **قال** بعضهم هو ظهور محض وتبين ان العتق كان واقعا في اول الشهر على اعتبار حال
الموت وهو انه يعتبر الوقوع اولا ثم يسري الى اول الشهر المتقدم لان اصل اعتبار العتق على الوجه الذي اثبتناه المنصرف
والمنصرف اضاف العتق الى اول الشهر المتقدم على الموت فيقع في اول الشهر لا في آخره فكان وقت وقوع الطلاق في اول الشهر

نظير

نظير ان العتق وقع في ذلك الوقت كما اذا قال ان كان فلان في الدار فبعد من مضى من وقت التكلم في الدار يوم التكلم
يقع العتق في وقت التكلم لان وقت الظهور وهو لا قالوا لو كان مكان العتق طلق وتكونت فالتدة تعتبر اقول الشهر في قول
ابو حنيفة حتى لو حاضرت في الشهر حبسيتين ثم مات فلان كانت الحبسيتين محسوبتين في العدة **ولو كان** قال انت طالق قبل موت
فلان بشهرين او ثلثة اشهر ثم مات فلان تمام العدة وكانت المرأة رأت ثلث حبس في المدة يتبين عند موته ان الطلاق
كان واقعا وان العدة قد انقضت كما لو قال ان كان زيد في الدار فامرقي طالق ثم علم بعد ما حاضرت المرأة ثلث حبس انه كان
في الدار يوم التكلم انه يتبين انها قد طلقت من ذلك الوقت وانها منقضية العدة كذا هي هنا وكذلك لو قال ان كان محج فلانة
عدلا فانت طالق فولدت عدلا ما يقع الطلاق على طريق السابق كذا هذا الذي يؤيد ما قلنا ان رجلا لو قال ان امرأة اتزوها
في طالق فتزوج امرأة ثم اخرى ثم مات طلقت الثانية على وجه السابق المحض عند ابو حنيفة وان كان لا يحكم بطلانها ما لم يمت
كذا هي هنا وقالوا لو حاضرت في وسط الشهر ثم مات فلان تمام الشهر فالحلع باطل ويؤمر الزوج ببدل الحلع سواء كانت عند
الموت معتدة او منقضية العدة او كانت ممن لا عدة عليها بان كانت غير مدخول بها وهو لا يطعنوا فيه كذا محمد في الكتاب
ينبغي نولي ابو حنيفة انه ان مات فلان وهو في العدة يحكم بطلان الحلع ويؤمر الزوج ببدل الحلع وان كانت غير معتدة وقت
موت فلان بان كان بعد الحلع قبل موت فلان اسقط سقطا او كانت غير مدخول بها لا يبطل الحلع ولا يؤمر الزوج ببدل الحلع و
قالوا هذا يخرج على اصل ابو حنيفة لا يستقيم لان هذا ظهور محض فتبين عند وجوده في الاخبار ان هذا الشهر ابتدأ وجوده
موصوف بالتقدم فتبين ان الطلاقات الثلث كانت واقعة من ذلك الوقت سواء كانت معتدة او غير معتدة كما لو قال ان كان فلان
في الدار فامرانه طالق ثم خالها ثم تبين انه كان يوم الحلف في الدار انه يتبين ان الحلع كان باطلا على الاملاق سواء كانت معتدة
او لم تكن **فذهبنا** **والفقه** ان وقت الموت اذ لم يكن وقت وقوع الطلاق لا يعتبر فيه قيام الملك والعدة وعامة مشايخنا
قالوا ان الطلاق والعاق يقع وقت الموت ثم يستند الى اول الشهر لانه يظهر انه كان واقعا في اول الشهر ووجهه مما لا يمكن
الرجوع اليه الا بمقدمة وهي ان ما كان الدليل على وجوده قائما يجعل موجودا في حق الاحكام لان اقامة الدليل مقام للدلول
اي على الشرع والعقل لا ترى ان الخطاب بدو مع دليل العدة وسببها ومن حقيقة القدرة مع دليل العلم وسببها ومن
حقيقة العلم حتى لا يغدر الماهل بانه تعالى لقيام الايات الدالة على وجودها وان لا بالشرايع عند امكان الوصول الى مرفها
بدليلها ثم الدليل وان شقي بحيث يند والوصول اليه يكتفي به اذا كان يمكن الحصول في الجملة او الدلائل متفاوتة في القوة والمقام
والمستدلون يتفاوتون في القناعة والذكا فالشرع اسقط اعتبار هذا التفاوت فكانت العدة لا يهل الا من كان في هذا الباب
واما ما كان الدليل في حقه مقدما فهو في حق الاحكام ملحق بالعدم **واعرف** هذا فنقول الشهر الذي يموت فلان في آخره وان
انصف بالتقدم من وقت وجوده لكن كان دليل انصافه به مقدما اطلاقا فلم يكن لهذا الانصاف علة ومقتضى ملك النكاح الاخر
جزء من اجزاء الشهر فيعلم كونه مقدما على موته ومن ضرورة انصاف هذا الجزء بالتقدم انصاف جميع الاجزاء المتقدمة عليه الى
تمام الشهر ولا يظهر ان دليل الانصاف كان موجودا في اول الشهر الدليل هو آخر جزء من اجزاء الشهر ووجود الجزء الاخير من الشهر
مقدار اول الشهر محال فلم يكن دليل انصاف الشهر يكونه مقدما موجودا فلم يعتبر هذا الانصاف في ملك النكاح الى وقت وجود
الجزء الاخير فيحكم في هذا الجزء بكونها طالقا ومن ضرورة كونها طالقا في هذا الجزء ثبوت الانطلاق والاصل لانها تنقض طالقا
بذلك الطلاق المضاف الى اول الشهر الموصوف بالتقدم على الموت ولا يلحق هذه الضرورة حكم بالطلاق في اول الشهر لكن بعد ما كان
النكاح الى هذا الوقت قائما لعدم دليل الانصاف بالتقدم على ما تبين **ثم** لما حكم بكونها طالقا للحال ونسبنا لانطلاق فيما مضى
سأول الشهر ضرورة جعل كان الطلاق وقع للحال ثم بعد وقوعه يسري الى اول الشهر هكذا اوجب ضرورة ما تبين من الدليل
واذا جعل هكذا اخرج عليه المسائل اما العدة فانها يجب في آخر جزء من اجزاء حياة فلان الميت لانها بما يجب انما يجب
الحال وجعل كان الطلاق وقع للحال اما الحلع فان كانت العدة باقية وقت الموت لم يقع وان كانت العدة منقضية
لانها اذا كانت باقية كان النكاح باقيا من وجهه ويحكم ببقائه الى هذه الحالة لضرورة عدم الدليل ثم يحكم للحال بكونها طالقا لان
الطلاق المضاف يسري واستند الى اول الشهر علم انه خالها وهي باقية عنه فلم يقع الحلع ويؤمر الزوج ببدل الحلع واذا
كانت منقضية العدة وقت الموت فالنكاح الذي كان يسري اليه في آخر جزء من اجزاء حياته لضرورة عدم الدليل لا يبقى لارتفاعه
بالحلع فيبقى النكاح الى وقت الحلع ولم يظهر انه كان مرتفعا عند الحلع نعم بصفة الحلع ولا يؤمر الزوج ببدل الحلع بخلاف ما
اذا قال ان كان فلان في الدار لادن دليل الوقوف على كونه في الدار موجودا حاله التكلم فانصد الطلاق بخبر لو كان هو في الدار
لان التعليق بالموجود تحقيق ويخلو ما اذا قال ان كان محج فلانة عدلا لان الولد في البطن يمكن الوقوف في الجملة على صفة
الذكورة والا فانه فانه ما من ساعة الا ويجوز ان يبطل العمل فانصد الطلاق بخبر ثم علمنا بعد ذلك ويخلو ما اذا قال
امرأة تزوجها فمات طالق فتزوج امرأة ثم اخرى ثم مات انه يقع الطلاق على الثانية من طريق السابق لان هناك كان تزوج الثانية
انصدت بكونها اخر الزوج عدلا لا هو العدة الذي هو مرفوع وهي لا حقة الاخرى انه يقول لاني الا في الاخرى الا انه
لا يحكم بوقوع الطلاق للحال لاحتمال انه يتزوج بثالثة فتسلب صفة الاخرى غلثانية فانما مات قبل ان يتزوج بثالثة تغزرت

نظير

والرق اسم لضعف حكمي يصير به الآتي محالاً للثبات فيعتبر الحكمي بالحقوقي وثبوت القوة الحقيقية والضعف الحقيقي في النقص
شأناً مستحيل فكذلك الحكمي ولا بد للثبات في الآراء والاعتقادات والارث والنفقة والولاية والشهادة والارث والنفقة والولاية والشهادة
ولهذا لم يتغير حاله الثبوت حتى لا يصير بالامام الرق في انصاف النسيان او يمن عليهم في الانصاف كذا في حاله البقاء **واما**
الحكماء فان اعتناق النصف قد يقدى في النصف الباقي في الاحكام حتى امتنع جواز الصرفات النافذة للمالك في البيع والهبه
والعبدية والوصية عند اصحابنا وكذا يجب تحريمه الى عتق الكل بالصفان او السعاية حتى يحجر القاضي على ذلك وهذا امر ثابت
عدهم الخيري وكذا الاستبداد لا يتجزئ حتى لو استولد جارية بينه وبين شريكه وادعى ولدها فليس له ان يملكها ام ولد له بالصفان
ومعلوم ان الاستبداد يوجب حق الحرية لاحقية الحرية فالحق ان الممحل لا يتجزئ في الحقيقة او في الواقع فلو كان له ان يملكها
او ام ولد بينه وبين شريكه عتق كلها وادى الممحل لا يمكن الممحل في حق العتق متجزئاً وادى الممحل في حق العتق متجزئاً
مالاً يتجزئ في حقه يعني اضافة الى الحكم المطلق والعفو عن النقص او ما علم ولا يضيفه النقص والمقول والحكم
اما النقص فادى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اعترق نصيبه من ماله ماله
عتق بقبته وان لم يكن عنده ما يفتقه فيه جاز ما صنع وروى كلف عتق ما بقي وروى جبه عليه ان يعق ما بقي وكل ذلك
نقص على الخيري لان تكليف عتق الباقي لا يتصور بعد ثبوت العتق في كله وقوله صلى الله عليه وسلم جاز ما صنع اشارة الى عتق
المعصاة وهو الذي يصنع لا غير وروى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اعترق شريكه من ماله
وكان له مال يبلغ ثمن العبد فمهر عليه قيمة عدل واعطى شريكاه حصصهم وعتق عليه العبد والاعتق ما عتق والمحدث
يدل على عتق الباقي بالصفان ان كان العتق موصراً او على عتق البعوض ان كان موصراً فدل على الخيري في حالة البسار والاصا
وروى عن ابي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان كان له شقة من ماله فاعتقه فعتقه فعتقه فعتقه فعتقه
ان كان له مال وان لم يكن له مال استسقى العبد في قبته غير مشقوق عليه وفي رواية فاعترق شقيقه فعتقه فعتقه فعتقه فعتقه
كله ان كان له مال وان لم يكن له مال استسقى العبد غير مشقوق عليه **واما** المعقول فهو ان الاعتاق كان نصراً في المالك
والمالية بالا زالة فالمالك يتجزئ وكذا المالية بلا شريك حتى يتجزئ في سهم الورثة ويمن شريكاً بين جماعة كشرع والناظر في
وان كان نصراً في الرق فالرق يتجزئ ايضا لان محله متجزئ وهو العبد واذا كان محله متجزئاً كان هو متجزئاً ضرورة **واما** الحكم فان لا يتجزئ
اذا اعتقا عبداً مشتركاً بينهما كان الولاء بينهما نصفيين والولاء فاحكام العتق فدل على الخيري في عتق الباقي بالصفان
انه غير فرع بل هو موقوف على ابن عمر رضي الله عنهما وقدرى عنه فانه روى انه قال في عبدتين نصي وصي وبلغ عتق الله
نصيبه قبل بلوغ النصي قال ينظر بلوغ النصي فان بلغ فان شاء اعترق وان شاء استسقى ولين نص رفته فادى ماله من ماله
احدهما ان معنى قوله عتق كله اى استسقى عتق كله لانه يجب تخرج الباقي الى العتق لا محالة فعتق الباقي لا محالة بالاستسقاء
او بالصفان وما كان مستحق الوجوه يسمى باسم الخي والوجود قال الله تعالى انك ميت وانهم ميتون والثاني انه محتمل للمراد
منه عتق كله للمال ويحتمل ان المراد منه عتق كله عند الاستسقاء او الصفان فتجمله على هذا عمل بالاجازات كلها **واما** قوله ان
العتق قوة حكمية فيعتبر بالقوة الحقيقية وثبوتها في البعض شأنياً متبع فكذلك الحكمة فتقول لم قلتم ان اعتبار الحكم بالحقيقة
لا يفر البسار المالك عبارة عن القدرة الحكمة والقدرة والقوة سواء **ثم** المالك ثبت في النصف شأنياً وهذا ان الامر الذي
يعرف بدليل الشرع وهو النقص والاستدلال بالحقا بوقوع ما ذكره الارنا فليس من الرق العتق الا ترى انه يصور ثبوت
العتق بدونها كما في العتق والجنون بل هي من الثرات وقوات الثمة لا محل بالذات **ثم** انها من ثرات حرية كل الشخص لا من ثرات
حرية البعض فان الولايات والشهادات شرعت فصلاً عن العاجين بشكر الله القدرة وذلك عند كمال النعمة وهو ان يقطع
عنه حق المولى لمصلحة اقامة حقوق الغير وقبولها لا يتجزئ ثبوت كذا زواله **ثم** ما ينشأ من ماله وقال ان الامام اظهر على جانيه
من الكفر وضرب الرق على انصافهم ومن على الانصاف جاز وبني حكمهم حكم معتق البعض في حاله البقاء **ثم** ان سلبنا فالرق حتى
في نفسه حاله الثبوت لكنه تكامل تكامل سببه وهو الاستبداد اذ لا يتصور وروده على بعض المطلون البعض في حاله
البقاء يتصور وجود سببه والله كماله وقامه فثبت كماله وقامه على حسب السبب **واما** التخرج الى العتاق وامتناع جواز الصرفات فليس
لعدم الخيري بل المعنى اخذ ذكره ان شاء الله تعالى **واما** الاستبداد فمنع انه لا يتجزئ بل هو متجزئ فان الامة المشتركة بين اثنين
اذا اجازت بولد فادى عيابه جميعاً صارت ام ولد لها الا انه اذا ادعى احدها صارت كلها ام ولد له لوجود سبب التكامل هو
نسبة كل ام الولد اليه بواسطة الولد على ما ذكره في كتاب الاستبداد وما من متجزئ الا وله حاله التكامل اذ اوجده السبب
تكامل واذا وجد قاصراً لا تكامل بل ثبت بقدره وفي مسئلتنا وجد قاصراً فلم يكامل وكذا اعتاق ام الولد متجزئاً والثاني
به عتق النصف وانما ثبت العتق في النصف الباقي لا باعتاقه بل لعدم الفائدة في بقاء نصيب الشريك كافي بالطلاق والدفن
عن القصاص على ما عرف في مسائل الخلاف والله اعلم واذا عرف هذا الاصل تبين عليه مسائل عبد بين رجلين اعتقا احدهما
معتق نصيبه لا غير عند ابي حنيفة لان الاعتاق عنده متجزئ فاعتاق البعض لا يوجب عتاق الكل بل يعق بعد ما اعتق
الباقي وقفا وللشريك السالك خمس خيرات ان شاء اعتق نصيبه وان شاء تبرع وان شاء كاتبه وان شاء استسقاء

كان المعتق او موسراً وسعي وهو رقيق وان شاء ضمن المعتق قيمة نصيبه ان كان موسراً وليس له خيار والرق على حاله لانه
لا يسيل الى الانقاع به مع ثبوت الحرية في جز منه وترك المالك من غير انقاع احده به لتسليم له وانه حرار فله بدنه من تحريمه
الى العتق وله الخيار في ذلك من الوجه القوي وصفناهما **اما** خيار الاعناق والديور والكتابة فان نصيبه باق على ملكه
وانه محتمل لهذه الصفات كما في حاله الاستدلاء **واما** خيار السعاية فلو ان نصيبه صارت بموجباً عند العبد بحقه لثبوت العتق
له في نفسه نصيبه من ماله عليه كما اذا انصنع ثوباً انسان بصنع غيره من غير منع احد فاختار صاحبه ثوباً لثوباً ثمة عليه
فما ان الصنع لصهره العتق محتسباً عنده لقيامه ثوباً مملوك له لا يمكنه التميز كذا هذا ولان في السعاية سلامة نفسه
ورقته له وان لم يصر بقبته مملوك له ويجوز ايجار الصفان بمقابلة سلامة الرقعة من غير تلك المكاتب وشراء العبد نفسه
من ماله ولا منفعة الا اعتاق حصلت له فكان عليه ضمانه لقوله صلى الله عليه وسلم اخرج باصفان ثم خيار السعاية من ماله
وقال الشافعي لا عرف السعاية في الشريعة **والوجه** لقوله ان ضمان السعاية امان من ضمان المالك واما ان ضمان تلك
والا لوف في العبد بوجه اذ لا يصنع له في الاعتاق اسلاً ولا مملوك يحصل للعبد في نفسه بالصفان ولان المولى لا يجب له على عبده
دين لما فيه من الاستحالة وهو كالثمن الواحد واجبا عليه وله ولان العبد موصراً والصفان في هذا الباب لا يجب على المصير الا ترى
انه لا يجب على المعتق اذ كان مصراً مع وجود الاعتاق منه فالعبد اولى ولنا ما روينا من حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن رسول
محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الجراح بن ارماء عن ابي غنم عن ابي غنم عن ابي غنم عن ابي غنم عن ابي غنم عن ابي غنم عن ابي غنم
وبين شريكه يقوم نصيب شريكه قيمة عدل فان كان موسراً ضمن نصيب شريكه وان كان مصراً سعى العبد غير مشقوق عليه فدل
ان القول بالسعاية لا يفر في الجملة عن ضمان الشافعي ولم يعرفها وكذا ما ذكرنا من المعاني وبه يتبين ان ضمان السعاية ليس
ضمان المالك ولا ضمان مملوك بل هو ضمان احتساب وضمان سلامة النفس والرقعة وحصول المنفعة لان كل ذلك من اسباب الصفان
على ما بينا وقوله لا يجب للمولى على عبده ومن قلنا وقد يجب كالمكاتب والمستسقى في حكم المكاتب عنده الى ان يؤدى السعاية
الى الشريك الساكن اذ اختار السعاية او الى المعتق اذ اعتقه الشريك الساكن لانه ليس بمتخلص من رقبته غير الرق كالمكاتب
وشئت فيه جميع احكام المكاتب من الارث والشهادة والنكاح فلو ميرث ولا يهرث ولا يشهد ولا يتزوج الا ائتمن لا يفرق
الا في وجه واحد وهو ان المكاتب اذا عجز برقبته في الرق والمستسقى لا يفر في الرق لان العتق لا يوجب السعاية موجود قبل العجز وبعد
وهو ثبوت الحرية في جز منه ولا رقة في الرق ههنا لا يفيدها لانا لوددناه الى الرق لا حتمنا الى ان يخرجه على السعاية عليه فاننا
فله نصيب الرقة فان قيل بدل الكتابة لا يلزم العبد الا برضاه والسعاية تلزمه من غير رضاه فاقى يستويان فالجواب انه انما كان
كذلك لان بدل الكتابة يجب بحقيقة العقد المكتوبة معاوضة مرفوعة فاقترعت الى الرضى والسعاية لا يجب بعد الكتابة بقبته
بل بكتابة حكمية ثابتة معتقاً نصيباً والسعاية فلو يقف وجوبها على الرضى لان الرضى اما شرط في الكتابة المستداه لانه يجوز ان يرضى
بها العبد ويجوز ان لا يرضى بها ويختار البقاء على الرق فوقفت على الرضى وههنا لا يسيل الى استسقاء على الرق شرعاً اذ لا يجوز ذلك
فلم يشترط رضاه للزوم السعاية **ثم** اختلف اصحابنا فقال ابو حنيفة هذا الخيار ثبت للشريك الذي لم يعتق سواء كان المعتق
مصراً او موسراً **وقال** ابو يوسف ومحمد لا يثبت الا اذا كان مصراً لان الاعتاق مالم يكن متجزئاً بعد هاهنا كان المعتق متلفاً نصيب الشريك
فوجب عليه الصفان وجوباً لصفان يمنع وجوب السعاية وكان ينبغي ان لا يجب حال الاعسار ايضا وان لا يوجب الواجب الا الصفان
في الحالين جميعاً وهو قول بشر بن عياض المصير وهو القياس لان ضمان المالك لا يختلف بالبسار والاعسار الا انا عرفنا
وجوبها شرعاً على خلاف القياس بالفقهاء الذي رويوا والنقص رويها في حاله الاعسار فحال البسار بقى على اصل القياس ولما
كان متجزئاً بعينه لم يكن الاعتاق انقاصاً لنصيب الشريك حتى يوجب ضمان المالك لكن بقي نصيبه محتسباً عند العبد بحقه
لا يمكن استخلافه منه وهذا يوجب لصفان على ما بينا وهذا المعنى لا يوجب لفعل بين حال البسار وبين حال الاعسار فثبت
خيار السعاية في الحالين واذا عتق بالاعتاق او بالسعاية او بديل الكتابة فالولاء بينهما لان الولاء للمعتق والاعتاق حصل
منها **واما** خيار التفتين حال يسا والمعتق فامر ثبت شرعاً غير معقول المعنى بالاحاديث التي رويها لان الاعتاق اذا كان متجزئاً
كان المعتق متصرفاً في ملك نفسه على طريق الاقتدار ومن قصر في ملك نفسه لا يواخذ بما حدث في ملك غيره عند تصرفه لا يتصرفه
كما احقر دار نفسه فاستقرت دار جاره او سقى أرض نفسه فترت أرض جاره او حفر بئر في دار نفسه فوقع فيها انسان ومثله ذلك
الا ان وجوب لصفان حاله البسار ثبت بالنقص من قبل غير معقول فتبقى حاله الاعسار على اصل القياس او ثبت معقولاً بمعنى
النظر للشريك لئلا يتلف ماله بمقابلة ماله في ذمة المفلس من غير منع من المعتق نصيب شريكه فحصل ان يكون موجباً للصفان
من غير ان يكون في مقابلة عوض في ضمان صفة وتبرع كقصة الحمار وضمان الصلة والتبرع انما يجب حال البسار كما في
نقطة الاقارباً ووجه نظر للعبد لانه تبرع عليه باعتاق نفسه ولم يتم عرضه في بصال ثرات العتق في العبد فوجب عليه
الصفان تيمناً لفرقه فيقتصر وجوبه بحالة البسار ومنشأنا من ذلك طريقاً اخرى لا يوجب في ضمان العتق فقال هذا ايضا
افساد عنده لان المعتق باعتاقه نصيبه افسد نصيب شريكه حيث انجزه من ان يضمن متفعا في حقه حتى لا يملك فيه سائر الثمن
المنزلة للمالك عقبيه فله واما بملك الاعتاق والسعاية ولحكم متى ثبت عقيب ومثله نصيبا الى الاله لا يجب على المصير نصيباً

ابن عمر

بينان السهم عبارة عن كسلس

معاوضة في الاصل فاذا اعتق الاول فقد ثبت للشريك حق نقل ملك المصنوع اليه باختيار الصانع ونعتق بذلك النقل
لولا، والاول لا يلحقه الفسخ فلو ملك نقل حق التفتين الى غيره فان اختار قيمتهما الاول فلو ان يفتق وان شاء وتر
وان شاء كاتب وان شاء استسعى لانه قام مقام المصنوع وليس له ان يفتق الثاني لان الاول لم يكن له ان يفتقه فكذلك
فقام مقامه فاما على اصلها فلما اعتق الاول عتق جميع العبد فلم يبق اعتاق الثاني وليس للثاني والثالث الا التفتين ان كان
المعتق موسرا او السعاية ان كان معسرا على هذا كان له عتق فاعتق نصفه فعلى قول ابي حنيفة يفتق نصفه ويغني الباقي وفتق
يجب تحريمه الى العتاق فان شاء اعتق وان شاء كاتب وان شاء استسعى واذا ادعى السعاية او بدل الكتاب يفتق
كله وليس له ان يتركه على حاله وعلى قوله يفتق كله سواء كان المعتق موسرا او معسرا فغير سعاية وكذلك ان اعتق جزءا من
عبد لم يفتقه ما منه بمعنى منه ما شاء وبقي الباقي رقيقا يخرج الى العتاق بالخياريات التي وضعت في قوله في حقه لان الاعتاق
عند منجز الا ان ههنا اضاف الاعتاق الى مجهول فيرجع في البيان اليه كالموافق احد عبدتي حر وقيل في قياس قول ابي حنيفة
في السهم انه يفتق منه سدسه لان السهم عبارة عن السدس في عرف الشرع لما روي عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم
في ذم النبي صلى الله عليه وسلم لم يهرم من مال الرجل فاعطاه النبي صلى الله عليه وسلم سدس ماله وعرجا عاهل اللسان ان السهم عبارة عن
السدس في اللغة وعندها استعمله لان العتق لا يتجزئ عند بن بطين وانه احد هاهنا نصفه مذكر ثم ان كان المذكر موسرا
فالشريك ست خبار ان شاء اعتق وان شاء كاتب وان شاء استسعى وان شاء ترك على حاله
وان كان معسرا فله شريك خمس خبار ان شاء اعتق وان شاء كاتب وان شاء استسعى وان شاء ترك على حاله
وليس له ان يفتق وهذا قول ابي حنيفة لان التدبير عنده منجز كالا عتاق ففتقت له الخيارات اما خيا والاعتاق والذلة
والمكاتبه والسعاية فلو ان نصيبه بقي على ملكه في حق التفتين الى الاعتاق واما خيار التفتين فلو انه بالتدبير اخذ من
يمن ماله للملك مطلقا بالبيع والهبة والرهن ويخول ذلك فقد اختلف في حق هذه التصرفات فكان للشريك ولاية التفتين
واما خيار التفرق على حاله فلو ان الحرية لم تثبت في جزء منه تجاز ابقاؤه على الرق وانه مفيد لان له ان يفتق به منفعة
الاستخدام فلو يكلف تجزئ على الحرية مالم يمت المذكر فان اختار نصيب المذكر فله ان يرجع بما ضمن على العبد لان الشريك
كان له ان يستعفيه فلما ضمن شريكه قام مقامه فيما كان له فان ادعى عتق والاولا كله للمدبر لان كله عتق على ملكه لا انتقال
نصيب شريكه اليه وان اختار الاستسعاء او الاعتاق كان الاول بينهما لان نصيب كل واحد منهما عتق على ملكه واما ان كان
فدفع له في الضمان لان ضمان التدبير لا يجب مع الاعسار كالا يجب ضمان الاعتاق فبقي اربع خبار واما على قول ابو يوسف
ويجوز صا وكله مذكر لان التدبير على اصلها لا يتجزئ كالا عتاق والمجمل وليس للشريك الا التفتين موسرا كان المذكر او معسرا في
الرواية المشهورة عنها لان ضمان النقل والتفك لا يختلف باليسار والاعسار كالبيع ولو كان العبد بين ثلثة واهله مذكرو
احدهم وهو موسر ثم اعتقه الثاني وهو موسر فللشريك الثالث ان يفتق المذكر ثلث قيمته ويرجع به المذكر على العبد وليس له
ان يفتق المعتق والمذكر ان يفتق المعتق ثلث قيمته مذكر وليس له ان يفتقه ما انقل اليه من نصيبه لثالث وهذا قول ابي
حنيفة وقال ابو يوسف ويحذف العبد كله مذكر للذي ذره ويضمن ثلثي قيمته لشريكه موسرا كان او معسرا لان التدبير على
منجز با عتق ابي حنيفة فلما ذره احدهم فقد ثبت لكل واحد من الشريكين ست خبار واما اعتقه الثاني فقد استوفى فيما كان
له فلم يبق له ولاية نصيب المذكر وللثالث ان يفتقه لانه اختلف عليه نصيبه فكان له ولاية التفتين وليس له ان يفتق
المعتق لان ضمان التفتين معاوضة في الاصل وهو ضمان التملك وهو ان يمن بقابلية الضمان ملك المصنوع كضمان الضمان
ولو ضمن المعتق لا يملك المعتق المصنوع لان التدبير انفسد سببا لوجوب الضمان على المذكر وانه يوجب ملك المصنوع فصار ذلك
النصيب محال لا يحتمل النقل الى غير المذكر ففتق نصيب المعتق ولان المدبر بالتدبير قد ثبت له حق الاول والاول لا يلحقه الفسخ
ولا يجوز ان ينقله الى الغير والمذكر ان يفتق المعتق لانه بالاعتاق اختلف نصيبه عليه باخراجه من بين منسحقه من منفعة
الاستخدام ففتق منه له قيمة نصيبه لكن مذكر لان المتلف مذكر ويرجع به المدبر الى العبد لان نصيبه لثالث انقل اليه
فقام مقامه وكان له ان يستسعى العبد فكذلك المذكر ولان الحرية لم تثبت في جزء منه تجاز ابقاؤه على الرق ولم يمكن
ان يجعل هذا ضمانا معاوضة لان نصيبه مذكر والمذكر لا يحتمل النقل الى ملك الغير فجعل ضمان جناية بطريق الضرورة وان
المدبر اعتق نصيبه الذي ذره لان باعتاق وشريكه لم يزل ملكه وان شاء استسعى العبد كما في عتق احد الشريكين فان اختار
الضمان كان للمعتق ان يستسعى العبد لان المدبر قام مقام نفسه فكان له ان يستعفيه فكذلك وليس له ان يفتق المعتق
قيمة الثلث الذي انقل اليه من الثلث لان المدبر انما ملك ذلك الثلث عند القضاء بالضمان مستقلة الى وقت التدبير المستند
قبل ثبوته في الحل جزئيا بكم فوجه دون وجه فلو نظير ملكه في حق المعتق فلو يفتق المعتق له ذلك واما عندها فالاصل
لما لم يكن متجزيا صارا لكل مذكر ويضمن ثلثي قيمته للشريكين لا توافقه نصيبها عليهما سواء كان موسرا او معسرا ولا يجب
السعاية ههنا بخلاف الاعتاق لان الاعتاق يؤول ملكه فليس في نصيبه ما يؤول ملكه بل نصيب العبد كله
مذكر له وكسب المدبر للمولى فقد اراد الاستسعاء وعلى هذا اذا شهد احد الشريكين على الآخر بالاعتاق بان كان العبد بين

شهادة

شهادة احدهما على صاحبه انه اعتقه وانكر صاحبه لا تقبل شهادته على صاحبه ويجوز اقراره على نفسه ولا يخرج على صاحبه ولا يفتق نصيب
الثاني ولا يفتق لصاحبه ويسعى العبد في قيمته بينهما موسرين كانا او معسرين في قول ابي حنيفة وعندها ان كان المشهود عليه
موسرا فلا سعاية للشاهد على العبد وان كان معسرا فله السعاية عليه اما عدم قبول الشهادة فلو ان شهادة الفرع في هذا الباب
غير مقبولة ولو كانا اثنين لا تقبل شهادتهما ايضا لانها بشهادتهما يحرقان المصنوع في انفسهما لانها يشتان بها حق التفتين
لانفسهما ولا شهادة لجار الغنم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انه بشهادته على صاحبه صار مقرا بنصيبه ونصيب نفسه
باقراره على صاحبه باعتاق نصيبه فشهادته على صاحبه واقراره عليه ان لم تجز فافترقه بفساد نصيب نفسه جائز لان الانسان
مصدق في اقراره على نفسه خصوصا فيما يتصرف به ولا يفتق نصيبه للشريك الشاهد لانه لم يوجد منه الاقرار بفتق نصيبه
بل بفساد نصيبه وانما اقر بالعتق في نصيب شريكه الا ان اقراره بالعتق في نصيب شريكه في حق شريكه لم يفتق فينقض اقراره
بالعتق في نصيب شريكه في حقه ولا يفتق الشاهد لشريكه لانه لم يفتق نصيبه نفسه واما السعاية فلو ان فساد نصيبه
يرجع الى التفتين على العتق بالسعاية فيسعى العبد لهما في قيمته بينهما فيسعى للشاهد في نصف قيمته ويسعى للمتك في نصف قيمته
سواء كان المتك معسرا او موسرا في قول ابي حنيفة لان السعاية تثبت مع اليسار والاعسار على اصلها اما حق الاستسعاء للشاهد
وان كان المشهود عليه موسرا فلو ان منعه ان شريكه قد اعتق وان له حق التفتين او الاستسعاء الا انه تعذر التفتين لان اقراره
لم يجر عليه في حقه فبقي له حق الاستسعاء واما المتك فلو ان منعه ان نصيبه على ملكه وقد تعذر عليه التصرف فيه باقرار شريكه
فكان له ان يستسعى واما عندها فان كان المتك موسرا فلا سعاية للشاهد على العبد لانه يزعم انه عتق باعتاق شريكه وانه
لا يفتق الا الضمان لان السعاية لا تثبت مع اليسار على اصلها وان كان معسرا فللشاهد ان يستسعى واما المتك فيستسعى
على حاله بالاجماع معسرا كان او موسرا لان نصيبه على ملكه ولم يوجد منه الاقرار بسقوط حقه عن السعاية فان اعتق كل منهما
بعد ذلك نصيبه قبل الاستسعاء جاز في قول ابي حنيفة لان نصيب المتك على ملكه وكذلك نصيب الشاهد عنده لان الاعتاق
يجزى فاذا اعتقا فقد اولا بينهما لان العتق منهما وكذلك ان استسعى احدى السعاية فالاولا لهما واما على قولها فالاولا في
نصيب الشاهد موقوف لان في ذم الشاهد ان جميع الاول لشريكه لان الاعتاق لا يتجزئ على اصلها وشريكه يحذف ذلك فيسلك له
النصف وبوقت النصف وان شهد كل واحد منهما على صاحبه وانكر الآخر فحذف اول كل واحد منهما على عوى صاحبه لان كل واحد
منهما ادعى العتق على صاحبه بدعي وجوب الضمان على صاحبه او السعاية على العبد وصاحبه ينكر فحذف كل واحد منهما لصاحبه
وقد اذن فائدة الاستسعاء في النكول ليعتق به والنكول اما بذل او اقراره والضمان ما يقع بذله والاقرار به واذا عاقب الفاسق العبد
كل واحد منهما بنصف قيمته في قول ابي حنيفة لان في ذم كل واحد منهما ان شريكه قد اعتق وان له الضمان او السعاية وتعذر التفتين
حين لم يصدقه الآخر فبقي الاستسعاء ولا فرق عند ابي حنيفة بين حال اليسار والاعسار واما على قولها فان كانا موسرين فلا سعاية
لواحد منهما لان كل واحد منهما يدعي الضمان على شريكه ويذم ان لا سعاية له مع اليسار فلم يثبت له ما ابراه العبد عنه وان كانا معسرين
سعى العبد لكل واحد منهما لان كل واحد منهما يزعم ان شريكه اعتق وهو معسر فلو حق له الا السعاية وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا
سعى العبد للموسر ولا يسعى للمعسر لان الموسر يزعم انه لا ضمان له على شريكه واما السعاية على العبد والمعسر يزعم ان الضمان على الشريك
وانه لا ضمان له العبد ثم هو عتق في قول ابي حنيفة ويسعى وهو رقيق لان يزعم عليه ان السعاية في حكم المكاتب على امله وعندها
هو حر عليه ومن حين شهد المولى ان فيسعى وهو حر لان في ذم كل واحد منهما انه حر فوجه صاحبه وفرق حرية عتق في ملكه
عتق عليه عتق بين رجلين قال احدهما ان كنت دخلت هذه الدار اسرفا فخر وقال الآخر ان لم تكن دخلتها اسرفا فخر ولا بد
كان دخل ولم يدخل عتق نصف العبد منهما ويسعى في نصف قيمته بين المولىين موسرين كانا او معسرين في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ان كانا معسرين سعى في نصف قيمته بينهما وان كانا موسرين فلا يسعى لاحد وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا سعى المعسر في نصف قيمته
ولا يسعى للموسر وقال محمد ان كانا موسرين لا يسعى وان كانا معسرين سعى لهما في جميع قيمته وجه قول محمد ان كل واحد منهما يدعي على
صاحبه انه اعتقه فصار كشهادة كل واحد منهما على صاحبه ولان من عتق عليه نصف العبد بمجانا بغير سعاية مجهول لان الحالت منهما
مجهول فكان من نصيبه عليه بسقوط نصف السعاية مجهولا فلو يمكن القضاء به ولا يفتق نصيبه وابي يوسف ان نصيب العبد قد عتق
يقين لان احد الشريكين حانت يقيان اذ العبد لا يجوز ان يخرجه من الدار ولم يدخل الا واسطة بين الوجود والعدم وليس احدهما
بقيته للعتق والآخر والمقتضى له بالفتق مقتضى فيقسم نصف الفتق بينهما فاذا عتق نصف العبد بيقين تعذر ايجاز كل الشئ
عليه فيجب نصف السعاية عليه ثم على اصل ابي حنيفة يسعى في نصف قيمته بينهما سواء كانا موسرين او معسرين لان ضمان السعاية
عنده لا يختلف باليسار والاعسار وعنده ابو يوسف يختلف فان كانا معسرين يسعى لهما وان كانا موسرين لا يسعى وان كان احدهما
معسرا والاخر موسرا يسعى للمعسر ولا يسعى للموسر وما ذكر محمدان هذه الشهادة كل واحد منهما على صاحبه غير مبني لان ههنا بقينا
بحرية نصف العبد لما بينا وفي مسألة الشهادة لم يفتق بالحرية لاحتمال ان تكون الشهادة ان كانا ذبيين واما قوله ان الذي يقتضي
عليه بالعتق بغير سعاية مجهول فغيره ولكن هذا لا يمنع القضاء اذ كان المقتضى له معلوما لان المقتضى له اذ كان معلوما يمكن رفع
الجهالة التي حانت المقتضى عليه بالقيمة والتوزيع واذا كان مجهولا لا يمكن فان حلف رجلان على عتق كل واحد منهما لاحدهما

شهادة

بیان حکم الاعتاق وقت ثبوت حکم
الحکم الاصلی للاعتاق

فكذلك

[illegible]

الحكم الذي هو من كوائف

الكلوم في المفق المجهول

الحكم اعتناق المجهول في حياة المؤمن

وقد عرفت في حال الاحتمال انه حرا وعبد فيقسم ذلك على اعتبار الاحوال كما هو اصل اصحابنا وان قلنا على التقاطع يحرم على
الفاعل قيمة الاول للمولى ودية الثاني للورثة لان قتل الاول بوجوب قتل الثاني للفقهاء لان قتل الاول للملك فقد قتل حرا وعبد
خطا وان كان القاتل اثنين فقتل كل واحد منهما مجزئ فان وقع قتل كل واحد منهما معاً فعلى كل واحد من القاتلين القيمة نصيبها
للورثة ونصيبها للمولى واجاب القميين ودية قيمة ودية على قوله فيقولان القوم غير بائلي ظاهر لان كل واحد منهما قتل عدوا
وانه بوجوب القيمة واما على قوله فيقولان القوم فانما لم يصب الدية لان مقتبلا لدية عليه منها مجزئ لا لا يعلم من الذي نصيب
عليه الدية منها فلا يمكن ايجاب الدية مع الشك والقيمة متينة فوجب بخلافه ما اذا كان القاتل واحداً لان هناك فدية
معلومة لاجلها فيه انما الجبالة فيمن له واما انفسار القميين فلا نال المستحق لاحد البديلين هو المولى والمستحق للبديلين
الاخر هو الوارث وكل واحد منهما يستحق في حال ولا يستحق في حال فوجوب القميين تحت احد القولين وانفسارهما تحت
القول الآخر وان وقع قتل كل واحد منهما على التقاطع فعلى قاتل الاول القيمة للمولى وعلى قاتل الثاني الدية للورثة لان احدهما
قتل عدوا والاخر قتل حرا لان قتل الاول اوجب قتل الثاني للحرية والاول للرق ولو كان المملوك امتين فولدت كل واحدة منهما
ولداً او ولدت احدهما ولداً فاقتار المولى عتق احدهما عتقت هو وعتق ولدها سواء كان لاخر حراً ولاولم يكن اما على
قوله التخيير فظاهر لان العتق كان نازلاً في غير المعين منها والبيان قمين لمن وقع عليه فعتقت المعينة وعتق ولدها
لها واما على قول التعلق فلا نال العتق لم ينزل فقد انفسد سبب النزول في احدهما فبفسادها في ولدها كالا سبب ذل ولا كانه
ولو مات الامتان معاً قبل الاختيار وقد ولدت كل واحدة منهما ولداً فاختار المولى فعتق ولدها ولو ولدن شاء لانهما الامتان معاً
لم يفتن احدهما للحرية فحدث الولدان على وصف لا يفرق بينهما كما كان يختار في الامتين فان مات احد الولدين قتل الآخر
مع بقا الامتين لا يفتن في ذلك ويختار المولى لانه لم يفتن بموته تعيين اذ الحرية انما تفتن فيه بتعيينها في امة وحكم القميين
في الاخر قائم لان تعيينها ممكن فاختار المولى فاعتق عتق ولدها ولو قتل الامتين وحل عتق المولى
في الولدين لما قلنا في الموت وانما اختار عتقه فعتق لا يرث فراش امه شيئاً لانه انما عتق باختيار العتق فيه وذلك متاخر
عن الموت فلا يرث شيئاً بل يرث الكل للمولى وهذا نص مذهب التعلق لان العتق لو كان نازلاً في احدهما وحلها على وصف الاخر
لكان الاختيار تعييناً لمن وقع عليه العتق فكان عتقه متقدماً على موت الاخر فينبغي ان يرث واما علم ولو وطئت امثالاً لشبه
قبل اختيار المولى بغير عتق الامتين ويختار المولى كالارث وهذا يؤيد قول التعلق ان لو كان تخييراً لكان الواجب عتق امه وكذا
نصف ذلك للامتنان والنصف للمولى وكما كان كسبها له والارث والعقار والى لانها لا يملكها بدون ملك الام والى ذلك الكسب
بدون ملك الاصل فلا كان الكسب له فالارث والعقار والى ولو باعها بصفقة واحدة كان البيع فاسداً اما على قول التخيير فظاهر
لان العتق اذا نزل في غير المعين منها صار جامعاً بين الحر والعبد في البيع فغير بيان حصته كل واحد منهما وانه غير جائز بالاجماع واما
على قول التعلق فلا نال حرية قد ثبت وهو انفساد سبب الحرية لاحدهما فيمنع جواز البيع كما لو جمع بين قن ومذبر في البيع
ولم يبين حصته كل واحد منهما من الثمن ولو انه باعها بصفقة واحدة وسلمها الى المشتري فاعتقها المشتري فبطل البيع واختار
العتق في احدهما فاختار عتقه عتق الآخر على المشتري لان المشتري لما فيها بعد فاسد فعتق ملك احدهما ونفذ عتاقه
فيه فاذا عتق البايع احدهما للعتق بعتن الآخر بعتن الآخر الفاسد فيفسد عتاق المشتري واما على قول التخيير فظاهر لان
التخيير منه حصل في مجزئ فالتم يفتن احدهما للحرية لا يفتن الآخر للملك الفاسد فان مات البايع قبل البيان قامت الدية للملك
ويقال لغيره فان جاز في احدهما عتق الآخر على المشتري ولا يقال بعتن ان ينقسم العتق بموت المولى كما اذا مات قبل البيع لا يفسد
ان لا يزيل الملك عن احدهما لاستحالة انفسار الحرية على الحر والملك قد زال عن احدهما فعتق لا انفسار وبقي العتق فقام الاول
مقام الحر وان قيل فاختار عتقه لا يورث فكيف يورث هذا الخيار وهذا المنكر تناقض فاجاب ان هذا المبادى لا يورث
بل ثبت للورثة ابتداء لا بطريق الارث بل لانهم استحقوا قيمة احدهما العبد فكان لهم القميين كما كان البايع وهذا كما قالوا القميين
احدهما عليه على انه بالخيار ونصيبها المشتري فانما في بيع ثم مات البايع ان لورثة البايع الخيار ابتداء لا بطريق الارث كما
فان لم يفتن المشتري حتى مات البايع لم ينقسم العتق فاحتق بفسخ القاضى البيع فاذا انفسد انفسد عتق كل واحد منهما بصفقة
واما كان كذلك لما ذكرنا فروقات شرط الانفسار وهو عدم زوال الملك عن احدهما والملك قد زال عن احدهما فعتق العتق
والتوزيع ان الانفسار الفاسد واجب الفسخ حقا للشرع دفعا للفساد ونسخه بفعل القاضى او براضى العاقدين فاذا انفسد عتق
ملك البايع وشاع العتق فيها وعتق كل واحد منهما بصفقة ولو وجهها قبل الاختيار او بصدقها او بزوج عليها بمجزئ
العتق في اتمها شاء ونحو الهبة والصدقة والارها وفي الاخر لان حرية احدها او حرية اخرى وهو انفساد سبب الحرية في احدها
على اختلاف الكفيتين لا يوجب بطلان هذه الصفقات لا يترجمه او في الصدقة او في النكاح بين حرة وعبد
في العبد وكذا لو جمع بين قن ومذبر يصح في القن وهذا لان الجمع بين الحر والعبد في البيع انما يوجب فساد البيع لانه اذا جمع
بينهما فقد جعل قولا للبيع في كل واحد منهما شرط الصحة بقوله في الاخر انه شرط فاسد وهذه الصفقات لا تفسد بالشرط
الفاسد فان قيل انفسار الموهوب له او المصدق عليه او المرأة فقد زال الملك عن احدهما فكيف يختار المولى فاجاب انما لا يفسد

كالتامس

زوال الملك عن احدهما قبل الاختيار بل زواله موقوف على وجود الاختار فاذا اعتق احدهما لانتق باختياره العتق فيه زال الملك عن
وان مات المولى قبل ان يبين العتق في احدهما بطلت الهبة والصدقة فيها وبطل امهاتها لانه لما مات فقد شاع العتق فيها
لوجود شرط الشاع فعتق كل واحد منهما بصفقة ومعتق البعض لا يفتن التملك في العتق ولو ارها اهل المملوك كان للمولى ان يختار
عتق احدهما ويختار الاخر لاهل الحرب لان اهل الحرب لا يملكونها بالارسلان احدهما حراً واخر حرة احدهما ثابت وكل ذلك يمنع من
الملك بالارسلان هذا المالك والمذبر بالارسلان لا يملكها بالارسلان سرقيا على ملك المولى وله خيار العتق
فاذا اختار احدهما بقي الآخر عبد فملكه اهل الحرب فان لم يختار المولى حتى مات بطل ملك اهل الحرب منها لانه لما مات المولى شاع
الحرية وعتق كل واحد منهما بصفقة فعتق التملك ولو ارسل اهل الحرب احدهما لم يملكه لان احدهما حراً او ثبت له حق الحرية وكل
ذلك يمنع من التملك بخلافه ما اذا باع احدهما لان بيعه اياه اختيار منه للملك فقد باع ملكه باختياره صحيح ولو ارسلها
راجل الحرب باع للمولى ان يختار عتق اتمها شاء وبأخذ الآخر بمحضته من الثمن لان الخيار كان ثابتاً للمولى قبل البيع فاذا باعوه
فقد ثبت للمشتري ما كان ثابتاً لهم قبل خيار المولى فاذا اختار عتق احدهما صح ملك اهل الحرب والمشتري منهم في الاخر فاختاره
بمحضته من الثمن فان اشترى التاجر احدهما فاختار المولى عتقه عتق وبطل الشراء لما ذكرنا ان ولاية الاختيار قائمة للمولى فان اخذه
المولى من الذي شره بالثمن عتق الآخر لان اخذه اياه اعاده له الى قدر ملكه فيعتق الآخر العتق كانه عتقه ولو قال في تحت
لعله انه احد كثر من مريض من الموت فاقتار عتق احدهما بيقوم جميع المال وان كان قيمة اكثر من ذلك بان كانت قيمة احدهما
القنا وقيمة الآخر الغني فبقتن العتق في الذي قيمته القنا وهذا يدل على ان اضافة العتق الى المجهول باق وفتن اذ لو كان
تعلقاً وانفسد العتق على حاله المرض ينبغي ان يعتبر الثلث كالموت انشاء العتق في المرض والعبد في حق تحاميه المولى
لما ان يرفعاه الى القاضى وليست عديا عليه واذا استعديا عليه احدهما القاضى وارم بالبيان اعنى اختيار احدهما وبغيره
عليه بالحس لو امتنع اما على مذهب التخيير فادن العتق نازل في احدهما غير عتق فكل واحد منهما مجزئ ان يخرجهما الحر والحرية
حقه اوله فيها حق واما على مذهب التعلق فلا نال الحرية ان لم يثبت في احدهما فقد ثبت حق الحرية عتقاً وسبب ثبوت الحرية
من غير ثبوت الحرية اصل وهذا حق اوله فيه حق والبيان لم يبق استيفاء هذا الحق فكان كل واحد منهما بسبب الحرية والمطالبة
بالبيان وانما كان البيان الى المولى لان الاجمال منه فكان البيان اليه كافي بيان الجمل والمشتري في النصيب من اقر شئ بمجزئ
اوباع بغيره فصرح كان البيان اليه كذا هذا ثم البيان انواع ثلاثة فعتق دالة ومنزوعة اما النصيب فقول المولى لاحدهما
عقبا اياه عتقاً ونوبت واروت بذلك اللفظ الذي ذكرنا واخترت ان تخرج باللفظ الذي قلت وان شئت بذلك اللفظ
او بذلك الاعتاق او اعتقك بالعقار السابق وغير ذلك فاللفظ فلو قال انت حراً واعتقك ولم يقل بذلك اللفظ او بالعتق
السابق فان اراد به عتقاً مستقلاً فاعتقاً جامعاً هذا بالاعتاق المستأنف وذلك باللفظ السابق لان انشاء العتق في احدهما
قبل الاختيار واختار العتق في الآخر لانه لما ذكرنا ان شاء الله تعالى وان قال عتبت به الذي ارسمي بقولي احدهما حراً بعدد في العتق
ويجوز قوله اعتقك على اختيار العتق اعنت عتقك واما الدلالة فهي ان يخرج المولى احدهما ملكه بالبيع او بالهبة او
بالصدقة او بانشاء العتق او بغيره من احدهما او بوجهاً او بركات او بذر او يستولان كانت امه لان الاصل ان يختار بين امرين فغير
ما يستدل به على اختيار احدهما يجعل لك اختياراً منه دالة ويقوم ذلك مقام العتق كانه قال اخترت والاخر فيه ما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لبريء ان وطئت زوجك فلو خياري لك لاني لم يكن زوجي الموطئ بل اختارها زوجها
لافسارها هذا المبدأ في الباب وهذه الصفقات كلها في احدهما دليل اختيار العتق في الاخر لان منها ما ينافي اختيار العتق
نفسه في المقترضه وهو الصفقات المزيلة للملك ومنها ما لا ينافي اختيار العتق المبهمة في المقترضه فيه لكن اختيار العتق المبهمة فيه
بطله وهو الرهن والاجارة والكتابة والمذبر والاستيلاء والمبايع بصفقة نصفاً وصلاحها في الانقضاء المطلقة
فكان اتمامه على كل النوعين والصفقات في احدهما دليل على اختياره العتق المبهمة في الآخر واختياره العتق المبهمة في احدهما على
شرط زوال العتق فبالكلام السابق وهذا التخيير على قول من يقول ان العتق غير نازل في العتق منها فاما على قول من يقول
العتق في احدهما غير عين فهو من الصفقات لا حجة لها بدون الملك والافادام عليها غير اختيار الملك في المقترضه فيه فيعتق في الاخر
للعقود بدية من غير اختيار المولى نصفاً لدلالة كذا اذ اتم احدهما قبل الاختيار او قبل وسواء كان البيع بائناً او فيه خيار البايع
او المشتري اما على مذهب التخيير فلا نال حصته للبيع الا بالملك فكان اتمامه على بيع احدهما اختياراً اياه الملك فيعتق في الاخر للعقود
منزوعة واما على مذهب التعلق فاختار المشتري فلا يمنع زوال البيع عن ملكه بل خلافه فبناي اختيار العتق المبهمة فيه واما اخبار
السابق فلو ان اخبار العتق المبهمة بطل شرط الخيار وسواء كان البيع صحيحاً او فاسداً اذا فسخ المشتري لانه وقع مزيلة الملك فيعتق
الاخر للعقود لانه امر بدية واما اذا لم يقبض فقد ذكر في الاصل اذ باع احدهما بفساد او قبض المشتري عتق البايع ولم يذكر انه
لا يقبض ما راكمه وهكذا ذكر مخرج في الامثلة اذ اوباه احدهما بصفقة او بصدق او بغيره عتق الآخر عند اتي حقيقه وانما يفسد
وعند ما لم يذكر حال عدم القبض وذكر المصاوات القبض ليس بشرط ويتبين العتق في الآخر سواء قبض المشتري او لم يقبض وهكذا
ذكر العتق وقال قد ظهر القول في اصحابنا انه اذا سافر باحد العبدين وقع العتق في الآخر وهكذا روي ابن سماعه عن النبي يوسف

يا المولى في عتاق المجهول كمنه كمنه

ومن ذلك لالة

انه لو اوصى باحدهما او سار مرقى الآخر ومعلوم ان المساومة دون البيع الفاسد فالسور لما كان بياناً فالباع والموطن
ان ذكر البعض في الاصل ليس على سبيل الشرط بل وقع ذكره اتفاقاً او اشعاراً انه مع القبض من المصلحة للملك والموطن
عق احداهما عن شرط بان قال ان دخلت الدار فانت من عقاق الآخر اما على هذا التفسير فلو ان العلق بما سوى الملك وسيد
لا يصح الا في الملك فكان الاقدام على تعليق عقده اختياراً للملك فيه فيعتق الآخر للفقير مرفوعة كالموت في العلق في احداهما
على مذهب التعليق فلو ان اختياراً للعق المذهب فيه سبيل التعليق بالشرط فصار كما لو تبادر احدهما وذكر ابن سماعه عن محمد بن
انه اذا قال لاحدهما عنيا ان دخلت الدار فانت من عقاق الآخر ثم قال احدهما ثم دخل الذي علق عقده بدخول الدار حتى علق عقده
الآخر لان ملك المولى اذا زال عن احدهما بسبب جهته فصار كالو اعقده ابتداء او بامره ولو كان المولى كان امتين فلو ان المولى
احدهما فان علق منه عتق الاخرى بالاجماع لانها مارت امره وله **وقد** ذكرنا ان الاستتلاء وبين تعقيد العلق
في الاخرى وان لم يعلق لا يعلق الاخرى في قول ابن حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد بن يعقوب **وروي** ابن سماعه عن ابن يوسف
انه قال وكذلك اذا قبل احدهما بشهوة او لمس لشهوة او نظرا في فرجها غشوه **ولو** استخدم احدهما لا يعلق الاخرى
في قولهم جميعاً لان الاستخدام تصرف لا يمتنع بالملك اذ قد تستخدم الحر **وجه** قولهم ان الظاهر من حال العاقل المدبر
الاقدام على التصرف في الحلال دون الحر وجعل الوطى لا يثبت الا باحد نوعي الملك ولم يوجد ههنا ملك النكاح فيعتق ملك
العين للحل واذا عتقت الموطوءة للملك عتقت الاخرى للعتق لان الوطى لو لم يجعل بياناً او مخرجاً عن النكاح فاعتقده على
الموطوءة يتبين انه ووطى حره من غير نكاح ووطى الحره من غير نكاح سفايح فيصير الوطى بياناً ضرورة التخرج عن النكاح
حالا ومما لا يخفى لو قال احدهما مدبرة ثم ووطى احدهما لا يثبت بياناً بالاجماع لان التدبير لا يزيل ملك الاستمتاع فلو
الى التحريم بالبيان ولهذا جعل الوطى بياناً في الطلاق والمهر حتى لو قال امرأته احدهما طالق ثم ووطى احدهما طلقت الاخرى
كذا ههنا **ولا** في حنفية ان من الوطى بياناً للعتق في غير الموطوءة يستدعي قول العتق في غير العين لئلا يثبت الوطى تعقيداً
للمعتق منها والعق بالكله السابق غير نازل لما بينا من الدلائل وهكذا نقول في الطلاق والمهر انه غير واقع في غير العين منها
بل هو معلق بشرط الاختيار لان هناك جعل الوطى ولا لالة الاختيار ولم يجعل ههنا لان الوطى في باب النكاح مستحق على
الزوج شرعاً **فله** تعالى فامساك بمعرفة وشرع باحسان **فيل** في التفسير ان الامساك بالمعروف هو الوطى والفقهاء قد
كان الوطى مستحقاً بالنكاح عند اختيار الامساك فاذا قصد ووطى احدهما صار مختاراً لا امساكاً وبذلك انما المستحق شرعاً
ضرورة اختيار الامساك فيصير مختاراً طلاقاً لاخرى والوطى في الامنة غير مستحق بمحال فلو يوطى احدهما اختياراً للعتق
في الاخرى ولو صار مختاراً لاد مساك انما يصير ليعق ووطءه حلالاً يخرج عن حرمة ووطءه اياها جميعاً حلالاً واختيار احدهما
لا يظن ان ووطى الموطوءة كان حراماً لان العتق يثبت حال الاختيار مقصوداً عليها **واما** الضرورة فتكون بغير احد القيد
قبل الاختيار فيعتق الآخر لانه بالموت يخرج من غير محله لا اختياراً للعق المذهب فيعتق الآخر ضرورة من غير تعيين المولى لانها
ولا دلالة وهذا يدل على ان العتق غير نازل لو كان نازلاً لما تعين الآخر للعتق لان التعيين للضرورة وهو ضرورة عدم الحل ولا
ضرورة لان الميت يصير محله للبيان ان البيان تعين لمن وقع عليه العتق بالايجاب السابق وقد وجدوه وكان حياً في ذلك الوقت
وهذا بخلاف ما اذا باع احد عبديه على ان المشتري بالخيار ثلاثة ايام فانت احدهما ان ملك المشتري يتعين في الميتة ولا
في الحي لان هناك وجد السقط للخيار في الميت قبل الموت وهو حذوف العيب فيه اذ الموت لا يخلو عن مقدمة مرض عادة فخذ
العيب فيه سبيل خيار المشتري فيه فيعتق الحي للحر وههنا حدوث العيب في احدهما لا يوجب تعينه للملك قبل الموت فيعتق
الاخر للعتق ضرورة ويخلف ما اذا قال احدهما ابني واحديها بئن امر ولدي ليس انشاء بل هو اخبار عن امر سابق والاختيار
في الحي والميت فيقف على ما به وقوله احدهما حر او احدهما نساء الحرية في احدهما ولا نساء لا يصح الا في فادامات احدهما
تعين الآخر للحرية وكذا اذا قل احدهما لما قلنا سوء قلله المولى واجبت لما قلنا غير ان العتق كان من المولى فلو شئ عليه وان
كان من الاجنب فعليه قيمة العبد المقبول للمولى فان اختار المولى عتق المقبول لا يرتفع العتق من الحر ولكن قيمة المقبول لو ردت
المقبول لان المولى قد اقر بحتمه فلو يستحق شيئاً من قيمته فان قطعت يد احدهما لا يبق الاخر سواً كان القطع من المولى او من
اجنب لان القطع لا يقطع خیار المولى لبقاء محل الخيار بخلاف العتق فان قطع اجنب يد احدهما ثم بين المولى العتق فان ختمه
في غير الجنب عليه فالارش للمولى بملك وان بئنه في الجنب عليه ذكر القدر وروي في شرحه ان الارش للمولى ايضا ولا يوجب عليه
فالارش وذكر القاضية في شرحه مختر الطحاوي ان الارش يوجب الجنب عليه وهكذا ذكر القاضية فيما اذا قطع المولى ثم بين
العتق انه ان بئنه في الجنب عليه يجب عليه ارش الحر او يوجب للعبد وعلق بانده اقر على نفسه بانده جنى على حره ان بئنه في غير
الجنب عليه فلو شئ على المولى ولم يذكر القدر وروي هذا الفصل انما ذكر فصل الاجنب وما ذكره القاضية قياساً من مذهب النجاشي
البيان بين تعينه لزوج عليه العتق فيعتق ان كان حر وقت ورود الجناية عليه فوجب ارش الحر على المولى للعبد وما ذكره
العتق وقياساً من مذهب التعليق لان العتق يثبت وقت الاختيار مقصوداً عليه فلو ظهر ان الجناية صادقت بذكر وانما علم

ومنها ضرورة

ولو قال

ولو قال عتق حر وليس له الا عتق واحد عتق لا نه تعين لا يوجب فانه خالفه فان قال عتق عتبه لم يصدق في العتق
لانه انما يعرف له عتق اخر فاجابه الى هذا العتق ظاهر فلا يصدق في العتق ولا يظهر الا بئنه تقوم على ان له عتق اخر
يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمله لفظه **ولو** قال احدهما عتق واحد عتق حر وليس له الا عتق واحد عتق
لان لفظه امد لا يقتضي احداً الا بئنه ان الله تعالى موصوف بانده احد وقال هو الله احد ولا مثل له ولا شريك ولا احد غيره في الازل
وروي بشرع ابو يوسف فمن كان له ثلاثة عتق فقال احدهما عتق حر واحد عتق حر واحد عتق حر قال ذلك ثلثاً عتقوا الا
احدهم عتق باللفظ الاول لانه احدهم عتق وعتق الآخر باللفظ الثاني لانه العتق قد بقي له عتقان فعتق احدهما وعتق الثالث
باللفظ الثالث وان لم يبق له الا عتق واحد كما لو قال ابتداء احدهما عتق حر وليس له الا عتق واحد ولو قال احدهم حر احدهم حر
احدهم حر لم يعتق الا واحد لان احدهم عتق باللفظ الاول ثم باللفظ الثاني جمع بين عتق عتقين وقال احدهم حر فلو يصدق ثم باللفظ
الثالث جمع بين عتق عتقين فلم يصدق ذلك ايضا لانه يحل على الاخبار وهو صادر فيما اخر ولو قال لعتقه انت حر او مذر
نوم بالبيان فان قال عتبت به الحرية عتق وان قال عتبت به التدبير صار مدبراً وهذا ظاهر فان مات قبل البيان والقول
في الصحة عتق نصفه بالا عتاق البات ونصفه بالتدبير لشيوع العتقين فيه الا ان نصفه يفتق بجنازة جميع المال لانه
يقتضى بالاعتاق البات في حالة الصحة ونصفه بغير البات لانه يفتق بالتدبير والعتق بالتدبير يثبت شرط الوصية
فتعتبر البات سواء كان التدبير في المرض او في الصحة ان خرج من الثلث كل النصف وان لم يكن له مال غيره عتق ثلث النصف
بما ان هذا القدر لم يعلق به حق الورثة ويسعى في ثلث النصف وهو ثلث الكل **ولو** كانا عتقنا فقال احدهما حر او مذر
نوم بالبيان فان مات قبل البيان ولا مال له غيرهما والقول في الصحة عتق نصف كل واحد منهما للشيوع الا ان الربع من كل
واحد منهما يفتق بجنازة جميع المال لحصوله بالا عتاق البات في حالة الصحة والربع يفتق في الثلث لحصوله بالتدبير ويسعى
كل واحد منهما في نصف قيمته على كل حال **ولو** قال انتا حران او مذرنا عتق نصف كل واحد منهما بالا عتاق البات ونصف كل
واحد منهما بالتدبير **ههنا** اكله اذا كان القول في الصحة فان كان في المرض يفتق لك والثلث ولو كان لرجل ثلاثة عتق فقال
احدهما حر او مذرنا عتق الثالث ونوم بالبيان في الاولين ولو قال احدهما حر او مذرنا عتق الاول ونوم بالبيان في الاخرين
وكذلك هذا في الطلاق **وجه** الفرق ان كلمة او في الفصل الاول دخلت بين الاول والثاني فوجب حرية احدهما غير عين ثم لكان
عتق على الحر منهما ايها كان فصار كانه قال احدهما حر وهذا في الفصل الثاني اوجب الحرية للثاني عتقاً ثم ادخل كلمة او بين
الثاني والثالث فوجب حرية احدهما غير عين ففتق الاول ونوم بالبيان في الثاني والثالث وهذا بخلاف ما اذا قال ان كل هذا وهذا
وهذا عتق حر انه ان كل الاول ووجه حش وان كل الثاني والثالث وحده لا يثبت ما لم يكلمها جميعاً ولو قال ان كل
هذا وهذا عتق حر فان كل الثالث وحده حش وان كل الاول والثاني وحده لا يثبت ما لم يكلمها جميعاً لان الفصل
الاول جعل شرط الحش كلام الاول وحده او كلام الثاني والثالث جميعاً لانه جعل الثالث مطروحاً على الثاني في العلق فقد
ادخل كلمة او بين الاول وحده وبين الثاني والثالث جميعاً واما في الفصل الثاني فقد جعل شرط الحش كلام الاول والثاني جميعاً
او كل الثالث وحده لانه عطف الثاني على الاول بحرف العطف وادخل كلمة او بين الاول والثاني جميعاً والثالث وحده والموت
ولو اختلط عتق رجل له عتق فاختلط عتق كل واحد منهما يقول احدهما عتق المولى يقول احدهما عتق لعل واحد منهما ان يعلقه
بالله ما يعلم انه حر فان خلف احدهما ونكل للآخر فالذي نكل له حره وبدا الآخر وان نكل لهما فصار حران وان خلف لهما فقد اختلط
الامر والقاضية يقتضي بالاختلاط ويعتق كل واحد منهما نصفه بغير شئ ونصفه القيمة وكذلك لو كانا ثلاثة يفتق
من كل واحد منهم ثلثه ويسعى في ثلثي قيمته كذا ذكره الكرخي وكذلك لو كانا عشرة فتع على هذا الاعتبار وهذا كرجل عتق
احدهما بغيره بغيره ثم نسيه فان بين فتع على ما بين وان لم يبين وقال لا اورى اياها حراً لا يجبر على البيان ولكن يفتق كل واحد
منهما نصفه بجنازة نصفه بنصف القيمة كذا ههنا **واما النوع الثاني** وهو ما يتعلق به بعد موت المولى فهو ان المولى اذا قال
لعبد احدهما حر لا يوجب احدهما بغيره ثم مات قبل الاختيار يفتق كل واحد منهما نصفه لانه وقع الياسر البيان والاختيار
اذ لا يمكن ذلك بنفسه وهذا الخيار لا يورث حتى يقرر الوارث فيه مقامه فيشيع العتق فيها اذ ليس احدهما باول والاخر
يفتق كل واحد منهما نصفه بجنازة ويسعى كل واحد منهما في نصف قيمته وفصل الشيوع ويلزم قول العتق في احدهما اذا ثبت
شيوع الموت ليس باعتاق علم ان الكلام السابق وقع تخيراً للعتق في احدهما ثم فرق بين هذا الخيار وبين خيار التعيين في
باب البيع ان الوارث هناك يقرر مقام المورث في البيان وههنا لا **وجه** الفرق ان هناك ملك المشتري احد العتدين مجهولاً
اذ كل واحد منهما محل للملك فاذا مات فالوارث ودف عنه عتق مجهولاً فتع حره الارث يثبت ولا يثبت التعيين انما ههنا اكد
حره واستحق الحرية وذلك بمنع حرمان الارث في احدهما فيمنع ولا يثبت التعيين **ههنا** اكد ان كان المارحم له محله للعتق وهو من بعد
اصنافه **فاما اذا** كان هو ممن لا ينفذ اعاقه فيه بان جميع بين عبده وعتق غيره فقال احدهما حر لا يفتق عبده الا بالنسبة
لان حره احد كما يحتمل كل واحد منهما لان عتق الغير قابل للعتق في نفسه ومحتمل لفتق الا عتاقه في محله فلا يفتق الى عتق
نفسه الا بالنسبة وان كان المارحم ممن لا يحتمل العتق اسماً كما اذا جمع بين عبده وبين بهيمة او حائض او حرة فقال احدهما حر

والمسئلة حالها
ان كان عتاق المرحوم الرض معتبر

المولى
عقد موت
حكم المعلق بالعتق المجهول

منه في المسئلة لان البيان في هذا النوع من الجاهلية اظهرها وبقين لم ينزلت فيه الحرية من الاصل فلم تكن الحياة شرطاً للحكمة
فكان اقامه على طهرين بغير المسئلة للفق والباقيات للفق ولا لالة او تتفق الباقيات للفق ضرورة بخلاف الجاهلية الاصلية
اذ اقامت واحدة منهن ان المسئلة لا تتفق الحرية لان الحرية هناك غير نازلة في احد منهن وانما ينزل عند وجود الشرط وهو ان
مقصود عليه والتحليل ليس بيقين بل بالحرية وقت الاختيار وهو الفرق ولو كانا اثنين فانت واحدة منهما لا تتفق الباقيات للفق
لان المسئلة لم تتفق للفق لانعدام دليل وجوب اليقين لتتفق الاخرى للصحة ضرورة فوفق بغيرها للفق على البينة فلو ادلة
اذ المسئلة لم يخرج عن كونها محله للبيان اذ البينة في هذا النوع اظهرها وبقين بخلاف النوع الاول في اصح القولين ولو قال
المولى هذا محله واسأرا الى احدها تعين الآخر للفق ولا لالة او ضرورة ولو باعها جميعا صفة واحدة كان البيع فاسداً لانه
باع حراً وعبداً صفة واحدة ولم يبين حصص كل واحد منها من الثمن وكذا لو كانا عشرة فباعهم صفة واحدة وبقيع البيع
في الكل ولو باعهم على الاقرار بوجوب البيع في التسع وتتعين العاشر للفق كذا ذكر الكرخي لان بيع كل واحد منهم اختياراً لانه
وتعين الباقي للفق ولا لالة او بتعين ضرورة عدم المزاحم كافي الوطى عشر نفر كل واحد منهم جارية فاعقوا واحد منهم جارية
ولا يفرق المتفق لكل واحد منهم ان يطأ جاريته وان يتصرف فيها تصرف المالك لان الجاهلية لم تكن في جميعها المتفق
والمتفق وقع الشك في الطرفين فلو نزل اليقين بالشك بخلافه اذا كانت الجارية لواء واحدة فاعقوا واحدة منهن ثم تسبها
انه يمنع عن وطئ الكل لان الجاهلية هناك لم تقع الا في احد الجانبين فلو يقع الشك في الاخر احد الجانبين او المتفق على يقين في حرية
احدهن وكل واحدة تحتل ان تحرم الحيوة فيمنع من وطئ ولو دخل الكل في ملك احدهم صار كل واحد في ملكه فلو كان
واحدة منهن ثم تسبها **واما** الثاني فهو ان المولى اذ اقامت قبل البيان يفتقر لكل واحد منها بصفته بخلافه في بصفته
بالقيمة فيسعى كل واحد منها في نصف قيمته للورثة لما ذكرنا في الجاهلية الاصلية **فصل** في اقرار المولى باعقائه
ما يظهر به حكمه فالظاهر له شيان احدهما الاقرار والثاني البينة **اما** الاقرار فلو شك ان اقرار المولى باعقائه وعده يظهر
به الحق لان الظاهر ان الانسان لا يقر على نفسه كاذباً فيصديق في اقراره على نفسه ولو اقر بحرية عبد غيره ثم اشتراه فاعقوا عليه
لان اقراره على نفسه مقبول ولا يقبل في حق غيره لكونه شهادة على الغير وشهادة الفرد غير مقبولة فاذا اشتراه فقد زال مانع من
تفديده في حقه فيعتق عليه **واما** البينة فتجمل الكاذب فيها انه لا خلاف في انها تقبل على عقوب المملوك اذا ادعى المملوك العتق
وانكر المولى سوا كان المملوك عبداً او جارية **فاما** اذا لم يدع وانكر العتق وانكر المولى ايضا فقبل الشهاده على عتقه وغير
دعواه فان كان المملوك جارية تقبل بالاجماع وان كان عبداً لا تقبل في قول ابي حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد تقبل من ايجابنا
من سب المسئلة على ان عتق العبد حتى العبد عند ابي حنيفة والشهادة على حقوق العباد لا تقبل من غير دعاهم كالا موال وسائر
حقوق العباد وعندها هو حق الله تعالى في الشهادة على حقوق الله مقبولة من غير دعوى احد كالشهادة على عتاق الانسانية
وتطبيقه امراته والشهادة على اسباب الحدود والمخالصة لله تعالى الزنا والسك والسرقة فانه شرط فيها الدعوى
لتحقق السبب لا يظهر من العقل سرقة شرعية ولا دعوى لما ذكر في كتاب السرقة ان شاء الله تعالى **فنتكلم** في المسئلة بآراء
اما آراء فرقة قولها ان في الاعاق تحريم الاسترقاق وحرمة الاسترقاق حق الله تعالى قال النبي صلى الله عليه وسلم انه قد نزلنا فيكم
ومررت خصمة خصمته يوم القيمة وذكر في حملهها ومزاج حراً فاكل ثمنه وكذا استعلق به اهله وجوب حقوق الله تعالى في العتق
والزكوات والمجتمعات فثبت ان العتق حق الله تعالى فلا يشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة القائمة عليه كافي عتق الامه
وطول المدة وكافي الحدود والمخالصة وكذا الاحكام تدل على ان الدعوى ليست بشرط فان الشهادة على حرية الاصل للعبد
تقبل من غير دعواه وكذا الشهادة على سبب سبي صغير من رجل وانكر الرجل وكذا الشهادة على المولى باستبداد جاريته وهما
منكران وكذا الشافعي في العتق لا يمنع من صحة الدعوى بان قال عبداً لاني انشأ في عبداً فاشترته ثم ادعى العبد حرته لان
تسمع دعواه ولو كانت الدعوى فيه شرطاً كان الشافعي ما فاق صحة الدعوى كافي سائر الدعواي ولا في حنيفة ان الاعاق
اثبات العتق والعتق في عرف اللغة والشرع اسم لقوة حكمية تثبت للعبد تدفع بها يد الاستبداد والتكليف عنه والقوة حقة
او هو المنفع بها مقصود الا ترى انه هو الذي ينصرف بانقضاءها مقصوداً بالاسترقاق وكذا الترخيصات لحرية والحرية في ميثاق
الشرع واللغة بغير غشول للعبد له عتق والملك وذلك حقه لانه هو المنفع به دون غيره مقصوداً وحق الانسان ما ينبغي
به دون غيره مقصوداً فاذا ثبت ان العتق حق العبد فالشهادة القائمة على حق العبد لا تقبل من غير دعواه كسائر الشهادات القائمة
على سائر حقوق العباد والجامع بينهما من وجوب احدى هاتين المشهور به اذا كان حقيقاً للعبد كان العبد مشهوراً له فاذا انكر فقد
كذب مشهوراً والمشهود له اذا كذب مشهوراً لا تقبل شهادتهم له والثاني ان انكار المشهود له حقه مع حاجته الى الاستيفاء
لينفع به بوجوب تهمة في الشهادة لان المشهود به لو كان ثابتاً لسيادته الى الدعوى ولا شهادة لهم **واما** قوله في الاعاق تحريم
الاسترقاق فتقول الاعاق لا يبنى من ذلك وانما يبنى من اثبات القوة والمخلص على ما بينا وذلك حقه ثم اذا ثبت حقه بالاعاق تحريم
الاسترقاق لما فيه ابطال حقه وهذا لا يدل على ان حرمة الاسترقاق حق الله الا ترى ان سائر الحقوق لثابتة للعبد بمجرد ابطالها
ولا يدل على ان حرمة ابطالها حق الله تعالى فان سلبنا ان العتق حق الله تعالى في المقصود حاصل لانه من حيث انه حق الله تعالى

تكم المتعلق بما بعد موت مولى

بيان اقرار المولى باعقائه وعده

ابنية العبد على الاعاق

تقبل الشهادة عليه من غير دعوى العبد ومن حيث هو حق العبد لا تقبل الشهادة فلا ردت الشهادة بين العتق وعدم العتق
فلا تقبل مع الشك ولهذا لم تقبل الشهادة على العتق من غير دعوى المقذور وان كان حد العتق حق الله تعالى فوجه وجوب
العبد من جهة كذا ههنا **واما** الاحكام فاما عتق الامه فتعني هكذا القول ان تلك الشهادة لا تقبل على العتق من حيث ذات العتق
لما قلنا في العبد وانما تقبل من حيث ان عتق الامه حق الله تعالى على المخلص من حيث انه سبب لحرية الفرج ووسيلة اليه والشئ
من حيث التسبب والتوسل غير من حيث الذات غير كما قلنا في كراهية الجارية بوجوب القتل من حيث انه سبب لحرية الجارية من حيث ذاته
لان ذات العتق غير موجب لانها غير ان كذا ههنا الاستثناء بفصل احدهما عن الآخر فان العتق قد لا يجرؤ وسيلة الى تحرير الفرج
وهو عتق العبد من قبلت على العتق من حيث انه سبب لحرية الفرج تقبل من حيث ذات العتق وكذا في طلاق المرأة من غير دعواها
وليس العتق في محل النزاع سببية تحريم الفرج فلو قبلت تقبل من حيث ذات العتق ولا وجه اليه لما بينا **فان قيل** ما ذكره من
العتق في فصل الامه والطلاق لا يتبع لان الشهادة على عتق الامه الجوسية والاخت من الرضاع مقبولة من غير دعوى وهذه الشهادة
لا تتفق حرمة الفرج لان الحرمة كانت ثابتة قبل ذلك وكذا الشهادة على الطلاق والرجوع والطلاق المضاف الى الملك تقبل من غير دعوى
وهذه الشهادة لا تتفق تحريم الفرج **فالجواب** ان من ايجابنا منع المسلمين الاولين فقالوا لا تقبل هذه الشهادة فيها من غير
دعوى لانها لا تتفق تحريم الفرج ومنهم من سلم مسئلة الجوسية ومنع مسئلة الاخت والرضاعة وقرى بينهما من حيث ان وطئ
الامه الجوسية مملوك للوطئ وانما منع من الاستيفاء كجنتها كما يمنع من وطئ حالة الحيض ولهذا لو وطئها لا يسقط احصائها
وبعد العتق ولو وطئها لا يسقط احصائها فالشهادة على عتقها تضمنت تحريم الفرج فتقبل من غير دعوى **فاما** الاخت من الرضا فحرار
الوطئ حقيقة حتى لو وطئها لا يسقط احصائها مع قيام ملك البين والمعتق في البين تحريم الفرج لا الاونة والشهادة على حرية الاول
على هذا الاختلاف والشهادة على التسبب لا تقبل من غير دعوى وفيما ذكرنا من المسئلة وهي ما اذا كان صغيراً فلو قبل عتقاً على
حنيفة مالم ينسب القاضى خصماً غير الصغير ليدعى النسب له بطريق النيابة سرعاً نظر الصغير العاجز عن احياء حقه بنفسه والقاضى
ينسب انظر للمسلمين فكان ذلك شهادة على خصمه **اما** الاستبداد فهو سبب لحرية الفرج والدواعي في الجملة لانه بوجوب
حققة الحرية عند الموت والحرمة لازمة للحرية حوى لا يباح لها من المولى وعنده سبب الحرية فكان الاستبداد في الحال سبباً
لثبوت الحرية فكان سبباً لحرية الله تعالى في الحال فقام السبب مقام الحقيقة في حق التحريم اختياراً وهو الجواب عن الطلاق والرجوع
والطلاق المضاف الى الحرمة ثمة ثبت في الجملة ايضا عند وجود زوال الحل فيعتبر السبب قائماً مقام السبب في حق الحرية احصاءاً
والمرءى **واما** الاستدراك فوجه قولها ان عدالة الشاهد دالة صدقه في شهادته من حيث الظاهر فيثبت المشهور به ظاهره
والقاضي مكلف بالقبول بالظاهر كان ينبغي ان لا يشترط الدعوى لقبول الشهادة اصلاً ولهذا لم يشترط في عتق الامه وطلاق
المرأة واسباب الحدود الا ان اقرنا اشتراطها فيما وراء العتق من حقوق العباد بالاجماع فيقتصر على مورد الاجماع وجه قولنا في
حنيفة ان شرط ليس بمعصوم عن الكذب بحمل الكذب ولا يفيد العلم للقاضي المشهور به والاصل ان لا يجوز القضا بما لا علم للقاضي
به وبما ليس ثابت قطعاً لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما سمى للثبات قطعاً وقوله تعالى يا ابا داود انا جعلناك خليفة
في الارض فاحكم بين الناس بالحق والحق اسم للثبات ولا شوب مع احتمال العدم فكان ينبغي ان لا يجوز القضا به اصلاً
لان الشرع جاء بالحد والحاجة للعباد الى دفع الفساد وهو المنازعة القائمة بينهما بالدعوى المنازعة سبب الفساد او لدفع
الزنا كما في حد الزنا وعتق الامه وطلاق المرأة او لدفع فساد السكر في حد السكر والشرب والسكر فالحق المحتمل بالسبق او الكون
الصحيح الاحتمال في الفساد فينبغي الحكم فيما وراء ذلك على الاصل وعلى هذا شاهدان شهدا على رجل انه اعاق احد عتقه والعبدان
يتبعان العتق او يدعى احدهما فان شهد في حال حياة المولى وصحته لا تقبل شهادتهما في قول ابي حنيفة وعندها تقبل لان الدعوى
شرط لقبول الشهادة على عتق العبد عنده والمديع مجهول لجهالة المديع فتجمل الدعوى فامنع قبول الشهادة وعندها الدعوى
لست بشرط فجهالة المديع لا تلزم اقل من عدم الدعوى فلا يمنع قبول الشهادة فتقبل الشهادة ويجوز على البيان وان شهد بعد ذلك
على انه اعاق احدهما في حال صحته فهو على هذا الاختلاف وان شهدا على ذلك وهو مرض فمات او شهدا بعد موته على انه قال
ذلك في المرض لا تقبل في قياس قول ابي حنيفة وفي الاستصحاب تقبل ولا خلاف في انها اذا شهدا على انه طلق احدي امرأته تقبل
ويجوز على البيان فيختار طلاقاً واحداً **وجه** قياس قول ابي حنيفة ما ذكرنا ان الدعوى شرط للمديع مجهول **وجه** الاستصحاب
ان المديع مجهول لان الاعاق في مريض الموت وصية والخضم في تنفيذ الوصية هو الموصي فكان الميت مشهوراً له لوقوع الشهادة
له فكان المديع معلوماً فكانت الشهادة بخلاف حاله الصحة فان الشهادة هناك وقعت لاحد العبدين فكان المديع مجهولاً فلم يجر
الشهادة ولان المولى لما مات فقد شاع العتق فيها جميعاً فصار كل واحد منهما حقيقاً في حق نفسه متقبلاً لقبول الشهادة بخلاف
حالة النكاح والصحة وكذلك جواب ابي حنيفة في هذه المسئلة في الامتنان بان شهدا على انه اعاق احدي امرأته لا تقبل
لان انذار امرأتها الدعوى لقبول الشهادة على عتق الامه لكونها سبباً لحرية الفرج وهي حق الله تعالى ولا تثبت حرمة الفرج بالعتق
المهم عند ابي حنيفة فكان الجواب في العبدان والامتنان ههنا عنده على السواء بخلافه اذا شهدا على انه طلق احدي امرأته انما
تقبل لانها قامت على سبب حرمة الفرج والدعوى فيها ليست بشرط ولو شهدا ان احدهما من الرجلين اعاق عبده فلا يلزم تحريمها

باین صفات کتب

فلان

فان قيل القول بملك نصيبه بدل ضرورة صحة الاستبداد والتملك يستلزم الى وقت العلوق فينبغي ان الولد لا يولد على ملكه
فلا يمن مضمونا عليه وههنا نصيب الشريك لا يحتمل النقل فيقتصر الاستبداد على نصيب المدعى وينبغي ان الولد لا يولد على ملكه
لسبب وجوب النكاح فان مات المدعى او لا اعتق نصيبه من غير شئ لان نصيبه امر ولد له فلا يسقط نصيبه ولا نصيب الشريك
الشريك شئ لا يحصل الا بغير غرض صفة وهو الموت ويسقط نصيبه لان نصيبه مذبذبة فان مات الاخر قبل
ان يأخذ النكاح عتق كلهما ان خرجت ثلث ماله وبطلت السعاية عنها في قياس قولنا في صفة وعلى قياس قولها لا يتطلبا
على ان الاعتاق يخرج عنده وعندهما لا يخرج وقد ذكرنا وجه البناء فيما تقدم وان مات المدعى بدع او لا عتق نصيبه من
الثلث لان نصيبه مذبذبة ولا يسقط نصيبه الاخر في قولنا في صفة لان نصيبه امر ولد له ورواها الولد ليس بموقوف عنده
وفي قولها يسقط لان رقتا مقتور والله اعلم فان لم يمت واحد منهما حتى ولد له ولد اخر فادعاه فهو ضمان لنصف العتق
لانه اقر بوطى مدرة مشتركة بينهما وانما مات فعق كل الجارية لان نصيب كل واحد منهما امر ولد له ورواها الولد لا
عتق بعضها عتق كلها ولا سعاية عليها وان ادعاه جميعا معا ثلث نصيبه منها جميعا وصار الجارية امر ولد
لها جميعا وبطل المذبر الى خلف وهو خير وهو لا يستلزم لان عتق الاستبداد ينفذ في جميع المال وكان ضمانها
من المذبر وحكم النكاح والكسب في القن ما هو الحكم في الجارية القن وسند في كتاب الاستبداد وان شاء الله تعالى
ولو دبر عنه ثم كانت حازت الكتابة لما ذكرنا فان ادعى الكتابة قبل موت المولى عتق لوجود شرط العتق بكتابة
وهو اداء بدل الكتابة وان لم يؤد حق مات المولى عتق ايضا اذا كان يخرج كله من ثلث مال المولى لوجود شرط العتق
بكتابة المذبر وهو موت المولى وخروج المذبر من ثلث المال ولا سعاية عليه لان عتق المذبر وصحة الوصية في الثلث
نافذة فاذا خرج كله من الثلث عتق كله من غير سعاية وان لم يكن له مال اخر سواء فله الخيار ان شاء سعى في جميع الكتابة
وان شاء سعى في ثلث القيمة فان اخبر بالكتابة سعى على النكاح وان اخبر بالسعاية في ثلث قيمته يسقط حاله هذا
قولنا في صفة وقال ابو يوسف يسقط في الاقل جميع الكتابة ومن ثلث القيمة وقال محمد يسقط في الاقل من ثلث الكتابة
ومن ثلث القيمة فالخلاف في هذه المسئلة يقع في فصلين احدهما في الخيار والثاني في المقدار والخلاف في الخيار بين
ابن حنبل وصاحبيه وفي المقدار بين ابن حنبل وابن حنبل وابن حنبل وابن حنبل وابن حنبل وابن حنبل وابن حنبل وابن حنبل
القول بخبري عند ابن حنبل وعندهما لا يخرج **وجه البناء** على هذا الاصل ان العتق لما كان متبرعا عنه لم يعق موت
المولى الا ثلث العتق وبقي الثلثان منه رقتا وقد توجه الى الثلثين العتق فخرجت احدى الكتابة باءا بدل مؤخر
والثانية المذبر بسعاية تثنى القيمة متحدة في خيار ان شاء ماله في هذا وان شاء ماله في ذلك ولما لم يكن العتق متبرعا
عندهما فاذا عتق ثلثه بالثبوت فقد عتق كله وبطلت الكتابة وبطلت الكتابة وبطلت الكتابة وبطلت الكتابة وبطلت الكتابة
المالين اما الكتابة واما السعاية واحدهما اقل والاخر اكثر فلا يفرق في التغيير لانه يختار الاقل لا محالة ولا خلاف
عليه اداء احد المالين واذا كان احدهما اكثر من الآخر كان الاقل مستقابه فلهذا ذلك واما فضل المقدار فهو قوله
ان بدل الكتابة كله قول بكل الرقبة لان العقد انقضى عليه حيث قال كانتك على كذا وقد عتق ثلث الرقبة فيسقط عنه
ما كان بمقتضى العقد وهو ثلث البدل فيبقى الثلثان ولان ثلث مال المولى لو كان ثلث كل قيمة العتق لسقط عنه كل بدل الكتابة
فاذا كان مثل ثلث قيمته يجزى بسقط ثلث بدل الكتابة فيبقى الثلثان فيسقط في الاقل من ثلث الكتابة وثلثي القيمة
لما قلنا ولما ان العتق قد كان استحق ثلث رقبته بالمذبر السابق قبل عقد الكتابة فانه ليس له ذلك كيف ما كان
فاذا كانت بعد ذلك فالبدل لا يقابل المقدار المستحق وهو الثلث وانما يقابل الثلثين فاذا قال كانتك على كذا فقد
المال بمقتضى ما لا يصح المقابلة به وهو الثلث وبما يصح المقابلة به وهو الثلثان فيسقط عن كل بدل الكتابة ما يصح
المقابلة به وهو الثلثان لكن يطلق امرانه الحرة فطلقين ثم طلقها ثلثا على العتق ثم لم يبق الا ثلثا فلو كان
الراجح بين ثلثي نكاحها وبين ثلثي تزوجها بالعتق وهم وجب لاف كلهما بمقابلة نكاح من جعل له نكاحا عند ابن
واذا كان الامر على ما وصفتنا فالثلث وان عتق عند الموت لكن لا بدل بمقتضى ما لا يصح المقابلة به وهو الثلثان فلم يسقط
من البدل شئ بخلاف ما اخرج العتق من الثلث لان هناك سلم له جميع رقبته فلهذا القول بالبراءة هذا اذا تبرع به
ثم كانت فان كانت مذبذبة ثم مات المولى فعلى قولنا في صفة ان شاء سعى في ثلث القيمة وان شاء سعى في ثلثي الكتابة
وعندها يسقط في الاقل من ثلثي القيمة ومن ثلثي الكتابة **فقد اتفقوا** المقدار ههنا حيث قالوا المقدار بدل الكتابة لثلاث
وانما كان كذلك لان هناك كانت والعقد لم يكن استحق شيئا فبقية ثلثه فكان جميع البدل بمقابلة جميع الرقبة وقد عتق عند
الموت بسبب المذبر ثلثه فسقط ما كان بارائه من البدل فيبقى الثلثان بدلا خالصا وانما اختلفوا في الخيار فعند ابن
خبري بين الثلثين من بدل الكتابة متحدة وبين ثلثي القيمة متحدة وعندها يجب عليه الاقل منهما بناء على خبري لا عتاق
وعند غيره على ما بينا في الفصل الاول وانه الموفق **فصل** واما حكم المذبر فمقتضى نوع يرجع الى
حالة حياة المذبر ونوع يرجع الى ما بعد الموت **اما الذي** يرجع الى حال حياة المذبر فهو ثبوت حرة المذبر اذا كان

نكاحا عتق احدهما فقد عتق كله لان الاعاق عندهما لا يخرج ويذهب الشريك بالجل لا نه صا وفا حرة والاولا كله للمعتق والاولا
عتق باعناؤه وعليه الضمان ان كان موصرا وعلى العتق السعاية ان كان مفسرا لما ذكرنا في كتاب العتق فصار كمد بين
اثنين اعتق احدهما وسكت الاخر وقد ذكرناه فيما تقدم **واما** على قولنا في صفة اذا اعتقه احدهما فلم يبق الا نصيبه
لغير الاعاق عندة فلما دبره الاخر فقد صح تدبيره لانه دبر ملك نفسه فصح وصار مبررا للمعتق عن الضمان لانه قد ثبت
له ما عتق الشريك خيارا منها التميمين ومنها المذبر فاذا زاد بر فقد استوفى حقه فيبره المعتق عن الضمان ولانه انما ثبت
له ولاية التميمين بشرط نقل نصيبه الى المعتق بالضمان وقد خرج عن احتمال النقل بالنزير بسقط الضمان والمذبر بالخيار
ان شاء اعتق نصيبه الذي صار مذبذبا وان شاء كانه وان شاء استسقى العتق وليس له ان يتركه على حاله لانه قد مضى
بعضه فصح خروجه الى العتق بالبرق التي بينا واذا مات المذبر عتق نصيبه الذي صار مذبذبا من الثلث والاولا بينهما ان كله
عتق باعناؤه النصيب بالاعاق البات والنصف بالمذبر فعققت نصيب كل واحد منهما على ملكه وان كان المذبر سابقا
بان دبره احدهما او لا ثم اعتقه الاخر فعلى قولها كما دبره احدهما صا وكله مذبذبا لان المذبر عندهما لا يخرج كالا عتاق والاولا
وبينهم المذبر نصيب شريكه قننا سواء كان موصرا او مفسرا لما بينا واما على قولنا في صفة فلم يصح مذبذبا نصيبه خاصة
لغير المذبر عنده فصح اعتاق الشريك فعققت نصيبه والمذبر ان يرجع على المعتق بنصف قيمة العتق مذبذبا ان كان العتق
موصرا لما بينا فيما تقدم وان شاء اعتق نصيبه الذي هو مذبذبا وان شاء استسقى العتق وليس له ان يتركه على حاله لانه
معتق البعض وان خرج الكل ما معا لا يرجع احدهما على صاحبه نعمان لان الضمان انما يجب بان يوف مال الغير فاذا خرج الكل
معا كان كل واحد منهما مفسرا في ملك نفسه لا متلفا ملك غيره فلو جيب عليه الضمان ومنهم من قال هذا على قياس قولنا في صفة
لان الاعاق والمذبر كل واحد منهما ممتزج عنده فصع المذبر في النصف والاعاق في الثلث فاما على قياس قولها في صفة الاقل
وبطل المذبر لان الاعاق والمذبر لا يخرجان والاعاق اقرب فصدق الاقل وان كان احدهما سابقا لكن لا يعلم السابق منهما
من اللحق ذكر في الاصل ان المعتق يضمن ربع قيمة العتق للمذبر ويسقط العتق له في الربع الاخر وهذا استحسن ولم يذكر اللحق
ومنهم من قال هذا قولنا في صفة واما عندهما فالجواب فيه وفيما اذا خرج الكل ما معا سواء **وجه** قولهم ان كل امرين جازين
لا يعلم تاريخهما بحكم بوقوعهما معا في اصول الشرع كالزنى والحرق والهدى ولهذا قال بعض أهل الأصول في الفروع العام والخاص
اذا انفردوا وجعل التاريخ انه يجعل كانهما ورواها ميني العام على الخاص على طريق البيان ومن المذبر من النكاح العام
وراء العتق المخصوص **وجه** قياس قولنا في صفة انه وقع الشك في وجوب الضمان على المعتق لوقوع الشك في سبب وجوبه
لان المذبر ان كان لاحقا كان المذبر بالمذبر مبررا للمعتق عن الضمان لما مر وان كان سابقا يجيب الضمان على المعتق لوقوع الشك
في الوجوب والوجوب لم يكن ثابتا فلو ثبت مع الشك **وجه** الاستحالة اعتبار الاحوال وهو ان الاعاق وان كان مقدما
على المذبر فقد ابراء المذبر المعتق عن الضمان وان كان متاخرا فالمعتق ضامن وقد سقط ضمان المذبر بالاعاق بعده فاذا
لا ضمان على المذبر في حالين جميعا والمعتق يضمن في حال ولا يضمن في حال وهو الضمان وهو النصف فينصف نصيب ربع قيمة
العتق ويسقط العتق للمذبر في الربع الاخر لانه لا ينفذ لغيره وجب على المعتق تحريمه الى العتاق اخرج بالسعاية كالزنى العتق
موصرا وانما علم مذبذبة بين اثنين جاءت بولده ولم يبع احدهما فهو مذبذبة بينهما كانه لان ولد المذبر مذبذبا في حكم
المذبر فان ادعاه احدهما فالقياس ان لا يثبت نصيبه منه وهو قولنا في صفة ماله مال الطاوي ومنهما بناء على الاستحسان
ثبت **وجه** القياس انها لما دبراه فقد ثبت حق الاول لهما جميعا لانه ولد مذبذبة بينهما جميعا وفي نبات النسب المذبر ابطال
هذا الحق عليه والاولا لا يلحقه الضم **وجه** الاستحسان ان النسب قد ثبت في نصيب المدعى لوجود سبب الثبوت وهو الطاوي في
الملك واذا ثبت في نصيبه ثبت في نصيب شريكه لان النسب لا يخرج فاما قوله حوالا لا يحتمل الضم فيقول نحن ثبت
النسب ولا ينسقط حق الولاء لانه لا تناق بينهما فيثبت النسب الشريك المدعى ويبقى نصيب الولاء للشريك الاخر ويبقى
نصيب الجارية امر ولده ونصيبها مذبذبة للشريك على حالها فان قيل الاستبداد لا يخرج وهذا قولنا بالخبرية فالجواب
ما ذكرنا في كتاب العتاق انه يخرج نفسه عند ابن حنبل كالا عتاق لانه يتكامل في بعض المواضع لوجود سبب التكمال على النكاح
الاستبداد لا يخرج فيما يحتمل نقل الملك فيه فاما فيما لا يحتمل فهو مذبذبة وههنا لا يحتمل الما ذكرنا في المذبر نصيب العتق الشريك
ونصف قيمة الولد مذبذبا ولا يضمن نصف قيمة الامر اما وجوب نصف العتق فلا نه اقرا بالوطى في ملك الغير لا يراه مذبذبا
مشتركة بينهما وانه حرام الا ان الحد لم يجب للشبهة لان نصف الجارية ملكه فيجب العتق ونصف قيمة الولد المذبر لا يثبت
بالدعوى الثلث على شريكه ملكه الثابت ظاهر لانه حصل من كلهما فاذا ادعاه فقد اثلث على شريكه ملكه الثالث عشر
الظاهر باجر احد من اثنين من متقاة منفعة الكسب والحكمة فيضمن نصف قيمته مذبذبا لانه اثلث نصف المذبر ولا يضمن
نصف قيمة الجارية لان نصيب الشريك قد بقي على ملكه ولم يضر الجارية كلها امر ولده لان الاستبداد نصيب شريكه بغير الثلث
نصيبه ونصيبه لا يحتمل التملك لكونه مذبذبا بخلاف الامة القنة بين رجلين جاءت بولده فادعاه احدهما انه ثبت النسب
ويؤثر نصف عمر الجارية لشريكه ونصيب الجارية كلها امر ولده ولا يضمن رقبته الولد شيئا لان هناك نصيب الشريك يحتمل النقل

باب حكم المذبر
الحكم الراجح الى حال حياة المذبر

المدير مطلقا وهذا عندنا وعند الشافعي لا حكم له في حال حياة المدير رأسا فلا تثبت حقيقة الحرية ولا يحق لها حكم
ثبوت حقيقة الحرية بعد الموت مقصورا عليه وعلى هذا ينبغي بيع المدير المطلق انه لا يجوز عندنا وعند غيره يجوز
المدير المقتد بالاجماع اخرج الشافعي ما روي عن عطاء انه قال رجل يترعده فاحتاج فباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثما فانه ردهم وادى ورجات فعل النبي صلى الله عليه وسلم الجواز ولا يرد المدير بغير العلق بالشرط وانه لا يمنع جواز البيع كما
التعليقات بالشرط من قول الدار وكلامه زيد ويجوز ذلك وكالدبير المقتد ولا يرد فيه معنى الوصية وذلك لا يمنع جواز
البيع كما اذا اوصى بغيره ثم باعه ولنا ما روي عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المدير لا يباع
ولا يوهب وهو خير من الثلث وهذا نص في الباب وعنه سعيد الخدري وجابر بن عبد الله لا يفسد رضى عنهما ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يبيع المدير مطلقا الذي يحمل على التحريم وروى عن عمر وعثمان وزيد بن ثابت وعبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم مثل مذهبا وهو قول جماعة من الثمانيين مثل شرح وسروى
وسعيد بن المسيب والقاسم بن محمد والي جعفر بن محمد بن علي بن محمد بن سيرين وعمر بن عبد العزيز والشعبي والنسفي والمهرقي
والزهري وسعيد بن جبير وسالم بن عبد الله وطاوس وسفيان بن عمار وحديثه حتى قال ابو حنيفة لولا قول هؤلاء الاجلاء
لقلت بجواز بيع المدير لما دل عليه من النظر ولنا الاثبات في حرية ضرورة الاجماع ودلالة عرض المدير اما ضرورة الاجماع
ففي ان الحرية تثبت بعد الموت بالاجماع والحرية لا يذللها من سبب ولا سبب هنا سوى الكو الساق فلا يخلو اما ان يحمل
سببا للمحال واما ان يحمل سببا بعد الشرط ولا يسبيل الى الثاني لانه ليس من اهل مباشر السبب فنعان ان يجرى
عند وجوده فكان الكلام السابق سببا في الحال لثبوت الحرية بعد الموت وكسنا نفى ثبوت حق الحرية المدير لا هذه
وهذا يمنع جواز البيع لان البيع ابطال السببية اذ لا تثبت الحرية عند الموت بعد البيع واما دالة العرض فمروية
المدير من المدير ان تسلم الحرية للمدير عند وفاته اما نقرا بالاحالة تعالى بالاعتاق لا عتاق ودينه من النذر كما نفى
الحديث واما حقا فمروية القديمة مع بقاء منافع على ملكه في حياته كالحاجة ولا طرقة لتحصيل الفرضان لا يحمل
الدبير سببا في الحال لثبوت الحرية بعد الموت اذ لو ثبت الحرية في الحال لكانت عرض الانقاع به ولو لم ينفذ سببا راسا
لغات عرضه في العتق لجواز ان يبيعه لشدة غضبه وعنفه لك فكان انقاعه سببا في الحال وناخر الحرية الى ما بعد
الموت بطريق اخر از الفرضين ثبت ذلك بدلالة الحال فينفذ الكو به اذ الكو ينفذ بدلالة الفرض فان قيل هذا سبب
لاصلكم لان المدير يعلق العتق بالشرط وخر اصلكم ان التعليقات ليست سببا للمحال واما تصليها بانفسه وجوده
وعلى هذا ينبغي تعليق العتاق في العتاق بالملك وسببه وهما جعلتم المدير سببا لثبوت الحرية للمحال وهذا ما نفى
في الاصل والشافعي في الاصل ليل فساد الفرض **فالجواب** ان هذا اصلا فاما يمكن اعتباره سببا عند وجود الشرط وهو
لم يرد المتكلم جعله سببا في الحال وفي التعليق سائر الشروط يمكن اعتباره سببا عند وجود الشرط وهما لا يمكن لما بينا
وكذا في التعليق سائر الشروط اذ المتكلم كونه سببا عند الشرط وهذا اذ كونه سببا للمحال فالتعلق بغير سبب للمحال
لثبوت الحرية في الثاني واما حديث عطاء فنحن ان ذلك كان مديرا مقدما وقوله باع حكاية فعل فادعوه له ولا يحمل
ان يبيعه قوله باع اي اجازة الاجارة تستعمل بها بلفة اهل المدينة وهكذا روي محمد بن الحسن باسناد ان النبي صلى الله عليه وسلم
باع خديجة مديرة ولم يبع رقبته ويحتمل ان ذلك كان في ابتداء الاسلام حين كان يبيع الخمر مشروعا على ارضي
باع رجلا بدنه يقال له سرق ثم هارب منسوبا فبيعه لثبوت حق الحرية في المدير المحال فالعلق بالحقيقة في باب الاجارة
واما المدير المقتد فهنا لا يمكن ان يحمل الكو سببا للمحال لان الامر موقوف بين ان يموت في ذلك الموضع وفي ذلك السفر ولا يجوز
فكان الشرط يحتمل الوجود والعدم فلم يكن التعليق سببا للمحال كالتعليق بسائر الشروط وكذا العتق بامر يحتمل الوجود
والعدم ولا يرد لانه ليس عرضه وهذا الكلام المقرب الى الله تعالى باعتاق هذا العبد ولا تصحاق الخدمة العتق اذ لو كان ذلك
عرضه لعلقه بشرط كان لا محالة واما قوله ان في المدير معنى الوصية فسلم لكن هذه وصية لازمة لثبوتها في ضمن امر
لازم وهو البين فلا يحتمل الفسخ ولهذا لا يحتمل الرجوع بخلاف الوصية بالاعتاق **فان قيل** هذا يشك بالدبير المقتد
فانه يتضمن معنى الوصية اللازمة ومع هذا يجوز بيعه قبل معنى الوصية فيه للمحال موقوفة للرد موقوفة على ملك العتق
فلا يصير العبد موصالا قبل الموت تلك الصفة وهما بخلافه واذ اثبت حق الحرية للمدير المطلق في الحال فكل تصرف فيه
يظهر هذا الحق لا يجوز وما لا يطله ويجوز وعلى هذا يخرج المسائل لا يجوز بيعه ولا هبته ولا الصدق به ولا الوصية
به لانها تصرف في ملك الرتبة فيطيل حق الحرية ولا يجوز هذه لان الرتبة لا يردان في باب ابقا الدين واستيفائه
عندنا فكان في باب ملك العتق وملكها ويجوز اجارته لانها لا يطل هذا الحق لانها تصرف في هذه المصلحة بالملك
لا في العتق والمنافع على ملك المدير وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه باع خديجة مديرة ولم يبع رقبته وبيع
خديجة المدير بيع منفعة وهو معنى الاجارة ويجوز الا استخدام وكذلك الاستمتاع والوطى في الامة لانها استيفاء
ويجوز الفروج لان الفروج يملك المنافع وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما انه كان يطل مديرة ولان الاستيلاء كذا في

لانه يوجب الحرية فجميع المال والمدير من الثلث ثم الاستيلاء ولا يمنع من الاجارة والاستخدام ولا يمنع من الاستمتاع والوطى
والفروج في الامة فالمدير اولى والاجرة والمهر والعقود والكسب والعتاق للمولى لانها بدل المنافع والمنافع ملكه والارشاد
لانه بدل اجرة فان على ملكه ولا يعلق الدين بقبته لان رقبته لا تحمل البيع لما بينا ويعلق بكسبه ويسعى في رقبته
بالغة ما بلغت وجبايته على المولى وهو الاقل من قيمته ومارش الحنانية ولا يضمن المولى اكثر قيمة واحدة وان كثر الخبايا
لانه كثر في خبايا الجنائيات ويجوز عتاقه لانه انصاه الى حقيقة الحرية بمحله لان المنع من البيع ونحوه لما فيه من منفعة
وصوله الى هذا المقصود في الحال ان يمنع من انصاه اليه ولهذا المعنى جاز عتاقه وام الولد كذا المدير ويجوز مكاتبته
لانه يريد تحميل الحرية اليه والمولى يملك ذلك كما يملك مكاتبته ام الولد وولد المدير غير مستد لها بمنزلة الاجماع
الصحة على ذلك فانه روي عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه قال ولد المدير بمنزلة المقتد بغيره وورق برقهيا
وروي عن عثمان رضى الله عنه عن خوصم اليه في اولاد مديرة فقضى ان ما ولدته قبل المدير عبد وما ولدته بعد المدير مديرة
وكان ذلك بحضور الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا وهو قول شرح وسروى وسعيد بن جبير
وسعيد بن الحسن وقناة رحمهم الله ولا يعرف في السلف خلاف ذلك واما ما قال به بعض اصحابنا الشافعي فلا ينفذ
بقوله الخالفه الاجماع ولان حق الحرية ليس له الولد كولد ام الولد وما ولدته قبل المدير فهو من لقصته عثمان
بمضرة الصحابة رضى الله عنهم ولان حق الحرية لم يكن ثابتا في الاخر وقت الولادة حتى يسري الى الولد ولو اختلف المولى
والديرة في ولدها فقال المولى ولدي قبل المدير وهو رقيق قال النبي ولدي بعد المدير وهو مديرة فالقول قول
المولى مع يمينه على علمه واليمنية بينة الامة لان المدير تدعى سرية المدير الى الولد والمولى ينكر فكان القول قوله
مع يمينه ويحتمل على علمه لان الولادة ليست فعلة واليمنية بينة المدير لان فيها اثبات المدير ولو كان مكان المدير
مق فقال المولى للعتقة ولديته قبل العتق وهو رقيق وقالت بل ولدته بعد العتق وهو حر يحكم فيه الحال ان كان الولد
في يدها فالقول قولها وان كان في يد المولى فالقول قوله لانه اذا كان في يدها كان الظاهر شاهدا لها وان كان في يد
كان الظاهر شاهدا له بخلاف المدير لانها في يد المولى فكذلك او ولدها فكان الظاهر شاهدا له على حال فكان القول قوله
ولو قال الامة لا يملكها ان ملكها كانت مديرة او ان اشترى بك كانت مديرة فولدت ولدا ثم اشترىها جميعا فالامر مديرة
والولد رقيق لان الامرا ما صارت مديرة بالشرط ولم يوجد الشرط في حق الولد وانه منقضي فلا يسري اليه بدبير الامر
والعلم واما الذي يرجع الى ما بعد موت المدير فمنها عتق المدير لان عتقه كان معلقا بموت المولى والمعلق بالشرط
ينزل عند وجود الشرط ويستوي فيه المدير المطلق والمقتد لان عتق كل واحد منهما معلق بالشرط الا ان الشرط في المقتد
الموت الموصوف بصفة فاذا وجد ذلك فقد وجد الشرط فنزل المعلق سواء كان الموت حقيقة او حكما بالردة بان ارتد المولى
عز الا سكو والعباد بالله ولحق بدوا الحرب لان الردة مع الحاق بدوا الحرب بحري الموت في ذوال الاملاك وكذلك
السائر او اشترى عبد في ذوال الاسلام فذره ولحق بدوا الحرب فاسترق في حق مديرة لان الاسترقاق واجب ذوال
ملكه عزاله حكما فكان بمنزلة الموت وكذا اولاد المدير الذي ليس من اهله لانه تبعها في حق الحرية فكذلك حقيقة الحرية
ويستوي في المطلق والمقتد لان معنى البقية لا يوجب الفصل ومنها ان عتقه بحسب ثلث المال وهذا قول عامة العلماء
وعامة الصحابة وهو قول سعيد بن جبير وشرح والحسن وابن سيرين رحمهم الله وروى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه
ان عتقه من جميع المال وهو قول ابراهيم النخعي وحماد رحمهما الله وجعلوه كاهم الولد ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال المدير لا يباع ولا يوهب وهو خير من الثلث ولان المدير وصية والوصية تفسر ثلث المال كسائر الوصايا وسواء
كان المدير في الرضا وفي الصحة لانه وصية في الحالين وسواء كان المدير مطلقا او مقتدا او مقتدا اليوم الحدث الا انه خسر من العتق
وفي حق البيع والهبة فيعمل بموجبه في حق الاعتاق من الثلث ولان معنى الوصية يوجد في النوعين وانه يفتق اعتبار من الثلث
وعتق ثلث المال بغير موت المولى لان في الوصايا هكذا يعتبر واما ان اعتبار عتقه من ثلث مال المولى فان كان يخرج كله
من ثلث مال المولى بان كان له مال آخر سواء يفتق كله ولا سعاية عليه وان لم يكن له مال آخر سواء يفتق ثلثه ويسعى في
الثلث للورثة **هذا** ان لم يكن على المولى دين فان كان عليه دين يسعى في جميع ثمنه في قضاء دين المولى لان الدين مقدور على
الوصية ومنها ان ولا المدير للمدير لانه المقتد **وقد قال** النبي صلى الله عليه وسلم الولد لمن اعاق ولا ينفذ هذا الولد غير المدير
وان عتق المدير حرته غير مديرة بين اثنين حات بولد فادعاه احدهما لتسديده منه وعق عليه وغيره نصبت تركه من
الولد والاولا بينهما لان حق الحرية ثابت في الحال عندنا وانه ثبت حق الولد وهو لا يحتمل الفسخ وكذا المدير بين اثنين عتق
احدهما وهو مريض ضمن عتق الصانع ولم يتغير الولد غير الشركة في قول ابي حنيفة لما ذكرنا فيما تقدم وعلى قول ابي يوسف فمقتد
بلا عتاق احدهما فبنيته عتق جميعه والاولا بينهما **فصل** واما بيان ما يظهر به المدير فالمدبر يظهر بما يظهر
بغيره اثبات وهو الاقرار والبيينة لانه اثبات حق الحرية في الحال فيعتبر الحق بالحقيقة وهو اثبات حقيقة الحرية بعد الموت
بغيره اثبات في الحال وما يظهر باحد الامرين فكذلك هذا اذا عتق هذا فقول اذا عتق المملوك المدير وانكر المولى فقام البيينة

بان الحكم فيما بعد موت المدير
عتق المدير

ومنها عتقه ثلث المال

ومنها ان ولاد المدير

بان ما يظهر به المدير
وهو الاقرار والبيينة

قلت بيته بله خلاف وان لم يدع وانكر التدبير مع المولى لا تقبل البينة على التدبير غير دعوى العبد في قول ابو حنيفة
وعندهما تقبل والحج على نحو ما ذكرنا في الاعناق البينات لان الشهادة على عتق الامه تقبل من غير دعواها بالايجاب والشهادة
على تدبير الامه على الاختلاف لان تدبير الامه لا يوجب تحرير الفرج فلم تكن الشهادة قائمة على حق الله تعالى ولو شهد انه تزوج
احد عبدين بغير عينة في الصحة فالشهادة باطله في قول ابو حنيفة لان المدعى مجهول وعندهما تقبل ولو شهد انه تزوج
في المهر تقبل عنده استسماً والقياس ان لا تقبل وقد ذكرنا وجه القياس والاحتياط في كتاب العتق ولو شهد انه قال
هذا امر وهذا مذكر لم تجز شهادتهما في قول ابو حنيفة لجهالة المدعى ولو شهد انه قال هذا امر بعد موتى لا يلهي كذا جامع
مدبرين ويعتقان بعد موته من ثلثه لانه لما قال هذا امر بعد موتى فقد صار مدبراً فلما قال بل هذا فقد رجع عن المدعى وادرك
بالثاني ورجوعه لا يقع وتداركه صحيح كما اذا قال لاحد امرأته هذه طالق لا بل هذه ولو شهد انه قال هذا امر البينة
الاولى والى الثاني مدبراً ولو شهد احدهما انه ذبحه وشهد الآخر انه اعتقه البينة فالشهادة باطله لان كل واحد منهما
شهد بغير ما شهد به الآخر لفظاً ومعنى اما اللفظ فلا شك فيه واما المعنى فلو ان الاعناق البينات العتق في الحال
والتدبير اثبات العتق بعد موت المولى وهما متعاربان وليس على كل واحد منهما الا شاهد واحد وكذلك لو شهد بالطلاق
واختلفا في شرطه لانها شهدا على شيئين مختلفين كما في الاعناق البينات ولعلنا لموفق بمرحمة التدبير

كتاب الاستيلاء

الكلام في هذا الكتاب في مواضع في تفسير الاستيلاء لغة وعرفاً وفي بيان سببه وفي بيان شرطه وفي بيان صفة وفي بيان حكمه
وفي بيان ما يظهر به اما تفسيره لغة فالاستيلاء في اللغة هو طلب الولد كالا ستياب واستيئاس انه طلبه لانه
وفي العرف هو ان تصير الجارية ام ولد يقال فلان استولد جاريته اي صيرها ام ولد وعلى هذا قلنا انه يستوي في صير
الجارية ام ولد والولد الحلي والميت لان الميت ولد بديل انه يتعلق به احكام الولادة حتى تقتضي به العدة وتقبل له بال
نفساً وكذا لو اسقطت سقطاً قد استبان خلقه او بعض خلقه واقربه فهو بمنزلة الولد الحلي الكامل الحق في نصيب الجارية
ام ولد لان احكام الولادة تتعلق بمثل هذا السقط وهو ما ذكرنا وان لم يكن استبان شئ من خلقه فالقتل بغيره عتق
او نطفة فادعاه المولى فانها لا تصير ام ولد كذا روي الحسن عن عائشة حنيفة لان ما لم يستبان خلقه لا يستوي ولد وصير
الجارية ام ولد بدون الولد محال ولا نه يحتمل ان يحن ولد او يحتمل ان يحن ما جاءه او لم يحن فلو ثبت به الاستيلاء مع الشك
وهذا الذي ذكرناه قول اصحابنا وللشافعي فيه قولان في قول قال يصيب عليه الماء الحار فان ذاب فهو مرد وان لم يذوب فهو
وفي قول قال يرجع فيه الى قول النساء والقولان فاسدان لما ذكرنا في كتاب الطلاق ولو امر المولى فقال الجارية حمل هذه الجارية
مضى صارت ام ولد له لانه لا اقرار بالحمل اقرار بالولادة والحمل عبارة عن الولد وروى عن عائشة قال اذا قال حمل هذه
الجارية مضي او قال هي حلي مضي او قال ما في بطنها ام ولد فهو مضي ثم قال بعد ذلك لم تكن حاملاً وانما كان رجلاً وصدة
الامة فانها لا تصدق ان وهي ام ولد لانه اقرار بحملها والحمل عبارة عن الولد وذلك ثبت لها حرية الاستيلاء فان رجوعه لم يرفع
رجوعه ولا ينفك الى تصديقها لان في حرية حق الله تعالى فلا يحتمل السقوط باسقاط العبد ولو قال ما في بطنها ام ولد
مضى او ولد ثم قال بعد ذلك كان رجلاً وصدة لم تصير ام ولد لان قوله ما في بطنها يحتمل الولد والرجع فقد نصها قائل
اللفظ المحتمل فلم يثبت الاستيلاء ولو قال المولى ان كانت هذه الجارية حلياً فهو مضي فاسقط سقطاً قد استبان خلقه
او بعض خلقه فقد صارت ام ولد له لما بينا وان ولدت ولداً او اقل من ستة اشهر صارت ام ولد له لان الذي يثبت
نسب الحمل منه هذا ان معنى قوله ان كانت حلياً فهو مضي عاين وطئها فان حبلى حرة وطئها فهو مضي فاذا انت بعد ذلك
بولد لا قل من ستة اشهر تيقنا انها كانت حاملاً حينئذ فثبت النسب والاستيلاء فان انكر المولى الولادة فشهدت عليه
امراة لزمه النسب لان الزوج اذا كان اقرار بالحمل تقبل شهادة امراة على الولادة على ما ذكرنا في كتاب الطلاق فان جاءت
لشدة اشهر فضا عدل لم يلزمه ولم تصير الجارية ام ولد له لاننا لم نعلم وجود هذا الحمل في ذلك الوقت لجواز انها حملت بعد
فلا يثبت النسب والاستيلاء بالشك والله اعلم **فصل** واما سبب الاستيلاء وهو صيرورة الجارية
ام ولد فقد اختلف فيه قال اصحابنا سببه هو ثبوت نسب الولد وقال الشافعي سببه عتق الولد الحار على الامانة
بعد انقضاء حكم الاستيلاء في الحال هو ثبوت حق الحرية وثبوت حقيقة الحرية بعد موت المولى والاصل فيه في النكاح
مضى عليه ولم في جاريته مارية القطية لما ولدت ابراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم اعقبها ولدها والمراد منه التيسير
اي ولدها بسبب عتقها غير انهم اختلفوا في جهة التيسير فقال اصحابنا هي ثبوت نسب الولد وقال الشافعي هي عتق
الولد حراً مطلقاً وجه قوله ان الولد حراً بله وان جزء الامر وحرية الجزء تقتضي حرية الكل اذ لا يحتمل ان يكون
وقفاً والجزء حراً كان ينبغي ان يفتق الامر للحال لانها انما لا تفتق لان الولد انفصل منها وحرية على اعتبار الانفصال

كتاب الاستيلاء

تفسير الاستيلاء لغة وعرفاً

بيان سبب الاستيلاء

الامر بحرية الام كالمواثق الجاني فثبوت حق الحرية في الحال وناظر الحقيقة الى ما بعد الموت علم بالشبهين ولنا ان
الوطى المعلق او الجاني بين المولى والجارية بسبب الولد لا خلاف لما بينا وصيرهم تماثلاً واحداً واخذوا بالولد منه فكان الولد
جزءاً منها وبهذا لا انفصال عنها ان لم يجرها لها على الحقيقة فقد بقي حكمها لنسب ولذا ينسب كل امر الى بؤسطة الولد فيقال
ام ولد له ولو ثبت حقيقة الحرية لثبت حقيقة الحرية للحال فاذا اقيمت حكمها ثبت الحق على ما عليه وضع قاعدة الشرع من ترتيب
الاحكام على قدر قوتها وضعها **والى** هذا المعنى اشار عمر رضي الله عنه فقال بعد ما اختلفت لحكم بلجوه من وماتكم بدمائهم
تريدون سبعين ثم اختلف اصحابنا في كيفية هذا السبب فقال علماءنا الثلاثة السبب هو ثبوت النسب شرعاً وقال زفر هو ثبوت
النسب مطلقاً سواء ثبت شرعاً او حقيقة **وبين** هذه الجملة في مسائل اذ تزوج جارية انسان فاستولاهام ملكها صارت ام ولد
له عند اصحابنا لان سبب الاستيلاء هو ثبوت النسب وقد ثبت تحقق السبب لانه يؤقت الحكم على وجود الملك لقد اثبت حكمه
وهو حق الحرية في غير الملك كما يتقيد اثبات الحقيقة في غيره فتأخر الحكم الموقت للملك وعند الشافعي لا تصير ام ولد له وهو قول
ابو حنيفة والشافعي رحمه الله لان السبب عند عتق الولد حراً على الامانة فلو لم يوجد لان الولد يوق في حرمه ولا يملك ولله الذي
استولاه عتق عليه بالايجاب اما عندنا فلو انه ملك ذارحم محرمة فيعتق واما عنده فلو انه ملك ولد فثبت النسب منه شرعاً
وكذلك اذا ثبت النسب غير مالك الجارية بوطئ بشبهة ثم ملكها فقد صارت ام ولد له حين ملكها عندنا لوجود السبب وعنده
الا لانه لم يملك الولد عتق لما قلنا ولو تزوج جارية فاستولاهام بان قال زنت بها او خربت بها او قال هو ابنى زنا او نجود
وبعد فله وصدة مولاها فولدت ثم ملكها لم تصير ام ولد له عند اصحابنا الثلاثة وهو استسماً والقياس ان تصير ام ولد
له وهو قول زفر بناءً على ان السبب عند ثبوت النسب مطلقاً وقد ثبت النسب حقيقة بديل لانه لو ملك الولد عتق عليه بطلان
بين اصحابنا والسبب عند اصحابنا الثلاثة هو ثبوت النسب شرعاً ولم يثبت **فصل** واما شرطه فاهو شرط
ثبوت النسب شرعاً وهو الفرج والاشارة الى ملك اليمن او شبهته او تأويل الملك او ملك النكاح او شبهته ولا يصير لامة
الاشارة الى ملك اليمن بنفسه لو طئ بل بالوطئ مع قرينة الدعوة عندنا وهي مسائل كتاب الدعوى فلو ثبت الاستيلاء بدون
الدعوة ويستوي في الاستيلاء ملك الفتنة والمذمة لا سواهما في ثبات النسب لان المذمة اذا صارت ام ولد بطل التدبير
لان ائمة الولد انفع لها الاثر من ام الولد لا تسوي لغيره ولا لو اوثق والمذمة تسمى ويستوي في ثبات النسب ملك كل الجارية
وبعضها فكذا في الاستيلاء حتى لو ان جارية بين اثنين علفت في ملكها فهاهنا بولد فادعاه احداهما ثبت نسبه منه ومما
الجارية كلها ام ولد له بالقياس وهو نصف قيمة الجارية ويستوي في هذا القياس اليسار والاعسار وغيره نصف العسر
والشريك ولا يضمن قرينة الولد شيئاً اما ثبوت النسب فلهصول الوطئ في محل له فيه ملك لان ذلك القدر من الملك اوجب ثبوت
النسب بقدره والنسب لا يتجزأ فاذا ثبت في بعضه ثبت في الكل ضرورة عدم التجزئ ولان النسب ثبت بشبهة الملك فلا يثبت
حقيقة الملك اولى واما صيرورة الجارية كلها ام ولد له فالنصف قضية للنسب لان نصف الجارية بملوكه والنصف الآخر
اما باعتبار ان الاستيلاء لا يتجزأ فيما بين نقل الملك فيه فاذا ثبت في البعض ثبت في الكل ضرورة عدم التجزئ واما باعتبار
انه بعد سبب النكاح وهو النسب مع كونه متجزئاً في نفسه لان سبب الاستيلاء هو ثبوت النسب والنسب لا يتجزأ والحكم
ثبت على وفق العلة فيثبت الاستيلاء في نصيبه قضية للنسب ثم يتكامل في الباقي بسبب النسب واما باعتبار سبب اخذ
الرجل النكاح على ما عرف في الخلافات ثم لا سبب في النكاح بل بدون تملك نصيب شريكه فتصير ملكاً نصيب شريكه ضرورة حقيقة
الاستيلاء في ذلك النصيب ولا سبب في تملك مال الغير بغيره بل فيملكه بالبدل وهو نصف قيمتها واما استوي في هذا القياس
حالة اليسار والاعسار لانه ضمان تملك كضمان البيع واما وجوب نصف العسر فلو جرد الاقرار منه بوطئ ملك الغير فانه حرام
لان التملك يجب لكان الشبهة محمول الوطئ في ملكه وملك شريكه فلو بدد زوج العسر ولا يدخل العسر في ضمان القيمة لان ضمان
نصف القيمة ضمان الجزء وضمان البضع ضمان الجزء ولان منافع البضع لها حكم الجزء وضمان الجزء لا يدخل في مثله واما عدم وجوب
نصف قيمة الولد فلو انه تملك نصيب شريكه بالعلوق السابق فصار الولد حراً على ملكه فلا يصير ضمنياً عليه ولان الولد في حال
العلوق لا قيمة له فلا يقابل بالقياس ولانه كان بمنزلة الاموات فلو بغير بالقياس ويستوي في ثبوت النسب صيرورة الجارية
ام ولد لملك اللوات وملك البدك كالمساواة استولاه جارية من اكسابه على ما ذكر في كتاب الدعوى ويستوي في دعوى النسب
حالة العتق والمرض لان النسب الجاري الاصلية وكذا اذا دعاه احداهما واعتقه الآخر خرج القول منهما معاً فعتق بالملك
ودعوى صاحبه اولى لان الدعوى استندت الى حالة متقدمة وهي العلوق والعتق وقع في الحال فصار الدعوى اسبق من الاعناق
فكانت اولى ولو ادعى جميعاً فهاهنا والجارية ام ولد لها بخلاف ما لو ادعى اياها ولا يضمن واحد منهما قيمة الامر لهما
شيئاً ويضمن كل واحد منهما نصف العرقين قصاصاً اما ثبوت النسب منها فلهذا وعنده الشافعي ثبت من احدهما ويعتق بقول
الشافعي وهي مسائل كتاب الدعوى واما صيرورة نصيب كل واحد منهما الجارية ام ولد له فثبت نسب لهما منه فصار
كانت اقرب بالدعوة وانما لا يضمن احدهما الاخر شيئاً قيمة الامر لان نصيب كل واحد منهما لم ينتقل الى شريكه وانما ضمن كل واحد منهما
لصاحبه نصف العرق لوجود سبب وجوب القصاص وهو الاقرار بالوطئ في ملك الغير فتصير احدهما قصاصاً بالآخر لعدم القاتلة في الاستيلاء

بيان شرط الاستيلاء

ان لم يكن العلوق في ملك المدعيين

وكذلك لو كانت الجارية بين ثلاثة او اربعة او خمسة فادعوه جميعا معا ثبت نسبه منهم وقهر الجارية امر ولا لهم فلول
او حنفية وعندها يوسف لا يثبت النسب اكثر من اثنين وعند محمد اكثر من ثلاثة وذكر الشيخ في كتاب الدعوى وان كانت
الامتناع مختلفة بان كان لاحدهم السدود والآخر الربع والآخر الثلث والآخر ما بقي ثبت النسب منهم وبغير نصيب كل واحد منهم
من الجارية امر ولا له لا يقدى له نصيب صاحبه حتى يحل الخدمه والكسبه والعلة بينهم على قدر نصيبهم لان كل واحد منهم يثبت
الاستيلاء منه في نصيبه فلا يجوز ان يثبت فيه استيلاء غيره ولو كانت الامه بين الاب والابن غلبت بولده فادعوا جميعا معا
او كانت بين من وعده فادعوا او بين من مكاتبه عبد او بين مسلم وفخا وبين كتابه نجس او بين عبد مسلم وعبد
وبين حتر كافر او بين دني ومرد فحكمه بذكر في كتاب الدعوى ان شاء الله تعالى هذا اذا كان العلوق في ملك المدعيين فان
لم يكن بان اشتريها وهي حامل لم يولد فادعاهما او كلاهما في مسائل الدعوى تذكرها هنا ان شاء الله تعالى وكذا اذا
ولدت الجارية المشتركة بين اثنين ولدين فادعوا كل واحد منهما ولدا ولدتهما في بطن واحد او بطنين والذين عوانا خرجا جميعا معا
او على العقاب وكذا اذا ولدت جارية لانسان ثلاثة اولاد فادعوا احدهم وهم ولدوا في بطن واحد او في بطون مختلفة وادعى
المولى احدهم بغيره او بغيره فحكم هذه الحجة في كتاب الدعوى وكذا دعوى الاب نسب ولدا جارية ابنه مع فروعه او مع الوعد
مع فهو لها تركة ان شاء الله تعالى **امه** بين رجلين اقر احدهما انها ام ولد لصاحبه وانكروا ذلك صاحبه قال ابو حنيفة
حق الشاهد في رتبتهما موسرا كان المشهود عليه او معسرا وتخدم المشهود عليه يوما ويرفع عنها يوما فان مات المشهود عليه سعت
لورثته وكانت في حاله السعاية كالملكاة فان اوتت عتق وكان نصف ولها المشهود عليه والنصف لبيت المال وهو قول ابو يوسف
الاخر وقال محمد تسعي الساعة في نصف قيمتها المشهود عليه فاذا اوتت فهي حرة لا سبيل لاحد عليها **وجه** قوله ان المقر قد انشد
شريكه ملكه باقراره لانه لما لم يثبت في الشريك انقلب اقراره على نفسه كمن اشترى عبدا ثم اقر ان البايع كان قد عتقه وانكر البايع
انه ينقلب اقراره عليه ويحمل عتقا كذا ههنا وانما انقلب اقراره على نفسه صار مرقرا بالاستيلاء ونصيبه ومضى ثبت في نصيبه
ثبت في نصيب شريكه لانه لا يخفى فقد انسد نصيب صاحبه لكن لا سبيل له في نصيبه لان شريكه قد كذب في اقراره فكذلك في
السعاية كما لو اعقت المقر نصيبه وهو معسر واذا سفت في نصيبه وعق نصيبه بيقين لكل لعدم خزي الحق عنده ولم يمانع
بهذا الاقرار يدعى الضمان على المنكر بسبب تملك الجارية لان الاستيلاء لا يخفى فيما يحتمل النقل والملك ويجوز على الشريك فيه
الضمان في حال اليسار والا معسرا ودعى الضمان فوجب براءة الامه عن السعاية ففعل حقه في رتبتهما وبقى حق الشريك في نصيبه كما
ولان المقر لا يخلو اما ان كان صادقا في اقراره وانما ان كان كاذبا فيه فان كان صادقا كانت الجارية كلها اقراره ولصاحبه فليس له
كالا لا استخدام وان كان كاذبا كانت الجارية بينهما على ما كانت قبل الاقرار فنصف الخدمه ثابت للمنكر بيقين واعتبار هذا الدعوى
بوجوب لا سعاية عليها ايضا فاما المقر فقد اسقط حق نصيبه عن الخدمه لزمه ان كل الخدمه لشريكه لان شريكه لما راعى عليه
خدمته اليوم وبيع هذه الجارية مستعد لان الشاهد اقر انها ام ولد وجن ما اقر كان له فيها ملك فحيث انظر فقد اقراره
في حقه فاذا مات المشهود عليه فانها تسعي في نصف قيمتها لورثته لان في زعم الشاهد انها عتقت بموت صاحبه لزمه انما
صاحبه والامه المشتركة بين اثنين اذا اقر احدهما على شريكه بالعق كان له عليها السعاية وان كذبه صاحبه في الاقرار كذبت
ههنا ونصف الولاء المشهود عليه لانها عتقت على ملكه ووقف النصف الآخر لان المقر اقر انه للمشهود عليه والمشهود عليه رقبته
اقراره فلا يعرف لهذا النصف مستحق معلوم فمن لم يلبس المال فان جاءت بولده فقال احدهما هو ابن الشريك وانكر الشريك فالجواب
في الامر كذلك **واما** الولد فيعق ويسعى في نصف قيمته للمشهود عليه لان الشريك المقر اقر بخرجه الولد فحججه شريكه واحد الشريك
اذا شهد على الآخر بالعق وانكر الآخر يسعى العبد المشهود عليه وفي مسئلتنا لا يسعى للشاهد لانه اقر انه من اصل ولله السعاية
له عليه **ونظير** هذه المسئلة ما دوى بشرع ابو يوسف في جارية بين شريكين ادعى احدهما ان شريكه وبترها وانكر الشريك فانها
قال الشاهد بالجارية ان شاء الله بخدمته يوما ولا خير يوما وان شاء الله لم يدر بخدمته يوما ولا خير يوما وان شاء الله
في نصف قيمتها نصف له يوما وخدمته الاخر يوما فاذا اوتت فعتقت سعت للآخر وكان قول ابو يوسف في ذلك انها كام الولد ثم
وقال يوقف كما قال ابو حنيفة الا في تعيين التدبير **وقال** محمد تسعي الساعة **وجه** قول محمد على ما ذكرنا في الاستيلاء وهو
ان الشريك لما لم يثبت في اقراره عليه انقلب عليه اقراره وثبت التدبير في نصيبه وانه سعى له في الجارية له كالولاء الذي
التدبير عنده فقد انسد نصيب المنكر وقد قدرا ايجابا لضماني عليه للمنكر كذبه اياه وتسعى الجارية له كالولاء الذي
في نصيبه **واما** اصل في حنفية ان التدبير يخرج في نصيبه باقراره بالتدبير على صاحبه مدركا كما لو راد واحد الشريكين
نصيبه انه يثني نصيب الآخر على حاله وله التدبير والاستعلاء والترك على حاله الا ان ههنا واختار السعاية فاما السعاية
يوما وبترها يوما لانه لا يملك جميع منافعها فلو يملك ان يسعى الا على مقدار حقه فاذا اوتت عتقت نصيبه وتسعى للمنكر
نصيبه لانه قد نصيبه وتقدر نصيبين المقر فكان له ان يسعى **وابو يوسف** وافق ابو حنيفة الا انه يقول ان التدبير يخرج
فهو لدعوى التدبير على الشريك يدعى الضمان عليه موسرا كان او معسرا فكان من ماله الامه عن السعاية فلم يسأل عن الاستيلاء
ولا اخلا استخدام فهو وقف نصيبه وان لم يعلم **وروي** ابن سماعة عن ابن يوسف وروى ابن سماعة عن ابن يوسف

كل واحد منهما على صاحبه بالاستيلاء فلا سبيل لكل واحد منهما على صاحبه ولا على الامه موسرين كانا او موسرين لان كل واحد منهما
يدعى حق التدبير في نصيبه وبراء الامه عن السعاية وادعى الضمان على شريكه وهذا قول ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد فوافقا بحنفية وهذا
الفتيل لان كل واحد من الشريكين ههنا براءة الامه عن السعاية وادعى الضمان على شريكه **وروي** الملق في يوسف في عبد بين رجلين قال
احدهما لآخر هذا ابني وابنتك وابنتي فقال الآخر صدقت فهو ابن المقر خاصة دون المصدق وكذلك قال محمد في الزيادة ان
في صبي لا يبعث به يد رجلين قال احدهما لآخر هو ابني وابنتك صدقت صاحبه وانما كان كذلك لانه لما قال هو ابني فكما قاله القائل
ثبت نسبه منه لوجود الاول منه بالنسب في ملكه فلا يحتمل الشك في غيره بعد ذلك قال محمد لو قال هذا ابني وسكت فلم يصدق
صاحبه حتى قال هو ابني مع فهو موقوف فان قال صاحبه هو ابني وذلك فهو كاذب لانه لما اقر له بالنسب بدأ وسكت فقد ستر
اقراره ووقف على التصديق بقوله بعد ذلك هو ابني فيضمن ابطال الاقرار فلا يسمع فاذا وجد التصديق المقر له ثبت نسبه منه
فان قال المقر له ليس بابني ولكنه ابنتك او قال ليس بابني وسكت فليس بابن واحد منهما في سائر قول ابو حنيفة
وقال محمد ان صدقة فهو ابن المقر له وان كذبه فهو ابن المقر وهذا فرع واختلافهم فيمن اقر بعد ان ابن فلان وكذبه المقر وادعى
المولى انه لم يرض دعوته في قول ابو حنيفة وفي قولهما يبيع **وجه** قوله لانه لما كذبه المقر فقد بطل اقراره كما في الاقرار بالمال والاطل
اقراره الحق بالعدم بخلاف ان يدعي نفسه **ولا** في حنفية انه لما اقر بالنسب لغيره فقد زعم انه ثابت النسب منه فتكذب به ينفي ثبوت النسب
منه في حقه لا في حق المقر به بل يثني ثابت النسب منه في حقه فاذا ادعاه فقد ادعى ولله ان ثابت النسب اليه في حقه فلا يسمع ودعواه
بأن قال هو ابني وابنتك فهو ابن الثاني لانه لما قال هو ابني فقد صدقت نسبه منه فاقراره بعد ذلك بقوله وابنتك لم يسمع قال
محمد فان كان هذا العلوق يعقل فالمرجع الى تصديقه لانه اذا كان عاقل وكان في يد نفسه فلا تقبل دعوى النسب عليه فغير تصديقه
قال وان كان الولد ان امه ولده في ملكها فالجواب بالاول في النسب ان على قول ابو حنيفة لا يثبت للغير بعد اعترافه لشريكه وعلى قولهما
ثبت قال الامه امر ولا يثبت للنسب لان الاستيلاء يوجب النسب **وهذه** النوع ما اذا اشترى جارية حرة فادعاه في بطنها
ملكها السنة اشترى عبدا وادعى احدهما ان الولد ابنه وادعى الآخر ان الجارية بنته وخرج الدعوات معا فالدعوة دعوى مديعي الولد
ودعوى مديعي الام بالمال لان مديعي الولد دعوى دعوى استيلاء والاستيلاء يستلزم الوقت العلوق ومديعي الام دعوى دعوى حرق وحرر
ثبت في الحال ولا يستند فكانت دعوى مديعي الولد سابقة فيثبت نسب الولد منه وبغير نصيبه من الجارية امر ولا له وينقل نصيب شريكه
منها اليه فكانت دعوى الشريك دعوى فيما لا يملك فلا يسمع وهل يضمن مديعي الولد نصف قيمة الام ونصف عرقها قال محمد رحمه الله
ذكر في البائع الكبير ان هذا قايما سقوا في حنفية وهو رواية بشرح الولد عن ابو يوسف رحمه الله **وروي** ابن سماعة عن ابن يوسف انه لا يثني
على مديعي الولد في قيمة الام ولا عرقها ولا يثني له ايضا على مديعي الام فان اكدب مديعي الام نفسه فلا نصف قيمة الام ونصف عرقها على مديعي
الولد وذكرنا في كونه في هذا القول اقيس **وجه** ان مديعي الام اقر انها حرة الاصل فكان منكر ان كان القيمة والعرق فلا يثبت له حق الضمان
وان رجع عن دعواه واكدب نفسه ثبت له حق الضمان الذي اعترف به له شريكه **وجه** قوله ابو حنيفة ومحمد واحد الروايتين عن ابو يوسف
انه لما ثبت نسب الولد من المديعي فقد صار نصيبه من الجارية امر ولا له وكذا نصيب شريكه لعدم خزي الحق الجارية في حق الاستيلاء وفيما يحتمل
النقل فصار ملكا نصيب شريكه عليه ولا يجوز تملك مال الغير لا يضمن نصيب شريكه نصف قيمة الام وبغير عرقها لانه
ايضا لان الولد لا يملكها ولا نصيبها ملكه للشريك فاصار ملك غيره يجب به العرق وانما قوله ان مديعي الام اقر انها حرة الاصل فيكون
مديعيها احدهما انه لما قضى ببراءته ولم يلد مديعي فقد صار ملكا بشرعا قبل ان يولد مديعيها اشتريته لاداء البائع وادعى البائع
البائع بالبائع واقام البائع البينة وقضى القاضي بالانصاف على المديعي عليه ان الشفع يأخذها بالانصاف من الشري وان سبق الشريك
الاخر بالبشرى لانه لما كذب شرعا كذا هذا وانما فان اقراره بخرجهما بعد ما حكم براءتهما جعلت لانه عند
موت المديعي فلم يبيع اقراره فلم يصار اقراره اياه عن الضمان كما في مسئلة الشفع ومن سأل دعوى الولد اذ كانت الرجل منه
فان نسب الولد ثبت على كل حال اذا ادعاه لان الكتابة باقية على ملك المولى فكان ولدها ملكا له ودعوى المولى لاداءه لا تقف
مقتها على المصدق وعق الولد لان نسبه ثبت للمولى لا ضمان عليه فيه لان غرض الكتابة عتقها وعق ولدها وقد جعل
لهما هذا العرق فلا يضمن لها شيئا ثم انما مات بالولد اكثر من سنة اشترى بغيره العرق لانه ثبت ان المولى حصل في حال الكتابة وانما مات
به لاقتران سنة اشترى منها كاتبتها فلو عرق عليه لانه علم ان وطئها قبل الكتابة والكتابة بالجارية ان شاء الله مضت على ثباتها وان شاء
عزمت نفسها لان الحرية توحمت اليها فثبتت ولها في كل واحدة منها غرض جميع لان بالكتابة فيجوز لها الحرية والاستيلاء ونسبها
السعاية فكان التغيير فيها فكان لها ان تختار ايها شاءت وان ادعى المولى ولد جارية المكتوبة له وقد عتقت به في ملك المكتوب
فانه يرجع الى تقدير المكتوب فان كذب المولى لم يثبت نسب الولد ولا نصيب الجارية امر ولا له وكانت الجارية ولدها ملكا وان
صدقه كان الولد ابن المولى عليه قيمة يوم ولد **وذكر** محمد في الزيادة ان لم يبعه خلافا وكذا ذكر في الدعوى لانه قال الشيخ ذلك
اذا كان يعقل ملك المكتوب وهذا يشترط ان لا يبيع الولد وان صدقة المكتوب وهو رواية عن ابن يوسف وروى ابن سماعة
عن ابن يوسف ان المولى يصدق بغير تصديق المكتوب **وجه** القياس انه لما يقبل قوله بغير تصديق فكذلك تصديق المكتوب

لا يملك الخبز بنفسه فلو يملك الصدقة بالحرية أيضاً وجه الرواية الاخرى لا يوجب ان يملك مال مكاتبه اوصى حقه في مال
ولم يملك الثلث في جارية الابن من غير صدق نفسها اولى وجه هذه الرواية ان حق المكاتب في كسبه اوصى حقه في مال
بدليل انه لا يملك الثلث من ماله فكان المولى في حق ملك الصدقة في مال المكاتب بمنزلة الاجنبي يوقف صدقة دعوتة على نفسه والمكاتب
فان صدقة كان الولد ابن المولى وعليه قيمته ليعود ولد لانه يشبه ولد الميراث لثبوت الملك في الامر من جهة ولد له لان
الذات في المكاتب للمولى وملك الصدقات للمكاتب كالميراث لانه ثبت له الملك في الامر ظاهره الاستحقاق حقيقة وولد له من جهة
قال محمد في الزيادة ان ابا الميراث المكاتب بامه حاملاً فادعى بولاه والداها واشترى عبد صغيراً فادعاه لم يحرره دعوى ابا الميراث
كافي المسئلة الاولى الا ان هناك اذا صدقة ثبتت النسبة يعلق وهذا اذا صدقة المكاتب ثبتت نسبته ولا يعلق لان ذلك الدعوة
دعوى استيلاء لوجود العلق في المالك وهذه الدعوة ليست دعوى استيلاء لعدم العلق في المالك فكانت دعوى تحرير المولى
لا يملك تحريره الاتري انه لو اعقده لا يبيع الا ان النسبة ثبتت وليس ضرورة ثبوت النسبة لثبوت العلق الاتري ان الميراث في الامه
اجنبي فصدقة مولاه لا يثبت النسبة ولا يعلق في الحال كذا ههنا **فصل** واما صفة الاستيلاء والاستيلاء
لا يحرر عند ابي يوسف ومحمد كالتدبير وعند ابي حنيفة هو مختار لانه قد يتكامل عند وجود سبب التكامل وشروطه وهو ان
التكامل وقيل انه لا يحرر عنده ايضا لكن فيما يخل لنقل الملك فيه واما فيما لا يخل فمختار فهو مختار وعنده وبيان هذا ذكرنا
فيما تقدم في الامه الفقة بين اثنين جاء في بولاد فادعاه احدهما ان كلهما صابرة ام ولد له وان ادعياه جميعا صابرة ام ولد
لها جميعاً ثم امر الولد بالخلاصة اذا اعتق المولى فصدقه عتق كلها بالاجماع وكذا اذا كانت بين اثنين فاعتق احدهما فصدقه
عتق جميعها بلو خلد ف لكن عندها لعدم جرحي الاعتاق وعند عدم الفاعل في بقاء حكم الاستيلاء وفي الباقي لاجل عتاقه
في الطلاق والفقهاء يعصرون على ما بيننا في كتاب العتاق ولا يمان على الشريك المعتق ولا سعاية عليها في قول ابي حنيفة وسبب
المسئلة في موضعها والفرق بين المدبرة وبين ام الولد في هذا الحكم ان شاء الله تعالى ولو كانت مدبرة صار نصيب الميراث في ام ولد له
ونصيب الاخر بقى مديراً على حاله ولو كانت مكاتبه بين اثنين صار نصيب الميراث في ام ولد له عند ابي حنيفة وسبب الكاتبة وعندها
يصير الكل ام ولد للمدعي ويصح الكاتبة في النصف وهي مسائل كتاب المكاتب **فصل** واما حكم الاستيلاء
فقد كان ايضا حكم التدبير احدها يتعلق بحال حياة المستول والمثاني يعلق بما بعد موته اما الاول فاذ كان في اليد وهو
موجود عند عامة العلماء وقال بشر بن عياض المرسود لو دين على اصحابها في حكمه في الحال وعلى هذا انتهى جملة من الاحكام
قد يجوز بيع ام الولد عند العامة وعندها يجوز **واجباً** بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كانا نبيع امهات الاولاد على هذا
صلى الله عليه وسلم ولا نبيع امهات ام ولد له بل نبيع امهات ام ولد له ولا نبيع امهات ام ولد له ولا نبيع امهات ام ولد له
له فيجوز بيعها كبيع الفقة ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في ام ولد له لا نبيع امهات ام ولد له ولا نبيع امهات ام ولد له
نصف في الباب وروي عن عمار بن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في ام ولد له لا نبيع امهات ام ولد له ولا نبيع امهات ام ولد له
ثبوت حقيقة الحرية في ام ولد له في كل وجه الا انه فخر ذلك الى ما بعد الموت بالاجماع فلو اقر ان فقد سبب الحرية او الحرية من
وجه وكل ذلك يمنع حوازي البيع وروي عن سعيد بن المسيب سئل عن بيع امهات الاولاد فقال ان الناس يقولون ان اول من
امر بعتق امهات الاولاد عمر بن الخطاب وليس كذلك لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم اقر بعتق امهات الاولاد ولا يخلون في الثلث ولا يخلون
في دين وعن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بعتق امهات الاولاد وان لا يعلق في الدين ولا يخلون في الثلث
وكذا اجماع التابعين على انه لا يجوز بيع ام الولد فكان قول بشر واصحاب الظواهر مخالفاً للاجماع فكان باطلا ومن مشايخنا
من قال عليه اجماع الصحابة ايضا لما روي عن علي بن ابي طالب انه سئل عن بيع امهات الاولاد فقال كان داود بن عمار لا يبيع
ثم رأت بيعته فقال له عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احت الى من رايك وحلك وفي رواية اخرى قال علي بن ابي طالب لا يبيع
وراي عمر بن انا سر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعلق امهات الاولاد ثم رأت بعد ذلك ان يعلق في الدين فقال عبيدة
رايكم وراي عمر في الجماعة احت الى من رايك في الفرقة فتقول عبيدة في الجماعة اشارة الى سبق الاجماع والعتابة ثم بدا لي في نقل
خلفه على انه كان لا يرى استيلاء الاجماع ما لم يقرض العصر ومنهم من قال كانت المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم وكان
على جابر بن ابي نجر ام الولد لكن التابعين اجمعوا على انه لا يجوز الاجماع المتأخرين في الخلافة المتقدمين عند اصحابنا لما عرفت في
اصول الفقه ولا نأمر الولد لثبوت دعوى السيد بالاجماع ولا سبب سوا الاستيلاء والسابق فعمل انه انفق سبباً في الحال
لثبوت الحرية بعد الموت وانه يمنع حوازي البيع لما بيننا في التدبير واما حديث جابر فيعتق انه اراد بالبيع الاجارة لانه انتهى
في لغة اهل المدينة ولا نبيع في الحقيقة لكن ما مباد له شيء مرغوب بشئ مرغوب فيعتق انه كان في ابتداء الاسوة حاشا ان كان في
مشروعا ثم اتفقنا في الحقيقة مع الاحتمال واما قوله انها مملوكة للمستول فنظم لكن هذا لا يمنع انفق سبباً في الحرية
من غير مبادله واصلها وهذا القدر يكفي للمنع من حوازي البيع لما ذكرنا في كتاب التدبير وسواء كان المستول مسلماً او كافراً كما ذكرنا في
او سناً متخرج الحد او ممة ام ولد لا يجوز بيعها لانها ام ولد لانه ام ولد لثبوت ثبات النسبة الكفر لا يمنع ثبوت النسبة
ولما دخل المستول في الاسوة بامان فقد نفي حكم الاسوة وحكم الاسوة ان لا يجوز بيع ام الولد وكذلك كل من يملك

بيان صفة الاستيلاء

بيان حكم الاستيلاء
نظم المعلق بحال حياة المستول

الحرية

الحرية الثابت لها بالاستيلاء لا يجوز كالحبة والصدقة والوصية والرهن لان هذه الصفات توجب زوال ملك الميراث فيجب بطلان
هذا الحق وما لا يوجب بطلان هذا الحق فهو جائز كالاجارة والاستخدام والاستكباب والاستئجار والاستماع والوطى لانها
تصرف في المنفعة لا في العين والمنافع مملوكة له والاجرة والكسب والغلة والعقر والمهر للمولى لانها بدل المنفعة والمنافع على ملكه
وكذلك ملك الميراث قائم لان العارض وهو التدبير لا يؤثر الا في ثبوت حق الحرية فخر حرية فكان ملك الميراث قائماً وانما المنع عند تصرفه
بطلان هذا الحق وهذه الصفات لا تطله وكذا الارش له لانه بدل جزء وهو ملكه وله ان يزوجه لان الزوج مملوك المنفعة
ولا ينبغي ان يزوجه حتى يستبرأ بحضرة الاحتمال انها حملت منه فبطلان النكاح فاسداً وبطلان الزوج بالوطى سابقاً ما ذكره غيره
نكاح الزوج نكاحاً للفساد فيجب ان يتحرر من ذلك بالاستبراء لكن هذا الاستبراء ليس واجباً بل هو مستحب كاستبراء الباطن
ولو تزوجه فقلت لا تدرى نسبة اشهر فهو المولى والنكاح فاسداً لانه تبين انه تزوجه وفي بطنها ولد فثابت النسبة وان
ولدت لاكثر من ستة اشهر فهو ولد الزوج لان الزوج له فراش والولد للفراش على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فراش للمولى لولا
زواجه بالنكاح فان ادعاه المولى قال هذا ابني لا يثبت نسبته منه لسبق موته من غيره وهو الزوج فلو يتيقرون ثبوت منه فلا يصح
دعواه لكنه يعلق عليه لانه في ملكه وقد اقر بحريته فيعتق عليه وان لم يثبت نسبته منه كما اذا قال العبد هذا ابني وهو معروف
النسبة الميراثية وللام الولد ثبتت الميراثية من غيره دعوى اذا حررت عليه حرمة مؤبدت فثبتت ولد لستة اشهر وقت الحرية
او زوجها فثبتت ولد لستة اشهر وقت التزويج فلو ثبتت نسبته الا بالدعوة وانما قلنا انه ثبتت نسبته لدها ام ولد له من غيره دعوى
عندها حرمة المؤبد والنكاح لانها صارت فراشاً فثبتت نسبته ولد له ام ولد له من غيره دعوى على الفراش ثبتت نسبته من غيره دعوى
قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش بخلاف لامة الفقة او المدبرة لانه لا يثبت نسبته لدها وان حصنها المولى وطلب منها الولد
بل دون الدعوة عندنا ولا يصير فراشاً بدونه الدعوة ثم انما ثبتت نسبته ولد له ام ولد له من غيره دعوى دون ولد الفقة والمدبرة لانها
ان ولدها المولى لانه لا يتحرر من العلق الا بالتحرر لحرف فوات ما بينها وقد حصل ذلك مرة فالتاها لانه لا يفر عنها بل يعاينها
فكان الولد منه من حيث الظاهر فلا يقع الحاجة الى الدعوة بخلاف الفقة والمدبرة فان هناك الظاهر ان لا يعلم بالبراء عنها تحرراً
من العلق المالية فلا يعلم انه منه الا بالدعوة فلو ثبتت النسبة الا بالدعوة فهو الزنى والى علم فان صارت ام الولد محررة على المولى
على التايب بان وطئها ابن المولى وابوه او وطئ المولى انها وابنتها فثبتت ولد لستة اشهر لم يثبت نسبته لولد الفقات به
بعد التحرر من غيره دعوى لان الظاهر انه ما وطئها بعد الحرية فكان حرمة المولى كالنفي لانه وان ادعى ثبتت النسبة لان الحر لا يربل
المالك وذكر الغزواني في شرحه عتق الكرخي ام ولد له فقال اذا حررت ام ولد له بما يقطع نكاح الحره ويزيل فراشها مثل المسائل التي ذكرنا
لا يثبت نسب ولدها من غيرها الا ان يدعيه لان فراش الزوجة اقوى من فراش ام الولد وهذه المعاني تقطع فراش الزوجة فلو قطع
فراش ام الولد اولى وكذلك اذا تزوجه فثبتت ولد لستة اشهر لانها صارت فراشاً للزوج فثبتت نسبته ولد له ام ولد له من غيره
الا انه اذا ادعى يعلق عليه كما اذا قال العبد وهو معروف النسبة الميراثية والنكاح فاسداً وبطلان الزوج بالوطى سابقاً ما ذكره غيره
الميراثية والنكاح فاسداً وبطلان الزوج بالوطى سابقاً ما ذكره غيره والنكاح فاسداً وبطلان الزوج بالوطى سابقاً ما ذكره غيره
غير لعمري اما النفي فلو ثبت ملك العتق عنها بغير رضاها فاذا اخرجت من ذلك فقد اخرجت عما كان فكان مصداقاً واما النفي من غير لعمري
فقد نفي فراش ام الولد اصغر من فراش الحر وهذا اصل يذكر في كتاب الدعوى ان الفراش ثبوتة قوي وضميف ووسط فالقوي هو فراش
النكاح حتى ثبتت النسبة من غيره دعوى ولا ينبغي الا بالثبوت والضميف فراشاً لامة حتى لا يثبت النسبة من غيره دعوى والوسط
فراش ام الولد حتى ثبتت النسبة من غيره دعوى وينبغي من غير لعمري ان لا يثبت النسبة من غيره دعوى بالوطى بخلاف فراش
الزوج ثم انما يثبت بالنفي اذا لم يقض به القاضي او لم يتناول المدة فاما اذا قضى القاضي به او تناولت المدة فلا يثبت النسبة لانه
يملك بعضهما القاضي فلو يثبت النسبة من غيره دعوى وكذلك انما يثبت النسبة من غيره دعوى بالوطى بخلاف فراش
ولم يقدروا بحقيقة لفظ المدة تقديره ابو يوسف ومحمد قد داه مدق النكاح اربعين يوماً وقد ذكرنا في اللعان وولده ام ولد
من غيره مولا بمنزلة الام بان زوج ام ولد فولدت ولد لستة اشهر فثبتت النسبة من غيره دعوى لان الولد يبيع الام في الوقت
والحرية وقد ثبتت حرته في الام فبصر الى الولد فكان حكمه حكم الام في جميع الاحكام هذا اذا استولد جارية في ملكه فان كان
استولد في ملك غيره بنكاح حتى ثبتت نسبته لدها منه ثم ملكها ولها ولد من زوج آخر بان استولدها ثم فارقه وقد جازها
المولى من غيرها فثبتت نسبته لدها منه ثم ملكها ولها ولد من زوج آخر بان استولدها ثم فارقه وقد جازها
حتى يحرر بغيره في قول اصحابنا الثبوتة وان زفرا ام ولد له بعد ثبوت نسبته لدها منه فهو ولد له ام ولد له من غيره
ام ولد له من غيره فلو ان الاستيلاء وان كان في ملك الغير لكانت مملوكة فاسداً وبطلان الزوج بالوطى سابقاً ما ذكره غيره
السابق والولد حدث بعد ذلك فثبتت النسبة من غيره دعوى فانما ملكه ثبتت فيه الحكم الذي ثبتت في الامر ولنا ان الاستيلاء في الامر هو
امية الولد شرعاً انما ثبتت وقت ملك الام والولد مستقل في ذلك الوقت والسرية لا تثبت في المولد المستقل وينبغي للدين
كسبه لا يورثها لانها لا تقبل البيع لما ذكرنا ونسعى في وجوبها ما قلنا ما ثبتت في الدين عليها لا في وقتها واورثنا جانيها
على المولى وهو الاقل فثبتت النسبة من غيره دعوى وان كثرت الجانيات لكانت جانياتها مملوكة فاسداً وبطلان الزوج بالوطى سابقاً ما ذكره غيره

ان استولد في ملك غيره

المصنفين ان المولى فصار كانه باع بشرط ان يسلم الى المشتري ولو فعل هكذا كان البيع فاسدا كذا هذا لو باع نصف نفسه
في العبد يجوز لان بيع العبد من نفسه ليس بيعا في الحقيقة بل هو اعتاق بالبدل ان الولاء ثبت منه وبدل ان له لو باع نفسه
المدين من المدين يجوز ولو كان بيعا لما جاز واذا اعتق نصفه فالعبد بالخيار ان شاء ادى الكفاية وان شاء عجز وسيبقى نصف
تبعه لانه نفعه اليه ونفعها عتق في ذلك النصف عتق باء الكفاية وعتق بالسعاية فله ان يسلم الى احد الوجهين شاء **عبد**
بين رجلين كانه احداهما لا يخلو اما ان كانت نصفه او كله وكل ذلك لا يخلو اما ان يسلم الى احد الوجهين شاء **عبد**
فلا يخلو اما ان اذن له بعض بدل الكفاية او لم ياذن فان كانت نصفه فغيره شركه صار نصفه مكانا لكن لشركه ان يتغير
الكفاية لانه يتغير به في الحال وفي ثانی الحال لانه لا يجوز بيعه في الحال لان نصفه مكاتب وفي الثاني يصير مستقلا فكان له
حق الفسخ والكفاية بحمل الفسخ ولا يصح فسخه الا بقضاء القاضي لان الشريك الذي كانت تصرفه في ملك نفسه فلا يصح تصرفه
الا بقضاء القاضي وبيع العبد فان لم يعلم به الشريك حتى ادى عتق نصفه لان الكفاية نفذت في نصيبه فاذا وجد شرط
العتق عتق ثم الذي لم يكاتب له ان يرجع على الشريك فيقتض منه نصف ما اخذ لان ما اخذ كان كسبه عتق بها فكان له ان
يشركه في المأخوذ ثم الذي كات له ان يرجع على العبد بما تصرفه منه لانه كات به على بدل ولم يسلم له منه الا نصفه
فكان له ان يرجع عليه الى تمام البدل وما جاز من الكسب في العبد له نصفه بالكفاية ونصفه لشركه الذي لم يكاتب هذا في
الكسب الذي اكتسبه قبل الاداء واما ما اكتسبه بعد الاداء فهو له خاصة لانه بعد الاداء يصير مستقلا والمستحق الحق
بما فاضد ومكاسبه من السيد فان اختلف العبد والمولى فقال العبد هذا كسب اكتسبه بعد الاداء وقال المولى لا بل اكتسبه
قبل الاداء فالقول قول العبد لان الكسب شئ حادث في حال حدوثه المأخوذ الاوقات وصار الحكم بعد العقد كسبه بين اثنين
اخذ احدهما فان كان موصرا فليس الشريك ثلث خيرات وان كان موصرا فليخيار **ان هذا اذا كان بغير الشريك فاما اذا كان**
باذنه فان كان لم ياذن له بعض الكفاية فهذا الاول سواء الا في فصلين احدهما انه لا يجوز له حق الفسخ ههنا لوجود
الرضا والثاني انه ليس له ليس له ان يقتضيه نصف العتق بعد ما عتق لانه رضى بالعتاق حيث اذن له في الكفاية وان كان
اذن له بعض بدل الكفاية فهذا الاول سواء الا في ثلثة فصول اثنان قد ذكرناهما والثالث ان ما فضل ليس له ان يشرك
لهذا اذا كانت النصف **فاما اذا كات الكل فهذا الاول سواء** الا في فصل واحد وهو انه اذا اخذ الشريك منه نصف ما فضل
من الكفاية لا يرجع بذلك على المكاتب **هذا اذا كان بغير الشريك فاما اذا كان باذنه واجاز قبل ان يودي صار مكانا**
بينها فلو يفتق جميعه الا باء اليها جميعا فان ادى اليها مائة عتق وان ادى اليها اذ لا لا يفتق لان الكفاية وقعت
صفتة واحدة **هذا** ان لم ياذن له بعض الكفاية فان اذن له بعض الكفاية فان ادى اليها عتق كله وان ادى اليها الكفاية عتق كله والا فلا
وان ادى كله الى الشريك لا يفتق حتى يصل نصفه الى شريكه وهذا كله قول ابي حنيفة **فاما** على قولهما فان كات النصف وكات
الجميع سواء لان الكفاية عند هذا لا يتجزى وان لم يجز صاحبه حتى ادى يفتق كله ويأخذ الشريك منه نصف ما فضل لا يرجع
على العبد بما فضل منه شركه ونصف الكسب الفاضل المكاتب ونصفه للذي لم يكاتب والاولا كله للذي كات وبغير نصيبه
شريكه ان كان موصرا وسيبقى العبد ان كان موصرا وان اجاز شركه صار مكانا بينهما فان ادى اليها مائة عتق والاولا بينهما
الكسب المكاتب وان ادى اليها احداهما لا يفتق حتى يصل نصفه الى الآخر الا اذا اذن لشريكه بعض الكفاية فان ادى كله الى المأمور
يفتق وان ادى كله الى الآخر لا يفتق حتى يصل نصفه الى المأمور ولو كان عبدان رجلين كات كل واحد منهما نصيبه على الاثر
بان كات احدهما نصيبه على العتق وهم ثم كات الآخر نصيبه على مائة دينار صار نصيب كل واحد منهما مكانا له فاذا ادى
اليها مائة عتق وان ادى اليها احداهما عتق نصيبه ولا يشركه الآخر فيما فضل لانه لما كات صار نصيبا مكانا له والمكاتب ان
يقتضى مائة دينار عتق ونصيب الآخر مكاتب على ماله فاذا ادى نصيب الآخر عتق والاولا بينهما وان لم يود نصيب الآخر كات
عجز صار كسبه بين اثنين اعتقه احدهما والآخر نصيبه موقوف وكذلك لو كات كل واحد جميع العبد صار نصيب كل واحد منهما مكانا
له بالبدل الذي سمي فاما لم يوجد جميع المستحق لا يفتق الحكم فيه ما ذكرنا ان لو كات كل واحد منهما نصيبه وهذا قول ابي حنيفة
وآثاره على قولهما فكذا به البعض كاتبة الكل سواء فان ادى اليها عتق والاولا بينهما وان ادى اليها احداهما ولا عتق كله من المولى
اليه ونش الولاء منه وبغيره ان كان موصرا وسيبقى العبد ان كان موصرا الا ان على قول محمد بن ابي العباس في نصيب العتق
اقتضى كاتبة الآخر في الأقل منهما وقال ابو يوسف بطلت كاتبة الآخر وانما يصح ان يصح في نصفه فله ان يغير ولو كان عبد
بين اثنين فكاتبا جميعا مكانا واحدة فان ادى اليها احداهما حصته لم يفتق حصته منه مالم يود جميع الكفاية اليها لانهما احدا
شرط عتق او جميع الكفاية فلا يفتق الا بوجود الشرط بخلافه اذا كان لكل واحد منهما عبد فكاتبا جميعا مكانا واحدة
ان كل واحد منهما يغير مكانا على مائة حتى ادى نصيبه يفتق لان ههنا لو جعل كل نصف مكانا على عدة ادى الى تغيير شرطهما
لان شرطهما ان يفتق باء الكل فلا يفتق احدهما الا باء جميع الكفاية حتى لا يودي الى تغيير الشرط وهذا المذهب لو وجد هناك
لان عتق احدهما لا يغير في الآخر فكان الشرط فيه لغوا فكاتبا بين رجلين اعتقه احدهما قال ابو حنيفة لا ضمان عليه في ذلك لشريكه
موصرا كان او موصرا لان نصيب الآخر مكانا على حاله لكن العتق موقوف على عتق والاولا بينهما لوجود الاعتاق بينهما وان عجز

ان نصفنا لكاتب منها انما عتق
لان

بان ان الكاتب متى عتق
وعند عتق الا

ثبت

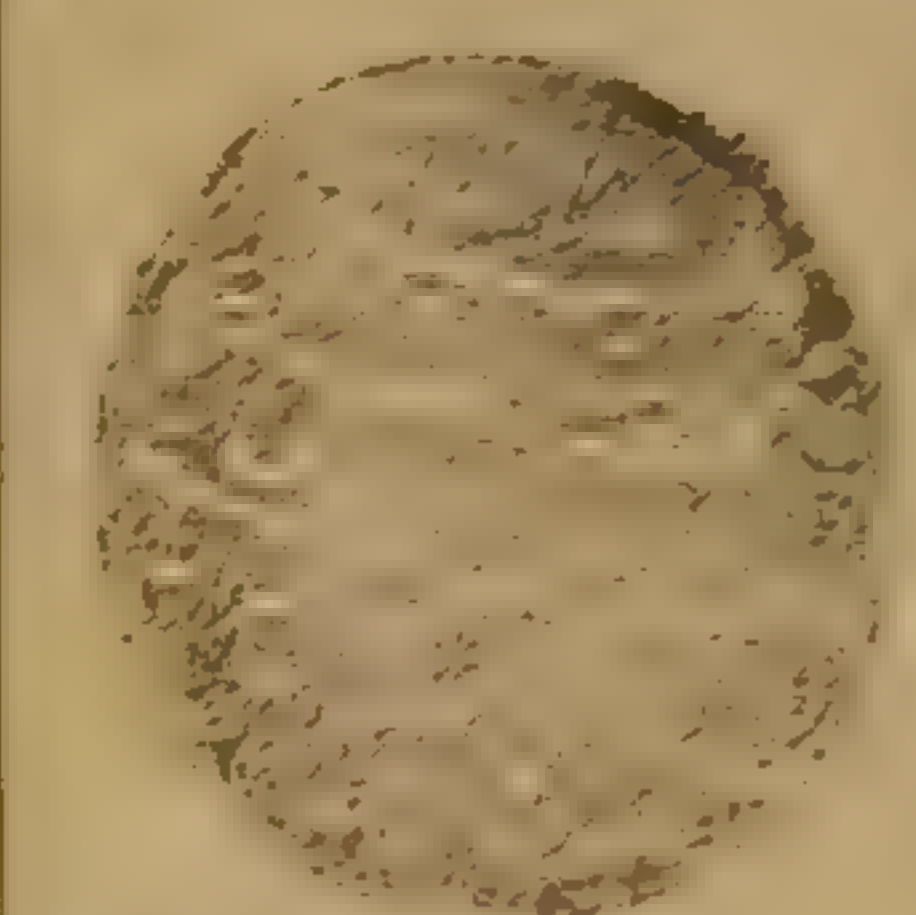
والفقد

بما
ان
و

ان الوصية تاجور بلفظ الاجارة بدليل ان رجلا قال لودنه اخبرتك ان تقطع انك مالي فلو ناك ذلك منه وصية واما الوصية
التي اقبلت منه فهو ما اذا اوصى بثلث ماله ثم ادى عتق ثم مات قال ابو حنيفة لا تجوز الوصية الا ان يجدها بعد الموت لا يثبت
تعلق ملك المكاتب وملكه لا يحتمل الميراث وقال ابو يوسف ويجوز ويجوز وهذا انظر اذ كنا في كتابنا لفتا فان اذ قال العبد للمالك
كل مملوك املكه اذا اعتقت فهو حق فبقض ملك مملوكا انه يفتق بالاجماع ولو لم يقبل اذا اعتقت لا يفتق بالاجماع ولو قال كل مملوك
املكه فما استقبل فهو حق فبقض ملك مملوكا لا يفتق في قول ابي حنيفة وعندها يفتق والحج على نحو ما ذكرنا في كتابنا انما
يجوز تلكا بفتق العتق فلو قال له تعالى في آية العتقات وفي الزقات قبل في التفسير ان المراد بها المكاتبون ويحل للمولى
ان يأخذ ذلك منه قضاء من الكفاية ويحل له تناوله بعد العتق وان كان المولى غنيا لان العتق يختلف باختلاف اسباب الملك
حكما وان كانت عينا واحدة حقيقة والاصل فيه مملوك او غيره رضى الله عنها كانت يتصدق عليها وكانت تهدي ذلك المولى
الله صلى الله عليه وسلم فكان يأكل منه ويقول هو لها صدقة ولنا هدية وكذلك الفقهاء اذ مات وترك ما لا يجتمع من الصدقات
ووارثه غني يحل له اكله لما قلنا ولو اوصى المكاتب الى مولى جعله وصيا ثم مات فان مات موصرا فمات موصرا ومات موصرا فمات موصرا
عبد او العتق ليس من اهل الابطال وان مات بعد ما ادى بدل الكفاية حاز الابطال ومن وصية كوصي الحر لان الولاء لا يفتق
اليه عند الموت وعند الموت كان حرا فتفتق الولاء اليه فصار كوصي الحر فان مات عتقا ولم يود في حال حياته فان وصية
غيره وصيا على اولاده الذين دخلوا في كفايته دون الاولاد الاحاد الذين ولدوا من امره ومن وصية كوصي الاوصياء كوصي الاوصياء
فيكون له ولاية الحفظ والامانة له ولاية البيع والشراء على رواية الزيات وفي رواية كات القسمة جعله كوصي الاوصياء
اخبار قسمته في القارات والقسمه بمعنى البيع والشراء في العلم **فصل** واما بيان ما يملك المولى من الميراث
في المكاتب وما لا يملكه فيشمل عليه حكم الكفاية ونذكره في فصل الحكم ان شاء الله تعالى **فصل** واما نصف الكفاية
فمن عان احدهما انها عقد لازم في جانب المولى اذا كان صحيحا حتى لا يملك نصفه من غير رضاي المكاتب اذ لم يحل بيعه او يمن على الآخر
عزلا في جانب المكاتب حتى يفتق نصفه من غير رضاي المولى لانه عقد شرع نظر للعبد وتمام نظره وان لا يفتق في حقهم ويجز
رد المكاتب الى الورق وفتح الكفاية دون القاضي عند عامة العلماء وقال ابن ابي شيبة لا يجوز رد الا عند القاضي لان العقد قد فتح
فلا يفتق الا بقضاء القاضي ولنا ما روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه اخذ ذلك ولم يفتق غيره خلافة والده اشار به
الاصل فقال بلفظ ذلك عن ابن عمر وان المكاتب قد ثبت له الخيار في عقد الكفاية لانه ان يفتق نفسه وماله الخيار في العقد
اذ انسخ العقد يفتق نصفه دون القاضي كبايع بشرط الخيار وغيره فاما الفاسد منه فليس له ان يفتق من الجانبين حتى يفتق كل واحد
بالفسخ من غير رضاي الآخر لان العقد الفاسد واجب للفسخ والعقد صحيح حقا للشرع وقضا للفساد كبايع الفاسد والمشافاة منها
في قول ابي حنيفة وعندها غير مختارة لانها عقد يفتق العتق والعتق مختار عنده وعندها لا يتجزى كذا الكفاية وعلى هذا
يخرج ما اذا كات رجل نصف عتقه انه جازت الكفاية في النصف ومصار نصفه مكانا عند ابي حنيفة لان الكفاية مختارة عنده
فتفتق في ذلك النصف لا غير ماله وفي النصف الاخر ما دونها في التجارة لان الكفاية تفتق ويحبها واد بدل الكفاية ولا يمكن الاداء
الا بالاذن والاذن لا يتجزى فصار الاذن في قدر الكفاية اذ نافي الكل فصار ما دونها في الكل ونصفه مكانا فان ادى عتق نصفه
ومصار النصف الاخر مستحقا فان شاء اعتق وان شاء استغنى عن موقوف عليه بمنزلة رجل عتق نصف عتقه فان كات العبد
ما اقل الاداء فنصفه له ونصفه للمولى في قول ابي حنيفة لان نصفه مكانا عند موقوفه في قولهما الكسب كله للمكاتب لان
كله صار مكانا وما اكتسبه بعد الاداء فكله للمكاتب بالاجماع وليس للمولى فيه شئ اما على قولهما فلا يشك لانه حرا عليه ومن اذنا
على قول ابي حنيفة فلو ان المستحق كالمكاتب وكسب المكاتب له واذا كات نصف عتقه ثم اراد ان يحوّل بينه وبين الكسب لم يكن له
ذلك لانه لما كات نصفه فقد اذن له بالاكسب لانه لا يوصى له اذ بدل الكفاية الا بالكسب فلا يملك المولى عليه الا بعد فسخ الكفاية
ولا يفتق الا برضاه بخلافه العبد المأذون له انه يملك منه ومجره غلا كسب لانه انما صار ما دونها بالقول فغيره يجوز عليه
والاذن ههنا لا بالقول بل بفتق الكفاية فلو يصير محجورا لا يفتق الكفاية فان اراد ان يخرج من المصروفه ان يفتق في القيات
ولكن استحسن ان لا يفتق وكذلك اذا اراد ان يستغنى به يوما او يستغنى به يوما ويحلى عنه يوما للكسب له ذلك في القيات
ولكن استحسن ان لا يفتق له في شئ من ذلك حتى يودي ان يخرج كذا ذكر في الاصل وجه القيات ان نصفه وقولم تزل يده عنه
فله ان يفتق من المصروف النصف فيقول له ان كان نصفك مكانا فالنصف الاخر غير مكاتب فليفتق فله ان يفتق
ويستغنى به يوما كالعبد المشترك وجه الاستحسان انه بعد الكفاية صار ما دونها بالاكسب وذلك بالخروج الى المصارف
فلا يجوز له منعه وان يحوّل بينه وبين الاكسب بالاستحسان ولا يمكن ان يخرج بالنصف دون النصف ويستغنى به يوما
النصف فاما ان يجعل النصف الذي هو مكاتب ثوبا للنصف الذي ليس بمكاتب ويجعل النصف الذي هو غير مكاتب ثوبا للنصف
الذي هو مكاتب وهذا الثاني اولى لان الحرية والرق اذا اجمعتا غلبت الحرية والرق وفي الكفاية شعبة من العتق لانها اعتق للمولى
في المستقبل وهو سبب اسبابه واذا كات نصف عتقه واراد ان يبيع الباقي فان باع ناعه من غير العبد لا يجوز لان عتق المولى فله
بالرقبة فلا يجوز بيعه مضره كالوا عتق نصفه او در نصفه ثم باعها لانه لا يجوز كذا هذا ولان المكاتب له ان يكتب ويخرج

بصفية

ما ركب بين اثنين اعتقه احدهما والحكم فيه ما ذكرنا في كتاب العتاق **وعلى قولها عتقك له لان الا عتاق لا يتحقق عند**
والاول له لان الا عتاق منه الا ان على قول ابو يوسف صار حكمه حكم عبد بين اثنين اعتقه احدهما وعلى قول محمد ان كان المفقور
ينظر الى قيمة نصيب شريكه والى باقي الكفاية فانها كان اقل من ذلك وان كان مسررا سعى العبد في الاقل وان لم يبقه احدهما
ولكن بوجهه نصيبه مذبذبا حتى مكاتبه على حاله لان المذبذبا لا ينافي الكفاية فان ادى الكل عتق والاولا شئت منهما وان
صار كعبد بين اثنين ووجه احدهما صار نصيبه مذبذبا وليس شريكه جنس خيرا وان كان موهبا وان كان معسرا فاربعة خيرات
وهذا قول ابو حنيفة وفي قولها صار حكمه مذبذبا لان الذي لا يتحقق فبطلت الكفاية ومضمون لشريكه نصيب القيمة موهبا كان
او معسرا في قول ابو يوسف وعلى قول محمد وجب ان يضمن الاقل من نصف القيمة ومن جميع ما بقي من الكفاية ولو لم يدره ولو
كانت حارية فحادث بولد فادعاه احدهما ثبت نسب الولد منه وصار نصيبه امر ولد له اما شئت النسب فلو خالفه فله
لان المولى اذا ادعى نسب ولد مكاتبه ثبت النسب لان له فيه تأويل الملك **ثم المكاتب بالحيار ان شاء** نصيب على الكفاية
وان شاء عتقت نفسها لانه قد ثبت لها حق الحرية فخرجت من تحتها ان تحتها ان شاءت ولا يصير مكاتبها امر ولد له لان
الاستبداد عنده يتحقق فيما لا يمكن نقل الملك فيه **فان مضت على الكفاية** اخذت منه عمرها واستعانت به على ادائها بدل
والكفاية وان عتقت نفسها فرتت الى الرق فانها نصيب امر ولد للمستولد لان المعنى المانع من نقل الملك فيها قد زال وبقي
لشريك نصف قيمتها مكاتبه ونصف عمرها ولا يعرف من قيمة الولد شيئا وهذا قول ابو حنيفة **وعلى قولها** صارت الحارية
كلها امر ولد لان الاستبداد لا يتحقق وبطلت الكفاية فيغير للشريك نصف القيمة ونصف العمر موهبا كان او معسرا وعلى
قول محمد وجب ان يضمن الاقل من نصف القيمة ومن كفاية شريكه **عبد** كافر بين مسلم وذمي فكاتب الذي نصيبه باذن شريكه
على خبر حازت الكفاية في قول ابو حنيفة ولا يتحقق في قول ابو يوسف ويحذر ولا شركة للمسلم فيما اخذ الضمير في منه من امره انما على
ان الكفاية متغيرة عند ابو حنيفة كالعتق فلما كات الذي نصيبه على خبر باذن شريكه وقتت المكاتبه على نصيب نفسه خاتما
والذي اذا كات نصيبه على خبر حازت كمالا وباع نصيبه بخبر **واما عندهما** فالكفاية فاسدة لان من اصلهما ان العقد انعقد
لها حيث كات باذن شريكه فلما بطل نصيب المسلم بطل نصيب الذي لا تملك كاتبة واحدة فاذا بطل بعضها بطل كلها ولا شركة
للمسلم فيما اخذ الضمير في منه من امره لان المسلم ممنوع من قبض الخمر وان كاتبا جميعا على خبر مكاتبته واحدة لم يخرج من نصيب واحد
منها اما في نصيب المسلم فلا يشك واما في نصيب الذي فلا تملك كاتبة واحدة فاذا بطل بعضها بطل الكل ولو ادعى الدهر
عتق وعليه قيمته للمسلم والذي نصيب الخمر وانما عتق بالاداء اليها لان الكفاية فاسدة وهذا حكم الكفاية الفاسدة انه
اذا ادعى يفتق كما اذا كات المسلم عبده على خبر فادى الاله يسعي في نصف قيمته للمسلم ولا يسعي في نصيب الذي لان الذي
قد سلم له شرطه لان الخمر مال متقوم في حقه وليس بمال متقوم في حق المسلم فيسعي في نصف قيمته له وان شرطه وحل علم
فصل واما حكم المكاتبه ويندرج فيه بيان ما يملكه المولى من القير في المكاتب وما لا يملكه فنقول
ولا قوة الا بالله المكاتبه انواع ثلاثة صحيحة وفاسدة وباطلة **اما الصحيحة** فلها احكام بعضها يتعلق بما قبل اداء بذل
الكفاية وبعضها يتعلق بما بعد ادائها **اول قول** بطلت الكفاية **اما الاول** قول بطلت الكفاية وهو المكاتبه بمقتضى ما قبل اداء بذل
وهو ضرورة المولى كالا جني عنها وثبوت حق المطالبة للمولى ببدل الكفاية وثبوت حق الحرية للمكاتب لان ما هو المقصود من هذا
العقد من الجانبين لا يحصل بدونها وهل يقول رغبة المكاتب عن ملك المولى بالكتابة **اختلاف** المشايخ فيه **قال** عاتقهم لان
وقال بعضهم تزول عن ملك المولى ولا يملكها العبد بمنزلة البيع بشرط الخيار للمشتري على اصل ابو حنيفة ان البيع بطلت الكفاية
البائع ولا يدخل في ملك المشتري وهذا غير مدلل لان الملك صفة اضافية ليست بمقتضى وجوده بدون المضاف اليه كما ان الا
من البتة والاقوة والاخوة والشركة ونحوها فلا يتصور وجود مملوك لا مالا له **وهكذا** نقول في باب البيع ان البيع في الحقيقة
ملك البائع او ملك المشتري لا اننا لا نعلم ذلك في الحال لا نعلم ان العقد يجاز او يفسخ فيوقف في علمنا الجملتها بعاقبة الا
وعند الاجارة او الفسخ يتبين انه كان ثابا للمشتري والبائع فوقت البيع حتى يظهر في حق الولد **هذا** معنى قول ابو حنيفة
في تلك المسئلة ونأني هذه الجملة في مسائل اذا كات عبده كتابة صحيحة صارا ماذونا في التجارة لانه وجب عليه اداء بدل
الكتابة ولا يمكن من الاداء الا بالكسب والتجارة كسب وليس له ان يمنعه من الكسب ولا من السفر ولو شرط عليه ان لا يافر
كان الشرط باطلا لان الكفاية صحيحة لما مر وليس له ان يأخذ الكسب من غيره لان كسبه له ولا يجوز اجارته ووجهه لان الاجارة
تمليك المنفعة ومنافع المكاتب له والرهن اثبات ملك اليد للرهين وملك اليد للمكاتب ولا يجوز استغلامه واستغلاله
لان ذلك يضر في المنافع والمنافع له ويجوز له اعتاقه ابتداء بخلافه لان جوارته يعتمد ملك الرقبة وانه قاله سوا كان
المولى صحيحا او مريضا غير انه ان كان صحيحا فحق تملكها وان كان مريضا والعبد يخرج من الملك ولا يخرج من الملك لكن اجازت
الورثة فذلك الجواب وان كان لا يخرج من الملك ولم تجز الورثة فله الخيار في قول ابو حنيفة ان شاء سعى في ثلثي القيمة حال
وان شاء سعى في ثلثي الكفاية مؤقلا وعند ابو يوسف ويحذر لا خيار له ولا يسعي في الاقل لان الكفاية قد سبق الاعتاق
والاعتاق في المرض بمنزلة التدبير ولود بوجهه كان حكمه هذا على ما ذكرنا في كتاب التدبير كذا اذا اعتقه في المرض ويجوز له اعتاقه



بيان حكم المكاتبه
حكم المتعلق بما قبل اداء البدل

في الكفاية عندنا فلا ثالثا في المسئلة نذكر في كتاب الكفايات ان شاء الله تعالى **ولو اعتق الولد المولود او المشتري في الكفاية**
حاز ولا يسقط شيء من بدل الكفاية والقاسر ان لا يجوز اعتاقه وهو قول زفر **وجه** القاسر ان في عتاقه الولد ابطال حق
المكاتب لانه يملك كسب ولده المولود والمشتري وبالإعتاق يسقط واليه اشار في الاصل فقال لان المكاتب ان يستخذه **وجه**
الاستخانة ان المكاتب انما يسعي في حرية نفسه واولاده وقد نال هذا المقصود وانما لا يسقط من بدل الكفاية شيء لان البدل
كله على المكاتب فلا يسقط شيء منه بعتق الولد **ولو اعتق امر ولد مكاتبه لم يجز لان** المكاتب لو عتق كات على امر ولد على حالها
لانها لم تقرب مكاتبته بكتابة ولا تتحقق بعتق المكاتب ولا يجوز له بيع المكاتب بغير رضاه بخلافه لان فيه ابطال حق المكاتب
من غير رضاه وهو حق الحرية فلا يجوز بيعه كالمذنب او امر الولد وان رضاه به المكاتب حاز وبغير ذلك ضحا للمكاتب لان امتناع
المكاتب عن الكفاية فادامته في نفسه فقد زال المانع **وذكر** ابن سماعه عن محمد ان المولى والمكاتب اذا اجتمعا في البيع ان البيع
لا يجوز والصحيح خراب ظاهر الرواية لانه لما باعه المولى برضاه فقد تراصبا على الصريح فيمن اقاله والكفاية تحتل
الاقالة وما روي ان عاتقه مريضا الله عنها اشترت بيرة وكانت مكاتبته لمجمل على ان ذلك كان برضاه وعلى هذا
المدى والمدة والوصية ولو كات حارية لا يجل له وطئها ولا استمتاع بها لان ذلك انتفاع بها والمولى لا احسن في منافعها
بأن يوطئها غير العرق لها تستعين به على ادائها بدل الكفاية لانه بدل منفعة مملوكة لها ولو وطئها ففعلت منه ثبوت نسب الولد
اذا ادعاه لان النسب ثبت بشبهة الملك وتأويل الملك فلو ثبت بحقيقة الملك او بصدقة المكاتبه او كذبه لما مر **ثم اذا**
حازت بولد اكثر من سنة اشهر فعليه العتق وان عاتقته اشهر فله عتقه عليه والمكاتبه بالحيار ان شاءت مضت
على كاتبتها وادعت وصفت واخذت العتق اذا كان العلوق في حال الكفاية وان شاءت عتقت نفسها وصارت امر ولد له ويسقط
العقربا لما ذكرنا في كتاب الاستبداد **ولو جنى** المولى على المكاتب غير الارش يستعين به على الكفاية **ولو استهلك** شيئا من كسبه فهو
من عبده لانه ابقى بكسبه من المولى فكان في مكاسبه كالحرة كذا ما استهلك المكاتب من مال المولى لما قلنا ولو اشترى المكاتب
امراة لا يفسخ النكاح وكذا لو اشترت المكاتبه زوجها لان الثابت للمكاتب حق الملك لاحقيقة الملك وحق الملك يمنع ابتداء
النكاح ولا يمنع البقاء كالعقبة انما تمنع انشاء النكاح واذا طرأت على النكاح لا يطلعه ولهذا قال اصحابنا ان المولى اذا زوج
امراة من مكاتبته لا يطل النكاح بموت الاب لان البنت لا تملك المكاتب حقيقة الملك بل ثبت لها حق الملك فيمنع ذلك من ابتداء
والمنع البقاء وكذا هذا **ولو سرق** منه شيء فبطلت على السارق لان المكاتب حق بمقتضى وكسبه فكان له حق الخصومة
فيه كالحرة فيقطع بخصومته **ولو جنى** المكاتب على انسان خطا فانه يسعي في الاقل من قيمته ومن ارش الجناية لان رقبته مملوكة
للمولى لانه قد زال دفع من غير اختيار لنسب الكفاية فصارت كالعبد القن اذا جنى جناية ثم اعتقه المولى وعزله بالمعنة
والحكم هناك كما ذكرنا كذا ههنا فنظر ان كان ارش الجناية اقل من قيمته فعليه ارش الجناية لان الحق عليه لا يستحق اكثر
من ذلك فاذا دفع ذلك فقد سقط حقه وان كانت قيمته اقل من ارش الجناية فعليه قيمته لان حكم الجناية يتعلق بالرقبة
لكون الرقبة ملك المولى وهي لا تحتل اكثر من قيمتها فلو يلزمه اكثر من ذلك **وكذا** اذا جنى جناية خطا فبطلت حكم عليه
الحكم بالجناية الاولى لا يجب عليه الا قيمة واحدة وان كررت جناياته في قول اصحابنا التدبيرة وفي قول زفر يجب عليه في
كل جناية الاقل من ارشها ومن قيمته **وهذا** ارفع اختلافهم في ان جناية تتعلق برقبته او بدمه فعدت تتعلق برقبته
والرقبة لا تنزع اكثر من قيمته واحدة وعنده تتعلق بدمه والدمه متسعة والصحيح قولنا لما ذكرنا ان رقبته مملوكة
للمولى فانها مقدرة والدفع في الجملة بان يجوز دفع الاله تعذر الدفع بالمنع السابق وهو الكتابة من غير اختيار فصارت
كالجنى جنايات ثم عتقه المولى وعزله بها وهناك لا يلزمه الا قيمة واحدة كذلك ههنا هذا اذا جنى ثانيا قبل
ان يحكم عليه الحاكم بالاولى **فاما** اذا حكم الحاكم بالاولى ثم جنى ثانيا فانه يلزمه قيمة اخرى بالجناية الثانية لانه لما حكم
الحاكم فقد انقضت الجناية من قيمته المذمومة فحصلت الجناية الثانية والرقبة فارغة عرجانية متعلقة بها فصارت بمنزلة
الجناية المسددة فبق بين هذا وبين ما اذا جنى المكاتب بذرا على قارعة الطريق فوقع فيها انسان فوجبه عليه ان يسعي في قيمته
يوبر حفر ثم وقع فيها آخر انه لا يلزمه اكثر من قيمة واحدة سواء حكم الحاكم بالاولى او لم يحكم **وجه** الفرقان هناك الجناية
واحدة وهي جنى السرقة لعمان الذي يلزمه انما يلزمه بسبب احد فوقع الثاني وان كان بعد حكم الحاكم لكن بسبب سابق
على حكمه فصارت كانه قد فعلها واحدة فلو يلزمه الا قيمة واحدة **فاما** ههنا فقد تعدت الجناية والثانية حصلت بعد ذلك
رقبة عن الاول وانما نقلها الى ذمته فقد تعدت السبب فتعد الحكم ولو سقط ما نقل اشهد عليه على انسان فقتله
فعلية ان يسعي في قيمته لان المكاتب يملك النفس فيصيح الاشهاد عليه كما في الحر ويوجب عليه قيمة نفسه كما لو قتل اخر خطا
وكذلك اذا وقع في ذمته المكاتب بقتل فقله ان يسعي في قيمته الا اذا كانت قيمته اكثر من الذممة فيقتصر منها عشرة دراهم
ان جنى جنايات ثم عجز قبل ان يقضى بها دفعة مولاه بها او فداءه وان قضى عليه بالسعاية ثم عجز فمضى في عتقه بايع
فبذلك انه ازم يقضى عليه لم يقصر القيمة وبنا في رقبته فهو مكاتب جنى جناية انه خطا بولاه بالدفع او العتق **فان**
عليه ما قلناه من ادراك رقبته فاذا عجز صار حكمه حكم عبد لمحقه الدين انه بايع او يقضى السيد دية هذا اذا كانت

في الكفاية

في الكفاية

ببر مودة واما ان يعق بعد موته ولا سبيل الى الاول لان العلق معلق باو الدل والآء لم يوجد قبل الموت ولا سبيل الى
ثاني لان محل العلق قد فات لان محله الرق وقد فات بالموت واثبات الشيء غير محله محال فامتنع القول بالعلق ولا يقال انه يعق
مستند الى آخره فارجح حيانته لانه قابل للعلق في ذلك الوقت لان الاصل فيما ثبت مستند انه ثبت الحال ثم يستند
الارضاء من باع مال الغير يوقف على اجازة المالك عندكم فان هلك المالك ثم اجاز المالك لا يلحقه الاجازة لانكم ثبت عند
الاجازة مستند فارجح محل قيام الحكم للمالك والمحل ههنا لا يحتمل العلق للمالك فلا يستند ولما ما روي عن قتادة انه قال
قلت لسعد بن المسيب ان شريفا قال في المكاتبة اذ ماتت عرقاء وعليه دين بدين الكتاب ثم بالدين فقال سعد الخطا
شرح وان كان قاضيا فان ودين ثابت يقولان المكاتبة اذ ماتت عرقاء وعليه دين بدين الكتاب ثم بالدين ثم بالكتابة فافترق
الصحاب في الترتيب دليل على اتفاقهم على بقاء عقد الكتابة بعد الموت فرواية قتادة تستلزم اجماع الصحابة على ابقاء
ومثله لا يثبت فلا يعقد بخلاف الشافعي ولا في العلق في الحقيقة معلق بسلمة البدل للمولى ما صورته ومعنى الآء
واما معنى بلو صورة باخذ العوض والبراء لا بصورة الآء والمكاتبة لان العلق ثبت من غير آء اصاد ما عند المولى
او بالبراء وقد سلم البدل للمولى ما صورته ومعنى بالاستيفاء واما معنى لاصورة باخذ المولى او بالبراء واما معنى
الاستيفاء فلو ان هذا عقد معاوضة من المولى والمكاتبة وحكمه في جانب المولى ملك البدل وسلامته وفي جانب المكاتبة
سلامة رقبته بالحري وسلامة اولاده ومكاسه حال سلامة البدل للمولى وفي الحال زوال يد المولى عنه وصيرورة
الحق بمناقضة ومكاسه وقد ثبت الملك في البدل للمولى في ذمة العبد للمالك حتى لو تبرع انسان عنه بالآء وقبل المولى
صح ولو ابراء جاز البراء ويعق ولو احال المكاتبة مولاة على عمر له عليه دين من اكسابه وقبل المولى صح وعق فان ثبت
الملك للمولى في البدل كان ينبغي ان يزول البدل عن ملكه وهو رقبته المكاتبة ويسلم له رقبته تحقيقا للمساواة في عقد
المعاوضة اذ المعاوضة في الحقيقة بين البدل والرقبة كما في سائر المعاوضات من البيع والاجارة وكما في الخلع والاعتاق
على مال الا ان الزوال لو ثبت ههنا لكان لبقى الدين في ذمة المفسد ويتكاسل في الآء فيقتصر به المولى فيمنع الناس
من الكتابة فشرع هذا العقد على خلاف موجب المعاوضات في ثبوت السلامة وزوال البدل عن المولى لاسلامه البدل
على الحال نظرا للمولى ورغبيا لهم في عقد الكتابة ونظرا للعبد ليقوم له العلق فاذا اجاز اخرج صيانة وعرض الكسب
انقل الدين من ذمته الى اكتسابه كما في الحر الا ان الكسب قد لا يسلم له اما بالهدية او باخفاء الورثة فاذا ادى ذلك الى
المولى فقد وجد الشرط وهو سلامة البدل للمولى فيسلم المبدل للمكاتبة وهو رقبته واما البراء فهو انه للمالك اخرج
حياته سقط عنه المطالبة باء البدل بغيره عرقاء بنفسه وانتقل له المال خلفا عن المطالبة عنه فيطالب به رقبته
او وارثه او وصي القاضى فاذا ادى الثابت سقطت المطالبة عن المكاتبة في آخر حياته فبرئ عرقاء من بدل الكتابة وتسقط عنه
المطالبة في ذلك الوقت فيعق في ذلك الوقت وقد خرج الجواب عما ذكره الشافعي لما ذكرنا ان الشرط ليس هو صورة الآء
بل سلامة البدل بصورة ومعنى بالاستيفاء او معنى بالبراء وقد حصل من اصحابنا من قال انه يعق بعد الآء بمقتضى
وبقي مما تقدیر لاحراز شرف الحرية كما يبقى المولى حيا بعد الموت تقدیر لاحراز بدل الكتابة او ثبت العلق وهو ثبت
حقيقة وبعد حيا على اختلاف فطرق اصحابنا وذلك على ما عرفت في الخلافيات ولو مات المكاتبة وترك وفاء واولاد احرار
بان ولدها وامراه حرة يؤدى بدل كتابته وما فضل من مدينا لا اولاده احرار لان المكاتبة تبقى في آخر عمرها حرة حيا
ثم يموت فيموت حرة فبرئت منه اولاده احرار وكذا اولاده الذين ولدوا في الكتابة لانهم صاروا مكاتبين شعا لانه اذا عرق
هو في آخر حياته يتيقن انهم ايضا معاه فاذا مات هو فقد مات حرا وهم احرار فبرئت منه وكذا اولاده الذين اشترى في الكاتبة
وولداه لما قلنا وكذا اولاده الذي كوت معه كتابة واحدة لانه عتق معه في آخر حياته فبرئه واما ولده الذي كاتبه كتابة
على حدة لا يرثه لانه لا يعق بعتقه فيموت حرا وولده مكاتب والمكاتبة لا يرث الحرة ولو مات وترك وفاء وعليه دين اجنى
ودين المولى غير الكتابة والكتابة وله ومهايا من يد يبر وغيره وترك ولدا حرا وولدا اولاده في المكاتبة مائة سنة يدون
الاجانب ثم بدين المولى ثم بالكتابة والباقى ميراث بين سائر اولاده وبطل وصاياهما اما بطلون وصاياهما فلو جاز بين احداهما
بغير اليد بيد والثاني يعم سائر الوصايا اما الاول فلو كان الميراث يعق بموت السيد والمكاتبة ليس من اهل الاعناق واما الثاني
فلانه اذا ادى عنه بعد الموت فانه يحكم بعتقه في آخر عمره فبرئه حيا وبذلك زمان الطيف لا يسع الوصية بل ينقل الملك
الى الورثة والملك للموصي له ثبت ببقاء الوصية الذي هو فعله فاذا لم يتبع الوقت له لا يمكن اثباته بخلاف الميراث لان الميراث
ينقل الى الورثة من غير صنع العبد واذا بطلت الوصايا بقت الدين واما ترتيب الدين فبدين المولى لان الاجنبى لان الاجنبى
في الدين المعلقة بالتركة انه يبدى بالاقوى فالاقوى كافي في دين العتقة مع دين الميراثين الاجنبى اقوى من دين المولى لانه لا يسل
بالرق ودين المولى بطل به لانه لا يرضى له وعرضه في الرق بطل ودين المولى ولا يسل ودين الاجنبى بل يباع فيه فيبدى بدين الاجنبى
ثم ينظر في بقية التركة فان كان فيها وفاء بدين المولى وبالكاتبة بدين المولى ثم بالكاتبة لان دين المولى اقوى من دين الكاتبة
بدين المولى لان دين الكاتبة به ولا تقع بدين الكاتبة وكذا المكاتبة على اسقاط دين الكاتبة عن نفسه فبدين المولى بدين الكاتبة

اسقاطا دين المولى فبدين المولى بدين الكاتبة فكان دين المولى اقوى فيقدر على دين الكاتبة وان لم يكن في التركة وفاء
بالدين جميعا بدين الكاتبة لانه لو بدى بقبضها ودين المولى لبطل القضا لانه اذا قبض ذلك فقد صار عاجزا فبدين المولى
عاجزا فبدين الكاتبة فلم يصح القضا لانه بالغير حاد قتا ولا يجب للمولى على عبده العلق ودين وليس في البداية بدين الكاتبة بطل
القضا فكان اولى فيبدى بالكاتبة حتى يعق وينزل دين المولى في ذمة كسبه فيمنه اظهر له مال وما فضل من هذه الدين
ميراث اولاده احرار فبرئت منه اولاده الميراثين في الكتابة لانهم عتقوا بعتقه في آخر عمره فبرئه حيا حرة حيا فبرئت
كلها اسلمى ولو مات وترك وفاء وعليه دين وجنابة ومكاتبه ومهر واولاد احرار فبرئت منه اولاده احرار فبرئت منه اولاده احرار فبرئت
وامنه واولاد احرارهم سيداء بالدين ثم بالجنابة ثم بالكتابة ثم بدين المولى لان الدين اقوى من الكتابة لما ثبتنا
ثم ينظر في مال الميراث فان كان فيه وفاء بالكاتبة فانه يبدى بالجنابة لانه اذا كان به وفاء بالجنابة صار كان المكاتبة حتى
ينبغي عليه بالجنابة ومضى قضى بالجنابة يصير عاجزا اذ لم يكن في الباقي وفاء وان لم يكن في المال وفاء بالكاتبة وكان فيه وفاء
الجنابة ولم يكن فقد مات المكاتب عبدا وبطلت الجنابة لانه لا حق لصاحب الجنابة في مال العبد واما ما كان حقة في الرقبة وقد
فات الرقبة هذا اذا كان القاضى لم يقض بالجنابة في حال حياته فان كان القاضى قضى عليه بالجنابة صار حركه حكم سائر الدين
واما الميراث فان كان تزوج نكاحا صحيحا باذن المولى يحكمه حكم سائر الدين وان كان بغير اذن المولى لا يجب للميراث شيء ما لم يقض
سائر الدين والجنابة والكتابة فان فضل شيء بغيره في الميراث في النكاح الفاسد فاما يتبع بالمهر بعد العتاق لانه لا يقع في
من المولى فاذا اراد المولى حينئذ يواخذ به فان اوتيت كتابته وحكم ميراثه وحرية اولاده صار والباقي ميراثا لا اولاده حكم لانهم
عتقوا بعتقه وكذلك ان كان الابن مكاتب معه لانه عتقوا في زمان واحد وان كان الابن مكاتب على حدة لا يرث منه لانه لا يلق
بعتقه ولا يستند عتقه في حقة فلا يرث منه وان مات المكاتب بغير وفاء وترك ولدا مولودا في الكتابة بان ولده امته التي
اشترىها بان كان المكاتب تزوج امته انسان باذن مولاه فولدت منه ثم اشترىها المكاتب وولدها المكاتب ولدت من غير
فانه يسعي في الكتابة على نحو مائة ولا يبطل الاجل لانه اذ مات عرقاء فقد مات عاجزا فقام الولد مقامه كانه حيا ولو كان حيا
حقة لكان يسعي على نحو مائة فكذلك اولاد بخلاف ما اذا ماتت عرقاء لانه مات قادرا فبذوى بدل الكتابة للمالك لا يوجب له الاجل
لا يبطل الاجل لان موت عرقاء الذي يبطل الاجل في الاصل كما في سائر الدين وليس ههنا احد يقوم مقامه حتى يجعل كانه حيا واذا
كانت السعاية عتقا ابوه وهو واما ولده المشتري في الكتابة فانه لا يسعي على نحو مائة بل يقال له انما ان تودى السعاية حال او بركة
الارث والبقا لكان للولد في الكتابة بل يسعي على نحو مائة ولا يرد الى الرق الا اذا اخل بيمينه او تخلف على الاختلاف وانما كان ذلك
اذا دخل الولد في الكتابة بطريق التبعة وتبعة الولد المولود في الكتابة اشترى تبعة المشتري في الكتابة لان تبعته باعتبار
الزوجة والحريزة في الولد المولود في الكتابة حصلت في العقد فكانت بمنزلة المكاتب بنفسه والحكم في المكاتب ما ذكرنا فكذا في
ولا كذلك الولد المشتري لان حريزته ما حصلت في العقد فاحتلت ورجته عنه فلو بدت اظهر ذلك في الحكم ترتيبا للحكام
على مراتب الحج والقوة والضعف وذكر القاضى في شرحه الكافي في الخلاف في المسئلة وجعل ما ذكرنا قول ابي حنيفة واما على قوله
فالولد المشتري المولود سواء وجه قوله ان المكاتب في الولد المولود لمكان التبعة وهي موجودة في المشتري حرة او حنيفة
عنه ان معنى التبعة في المولود اقوى منه في المشتري فادبج القياس ولو ماتت عرقاء وترك الدين الذي ذكرنا فافترقا في
ذلك الولد يبدى ما يثبت له شأ لان المكاتب لم يترك وفاء صار القيسر الى الولد لانه يقضى مائة فيبدى باي ذلك شاء
فان اخل بيمينه او تخلف على الاختلاف يرد الى الرق ولو كان بعض الاولاد غائبا وبعضهم حاضرا فبج الماخرا لا يرد الى الرق
حتى يبر القاضى لجزا ان القاضى يحضر فيؤدى ولو مات المكاتب ولم يترك وفاء لكنه ترك امر ولد فان لم يكن له ولد يبعث في الكاتبة
واذا كان معها ولدا استعتق فيها على الاجل الذي كان المكاتب صغيرا كان ولدها او كبيرا بناء على ان المكاتب اذا اشترى امر ولده
وليس معها ولدا فانه لا يدخل في مكاتبه وكان له ان يبيعها عند ابي حنيفة فكذا المولود وعندها يدخل في مكاتبه فكذا ذلك
عند مائة ثم بمنزلة لما دخلت في الكتابة واذا كان معها ولدا فانه يتبع ولدها في الكتابة عند ابي حنيفة ولا يجوز بيعها
فكذا بعد الموت اذا كان معها ولدا ولدت في الكتابة ويصير كانه قائم لان الابن قائم مقامه وعلى قولهما لا فرق بين وجود الولد
وعدمه وجد قولهما انما تسحق عتاق الاستبداد بمنزلة عتاق النسب فلا يبطل بموت الولد فكان لها قبل موت
الولد وبعد واحد ولا في حنيفة انه لا وراثته بينه وبينها وانما دخلت في كتابته لكتابة ولدها شعا فان مات الولد بطلت
كتبة الكتابة ولا يبطل بغيره فبطل ما كان تبعه له وانما علم وان ولدت المكاتب ولدا واشترى ثلث مائة سعي في الكتابة على
الغير وهو الذي لا يرد الى الرق في الكتابة وهذا بناء على ان الولد المولود في الكتابة يقوم مقام المكاتب والولد المشتري لا يقوم
مقامه على الاتفاق او على الاختلاف لانه يسعي بغير الولد المولود والا فلا تجب عليه السعاية لان من عتق كافر في الاصل وقال
قلت فلم لا يجزى على آخره في السعاية قال لانها لو لم تدع غيره بيع الا ان تؤدى الكتابة عاجلا وانما قلنا ان الذي لا يرد الى الرق
هو الولد المولود في الكتابة لما ذكرنا ان الولد المشتري لا يقوم مقام المكاتب على الاتفاق وعلى اصل ابي حنيفة والمكاتبة لو
كانت حرة لكانت تملك كسبه لادها المشتري فكذا الذي يقوم مقامها وان سعى المشتري في الكتابة لم يرجع على اخيه لشيء لانه

حاله ولع المشتري في الكتابة

أدعى الكتابة مركب الامة لان كسب الولد المشتري الادم فاذا ادعى الكتابة فمكسبه فقد ادعى كتابة الامر وكسبه لها فادرجع ولما
ذكرنا ان الولد المولود قائم مقامها ولو كانت الامر باقية فادى الولد المشتري فمكسبه لا يرجع عليه بشئ كذا هذا في كذا
الولد المولود في الكتابة لو سعى وادى لم يرجع على المشتري بشئ هذا المعنى وقال بعضهم هذا اذا ادعى المولود في الكتابة من مال غيره
الامر فاما اذا ادعى فمكسبه كسبه بنفسه فانه يرجع بنصفه على المشتري لا يذكر في الاصل حكم المولود في الكتابة وانما ذكر
حكم المشتري انه اذا ادعى لا يرجع ولو اكتسب هذا الابن المشتري كسبا كان لانه انما يخذ ويستعين به في كتابة الامور
ان الولد المولود قائم مقام الامر وهو لو كانت فاقمة لكنت تملك اخذ كسب المشتري فكذا يرجع مقامها وكذلك اذا ادعى المولود
في عمل ما خذ كسبه فمستعين به في كتابته كان له ذلك وكذلك لو امره القاضيان بوجاهة نفسه او امر احده ان يوجاهه المستعين
باجر على ادعى الكتابة كان ذلك جائزا لانه بمنزلة ما وما اكتسب المولود في الكتابة بعد موت امه قبل الاداء فهو له خاصة
لانه داخل في كتابة الامر وقائم مقامها فاما اكتسبه بغيره وما يكتسب اخوه حسب التركة فيقتضي منه الكتابة والمال في
ميراث بينهما والفرق بينهما ان الولد المولود في الكتابة قائم مقامها فكان حكمه حكمها وكسب المكتسبة لها فكذا كسب المولود
واما الولد المشتري فلم يعم مقامها غير انه كسبها بجميع ما اكتسبه فقصر كتابتها ماتت عن مال ولو ماتت عن مال يورث منه
كتابتها والمال في ميراثها فاما ميراثها كذا هذا وقيل هذا كله قول في خفيته واما على قولها فالولد ان يورث من مقامها ولا يملك
كل واحد منهما كسب صاحبه لكل واحد منهما لو كان منفردا لقام مقام المكتسبة ويسعى على النجوم عندها فكذا اذا احتجها
لم يكن احدهما باوفا في ميراث الآخر فاما الموقوف واما الفاسدة وهي التي فاتها شئ من شرائط العقد وهي ما ذكرنا فيما تقدم فلو ثبت
بها شئ من الاحكام المتعلقة بما قبل الاداء لان الكتابة الفاسدة لا توجب ذوال شئ مما كان للمالك عنده في المكتسبة فكان الحال
بعد العقد كالحال قبله واما الحكم المتعلق بالاداء وهو العقد الفاسد فيه مثل التصحيح حتى لو ادعى بغيره واستقر فلو ثبت
في العقود عند انقضاء القبض به كالصحيح على اصل اصحابنا جميعهم الله ونفس المكتسبة في قبضته الا ان في الكتابة الفاسدة اذا ادعى
تلزيمه قيمة نفسه وفي الكتابة الصحيحة يلزمه المسمى لما عرف ان الاصل ان يجرى الشئ مضمونا بالمثل والقيمة هي المثل لانها
مقدار ما لته واما المصير في المسمى عند صحة التسمية تحرز عن الفساد لجهالة القيمة فاذا افسدت فلو سعى للتحرز فوجب
الرجوع الى الاصل وهو القيمة كما في البيع ونحوه وكذا في الكتابة الفاسدة للمولى ان يفسخ بغير رضا العبد ويرد الى الرق وليس
له ان يفسخ في الصحيحة الا برضا العبد والمعدان يفسخ في التصحيح والفساد جميعا بغير رضا المولى لما ذكرنا ان الفاسدة
جنزلة في جميعها جميعا والعصمة لازمة في حق المولى غير لازمة في حق العبد ثم اذا ادعى في الكتابة الفاسدة ينظر الى المسمى
والقيمة العبدانها اكثر على ما ذكرنا الكلام فيه فيما تقدم وسواء كان الاداء في حال حياة المولى او بعد موته الى ورثته استحسانا
والقياس ان لا يفتى بالاداء الى الورثة وجه القياس ان العتق في المكتسبة الفاسدة يقع بطريق التعليق بالشرط لان في الكتابة
معنى المعاوضة ومعنى العمان فاذا افسدت بطل معنى المعاوضة فبطل معنى العمان واليمان تسقط بموت الخالف لان الكتابة الفاسدة
لا توجب ذوال ملك للمولى واذا بقي ملكه فادامت قبل الاداء استقل له ورثته فلو يفتى بالاداء وجه الاستحسان انهم كانوا
فاسدة فيها معنى المعاوضة والعتق يثبت فيها بطريق المعاوضة لا بطريق التعليق بالشرط بدليل انه يجب فيها القيمة ولو
كان العتق فيها لمحض العمان لكان لا يجب فيها شئ لان القيمة لا تدخل تحت العمان وكذا الولد المتفضل ومعلوم ان الولد المتفضل
عند الشرط لا يدخل تحت العمان فثبت ان فساد الكتابة لا يوجب ذوال معنى المعاوضة عنها فيثبت العتق فيها بطريق المعاوضة
واما قوله ان ملك المولى لا يزول في المكتسبة الفاسدة فنعم لكن قبل قبض الدل فاما بعد القبض فانه يورث ذلك عند الاداء
ولو كانت امته كتابة فاسدة فولدت ولدت ثم ادعت عتق وعتق ولها معها ما ذكرنا ان الكتابة الفاسدة تقبل عمل الصحيحة
عند انقضاء القبض بها والا ولا يدخلون في الكتابة الصحيحة كذا في الفاسدة فان ماتت الام قبل ان تدعى لم تكن على ولدها
ان يسعى لان الولد قائم مقام الام ثم الام لا تجبر على السعاية كذا الولد لكنه ان سعى فيما على امه يفتى استحسانا والقياس
ان لا يفتى وهو على ما ذكرنا فيما اذا مات المولى فادى المالك ورثته انها عتق استحسانا والقياس ان لا يفتى واما الباطل
وهي التي فاتها شرط من شرائط العقد فلا يثبت بها شئ من الاحكام لان التبرع بالباطل لا وجود له الا حيث الصورة كالبيع
الباطل ونحوه فلو يفتى بالاداء الا اذا اصر على التعليق بان قال اذا ادعى الى فانت حر فادى يفتى لكن لا بالكتابة بل بالتعليق
بالشرط ولا يلزمه شئ كما في التعليق لسان الشرط وان لم يعلم **فصل** واما بيان ما تنفخ به الكتابة فانها
تنفخ بالاقالة لانها في التبرعات المحتملة للفسخ لغير المعاوضة فيها اهل يجوز اقالتها كسائر المعاوضات وكذا انفسخ
بالفسخ من قبل العبد غير رضائي المولى بان يقول انفسخت المكتسبة او كسرتها سواء كانت فاسدة او صحيحة لما ذكرنا ان ملكها
صحيحة فانها غير لازمة في ميراث العبد نظر الى ان ملك الفسخ غير رضا المولى لا يملك الفسخ غير رضا المالك لانها
عقد لا ذمة فانه وهل تنفخ بالموت اما موت المولى فلا تنفخ بالاجماع لان ان كان له كسب فهو له وورثة المولى فان كان
في بيع كسب فيكتب فيورثه فيفتى فكان في بيع العقد فائدة فيفتى وان لم يجرى كسبه الى الورثة كالوكان المولى حيا واما اذا
مات المولى فادى المكتسبة او بقتة منها الى ورثته فتعق فلو ادعى بين العصبة المولى لان الولد لا يورث من العتق بعد موته

بيان المكتسبة الفاسدة
بيان الحكم المتعلق بالاداء في الفاسدة

لما ذكر

لما ذكر في كتاب المولا وان عجز بعد موت المولى فادى الرق ثم كاتبه الورثة كتابة اخرى فادى اليهم وعتق فاولاه للورثة على قدر
موازينهم لانه عتق باعتاقهم فكان ماله ميراثا بينهم اذ الولد يورث به ان كان لا يورث بنفسه واما موت المكتسبة فينظر ان ماتت
عزفا لا ينفخ عند خلوها قال الشافعي وان ماتت لا عزفا ينفخ بالاجماع لانه مات عاجزا فلا فائدة في بيع العقد فيفسخ موهبة
ولا ينفخ بركة المولى بان كاتب مسلم عده ثم ارتد المولى لانها لا تنسل بموت المولى حقيقة فهو حاكم اولي ان لا ينفخ وهذا هو
سائر عقوده بالورثة فكذا المكتسبة فان اقر بقبض بدل الكتابة وهو مرتد ثم اسلم جازا فادى في قولهم وان مات او قتل على الورثة
اجبة قول ابن حنيفة ان الم يعلم ذلك الا بقوله بناء على ان تصرفات المرتد عن فائدة عند بل هي موقوفة وان علم ذلك لشهادة
الشهود جاز قبضه وكذا يجوز للمرتد اخذ الدين بشهادة الشهود في كل ما وليه في التبرعات كذا ذكر في الاصل لان ردة مائة عزل
الركل فملك تصرف الدين التي وجبت بعقده كالوكل الموقوف في باب البيع انه يملك تصرف العتق بعد العزل وذكر في مواضع اخرى انه
لا يجوز قبض الدل لانه انما يملك كونه من حقوق العقد وحقوق هذا العقد وهو المكتسبة لا تنقل بالعقد فلو ملك العتق بخلاف
البيع واما على اصلها فادى به بالقبض جائزا لان تصرفاته نافذة عندها فان لم يقبض شيئا حتى لم يدار الحرب لم يملك القاضيان
ماله ميراثا بين ورثته فادى المكتسبة ثم رجع مسلما فاولاه العبد لان ردة مع لحوقه بدار الحرب بمنزلة موته ولو دفع له
لورثة بعد موته كان الولد له كذلك هذا وبأخذ من الورثة ما تصبوه منه ان وجد بعينه كافي سائر املاكه التي وجدها مع الورثة
باعتبارها لان الوارثا ما تغيب عن سلب المورث فصار بمنزلة الوكيل فادى الى علم بالهوان ثم كتاب المكتسبة وتبوه

كتاب الفداء

الاول عتاقه واولاه مولاة اما ولا العتاقه فلو خلاص في ثوبه شرعا فادى ذلك بالسنة واجام الامة والمعتق
بالسنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم الولد لمن اعاق وهذا نص وروى ان رجلا اشترى عبدا فاعقده فجاء به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال فقال يا رسول الله انما اشتريت هذا فاعقته فقال صلى الله عليه وسلم هو احلك ومولاك فان شكره فهو خير له وشكره
لا ذكركه فهو خير لك وشكره وان مات ولم يترك وارثا كنت انت عصيته والاستدلال به فوجبه من احدها انه جعله عصيته ان
يترك وارثا وانما في ان جعل المعتق مولى للمعتق بقوله هو احلك ومولاك ولا يملك مولا الا وان يملكه لانه في ذلك
الاستدلال الاستدلال استدلنا بقوله تعالى واشتريكم وما تملكون في ثبات خلق افعال العباد فادى ان الله اخبرنا خلق بموتهم
لا يملكون العتق فدل على كون المولى مخلوق لله تعالى وقوله ان شكره فهو خير له لان العتق لما انعم عليه بالا عتاقه ونفقه
عليه الشكر فاذا شكره فقد ادى ما وجب عليه فكان خيرا له وقوله وشكره لانه قد وصل اليه شئ من العتق فوجبه لان نعمته
في التواضع لانه بصير كانه اعتقه على عوض فكان ثوابه اقل مما عتق ولم يفتى على عتاقه عوضه شيئا وادى ان قوله وان لم
يترك وارثا لان عتاقه اذا خلاص عوضه شيئا لم يترك وارثا له وقوله وشكره لان شكر الله واجب عتق وشرا فادى ان شكره
فقد ترك الواجب فكان شر له وروى ان معتق بنت جنة مات وترك بنتا فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم نصف ماله لا خبث
والنصف للبنت جنة وروى عن عمر وعلي بن عبد الله بن مسعود والي بن كعب بن زيد بن ثابت والي بن مسعود الا يفادى واسامه بن زيد
رضي الله عنهم انهم قالوا الولد للكره فاتفقوا في قولهم العتاق من العتاق على لفظ واحد دليل سماعهم ذلك من رسول الله
صلى الله عليه وسلم مما قاله هذا حكم لا بد له بالظاهر والظاهر هو السماع وسبب انفسخ العتاق في ثبات المسائل ان ثبات
واما الاجماع فان الامة اجمعت على ثبوت هذا الولد واما الموقوف فمن وجه احد هاتين الاعتان انما الموقوف انعم على المعتق
بإيصاله الى الحرية ولهذا يسمى المولى الاسفل مولى النعمة فيعرف الشرع ولهذا اعما الله تعالى فاعما فقال في زيد مولى رسول
صلى الله عليه وسلم واذا فتى للذي انعم الله عليه وانتم عليه في التفسير انتم الله عليه بالاسلام وانتم عليه بالا عتاق فجعل
كسبه عند استقامته عند مولاه شكرا لانعامه السابق ولهذا لا يرث الموقوف الموقوف والثاني ان الموقوف في نفسه الموقوف حال
حياته ولهذا كان عقله عليه لان عليه ان ينصره بدفع الظلم عنه ويكف عنه الظلم على غيره فادى انفسخ عقده في نفسه الموقوف حال
وهو كونه من الظلم فجعل عقله صانعا للتصحيح فادى انفسخ عقده جزاء للنعم السابقة والثالث ان الاحسان كالا بد
منفسخ الموقوف لان كل واحد منهما احسان بمعنى فان المنقوس سبب احسان المنقوس باكتساب سبب الاحسان والمالكة والولادة التي
تمتاز بها الادى في ميراثها ثم كانت الادى سبب احسان الولد باكتساب سبب وجوده عادة وهو الاداء ثم الاداء سبب ثبوت النسب
فلا عتاق في سبب ثبوت الولد كالا بد وهذا المعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم الولد لكره كلمة النسب والله اعلم فيفسخ هذا
بمعنى الكفر في مواضع في بيان سبب ثبوت النسب في بيان ثبوت النسب وكيفيته وفي بيان قدره وفي بيان
حكمه وفي بيان ما يظهر به **اما** سبب ثبوت النسب سواء كان العتق حاصلا بصيغته وهو الاعتاق او ما جرى مجرى
الاعتاق شرعا كشره القريب وقوله الهبة والهدية او بغير صيغة بان ورثه وسواء اعاق لوجه استيلاء
او لوجه الشيطان وسواء اعاق بطوعا او عن راحة عليه كالا عتاق عن كفارة القتل والظهار والعين والشار
وسواء كان الاعتاق بغير بدل او بدل وهو الاعتاق على مال وسواء كان متجرا او معلقا بشرط او مضافا الى وقت وسواء كان

كتاب الفداء
مبحث ولا العتاقه

سبب ثبوت الولد

بعل العامة التماس وهو المسمى بالاجرة المشتركة وذكر بعض المشايخ ان الاجارة نوعان اجارة على المنافع واجارة على العمل
وقيل النوعان هما ذكرنا وجعل المعقود عليه في احد النوعين المنفعة وفي الآخر العمل وهي في الحقيقة نوع واحد لانها في الحقيقة
فكان المعقود عليه المنفعة في النوعين جميعاً الا ان المنفعة تختلف باختلاف محل المنفعة فيختلف استعمالها فاستعملت في
منافع المنازل بالتسكن والاراضي بالزراعة والسيارات بالحمل والركوب والحل والوان
والظروف بالاستعمال والصناعة بالعلم والخطاطة والقضارة ونحوها وقد يمارس فيه تسليم النفس مقام الاستعانة كما في بيع
الوحد حتى لو سلم نفسه في المدة ولم يعمل شيئاً الا ان الاجارة بيع المنفعة فيخرج عليه بعض المسائل فنقول
لا يجوز اجارة الشجر والكره للثمن لان الثمن من اجارة بيع المنفعة لا يبيع العين ولا يجوز اجارة الشاة لثمنها ولا
او صوفها او لدهان هذه اعيان فلو استحق العقد الاجارة وكذا اجارة الشاة للزمن حذراً او صديقاً لما لا ولا
يجوز اجارة ماء في نهج او بئر او قناة او عين لان الماء عين فان استأجر القناة والعين والشرع مع الماء لم يجز أيضاً لان المعقود
منه الماء وهو عين ولا يجوز استئجار الآبار التي فيها الماء للسكر وغيره من القصب والصبغ لان كل ذلك عين فان استأجر
مع الماء فهو افسد واخس لان استئجارها يد ويد الماء فاسد فكان مع الماء افسد ولا يجوز اجارة الماعز لان الكلب عين
فلا يجوز اجارة ولا يجوز اجارة الدراهم والدنانير ولا غيرها وكذا بئر الفخار والرياح ولا استئجار المكاتب والموزن
لانه لا يمكن الانتفاع بها الا بعد استهلاك اعيانها والداخل تحت اجارة المنفعة لا العين حتى لو استأجر الدراهم
والدنانير لغيرها ميزاناً او خنطة لغيرها ميزاناً او ميزاناً لغيره اوطالاً او امناً او وقتاً معلوماً ذكر في الاصل انه يجوز
لان ذلك نوع انتفاع بها مع بقاء عينها فاشبه استئجار سجنات الميزان وذكر الكرخانة لا يجوز لفقد شرط آخر وهو كون
المنفعة معقودة والانتفاع بهذه الاشياء من هذه الجهة ليس بمقصود عادة ولا يجوز استئجار الفحل للضرب لان المعقود
منه النسل وذلك بانزال الماء وهو عين وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن عسب الفحل وكراهه لان العسب الفحل
وان كان اسماً للضرب لا يمكن حمله عليه لان ذلك ليس بمهرق لما في النهي عنه فقطع النسل فكان المردونة كراء عسب الفحل
الا انه حذف الكراء واقام العسب مقامه كما في قوله تعالى واسئل القرية ونحو ذلك ولو استأجر كلباً معلماً ليعصده او ياراً لم يجز
لان استئجاره على العين وهو الضيد وجنس هذه المسائل يخرج على هذا الاصل فان قيل العين استئجارها والظرف اجارة وان استأجر
على العين وهو اللين بدليل انها الوارضة بلين شاة لم يستحق الاجرة فالجواب انه روي عن محمد بن النعمان عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير
واللين يدخل على طريق التسع فكان ذلك استئجاراً على المنفعة ايضا واستعانة بها بالقيام بخدمة الصبي فغسله وغسل ثيابه ولبسها
ايامه وطبخ طعامه ونحو ذلك واللين يدخل فيه سقاء كالصبيغ واستئجار الصبيغ واستئجار الصبيغ بلين شاة لم تات باوخل تحت
العقد فلو استحق الاجر كالصبيغ اذا صبيغ الثوب لونا اخر غير ما وقع عليه العقد انه لا يستحق الاجرة الا بدليل على المعقود عليه
ليس هو المنفعة كذا هي هنا ومنها يخالف قال ان المعقود عليه هناك العين وهو اللين معقود او الخدمة تبع لان المعقود تربية
الصبيغ ولا يترقى الى اللين فاجرى اللين مجرى المنافع ولهذا لا يجوز بيعه وعلى هذا يخرج استئجار الاقطع والاشل للخطاطة بنفسه
والقضارة والكتابة وكل عمل لا يقوم الا باليد واستئجار الاخرين لتعليم الشعر والادب لا على نقطة المصاحفة غير جاز
لان الاجارة بيع المنفعة والمنفعة لا تحدث عادة الا عند سلامة الآلات والاسباب وكذا استئجار الارض للبيعة والذرة
للزراعة وهي لا تفعل لها لان منفعة الزراعة لا يتصور حدوثها منها عادة فلو تقع الاجارة بيع المنفعة فلم يخرج على هذا يخرج
استئجار المصحف انه لا يجوز لان منفعة المصحف النظر فيه وقراءة القرآن منه والنظر في مصحفه لغير قراءة القرآن منه مباح
والاجارة بيع المنفعة والمباح لا يجرى له البيع كالا عيان المباحة من الحطب والحشيش وكذا استئجار كسبة لغيرها سقاء
او قفراً لان منافع الدفاتر النظر فيها والنظر في دفتر الغير مباح فخرج من اجارة كسبة لغيرها سقاء خارج دارة العقد
ولو استأجر شيئاً من الكتب لغيره فقراء لاجر عليه لانها عقد المعاوضة وعلى هذا يخرج اجارة الآجام للسكر والقصب
واجارة المراعي للكل وسائر الاعيان المباحة انها غير جازية لما قلنا والله اعلم **فصل** في شرائط الركن الاجارة
بعضها شرط الانقضاء وبعضها شرط النفاذ وبعضها شرط الصحة وبعضها شرط التزهر **اما شرط** الانقضاء فانه انواع
نوع يرجع الى العاقد ونوع يرجع الى الغير المعقود ونوع يرجع الى مكان العقد **اما الذي** يرجع الى العاقد فالعقل وهو ان
عاقداً حتى لا تنفذ الاجارة من الجنون والصبي الذي لا يعقل كما لا ينفذ البيع منها واما البلوغ فليس بشرط لان الانقضاء
شرط النفاذ عند حاجتي ان الصبي العاقل لو اجره له او نفسه فان كان مأدونا فنفاذ وان كان مجزواً بقيف على اجارة الولي عنه
خلد للشا فوجوه منسائل لما دون ولو اجر الصبي المجنون نفسه وعمل وسلم فعمل المستحق الاجر وحسن الاجل اما استحقاق
الاجر فلو ان عدم النفاذ كان منقلاً والنظر بعد الفراغ من العمل سلمياً في النفاذ ليستحق الاجر ولا يهدد سعية بغيره وكان
الولي اذا ناله ذلك لالة بمنزلة قبول الهبة من الغير واما كون الاجرة المسماة له فلو انها بدل منافع هي حققة وكذا اجارة الماء
ليست بشرط لانقضاء هذا العقد ولا لنفاذه عندنا فينفذ عقد المملوك اذا كان مأدوماً وبقيف على اجارة مؤدواً كان يجوز
وعند الشا فلو لا يقف بل يسلط واداسلم العمل في اجارة نفسه او اجارة مال المولى وجب الاجر المسمى لما ذكرنا في القسبي الا ان الاجر

اجارة الشجر والكره للثمن لا تجوز

بيان شرائط ركن الاجارة
بيان الرجوع الى العاقد بشرط
الانقضاء

ههنا حتى لو ان العبد ملك المولى ولا اجر كسبه وكسب المملوك للمالك ولو هلك الصبي والعبد في يد المستأجر في المدة
فمن لانه صار فاصباً حيث استعملها بغير ان يولي المولى ولا يجبر لاجران الاجر مع الغنم لا يجتمعان ولو قتل العبد في
جنازة فماتت له الذمة او القية وعليه الاجر في ماله لان اجابا لاجرة هذه الاثر في الجمع لا يختلف في عليه الواجب والملك
ان واجره واستأجر لانه في مكاسبه كالمحرر **واما** شرط النفاذ طائفاً جازاً عامداً فليس بشرط لانقضاء هذا العقد ولا لنفاذه عند
لكنه شرط الصحة كما في بيع العين واسلامه ليس بشرط اصله فنحو الاجارة والاستعانة من المسلم والذي هو في المستأجر
لان هذا عقد المعاوضة فمصلحة المسلم والكافر جميعاً كالبنيان عاتق غير الذي استأجره من مسلم في المعرفه فادان بخلاف
مصلحة العامة ويضرب فيها بالناس قس ليس له ذلك ولربما اذا وعامة المسلمين ان يمنوه على طريق الحسنة لما فيه من اعدا
شأنهم وانه نهان بالمسلمين واستحقاقهم كما يمنع من اعدا ذلك في دار نفسه في امصار المسلمين ولهذا يمنون من
اعداد الكنائس في امصار المسلمين قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يخاص في الاسلام ولا كنيسة او لا يجوز اخصاء الانسان
ولا اعدا الكنيسة في دار الاسلام في الامصار ولا يمنع من ان يصلي فيها بنفسه فخرج جماعة لانه ليس فيه ما ذكرنا من العبي
لانهم لو فعل ذلك في دار نفسه لا يمنع منه وان كانت الدار بالسواد ذكر في الاصل انه لا يمنع من ان يصلي في داره في داره
فانما اثار ذلك في زمانه لان اكثر اهل السواد في زمانه كانوا اهل الذمة فكان لا يقدى ذلك الا لاهانه والاستحقاق بالمسلمين
فانما البور بعد استعانة الى مقدمه السواد كالمهر فكان الحكم فيه كالحكم في المهر وهذا اذا لم يشترط ذلك في العقد فاما اذا
شرط بان استأجره في داره مسلم في مفر من امصار المسلمين ليتخذها مصلى للعامة لم يجز الاجارة لانه استأجر على المصبة
وكذا لو استأجره في داره فمصلحة ذلك لما قلنا ولا بأس باستئجار طير كافر والتي ولدت من نحره لان الكفر في الطير لا يؤثر
في الدين لان لبنها لا يغير بالصبي ويكره استئجار المحفلة لقوله صلى الله عليه وسلم لا يرضع لكم المحفلة فان اللبن يفسد
والظاهر ان المراد منه غير الارواح الولادة ابلغ من الرضاع فهو علة بالافساد لان جميعها لم يرضعها عادة ولين المصبة يضر
بالصبي ويحذر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعه المحفلة لان الصبي يتقوى بعبادة المحفلة وانما الذي يرجع الى
غير العقد ومكانه في داره كراهه في كتاب البيوع **واما شرط** النفاذ فانواع منها اخلوا العاقد في المدة اذا كانا ذكراً في قول في حصة
ومما في سفسه في شرط بناء على ان تصرفات المردن موقوفة عند ابي حنيفة وعندنا فانه تصرفات المردن فاذن
انهم جميعاً وهو منسائل كتاب التبر ومنه الملك والولاية فلا تنفذ اجارة الفضولي لعدم الملك والولاية لكنه ينفذ من
مراعاة المالك عندنا خلوا الشا فليبيع والمسئلة ذكرناها في كتاب البيوع ثم الاجارة انما تلحق الاجارة الموقوفة بشرط
اذا كان في كتاب البيوع منها قيام المعقود عليه وعلى هذا يخرج ما اذا اجر الفضولي فاحاز المالك العقد انه ان اجاز قبل استيفاء
المنفعة جاز وكانت الاجرة للمالك لان المعقود عليه ما فات الارثا انه لو عقد عليه ابتداءً باجر جاز فاذ كان محلاً لانشاء
العقد عليه كان محلاً لاجارة اذا اجارة الاو حقة كالوكالة السابقة وان اجاز بعد استيفاء المنفعة لم يجز لاجارته وكانت الاجرة
لما قلنا ان المشايخ المعقود عليها قد انقضت ما ارثا منها خربت من اجل انشاء العقد عليه فلو تلحقها الاجارة وقد قالوا فيمن
عصبه فاجر سنة للخدمة وفي رجل آخر عصب غلاماً او داراً فقام رجل البيعة انه له فقال المالك قد اجرت ما اجرت
ان مدة الاجارة ان كانت قد انقضت فالاجر للمعاقب لما ذكرنا ان المعقود عليه قد انقضى والاجر لا تلحق المردن وان كان
فبعض المدة فالاجر للماسي والباقي لرب الغلام في قول ابي يوسف وقال محمد بن ابراهيم المعاقب واجره حتى للمالك فابو يوسف
نظر في المدة فقال اذا بقي بعض المدة لم يطل العقد حتى محله لاجارة ومحمد بن ابراهيم المعقود عليه فقال كل جزء من اجزاء المنفعة
مستقود عليه بحاله كانه عقد عليه عقد ابتداءً فالمنافع في الزمان الماضي انقضت فانقضى شرط حقوق الاجارة العقد فلا
الاجارة ونخرج الجواب عما ذكره ابو يوسف وقد قال محمد بن عيسى رداً فاجرها للزراعة فاجاز صاحب الارض لاجارة ان
اجر ما مضى للمعاقب واجره ما بقي للمالك وهو على ما ذكرنا من الاختلاف قال فان اعطاها مزارعة فاجازها صاحب الارض ما ان
وان كان الزرع قد سبيل لم يسمن ولا شئ للمعاقب الزرع لان المزارعة بمنزلة شئ واحد لا يفرق بعضها من بعض فكان اجارة
العقد قبل الاستيفاء بمنزلة ابتداء العقد واما اذا سمن الزرع فقد انقضت عمل الزرع فلو تلحق العقد الاجارة واما الاستعانة
من الفضولي فهو كسنة فان اصاب العقد لنفسه كان المستأجر له لان العقد وجد نفاذاً على العاقد فنفذ عليه وان اصاب
العقد من استأجره ينظر ان وقت الاضافة اليه في الاجاب والقول جميعاً يتوقف على اجازته وان وقت الاضافة اليه
في حله دون الاجر لا يتوقف بل ينفذ على العاقد لما ذكرنا في البيوع بخلاف الوكيل بالاستعانة انه يبيع استعانة المملوك وان اصاب
العقد لنفسه والفرق على خرماد ذكرنا في كتاب البيوع وعلى هذا يخرج اجارة الوكيل التي نافذ لوجوده والولاية بانابة المالك اياه
ان يرضع نفسه فينفذ كالمؤلفه الموكلة بنفسه وله ان ياجر من الموكلة رايه لان الموكلة ذلك لا يختلف ملكها كذا الوكيل وله
ان يرضع نفسه لان الموكلة لا يجوز له ان ياجر من الموكلة لا يملك ما في يد فكذا الوكيل واما العبد المأدون فان لم يكن عليه دين فلو ملك اياه
لا يرضع لان العبد لا يجوز له ذلك لان كسبه ملكه فكذا الوكيل وان كان عليه دين فله ذلك اما عند ابي حنيفة فلو ان المولى لا يملك
لا يرضع وكان بمنزلة المكاتب فيجوز لوكيله ان ياجر منه واما على قولهما فكسبه وان كان ملك المولى لكن فلق به حق الغير فيملك المالك

من الجور

بيان شرائط نفاذ الاجارة
عند المدة
منها الملك والولاية
منها قيام المعقود عليه

فالأجرة خمسة وان سار الى الكوفة فالأجرة الى المقصد خمسة والمسافة وبها له الاجرة عند وجود سبب وجوبها فيفسد العقد
عندها فاما على قول ان حصة العقد لا تملكه سبب متفقين معلومين لكل واحد منهما بدل معلوم ولو اعطى ضامنا فلو
فقال ان حصة اليوم فذلك درهم وان خطته عند ذلك نصف درهم قال ابو حنيفة الشرط الاول صحيح والشرط الثاني فاسد حتى لو اتم
اليوم فله درهم وان خطاه عند ذلك اجرة مثله على ما ذكره في تفسيره وقال ابو يوسف ومحمد الشرطان جائزان وقال زفر الشرطان
باطلان وبه اخذ الشافعي في تركه مع زفر والشافعي في اليوم الاول لانها حالها اصحابنا المذكورة فيه **والوجه** لهما المعقود
عليه مجهول ولنا انه سمي في اليوم الاول معلوما وبذلك معلوما فساد الشرط الثاني لا يؤثر في الشرط الاول لكن عقد اجارة
صحيحة واجارة فاسدة واما اليوم الثاني فوجه قول ابو يوسف ومحمد على نحو ما ذكرنا في اليوم الاول انه سمي في اليوم الثاني على
معلوما وبذلك معلوما كما في اليوم الاول فله معنى لفساد العقد فيه كما لا يفسد في اليوم الاول **ولا في حنيفة** انه اجتمع في اليوم الثاني
بدلان متفاهتان في العقد لان البدل المذكور في اليوم الاول جعل مشروطا في اليوم الثاني بدليل انه لو لم يذكر لليوم الثاني بدل
آخر على في اليوم الثاني يستحق المستحق في اليوم الاول فلو لم يجعل المذكور في البدل في اليوم الاول مشروطا في الثاني لما استحق
السعي واذا اجتمع بدلان في اليوم الثاني صار كأنه قال في اليوم الثاني فلان درهم او نصف درهم فصار الاجر مجهولا فيلزم وجوب
فساد العقد فاذا خطاه في اليوم الثاني فله اجرة مثله لا يزداد على درهم ولا ينقص نصف درهم هكذا ذكر في الاصل وفي الجامع الصغير
وذكر محمد في الامداد وهو واحد ويأخذ في سماعه في نوادره عن ابو يوسف واخذوا بين سماعه في نوادره عن محمد وروى
ابن سماعه في نوادره عن ابو يوسف عن ابي حنيفة في رواية اخرى ان له في اليوم الثاني اجرة مثله لا يزداد على نصف درهم وذكر القدر
ان هذه الرواية صحيحة ووجهها ان الواجب في الاجارة الفاسدة الاجرة المثل لا يزداد على المستحق في اليوم الثاني نصف درهم
لادوم انما اذروهم سمي في اليوم الآخر ذلك عقد آخر فله بعينه **وجه** رواية الاصل انه اجتمع في العقد شيان لان التسمية
الاولى عند حجي العقد فانه لما ذكر في فعلهما فاقترن الاولى بالزيادة والثانية بالمنع النقصان فان خطاه نصفه في اليوم الاول
ونصفه في العقد فله نصف المستحق لاجل خطاياه في اليوم الاول واجرة المثل لاجل خطاياه في العقد لا يزداد على درهم ولا ينقص نصف
درهم فان خطاه في اليوم الثالث فقد روي عن سماعه عن محمد عن ابي حنيفة ان له اجرة مثله لا يزداد عليه نصف درهم لان صاحبه
لم يرض تأخره الى العقد باكثر من النصف فتأخره الى اليوم الثالث الى وان قال ان خطاه في اليوم فذلك درهم وان خطاه عند ذلك
لأنه لو لم يذكر في املاؤه انه ان خطاه في اليوم الاول فله درهم وان خطاه في اليوم الثاني فله اجرة مثله لا يزداد على درهم لان سماعه
في اليوم الثاني لا ينبغي وجوبه في اليوم الاول ونفي التسمية في اليوم الثاني لا ينقض اصل العقد فكان في اليوم الثاني عقد لان التسمية فيه
يجب اجرة المثل ولو قال ان خطاه انت فاجرك درهم وان خطاه فاجرك نصف درهم فهذا والخطا في الرواية والقار
سواء ولو استأجر دارا شهر بعشرة دراهم على ان ان سكنها يوما ثم خرج فعليه عشرة دراهم فهو فاسد لان المعقود عليه مجهول
وهو سكنى شهر او يوم والله اعلم ومنها ان يضمن مقدورا استيفاء حقيقة وشرعا لان العقد لا يقع وسيله الى المقصود
بدونه فلا يجوز استيفاء الا بقرينة لا يقدر على استيفاء متفقة حقيقة لكنه يجوز التسليم حقيقة ولهذا لم يجز بيعه
ولا يجوز اجارة المصنوع غير الغائب كالا يجز بيعه مرغية لما قلنا وعلى هذا يخرج اجارة المشاع من غير الشريك انها
غير جائزة عند ابي حنيفة وزفر وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي انها جائزة **وجه** قولهم ان الاجارة احد فروع البيع فبيعت بالبيع
الآخر هو بيع العين وان جاز في المشاع كذا هذا فلو امتنع انما يمنع لفساد استيفاء متفقة بسبب الشباع والمشاع عقد
الانتفاع بالمهايات ولهذا جاز بيعه وكذا يجوز الشريك او الشريك في صفقة واحدة فكذا امر الاجنبي والدليل عليه ان
الشروع القاري لا يفسد الاجارة فكذلك المقارن لان القاري في باب الاجارة مقارن لان المعقود عليه المتفقة وانها تحدث شيئا
فشيئا فكان كل جزء يحدث معقودا عليه مبتدأ **ولا في حنيفة** ان منفعة المشاع غير مقدور الاستيفاء لان استيفاءها تسليم
المشاع والمشاع غير مقدور التسليم بنفسه لانه اسم لشيء غير معين وغير معين لا يتصور تسليمه بنفسه حقيقة وانما يتصور
تسليمه بتسليم الباقي وذلك غير معقود عليه فلا يتصور تسليمه شرعا اما قولهم انه يمكن استيفاء منفعة المشاع بالباقي
فتقول لا يمكن على الوجه الذي يقتضيه العقد وهو الانتفاع بالنصف في كل المدة لان التها في الزمان انتفاع بالكل في نصف المدة
وذلك ليس يقتضيه العقد والنها في المكان انتفاع بربع المشاعر في كل المدة لان نصف هذا النصف له بالملك ونصفه على
طريق الدل على يد صاحبه وانه ليس يقتضيه العقد ايضا فاذا لا يمكن تسليم المعقود عليه على الوجه الذي يقتضيه العقد
اصلا وسأفاده من المعقود عليه مقدور الاستيفاء حقيقة وشرعا ولان يجوز بهذا العقد بالمهايات لا يفتى الى الاداء
لانه لا مهيايات الا بعد ثبوت الملك ولا ملك الا بعد وجود العقد ولا عقد الا بعد وجود شرطه وهو القدرة على التسليم
كل واحد بصاحبه فلا يتصور وجوده بخلاف البيع لان كون البيع مقدورا لا انتفاع ليس بشرط لجواز البيع فان بيع المهر
والارض السبعة جائز وان لم يكن مشتقاً لهذا بدخل الشرب والطريق في الاجارة مرغية التسمية ولا بدخل في البيع الا التسمية
لان كون المشاعر متفعا به بنفسه شرط صحة الاجارة ولا يمكن الانتفاع بدونه الشرب والطريق بخلاف البيع واما الاجارة
من الشريك فعن ابي حنيفة فيه روايتان ولئن سلمنا على الرواية المشهورة فلو المعقود عليه هذا لا مقدور الاستيفاء

في شرط كون مقدور الاستيفاء

بدون المهيايات لان منفعة كل الاداء تحدث على ملك المستأجر لكن سببها مختلفين بعضها بسبب الملك وبعضها بسبب
الاجارة وكذا الشيوع الطاري في رواية غريبي حنيفة في رواية يفسد الاجارة كالمقارن في رواية لا يفسد
وهي الرواية المشهورة **وجه** ان عدم الشيوع عنده شرط لهذا العقد وليس كل ما بشرط لا يفسد العقد بشرط لقائه
لما عرفت ان العقد يمنع ابتداء العقد ولا يمنع البقاء كذا هذا وسواء كانت الاداء كلها من رجل فاجر نصفها من رجل او كانت
بين اثنين فاجر احدها نصيبه من رجل كذا ذكر الكوفي في جامعه نصا غريبي حنيفة ان الاجارة لا تجوز في الوجهين جميعا
وكذا ابو طاهر الدباس ان اجارة المشاع انما لا تجوز عند ابي حنيفة اذا اجر الرجل بعض ملكه فاما اذا اجره الشريك نصيبه
فالعقد جائز لا خلاف لان في الصورة الاولى يقع المهيايات بين المستأجر وبين المأجر فكل الاداء في يد المستأجر وفي يد
المأجر وفي يد لا يجوز ان يستحق المأجر لاجل ما في يد المستأجر وفي يد المهيايات في الصورة الثانية انما يقع بين المستأجر وبين غيره
للمأجر وهذا لا يمنع استحقا لاجل ما في يد المأجر في يد المستأجر واجرة عليه كالمقارن في رواية ابو حنيفة ما ذكره
الكوفي لان ما ذكرنا من المانع يقع الوجهين جميعا وسواء كان المستأجر محمدا للقيمة او لا من المانع من الجواز لا يوجب الفصل
بينها بخلاف الهبة فان المانع يمتد خصص المحتمل للقيمة وهو ما ذكرنا في كتاب الهبة ولو اخرج مشاعا محتمل القيمة فنقسم وسلم
ما لان المانع من الجواز قد زال كالمقارن في السقف ثم نزع وسلم وكما لو هب مشاعا محتمل القيمة ثم قسم وسلم فان أحدهما
قبل القيمة فابطل الحاكم الاجارة ثم قسم وسلم بعد ذلك لم يجز العقد لان العقد انفسخ من الاصل باطل الحاكم فلا يجوز الجواز لو
بالاستيفاء ويجوز اجارة الاثنين من فساد لان المانع قد دخل في يد المستأجر جملة واحدة من غير شيوع ويستوفى من غير مهيايات
ولو ما من احد المأجرين حتى انقضت الاجارة في حصة لا تنقص في حصة المحمي وان صارت مشاعة وهو المشاع الشيوع الطاري
لأنه لو كانا كذا يجوز ومن الاثنين من واحد وهبة الاثنين من واحد لعدم الشيوع عند القرض وكذا يجوز اجارة الواحد من اثنين
لان الشافعي يخرج من ملك الاجرة جملة واحدة من غير شيوع ثم يثبت الشباع لضرورة نفق ملكه ما في المتفقة وانه يوجب قيمة المانع
بالقيمة فيستدبره الشيوع ولو مات احد المستأجرين حتى انقضت الاجارة في حصة بقيت في حصة المحمي كما كانت ويجوز من
الواحد اثنين ايضا لان الرهن شرع وثيقة بالدين فيجمع الرهن من حيث ذنبة لكل واحد من الرهنيين الا ان كانا فاضلي الرهنيين
احدهما لم يكن له ان يأخذ بعض الرهن واما هبة الواحد من اثنين فاما لا تجوز عند ابي حنيفة لان الملك في باب الهبة يقع بالقبض
والشيوع ثابت عند القبض وانه يمنع من القبض فيمنع من وقوع الملك على ما ذكرنا في كتاب الهبة وان استأجر ضاها نزع للاجنبي
او ثوبا فقبض وكروما ما يمنع من الزراعة لم تجز لانها مشغولة بمال المأجر فلا يتحقق تسليمه فلا يجوز المعقود عليه مقدور الاستيفاء
وكذا الاستأجر ضاها وطيلة فالاجارة فاسدة لانه لا يمكن تسليمها الا بضرر وهو قطع الرقبة ولا يجز على الاصل فيفسد
فلم تكن المنفعة مقدورا للاستيفاء شرعا فلم يجز كما لو اشترى حذو عا في سقف فان قطع ربا الارض الرقبة فقال للمستأجر اقبض
الارض فقبضها فهو جائز لان المانع قد زال فصار كالمشتري في السقف وانزعه البائع وسلكه المشتري فان اقبضا قبل ذلك
فابطل الحاكم الاجارة ثم قطع الرقبة بعد ذلك لم يصح العقد لان العقد قد بطل باطل الحاكم فلا يجوز العقد فان نصيب من الاجارة
بمروا وما ن قبل ان يقبضا ثم قطع الرقبة فالمستأجر بالخيار ان شاء قبضها على تلك الاجارة وطرح عند ما لم يقبض وان شاء لم يقبض
ففرق بينه وبين الاداء الم يسلمها المأجر في بعض المدة ان المستأجر لا يضمن له خيار التملك **وجه** الفرقان المقصود من اجارة
الارض الزراعة والزراعة لا يمكن في جميع الاوقات بل في بعض الاوقات ومن بعض تختلف بالتقديم والتأخير فاملا المدة المذكورة فيها
بعضها على بعض من الكل كدرة واحدة واذا مضى بعضها فقد تغيرت عليه صفة العقد لاختلاف المقصود فكان له الخيار بخلاف اجارة
لأن المقصود منها السكنى وسكنى كل يوم لا يفتقر له يوما آخر فلا يقف بعض المدة فيها على بعض فلا يوجب خلا في المقصود من الباقي
فلا يفتقر للخيار ولو اشترى ارضا الرقبة ثم استأجر الارض لم يفتقر ذلك لم تجز الاجارة لان اهل الرقبة ملك المأجر فكانت الارض
مشغولة بمال المأجر واستيفاء بقعة مشغولة بمال المأجر لا يقع لان كونها مشغولة بماله يمنع التسليم فيمنع استيفاء المعقود عليه
لاستيفاء ما في ريع المأجر ولو اشترى الرقبة باصلها ليعلمها ثم استأجر الارض مدة معلومة ليعلمها جاز لان الارض هي
مشغولة بمال المستأجر فلا يمنع الاجارة كالمستأجر ما هو في يد وكذلك اذا اشترى شجرة فيها ثمرة ثم يبيعها على ان يعلمها ثم استأجر
الارض فيها فما فيها جاز لما قلنا قال محمد رحمه الله ان اسقار الارض في ذلك كله فهو جائز لان المالك بالاجارة اباح الانتفاع بملكه
فيعود وعلى هذا ايضا يخرج ما ذكرنا من استيفاء الفحل والزرع واستيفاء الكلب المعلم والبارى المعلم لا يصح لانه لا يجوز الانتفاع
المطلوبة مدة غير مقدور الاستيفاء اذ لا يمكن اجبار الفحل على الفحل والزرع ولا اجبار الكلب المعلم والبارى المعلم على التسليم
فلم تكن المنفعة التي هي معقود عليها مقدورا للاستيفاء وفي حق المستأجر فلم يجز وعلى هذا ايضا يخرج استيفاء الانسان للبيع وانما
انه لا يجوز لان البيع والشراء لا يتم بواحد بل بالبائع والمشتري ولا يقدر الا على ابقاء المنفعة بنفسه فلا يقدر المستأجر على
استيفاء فصار كالمستأجر لو لم يبيع له شيئا بنفسه وهو لا يقدر على ابقاء المنفعة بنفسه ولو ضرب لذلك مدة بان استأجر شهر للبيع
له ويشترى ما لا يمر وعلى هذا يخرج الاستيفاء على تعليم القرآن والصناعات ان لا يجوز لان الاجرة لا تقدر على ابقاء العمل بنفسه فلا يقدر
المستأجر على استيفاء وان شئت اقرت بحسن هذه المسائل شرطا قلنا ومن ان يضمن العمل المستأجر له مقدور الاستيفاء من العامل

منها العمل مقدور العمل

القول قبل القبض ان كان دينا وقد تباد ذلك في كتاب السبع واذ لم يجب بان لم يشترط فيها التجهيل حكم كغيرها نذكر في بيان
حكم الاجارة ان شاء الله تعالى وما كان منها عينا مشارا اليها حكمها حكم الثمن اذا كان عينا حتميا كان منقولا لا يجوز كغير
فيه قبل القبض وان كان عقارا فعلى الاختلاف المعروف في البيع ان يجوز عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يجوز ولو
منه الى البيع ولو استأجر عبدا باجر معلوم وبطعامه او استأجر دابة باجر معلوم وبعلقها لم يحرل ان الطعان او العلف
بغير اجرة وهو مجهول فكانت الاجرة مجهولة والقياس في استيجار الطير بطعامه وكسوتها انه لا يجوز وهو قول ابو يوسف ومحمد
للمبالاة الاجرة وهي لطف وكسوة الا ان ابا حنيفة استحسن الجواز بالقدر وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف غير فصل فيما اذا كان المالك منكوحة او مطلقة وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وذلك من بعد
موت المولود له وقوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتكم بالمعروف ونحو الجناح غير المسمى
مطلقا قولها الاجرة مجهولة مسلم لكن المبالاة لا تمنع صحة العقد لعينها بل لا فصلا لها الى المنازعة وجهالة الاجرة في هذا الباب
لا تمنع المنازعة لان العادة جرت بالمساحة مع الاظهار وكسوة عليهن شفعة على الاولاد فاشبهت جهالة الفقير بالفقير
ولو استأجر دارا باجر معلومة وشرط الاجرة طين الدار ومرتبتها او تعليق باب عليها او ادخال حديد في سقفها على المستأجر
فلا اجارة فاسدة لان الشرط يصير اجرة وهو مجهول فغير الاجرة مجهولة وكذا اذا اجار ضارفا وشرط كراستها او حفر بئرها او مرتبة
مسماة عليها لان ذلك كله على الواجب فاذا شرط على المستأجر فقد جعله اجرة وهو مجهول فصارت الاجرة مجهولة ومنها ان لا يجر
الاجرة منفعة هي من جنس المعقود عليه كاجارة السكنى والتكسب والحذمة والركوب والزرعة والزراعة لا يجر حتى لا يجوز حتى
من ذلك عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط ويجوز هذه الاجارة وان كانت الاجرة مخرطة والجنس جاز كاجارة السكنى بالحذمة
والحذمة بالركوب ويجوز ذلك والكلام في ذوق الكسوة في كيفية انعقاد هذا العقد فعندنا ينعقد شيئا فشيئا على حسب حدوث
المنفعة فلا يمكن كل واحد من المنفعتين معقبة بل هي معدومة وقت العقد فيستأجر قرضا احد المستأجرين فيتحقق ربا النساء
والجنس بانقاره يحترق النساء عندنا كاسلام الهروي في الهروي والى هذا اشار محمد رحمه الله فيما حكى ان ابن سماعه كتب الى
سأله عن هذه المسئلة انه كتب اليه في الجواب انك اطلعت الفكرة فاصبحت الحيرة وجالست الحيا في وكانت منك زلة اما علمت
ان بيع السكنى بالتكسب كبيع الهروي بالهروي بخلاف ما اذا اختلف جنس المنفعة لان الرضا لا يتحقق في جنسين وعند الشافعي
نافع المدة تجعل موجودة وقت العقد كانت اعيان قائمة فلا يتحقق معنى النسبة ولو تحقق فالجنس باقوله لا يحرم النساء عند
القبول في غير هذه المسئلة ان هذا في معنى بيع الدين بالدين لان المنفعتين معدومتان وقت العقد فكانت اعيان قائمة
فلا يتحقق معنى النسبة فكان بيع الكالي بالكالي غير سديد لان الدين اسم لموجود في الذمة اذ لا اجل المضروب بتغيير مقتضى
مطلق العقد فاما ما لا يوجد له وانما وجوده الى وقت فلا يسمي دينا **وحقيقة** العقد في المسئلة ما ذكره امام الهادي الشيخ
ابو منصور المارموري رحمه الله وهو ان الاجارة عقد شرع بخلاف القياس لحاجة الناس ولا حاجة تقع عند اتحاد الجنس فحق
على اصل القياس والحاجة تتحقق عند اختلاف الجنس فيجوز ويستوى في ذلك العبد والامة حتى لو استأجر عبد الحذمة شهرا
بمنه امة كان فاسدا لا اتحاد جنس المنفعة ثم في اجارة الحذمة بالخدمة اذا خدم احدهما ولم يخدم الآخر **روى** عن ابي يوسف
انه اجارة عليه وذكر الكرخي وقال الظاهر ان له اجرا مثل **وجه** رواية ابي يوسف انه لما قابل المنفعة بجنسها ولم يقع هذه
المطالبة فقد جعل بائنا المنفعة ما لا قيمة له فكان راضيا ببدل المنفعة بل بدله **وجه** ما ذكره الكرخي انه اسوق النافع
بعقد فاسد والنافع سقور بالعقد الصحيح والفاسد لما ذكره يتحققه انها سقور بالعقد الفاسد الذي لم يذكر فيه بدل
راسا بان استأجر شيئا ولم يسم عوضا أصلا فاداسمى العوض وهو المنفعة اولى وقالوا في عبد مشترك بينهما بالشركان
في الخدمة فخدم احدهما يوما ولم يخدم الآخر انه لا اجر عليه لان هذا ليس بمبادلة بل هو اقرار ويجوز استيجار العبد بالعبد
لعين مختلفتين كالمطالبة والقبالة لان الجنس قد اختلف وذكر الكرخي في الجامع اذا كان عبد بين اثنين آجرا احدهما بغير
مضاجعة بحيث يخدمه شرعا على ان يعوض نصيبه منه في الشهر الداخل ان هذا لا يجوز في العبد الواحد وان اختلف العمل وانما
يجوز في العبد المختلفين اذا كانا في عديد لان هذا مباداة منها فلما استحق عليها من اجارة والمباداة بشرط
جوازها ان تقع على النافع المطلقة فاما ان يبين احد الشريكين على الآخر المنفعة فلا يجوز والله **واما الذي** يرجع الى ان
العقد مخلوع عن شرط لا يقضيه العقد ولا يولد به حق لو ائتمردا على ان يسكنها شهر ثم يسلمها الى المستأجر او ارضا
على ان يزرعها ثم يسلمها اليه او دابة على ان يركبها شهرا او ثوبا على ان يلبسه شهر ثم يسلمها للمستأجر فاسدة
لان هذا شرط لا يقضيه العقد وانه شرط لا يولد به العقد وزيادة منفعة مشروطة في العقد لا يقابلها عوض في معاوضة
المال بالمال بخلاف ما فيها شبهة الرضا وكل ذلك فاسد للعقد وعلى هذا ايضا يخرج شرط تطيين الدار واصلاح ميزانها
وما في غيرها واصلاح بئر الماء وبالبالوعة والمخرج وكري الانهار في اجارة الارض وطعام العبد وعلق الدابة في اجارة
العبد والدابة ويجوز ذلك لان ذلك كله شرط يخالف مقتضى العقد لا يولد به وفيه منفعة لاحد العاقدين وذكر في الاجل انه اذا
استأجر دارا مدة معلومة باجر مسماة على ان يسكنها فالاجارة فاسدة ولا اجر على المستأجر ان لم يسكنها وان سكنها فعليه

وشرط ان لا يتحقق الاجر بعملة

ومنها ان المنفعة مقصودة

الراجع منها الى محل المعقود عليه

الراجع الى ما يقابل المعقود عليه

الكلام في الاجرة

في النذر

القول قبل القبض ان كان دينا وقد تباد ذلك في كتاب السبع واذ لم يجب بان لم يشترط فيها التجهيل حكم كغيرها نذكر في بيان
حكم الاجارة ان شاء الله تعالى وما كان منها عينا مشارا اليها حكمها حكم الثمن اذا كان عينا حتميا كان منقولا لا يجوز كغير
فيه قبل القبض وان كان عقارا فعلى الاختلاف المعروف في البيع ان يجوز عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يجوز ولو
منه الى البيع ولو استأجر عبدا باجر معلوم وبطعامه او استأجر دابة باجر معلوم وبعلقها لم يحرل ان الطعان او العلف
بغير اجرة وهو مجهول فكانت الاجرة مجهولة والقياس في استيجار الطير بطعامه وكسوتها انه لا يجوز وهو قول ابو يوسف ومحمد
للمبالاة الاجرة وهي لطف وكسوة الا ان ابا حنيفة استحسن الجواز بالقدر وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف غير فصل فيما اذا كان المالك منكوحة او مطلقة وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وذلك من بعد
موت المولود له وقوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتكم بالمعروف ونحو الجناح غير المسمى
مطلقا قولها الاجرة مجهولة مسلم لكن المبالاة لا تمنع صحة العقد لعينها بل لا فصلا لها الى المنازعة وجهالة الاجرة في هذا الباب
لا تمنع المنازعة لان العادة جرت بالمساحة مع الاظهار وكسوة عليهن شفعة على الاولاد فاشبهت جهالة الفقير بالفقير
ولو استأجر دارا باجر معلومة وشرط الاجرة طين الدار ومرتبتها او تعليق باب عليها او ادخال حديد في سقفها على المستأجر
فلا اجارة فاسدة لان الشرط يصير اجرة وهو مجهول فغير الاجرة مجهولة وكذا اذا اجار ضارفا وشرط كراستها او حفر بئرها او مرتبة
مسماة عليها لان ذلك كله على الواجب فاذا شرط على المستأجر فقد جعله اجرة وهو مجهول فصارت الاجرة مجهولة ومنها ان لا يجر
الاجرة منفعة هي من جنس المعقود عليه كاجارة السكنى والتكسب والحذمة والركوب والزرعة والزراعة لا يجر حتى لا يجوز حتى
من ذلك عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط ويجوز هذه الاجارة وان كانت الاجرة مخرطة والجنس جاز كاجارة السكنى بالحذمة
والحذمة بالركوب ويجوز ذلك والكلام في ذوق الكسوة في كيفية انعقاد هذا العقد فعندنا ينعقد شيئا فشيئا على حسب حدوث
المنفعة فلا يمكن كل واحد من المنفعتين معقبة بل هي معدومة وقت العقد فيستأجر قرضا احد المستأجرين فيتحقق ربا النساء
والجنس بانقاره يحترق النساء عندنا كاسلام الهروي في الهروي والى هذا اشار محمد رحمه الله فيما حكى ان ابن سماعه كتب الى
سأله عن هذه المسئلة انه كتب اليه في الجواب انك اطلعت الفكرة فاصبحت الحيرة وجالست الحيا في وكانت منك زلة اما علمت
ان بيع السكنى بالتكسب كبيع الهروي بالهروي بخلاف ما اذا اختلف جنس المنفعة لان الرضا لا يتحقق في جنسين وعند الشافعي
نافع المدة تجعل موجودة وقت العقد كانت اعيان قائمة فلا يتحقق معنى النسبة ولو تحقق فالجنس باقوله لا يحرم النساء عند
القبول في غير هذه المسئلة ان هذا في معنى بيع الدين بالدين لان المنفعتين معدومتان وقت العقد فكانت اعيان قائمة
فلا يتحقق معنى النسبة فكان بيع الكالي بالكالي غير سديد لان الدين اسم لموجود في الذمة اذ لا اجل المضروب بتغيير مقتضى
مطلق العقد فاما ما لا يوجد له وانما وجوده الى وقت فلا يسمي دينا **وحقيقة** العقد في المسئلة ما ذكره امام الهادي الشيخ
ابو منصور المارموري رحمه الله وهو ان الاجارة عقد شرع بخلاف القياس لحاجة الناس ولا حاجة تقع عند اتحاد الجنس فحق
على اصل القياس والحاجة تتحقق عند اختلاف الجنس فيجوز ويستوى في ذلك العبد والامة حتى لو استأجر عبد الحذمة شهرا
بمنه امة كان فاسدا لا اتحاد جنس المنفعة ثم في اجارة الحذمة بالخدمة اذا خدم احدهما ولم يخدم الآخر **روى** عن ابي يوسف
انه اجارة عليه وذكر الكرخي وقال الظاهر ان له اجرا مثل **وجه** رواية ابي يوسف انه لما قابل المنفعة بجنسها ولم يقع هذه
المطالبة فقد جعل بائنا المنفعة ما لا قيمة له فكان راضيا ببدل المنفعة بل بدله **وجه** ما ذكره الكرخي انه اسوق النافع
بعقد فاسد والنافع سقور بالعقد الصحيح والفاسد لما ذكره يتحققه انها سقور بالعقد الفاسد الذي لم يذكر فيه بدل
راسا بان استأجر شيئا ولم يسم عوضا أصلا فاداسمى العوض وهو المنفعة اولى وقالوا في عبد مشترك بينهما بالشركان
في الخدمة فخدم احدهما يوما ولم يخدم الآخر انه لا اجر عليه لان هذا ليس بمبادلة بل هو اقرار ويجوز استيجار العبد بالعبد
لعين مختلفتين كالمطالبة والقبالة لان الجنس قد اختلف وذكر الكرخي في الجامع اذا كان عبد بين اثنين آجرا احدهما بغير
مضاجعة بحيث يخدمه شرعا على ان يعوض نصيبه منه في الشهر الداخل ان هذا لا يجوز في العبد الواحد وان اختلف العمل وانما
يجوز في العبد المختلفين اذا كانا في عديد لان هذا مباداة منها فلما استحق عليها من اجارة والمباداة بشرط
جوازها ان تقع على النافع المطلقة فاما ان يبين احد الشريكين على الآخر المنفعة فلا يجوز والله **واما الذي** يرجع الى ان
العقد مخلوع عن شرط لا يقضيه العقد ولا يولد به حق لو ائتمردا على ان يسكنها شهر ثم يسلمها الى المستأجر او ارضا
على ان يزرعها ثم يسلمها اليه او دابة على ان يركبها شهرا او ثوبا على ان يلبسه شهر ثم يسلمها للمستأجر فاسدة
لان هذا شرط لا يقضيه العقد وانه شرط لا يولد به العقد وزيادة منفعة مشروطة في العقد لا يقابلها عوض في معاوضة
المال بالمال بخلاف ما فيها شبهة الرضا وكل ذلك فاسد للعقد وعلى هذا ايضا يخرج شرط تطيين الدار واصلاح ميزانها
وما في غيرها واصلاح بئر الماء وبالبالوعة والمخرج وكري الانهار في اجارة الارض وطعام العبد وعلق الدابة في اجارة
العبد والدابة ويجوز ذلك لان ذلك كله شرط يخالف مقتضى العقد لا يولد به وفيه منفعة لاحد العاقدين وذكر في الاجل انه اذا
استأجر دارا مدة معلومة باجر مسماة على ان يسكنها فالاجارة فاسدة ولا اجر على المستأجر ان لم يسكنها وان سكنها فعليه

وشرط ان لا يتحقق الاجر بعملة
المعقود عليه

الراجع الى ما يقابل المعقود عليه
منها خلق من شرط

عنه وادعاه على كسره فترك الكسر مع الكسر عليه ضرره وفي ابقاء العقد مع خروجه الى كسره ضرره ايضا لما فيه من
اجرة من غير استيفاء المنفعة والانتقال من عمل لا يجوز الا لا عزم على الاول ورغبته عنه فان منعناه عن الانتقال ضرره فانه
وان بقينا العقد بعد الانتقال لا نمنه الاجرة من غير استيفاء المنفعة وفيه ضرره به ولو اراد ان يقتل من اوفى الوانوت
بعملة ذلك العمل بعينه في الثاني لما اذ الثاني ارضى ووسع عليه لم يكن ذلك عذرا لانه يمكنه استيفاء المنفعة من الاول
من غير ضرر وانما يطلب زيادة المنفعة وقد رضى بالقدر الموجود منها في الاول وعلى هذا اذا استأجر رجلا لاصول
في الانتفاع به من غير ضرر يدخل في ملكه او بدنه ثم بدله ان يفسخ الاجارة بان استأجر رجلا ليعصر له ثيابا او ليقطعها
او يخطبها او يهدم داره او يقطع شجره او يقطع ضرره او ليحجم او ليفصد او لينزع ارضه او يحدد في ملكه شيئا
من ثيابه او بخاره او حفر بئر ثم بدله ان لا يفعل فله ان يفسخ الاجارة ولا يجبر على شيء من ذلك لان العقارة والقطيع
نقصان عاجل في المال بالنقل والقطع وفيه ضرر وهدم الدار وقطع الشجر اذ في المال والضرر اذ في المال وفي الثياب
الذو لا لا وقطع الضرر والحجارة والفساد في جزء من كبد وفيه ضرر لانه استأجر لها مصلحة يأملها ربو على
الضرر فادله علم انه لا مصلحة فيه فبقى لفعل ضررا في نفسه فكان له الامتناع عن الضرر بالفسخ اذا الانسان لا يجبر
على الاضرار بنفسه وكذا لو استأجر بركة مئة ثم بدله استأجر بركة لا يخرج فله ذلك ولا يجبر على التسليم لانه لما بدله لم
ان كسره ضرر فلو يجبر على تحمل الضرر وكذا كل من استأجر دابة ليسافر ثم قد غدر كسره فله ذلك لما قلنا وقد قالوا ان
الحال اذا قال للمالك ان هذا لا يريد ان يترك التسفر وانما يترك التسفر في الاجارة قال له الحاكم انظره فان خرج فقد الجارية
فادفع ذلك فذلك الاجر فان قال صاحب الدار للمالك هذا لا يريد سفره وانما يقول ذلك لفسخ الاجارة استخففة
الحاكم بالله تعالى انه يريد كسره الذي غدر عليه لانه يدعي سبب الفسخ وهو اذ ارادة التسفر ولا يمكنه اقامة الدية عليه
فلو يقبل قوله لا مع مبنية وقالوا اخرج من كسره فاسخ ثم رجع فقال صاحب الدار انما اظهره اخرج ففسخ الاجارة وقد عا
استخففة الحاكم بالله لقد خرجت قاصدا الى الموضوع الذي ذكرت لان المواجه يدعي الفسخ وقع بغير عذر وهو غير كسره
في موضع معلوم ولا يمكنه اقامة الدية عليه لان عزم المستأجر لا يعلم الا من جهته فكان القول قوله مع مبنية واما الحال
اذا بدله من اخرج فليس له ان يفسخ الاجارة لان خروج الحال مع الحال ليس بمسحق بالعقد فان له ان يفسخ غيره مع الحال
فلو جاز وجوده عذرا بخلاف خروج المستأجر لان عزمه يتعلق بخروجه بنفسه فكان قعوده عذرا ولو استأجر رجلا لم
له بئز خفض بعضها فوجد هاصلة اخرج حجرا او وحدها رخرة بحث يخاف كلف كان عذرا لانه يعجز عن كسره فوجب
العقد الا بضره لم يلزمه وقال هشام عن ابي يوسف في امرأة ولدت بعد النحر قبل ان تطوف فالحال ان يقيم معها قال
هذا عذر لانه لا يمكنه الخروج من غير طواف ولا سبيل الى الزام الحال لاقامة مدة النقاس لانه يتضرر به اذ هي مدة ما حرت
العادة باقامة النكاح فله فذرها فيجعل عذرا في فسخ الاجارة وان كانت قد ولدت قبل ذلك وقد بقي من مدة نقاسها مدة
الحض او اقل اجبر الحال على المقام معها لان هذه المدة قد حرت العادة بمقام الحاج فيها بعد الفراغ من الحج واما الذي هو
في جانب المواجه فحقه بالحقه دين قاض لا يجدر فيها الا من من المستأجر الى بدل والعقد ويخول ذلك اذا كان الدين شاقلا
عقد الاجارة بالبنية او بالاحراز او ثبت بالبنية بعد عقد الاجارة ولو ثبت بعد عقد الاجارة بالاحراز فكذلك عند ان
حقيقه واما عندهما فالدين الثابت بالاحراز بعد عقد الاجارة لا يفسخ به الاجارة لانه ثبت في هذا الاثر ولا يفسخه
ان الظاهر ان الانسان لا يقرب بالدين على نفسه كاذبا وهذا العذر من جانب المواجه بناء على ان بيع المواجه لا يفسد عند نزع
اجارة المستأجر فلا فاشا فقي على ما ذكرنا واذ لم يجز البيع مع قيام عقد الاجارة بعمل الدين عذرا في فسخ الاجارة الا
ان ابقاء الاجارة مع حقوق الدين القاض هو غير قاض وعلى قضاء الدين بالمواجه لعل حق المستأجر به فينبغي ان لا يحبس القاض
فالجواب ان القاض لا يصدقه انه لا مال له سوى المواجه فيحبسه الى ان يظهر حاله وفي الحبس ضرر على انه ان لم يكن له مال
اخر غير المواجه لكن حق المستأجر انما يتعلق بالمنفعة لا بالعين وقضاء الدين بين من يد العين وهو كمن فيحبس حتى يبيع
وكذا لو اشترى شيئا فاجر ثم اطلع على عيبه افسخ الاجارة بالبيع بالعين باقية وانما يفسخ بالبيع يجعل حلا للدين بالبيع
عذرا في فسخ الاجارة لانه لا يقدر على استيفائها الا بضره وهو التزام البيع لليب ولو اراد المواجه كسره او نقله
غير كسره وقدر عقارا له فليس له ان يعذر لان استيفاء منفعة العقار مع عيبه لا يضره عليه فيه قال ابو يوسف ان
مرض المواجه واصاب به داء فله ان يفسخ اذا كانت بعينها اما اذا اصاب بالبلداء لان استعمال الدابة مع ما بها من
اجا فيها وفيه ضرر بعينها والضرر لا يستحق بالعقد فيثبت له حق الفسخ وكذا المستأجر لان المنافع تنفق بميز
الابل فصار ذلك عيبا فيها واما اذا مرض الحال فظاهر رواية الاصل تقتضي ان لا يفسخ عذرا لان اثر المرض في المنافع يخرج
وخارج الحال فيفسخ الحال فيفسخ بالعقد اما وجه رواية ابو يوسف وهو الفرق بين مرض الحال وبين قعوده ان الحال يعوق على
حاله بنفسه فاذا مرض لا يغيره مقامه الا بضره وليس كذلك اذا بدله من اخرج لانه لا يضره على الخروج فاذا ترك ذلك

بأن ما يفسخه في جانب المواجه

صاحبه

باعتبار

باعتبار كان علمان يقيم غيره مقامه ولو اجرها مع منقصاع او عامل في الحال نفسه لعلها صناعة ثم قال قد بدله الى ان
هذا العمل وانتقل الى غيره فان محمد كان ذلك من عمله بان كان حجا ما فقال قد افسخ على ما يدركه لم يكن له ذلك ويقال
له او العمل وانتقل الى ما شئت من العمل لان العقد قد لزمه ولا عار عليه فيه لا تنزل اهل تلك الحرفة فهو يقول ان يدان انزل
بريدان بقرع عندي في الحال ويقدر على ذلك بعد انقضاء العمل وان كان ذلك العمل ليس في عمله ولا صنعت بل اسلم نفسه فيها
وذلك ما يعاب به او كانت امرأة احرمت نفسها ظنرا وهي ممن تعاب بذلك فادله ان يخرجوها وكذا ان اتيان ترصده
ان من اتيان من اهل الصناعة الدنية اذا دخل فيها لمحققة العار فاذا اراد ان يتركها فلا يقدر على ابقاء العمل الا بضره وكذلك
الظن ان المالك من ترصع مثلها فلو هلهما الفسخ لانهن يعجزون بذلك وفي المثل ان ترصع الحرفة ولا تاكل الحرفة بنديها
ان المالك ان ابقى العقد الا بضره فلا يقدر على تسليم المنفعة الا بضره بخلاف ما اذا رزحت نفسها من غير كسره لانه لو اتيان
الحاق الفسخ وثبت للذو لكان لان النكاح لا يفسخ بالعدو فقد لزمها العقد والاجارة ففسخ بالعدو وان وقت لزمته
وان اهدم منزل المواجه لم يكن له منزل اخر سوى المنزل المواجه فادان بقبض الاجارة وبسكنها للسرة ذلك لانه
يمكن ان يفسخ من منزل اخر ويشترى فله ضرره في فسخ الاجارة وكذا اذا اراد التحويل من هذا المنزل الى منزل اخر
فان في الاجارة ويخرج بخلاف المستأجر اذا اراد ان يخرج لما ذكرنا ولو اشترى المستأجر منزلا فادان التحويل اليه لم يكن ذلك
عذرا لانه يمكن ان يوجر دار نفسه فيشترى دار اخرى او يوجر دار اخرى لا يوجب عذرا في الدار المستأجرة والله تعالى اعلم
واما الذي هو في جانب المستأجر فمنها عقوق لعقد المستأجر فانه عذر في فسخ الاجارة حتى لو اجر رجل بعد سنة فلا حرج
سنة اشترى عقده فهو بالخيار وان شاء مضى على الاجارة وان شاء فسخها اما العوق فلا شك في نفاذه للعقد والاعتاق
من اهل العمل المملوك الموقوف والمعاملة وهو حق المستأجر لا يؤثر الا في البيع من التسليم ونفاذ القول لا يقف على مكان التسليم
بل ان اعتاق الا بقاءه واما الحيا فلا بد للعقد على المشايخ فيعقد شيئا فشيئا على حسب قدرتها فيصير بعد الحرة كانه عقد
عليها لانه فكان له خيار الاجارة والفسخ فان فسخ بطل العقد فيما بقي وسقط عن المستأجر الاجارة بقي وكان اجر ما مضى للمولى
لانها بدل منفعة استوفيت على ملك المولى بعقد وان ابا ان مضى على الاجارة فاستقبل له تمام السنة من المصلحة لانه بدل
منفعة استوفيت بعد الحرة فكان له كالمأخر بنفسه بعد الحرة فان اختار الاجارة لم يكن له ان ينقصها بعد ذلك لانه باعها
اجارة ابطال عقوق الفسخ فلا يحتمل العود وقضن الاجارة كلها للمولى وليس للمعدن بقبض الاجارة الا بوكالة المولى لان العاقبة هو
المولى وحقه والعقد ترجع الى العاقبة هذا اذا لم يكن المستأجر على الاجارة ولا شرط للمولى عليه التخييل فان كان محلا وشرط عليه التخييل
فحق العقد واختار لمضى على الاجارة فالاجرة كلها للمولى لانه ملكها بالتخييل او باشرط التخييل وان اختار الفسخ بركة ففسخ
لك المستأجر الاجارة بمقابلة المنفعة ولم يسلم له الا منفعة نصف المدة وسواء كان للمولى اجره بنفسه او اذن للعقدان بوجاه
نفسه مستأجره ثم اعتقه للمولى في نصف المدة لان مقتضى بادن للمولى كعقد المولى بنفسه الا ان قبض الاجارة ههنا للمعدن لانه
العقد ولو كان العقد محجورا واجر نفسه من ارضان بغير اذن مولاه فاعتقه للمولى في المدة فلو خيار له بخلاف المعدن لانه
الاخر نفسه ثم اعتقه للمولى في المدة لان اجارة المحجور وقت فاسدة وخيار الامتياز في العقد فاسد لا يثبت شرعا فيبطل
العقد بنفسه لاعتاقه بخلاف ما اذا كان منها ببيع كعقد المستأجر اجره ابو او وصى بآية او وصى بآية او وصى بآية او وصى بآية او وصى بآية او وصى بآية
فيلغى في المدة فهو عذر ان شاء مضى على الاجارة وان شاء فسخ لان في ابقاء العقد بعد البيع ضررا بالصبي لما يتبين فيما تقدم
يعجز عن المضى فوجب العقد الا بضره لم يلزمه فكان عذرا ولو اجر واحد من هؤلاء شيئا من اهل فبلغ قبل تمام المدة لاجار له
وخرق بين اجارة لنفسه والمال قد ذكرناه في كتاب البيوع ان اجارة ماله تصرف في حقه فلا يملك ابطاله بالبيع فاما ابا
الفسخ فهو في رخصتها انما يملكها للمولى او للموصى فخرجت هي تأديب وقد انقطعت ولاية كتاب بالبيع فاما علاء اجر
المثل فليس يذو رخصته به الاجارة الا في اجارة لوقف حق لو اجر داره ملكه ثم علاء اجر مثل الدار ليس له ان يفسخ العقد
الا في كونه فانه يفسخ نظر للوقف ويحدد العقد في المستقبل على اجرة معلومة وفيما مضى يحيا المستحق بقدره وقيل هذا اذا اراد
اخر مثل العقد فاما اذا اجر واحد وزاد في الاجرة ففسخا على المستأجر الاول فلا يعتبر ذلك ثم انما يفسخ هذه الاجارة اذا امكن
الفسخ فاما اذا لم يمكن فلا يفسخ بان كان في الارض رزق لم يستحصل لان في القطع ضررا بالمستأجر فلا يفسخ بل يترك الى ان
يستحصل الرزق باجر مثل فالوقت ان يارة يجب المستحق بقدره وبعد الزيادة الى ان يستحصل باجر مثل هذا اذا علاء
اخر مثل العقد فاما اذا رخص فان الاجارة لا تفسخ لان المستأجر رضى بذلك العقد وزيادته ولان الفسخ في الوقف عند كونه
لمضى النظر للوقف وفي هذا امر فلا يفسخ واما العذر في استبعاد النظر فحق ان لا يأخذ كعقد الصبي فيلزمها لا يفسخ عند كونه
ما دخل تحت العقد او يجر لها لان كعقد الصبي بضره او يجر لها لان كعقد الصبي بضره او يجر لها لان كعقد الصبي بضره او يجر لها لان كعقد الصبي بضره
على سائرهم او يجر لها بنية العجز لانها تشتغل بالعبود عن حفظ كعقد الصبي او اراد وان يسأرها بصبيهم وابت الطلقات
خرج سهم لان في الزامهم ترك المسافة اضرار بهم وفي ابقاء العقد بعد اضرار ايضا او يجر لها لان كعقد الصبي بضره
بل في الرخصة والمدة تقدر بالارضاء في حال الرضا ايضا فيثبت حق الفسخ في كل اثنين فان كانا فاقبضت منها بالسنة امسروا

بأن الاعذار في جانب المستأجر منها العوق في كونه المستأجر

منها بلوع كعقد المستأجر

ان يكفوا عنها فان لم يكفوا كان لها ان تخرج لان الاذنية مخطورة فعليه تركها فان لم يتركها كان في بقائه العقد غير صحيح
بالعقد فكان عذراً وللزوج ان يخرجها من الجاهل ان لم تكن الاجارة برضاؤه وقيل هو على مقتضى ان كان ممن يشبهه ان
ترفع رويته فله الفسخ لانه يعتبر بذلك فيضرب به وان كان ممن لا يشبهه ذلك لم يكن له ان يفسخ لان المملوك له بالملك
منافع بغيرها لا منافع تذهبها فكانت هي بالاجارة منصرفه في حقها وقيل له الفسخ في الوجهين لانها اضرعت الفسخ
في عينهم فللزوج ان يخرجها من غير منازلة وان اضرعت في بيته فله ان يمنعها من احوال البيت الى بيته ثم اذا عثر
شئ من هذه الاعذار التي وصفها فالاجارة تنفسخ بنفسها او بتنازع الفسخ قال بعض مشايخنا تنفسخ بنفسها
وقال بعضهم تنفسخ والصواب انه ينظر في العذر وان كان يوجب الفسخ على من وجب العقد شرعاً بان كان المفسخ قد جاز
فالاجارة تنفسخ بنفسها كما في الاجارة على قلع الكهنة اذا اشتكت ثم سكنت وعلى قطع اليد المشاكلة اذا اراد ان يحوط
وان كان العذر بحيث لا يوجب الفسخ من ذلك لكنه يفسخ في نفسه لم يوجب العقد لا يفسخ الا بالفسخ وهل يحتاج فيه
الى فسخ القاضي والراعي ذكر في الاصل وفي الجامع الصغير انه لا يحتاج اليه بل للعقد تنفسخ وذكر في الزايات ان
لا تنفسخ الا بفسخ القاضي والراعي وجه ما ذكر في الزايات ان هذا اختيار ثبت بعد تمام العقد فاشبهه كره بالقياس بعد
الفسخ وجه ما ذكر في الاصل والجامع الصغير ان المنافع في الاجارة لا تملك جملة واحدة بل شيئاً فشيئاً فكان اعتبار العذر
فيها بمنزلة عيب حدث قبل القبض والقبض في بيع يوجب للعقد حق الفسخ ولا يقف ذلك على الفسخ
والرضا كذا هذا ومن مشايخنا من فصل في ذلك تفصيلاً فقال ان كان العذر ظاهراً لا حاجة الى القضاء وان كان خفياً كانه
لشرط القضاء لظهور العذر وبزوال الاشتباه وهذا حسن وينبغي ان يبيع المستأجر ثم تنفسخ الاجارة وليس اعلم
فصل في اجارة العبد والامانة ان كانت صحيحة واما ان كانت فاسدة واما ان كانت باطلة واما الصحيحة فلها
والرؤية عند عامة العلماء فلو تنفسخ من غير عذر وقال شريح انها غير لائقة وتنفسخ بلا عذر لانها امانة المنفعة فانه
الاجارة ولما انما تملك المنفعة بغير فاسد البيع وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود والفسخ ليس
من الايقاع بالعقد وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه البيع صفقة او خيار جعل البيع نوعين نوعاً لاختيار فيه ونوعاً فيه خيار والاختيار
بيع فيجوز ان يخرجه من قبل البيع فيه خيار الفسخ ونوعاً فيه خيار الفسخ ولا يفسخ في هذه معاوضة عقدت مطلقة فلو يفسخ
احد المادتين فيها بالفسخ الا عند العجز عن الفسخ في موجب العقد من غير تحمل من كالبائع **فصل**
واما حكم الاجارة فالاجارة لا تخلو اما ان كانت صحيحة واما ان كانت فاسدة واما ان كانت باطلة واما الصحيحة فلها
احكام بعضها اصيل وبعضها من التوابع اما الحكم الاصيل فالكلام فيه في ثلاثة مواضع في بيان اصيل الحكم وفي بيان وقت
ثبوته وفي بيان كيفية ثبوته اما الاول فهو ثبوت الملك في المنفعة المستأجرة وثبوت الملك في الاجارة المستأجرة لا يملكها المستأجر
للمنفعة في بيع عقد معاوضة فيقتضي ثبوت الملك في الموضعين واما وقت ثبوته فالعقد لا يخلو اما ان عقد مطلقاً بشرط تعجيل
الاجارة واما ان شرط فيه تعجيل الاجارة او تأجيلها فان عقد مطلقاً فالحكم ثبت في الموضعين في وقت واحد فثبت الملك
للمواجر في الاجارة وقت ثبوت الملك للمستأجر في المنفعة وهذا قول اصحابنا وقال الشافعي حكم الاجارة المطلقة هو ثبوت
الملك في الموضعين عقيب العقد بلا فصل واما كيفية ثبوته فحكم العقد فعدنا ما ثبت شيئاً فشيئاً على حسب جدوى الحاجة
وهو المنفعة لا انها تحدث شيئاً فشيئاً وعند تعجيل منافع المدة موحدة تقدير كائناً اعيان قائمة وثبت الحكم فيها
في الحال وعلى هذا يستبان الاجارة لا تملك بنفس العقد المطلق عندنا وعند تملك وجه قوله ان الاجارة عقد معاوضة
وقد وجدت مطلقة والمعاوضة المطلقة تقتضي ثبوت الملك في الموضعين عقيب العقد كالبائع الا ان الملك لا يملك من قبل
ثبت فيه ومنافع المدة معدومة في الحال حقيقة فتقبل موحدة حكماً تعجيلاً للعقد وقد جعل المعدوم حقيقة موحدة
تعدى عند تحقق الحاجة والضرورة ولما ان المعاوضة المطلقة اذا لم يثبت الملك فيها في احد الموضعين لا يثبت في الموضع الاخر
اذا ثبت لا يجرى معاوضة حقيقة لانه لا يقابل به عوض ولا المساواة في العقود المطلقة مطلوب العاقدين ولا مساواة
اذا لم يثبت الملك في احد الموضعين والملك لم يثبت في احد الموضعين وهو منافع المدة لانها معدومة حقيقة فلو ثبت
في الاخر في الحال تحقيقاً للمعاوضة المطلقة ثم في وقت ثبت فقد كان ابو حنيفة رحمه الله لا يقول ان الاجارة لا
الابد من المدة في الاجارة التي تقع على المدة مثل استئجار الارض سنة او عشر سنين وهو قولنا ثم رجع فقال
يجب يوماً فيوماً وفي الاجارة على المسافة مثل استئجار بعير الى مكة ذاهباً وجائياً كان قوله الاول انه لا يلزم
تسليم الاجارة حتى يعود وهو قولنا ثم رجع فقال يسلم حالاً وقال الكرخي انه يسلم اجارة كل رحلة اذا انقضى
الها وقال ابو يوسف ومحمد وجه قوله في حنفية الا ان منافع المدة او المسافة من حيث انها معقود عليها في كل
فالم يسوفها كلها لا يجب شئ من ذلك ان استأجر حيا طائفاً محيطاً ثوباً فخط بعضه انه لا يستحق الاجارة حتى يفيق منه
وكذا القضاة والمصنف وجه قوله ثانياً وهو كقولنا ان الملك الدل بمقابلة ملك المبدل وهو المنفعة وانما تحدث شيئاً
فشيئاً على حسب جدوى الحاجة فليكنها شيئاً فشيئاً على حسب جدوى الحاجة فليكنها شيئاً فشيئاً على حسب جدوى الحاجة

بيان صفات الاجارة

بيان حكم الاجارة

الكلام في حكم الاصل
بيان اصيل الحكم

ساعة فساعة الا ان ذلك متعذر فاستحسن فقال يوماً فيوماً مرحلة لمرحلة لانه لا يعذر فيه وروي عن ابو يوسف حين
استأجر بعيراً الى مكة انه اذا بلغ ثلث الطريق ونصفه اعطى الاجارة بحسبه استحساناً وذكر الكرخي ان هذا قول ابو يوسف
الثاني وجهه ان التبرع في ثلث الطريق ونصفه منصفه مقصودة في الجملة فاذا وجد ذلك العذر يلزم تسليم بدله وعلى
هذا يخرج ما اذا ابرأه المأجر المستأجر من الاجارة وهدية له او مذهب به عليه ان ذلك لا يجوز في قول ابو يوسف الاخير
عنا كان الاجارة بئناً وقال محمد بن ابي حازم وجه قوله ابو يوسف ظاهره ما راجع الى الاصل وهو ان الاجارة لم يملك المأجر
في العقد المطلق بشرط التعجيل والبراءة عماليس بمملوك المبرى لا يصح بخلاف الذي هو المملوك واما التأجيل فالمأجر
المالك في بيع البراءة عنه وكذا هبة غير المملوك لا يبيع وجه قوله محمد بن ابي حازم وجه قوله ابو يوسف ظاهره ما راجع الى الاصل وهو ان الاجارة لم يملك المأجر
فقد صدقنا في حقها ولا صحة الا بالملك فيثبت الملك مقتضى تصرفه في حقها كما في قول الرجل لغيره اعطى عبدك
عني على الف درهم فقال اعطيت لان البراءة اسقاط واسقاط الحق بعد وجوده سبب الوجوب جائز كالنحو غير المتعاضد بعد
الحج قبل الموت وسبب الوجوب ههنا موجود وهو العقد المنقذ والبراءة ان كان يعني بالانقضاء وفي حق الحكم فهو عند
منقذ وفي حق الحكم بلا خلاف بين اصحابنا وان كان يعني به شيئاً آخر فهو غير مقبول ولو ابرأه من بعض الاجارة او هبته
جاز في قولهم جميعاً اما على اصل محمد فظاهر لانه يجوز ذلك عند في الكل فكذلك في البعض واما على اصل ابو يوسف فلو كان ذلك
خط بعض الاجارة فيلحق الخط باصل العقد فيصح كالموجود في حال العقد بمنزلة هبة بعض الثمن في بيع وخط الكل لا يمكن الحكم
باصل العقد ولا سبيل الى تصحيحه لئلا يفسد الحال لعدم الملك واما اذا كانت الاجارة عيناً من الاعيان فوهيها المأجر المستأجر قبل
استيفاء المنافع فقد قال ابو يوسف ان ذلك لا يكون نقضاً للاجارة وقال محمد بن ابي حازم وجه قوله ابو يوسف ظاهره ما راجع الى الاصل وهو ان الاجارة لم يملك المأجر
وان ردّها لا يطل ما ابو يوسف فقد مر على الاصل ان الهبة لم تنسخ لعدم الملك فالنقض بالعقد كما تها لم يوجب راساً
بخلاف المشتري اذا وهب المبيع من يابيه قبل القبض وقبله البائع ان ذلك يخرق نقضاً للبيع لان الهبة هناك قد صححت
لعدم ردّها من المالك فثبت الملك للبائع فانفسخ البيع واما محمد فانه يقول الاجارة اذا كانت عيناً كانت في حكم البيع لان
ما يملكها ما هو في حكم الاعيان والمشتري اذا وهب المبيع قبل القبض من يابيه ففعله البائع يبطل البيع كذا هذا واذا
المأجر المستأجر لا يطل الاجارة لان الهبة لا تتم الا بالقبول فاذا ردّها بطلت والنقض بالعقد وعلى هذا اذا صار
الملك المستأجر بالاجارة فانه يبرأ بان كانت الاجارة وراهم ان العقد باطل عند ابو يوسف في قوله الآخر وكان قوله
الاول انه جائز وهو قول محمد فابو يوسف مر على الاصل فقال الاجارة لم يوجب عقد الاجارة وما وجب بعقد المتصرف
لم يوجب في النقض في المجلس فيبطل العقد فبذلك باع وبناراً بعشرة فلم يبق ايضاً لانه يشترى الدينار بدراهم
في ذمته ثم يبيعها فبها بالاجارة ولا اجارة له فيبقى من العرف في ذمته فاذا اذخر فاقبل القبض بطل العرف ومحمد
يقول ان المأجر لا يبرأ من اجارة واجب ولا وجب من غير شرط التعجيل ثبت الشرط مقتضى اذامها على العرف ولو شرط
تعجيل الاجارة ثم نصراً فجاز كذا هذا ولو اشترى المأجر من المستأجر عيناً من الاعيان بالاجارة جاز في قولهم جميعاً لان
العقد على الاعيان لا يقتضي قبض البدل في المجلس فجاز العقد وان كانت الاجارة غير واجبة وشي الثمن في ذمته ولو
اعتد بالاجارة رهناً او كفلاً جاز في قولهم اما على اصل محمد فظاهر لان البراءة والهبة جائزان فالرهن والكفالة اولى
واما على اصل ابو يوسف فاما الكفالة فلو كان جازها لا يستدعي قيام كدين الحال بدليل انه لو كفل بما يذوق له على
فلان جائز وكذا الكفالة بالذرة جائزة وكذا الرهن بدين لم يجب جائزاً كرهين بالثمن في البيع المشروط فيه الخيار
ولان الرهن والكفالة شرعاً للتوفيق والتوفيق مادم للوجه هذا اذا وقع العقد مطلقاً بشرط تعجيل الاجارة فاما اذا شرط
فيه تعجيل ملك بالشرط ووجب تعجيلها فالجائز لان الاجارة لا تملك عندنا الا باحدى ممان ثلاث احدها شرط التعجيل
في نفس العقد والثاني تعجيل من غير شرط والثالث استيفاء العقد عليه اما ملكها بشرط التعجيل فلو ثبت الملك في
الموضعين في زمان واحد لتحقيق معنى المعاوضة المطلقة وتحقيق المساواة التي هي مطلوب العاقدين ومعنى المعاوضة
لا تحقق الا بثبوت الملك فيها في زمان واحد واذا شرط التعجيل فلم توجد المعاوضة المطلقة بل مقتضى بشرط التعجيل
اعتبار شرطها لقوله عليه السلام المسلمون عند شروطهم فثبت الملك في الموضع قبل ثبوته في الموضع ولهذا اصح التأجيل في ثمن
البيع وان كان اطلاق العقد يقتضي الجواز كذا هذا ولو ابرأه من بعض الاجارة كذا ذكر الكرخي
في جامع لان المنافع في باب الاجارة كالبيع في باب البيع والاجارة في الاجارات كالثمن في البياعات وطلب بيع حياض البيع الى
ان يستوفي الثمن فكذلك المأجر المستأجر في الاجارة المجزئة فان قيل لا فائدة في هذا الحبس لان الاجارة اذا
وفت على مدة فاذا حبس المستأجر من بطلت الاجارة في تلك المدة ولا شئ فيها من الاجارة فلم يكن الحبس مفيداً فاجاب
ان الحبس مفيد لانه يحبس ويطلب بالاجارة فان عمل والاضحى العقد فكان في الحبس فائدة على ان هذا لا يلزم في الاجارة
على المسافة بانه لا يبرأ منه مسافة معلومة لان العقد ههنا لا يبطل بالحبس وكذا هذا لا يبطل ببيع ما يتسارع اليه الضار
كالملك المطلق ويخرج ان ثلثا بيع حبة حتى يستوفي الثمن وان كان قد عدل الى ابطال البيع بهذا البيع قبل القبض وان وقع

الآخر

بيان الاجارة المقيدة بشرط التعجيل

الشرط في عقد الاجارة على ان لا يسلم المستاجر الاجر الا بعد انقضاء مدة الاجارة فهو جائز اما على قول ابي حنيفة
الاوّل فظاهر لان الاجرة لا تجب الا في آخر المدة فاذا شرط كان هذا شرطاً مقترناً بمقتضى العقد فكان جائزاً واما على قول
الاخر فالاجرة وان كانت تجب شيئاً فشيئاً فقد شرط تأجيل الاجرة والاجرة كالتأجيل فمقتضى التأجيل كالتأجيل واما اذا جعل
الاجرة من غير شرط فلا بد ان لا يعمل فقد غلب مقتضى العقد وله هذه الولاية لان التأخير ثبت حقاً له فمما لا يظلمه
بالتأجيل كما اذا كان عليه دين مؤجل فعمله وان لم يثبت فقد انقضت الاجرة فالاستحقاق وان لم يثبت فقد انقضت
وتجوز الحكم قبل الوجوب بعد وجوبه وسبب الوجوب جازم كتحصيل الكفاية بعد الحجج قبل الموت واما اذا استوفى المقصود
عليه فلا بد ان يملك المقصود فملك المواجه المقصود في مقابلته بتحقيق المعامضة المطلقة وتسوية بين المعامدين في حكم العقد
المطلق وعلى هذا الاصل تنبئ الاجارة المضافة الى زمان في المستقبل بان قال آجرك هذه الاثر عند اوائس شهر كذا
او قال آجرك هذه الدار سنة او لها غرة شهر رمضان انها جازمة في قول اصحابنا وعند الشافعي لا يجوز ووجهه
البناء ان الاجارة بيع المنفعة وطريق جوازها عند ان يجعل منافع المدة موجودة تقدير عقيب العقد فمما لا يظلمه
بذوان يجرى محل حكم العقد موجوداً لئلا يثبت حكمه فيه فنجعل المنافع موجودة حكماً كما انها اعيان قائمة بنفسها
واضافة البيع الى عين مستوجبة لا تنقح كما في بيع الاعيان حقيقة واما عندنا فالعقد ينقذ شيئاً فشيئاً على حسب
حدوث المعقود عليه شيئاً فشيئاً وهو المنفعة فكان العقد مضافاً الى عين وجود المنفعة من غير ان يكون له في نفسه
على الاضافة بغير مقرر مقتضى العقد الا انما حوزنا الاضافة في الاجارة ودين البيع للضرورة لان المنفعة حال جزمها
لا يمكن انشاء العقد عليها فذمت الضرورة الى الاضافة والضرورة في بيع العين لا مكان ايقاع العقد عليها بل يجوز
لكنها محتملة النقاء فلا ضرورة الى الاضافة وطريقنا اولى لان جعل المبدوع من وجوب تقدير الحال وتقدير الحال
محال ولا امالة في الاضافة الى الزمان في المستقبل فان كثيراً من الضرورات يصح مضافاً الى المستقبل كالطلاق
والعتاق ونحوهما فكان التصحيح بما قلنا اولى والله كوفي واما الاحكام التي هي في كفاية بعضها يرجع الى
الاجر والمستاجر مالها وعليها وبعضها يرجع الى منفعة المستاجر والمستاجر فيه اما الاول فمخلة الكلام فيه ان عقد الاجارة
لا يجوز اماناً ان شرط فيه تعجيل البذل وتأجيله واما ان كان مطلقاً عن شرط التعجيل والتأجيل فان شرط فيه
تعجيل البذل فعلى المستاجر تعجيلها والا ابتداء بتسليمها سواء كان موقع عليه الاجارة شيئاً ينتفع به بدينه كالدار
والدابة وعبد الخدمه او كان صانعاً او عاملاً ينتفع به من عمله كالحياطة والقصارة والكتباة والسكاف
لانها لما شرط تعجيل البذل لزم اعتبار شرطها لقول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم وملك الامر
لبذل قبل التعجيل حتى يجوز له هيبته والصدق به والبراء عنه والشراء به والرهن به والكفالة وكل تصرف يملك
البايع في الثمن في باب البيع والمواجر ان يمتنع عن تسليم المستاجر في الاشياء المنتفع به باعيانها حتى يستوفي الاجرة
وكذلك لا يجبر الوحدان بمتنع عن تسليم نفسهم وللوجير المشترك ان يمتنع عن اتيان العمل قبل استيفاء الاجرة لان
الاجرة في الاجارة كالتأجيل في البياعات والبايع جيبس البيع الى ان يستوفي الثمن اذ لم يكن مؤجلاً كذا هذا وان شرط
فيه تأجيل الاجرة يبدأ بتسليم المستاجر واتيان العمل واما يجب تسليم البذل عند انقضاء الاجل لان الاجل
في الشروط اعتبارها الحديث الذي رويناه وان كان العقد مطلقاً عن شرط التعجيل والتأجيل يبدأ بتسليم ما وقع
عليه العقد في نوعي الاجارة فيجب على المواجه تسليم المستاجر وعلى الاجير تسليم النفس واتيان العمل ولا عندنا
خلافاً للشافعي لان الاجرة لا تجب بالعقد المطلق عندنا وعند غيره يجب والمسئلة قد مرّت غير ان في النوع الاول وهو
الاجارة على الاشياء المنتفع باعيانها اذا سلم المستاجر لا يجب على المستاجر تسليم البذل كله للحال بل على حسب
المنفعة شيئاً فشيئاً حقيقة او تقديرها بالتمكن من الاستيفاء في قول ابي حنيفة الآخر والمواجر ان يطالبه بالاجرة بمقدار
ذلك يوماً ف يوماً في الاجارة على العقار ونحوه ومرحلة مرحلة في الاجارة على المسافة ولكن يجب الكفاية على العمل الى ان
الشروط اذا لم يجز لتصرفه المستاجر وفي قوله الاول وهو قول ابي يوسف ومحمد لا يجب تسليم شيء من البذل الا
عند انتهاء المدة او قطع المسافة كلها في الاجارة على قطع المسافة وقد ذكرنا وجه القولين فيما تقدم واما في النوع
الآخر وهو استيفاء النفس والعقال فلا يجب تسليم شيء من البذل الا بعد الفراغ من العمل بخلاف حق القولين في النوع
المالم يحيط المنافع من ائسده لا يجب الاجل ان الحظ من تمام العمل وهكذا قال ابو يوسف وفي الحال يطلب الاجرة بعد ما يبلغ
الميزان قبل ان يضعه انه ليس له ذلك لان الوضوع من تمام العمل والفرق ان كل جزء من العمل في هذا النوع غير مقصود
لانه لا ينتفع ببعضه دون بعض فكان الكل شيئاً واحداً فلم يوجد لا يقابل به البذل بخلاف النوع الاول على قول ابي حنيفة
الاخر لان كل جزء من العمل قطع المسافة مقصود فيقابل بالاجرة ثم في النوع الآخر اذا اراد الاجير جيبس البذل فله
من العمل لاستيفاء الاجرة هل له ذلك ينظر ان كان عمله اشرافاً في العين كالحياطة والقصارة والكتباة والسكاف له ذلك
لان ذلك الاثر هو المقصود عليه وهو ضرورة الثوب مخيطاً مقصوداً وانما العمل يحصل ذلك الاشراعه وللبذل يقابل

بيان الاحكام التي هي كذا
بيان الرائج الى الاجرة المستاجر

ذلك الاثر فكان كالباع فكان له ان يحبس لاستيفاء الاجرة كالباع قبل القبض بحسب الاستيفاء لئلا يكون مؤجلاً
او يهلك قبل التسليم لتسقط الاجرة لانه مبيع هلك قبل القبض وهو جيبس الثمن فمقتضى حنيفة لا يجب عند ما يجب
لانه يجب قبل القبض عند ما فمقتضى الجيبس اولى والمسئلة تأقي في موضعها ان شاء الله تعالى وان لم يكن له العمل الاثر اهد
في العين كالحياطة واللدوخ والكدح وليس له ان يحبس لعين لان ما لا اثر له في العين فالبذل انما يقابل بنفس العمل الا ان العمل
كله شيء واحد لا ينتفع ببعضه دون بعض فمما فرغ حصل في يد المستاجر فلا يملك حبسه عنه بعد طلبة كيد كودية
بل لا يجوز حبس كودية بالدين ولو حبسه قبل التسليم لا يسقط الاجرة لما ذكرنا انه كاد في نوع في العمل حصل
سماً الى المستاجر لم يحصل له في دين ففقرت عليه الاجرة فلا يحتمل سقوطه بالهلاك وبغيره لانه حبسه بغير حق فصار
تأجيله بالمعسر ونقض محمد على الغصب فقال فان حبس الحال المساع في دين فهو غاصب ووجهه ما ذكرنا ان العين
تأمن امانة في دينه فاذا حبسها بدينه فقد صار غاصباً كما لو حبس المودع المودع بالدين هذا الذي ذكرنا ان العمل يصير
سماً الى المستاجر الا بعد الفراغ منه حتى لا يملك الاجير المطالبة بالاجرة قبل الفراغ اذ كان المودع فيه في يد الاجير فان كان
في يد المستاجر فقد مر ما وقع من العمل فيه يصير سماً الى المستاجر قبل الفراغ منه حتى يملك المطالبة بتقديره من الاجرة
بان استاجر جلد لبيته ببناء في ملكه او ما هو في دينه بان استاجر لبيته ببناء في داره او بعل له سا باطاً او جازاً
او بغيره ببناء او قنات او نهراً او ما اشبه ذلك في ملكه او فيما في دينه فعمل بعضه فله ان يطالبه بتقديره من الاجرة
لكنه يجوز على الباقي حق لو اهدر البناء او انه هرب البئر او وقع فيها الماء او كثراب وسواها مع الارض وسقط البناء
فله ان يعمل بماله بحسبه لانه اذا كان في ملك المستاجر ودين فمما عمل شيئاً حصل في دينه قبل هلاكه وصار سماً الى
فلا يسقط له بالهلاك ولو كان ذلك في غير ملكه ودينه ليس له ان يطالب شيئاً من الاجرة قبل الفراغ من عمله وتسليمه اليه
حتى لو هلك قبل التسليم لا يجب شيء من الاجرة لانه اذ لم يكن في ملكه ولا في دينه بوقفه جزم الاجرة فيه على الفراغ والتمام
وقال الحسين بن زياد اذا اراد موصفاً من التجرار بحفره بئراً فهو بمنزلة ما هو في ملكه ودينه وقال في آخر الكلام وهذا
في قول ابي حنيفة وقال محمد لا يجرى قايضاً الا بالثقله وان اراد الموضع وهو قايض لان ذلك الموضع بالثقلين لا يصير
بالاخر يصير عمل الاجير سماً الى المستاجر وان كان ذلك في غير ملك المستاجر ودين فعمل الاجير بعضه والمستاجر بغير العمل
فمما عمل الاجير سماً الى المستاجر لا يقبضه منك حتى تفرغ فله ذلك لان قدر ما عمل لا يصير سماً اذ لم يكن في يد المستاجر
ولا في ملكه لانه لا ينتفع ببعض عمله دون بعض فكان المستاجر ان يمتنع عن التسليم حتى يتم ولو استاجر لبيته ببناء
شيئاً في ملكه او فيما في دينه لا يستحق الاجرة حتى يحفر اللبن وينصبه في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد حتى يحفر وينصبه
ويشترطه ولا خلاف في انه اذا اشترطه ولم يقعه انه لا يستحق الاجر لانه ما لم يقعه عن مكانه فهو امره فلا يبنوا له اسم اللبن
والخلاف بينهم يرجع الى انه هل يصير قايضاً له بالاقامة او لا يصير الا بالتشريح فعلى قول ابي حنيفة يصير قايضاً له بنفس
الاقامة لان نفس الاقامة من تمام هذا العمل فيصير اللبن سماً اليه بها وعلى قولها لا يصير قايضاً مالم يشترط لان تمام العمل
حتى انه لو هلك قبل النصب في قول ابي حنيفة وقبل التشريح في قولها فلا اجر له لانه هلك قبل تمام العمل على اختلاف الاصحاب
وغير ذلك من هذه الاجر لان العمل قد تم فصار سماً اليه لكونه في ملكه او في دينه فلا بد من ذلك لا يسقط البذل ووجهه
قولهم ان الامر من القضاة يقع بالتشريح وهذا امر القضاة بين الناحيان اللتان هو الذي يشترط لئلا يكون عليه القضاة فكان
ذلك تمام العمل كخراج الخبز من التور والماخض وبغيره فقد وجد ما ينطق عليه اسم
اللبن وهو في ملكه او دينه فصار قايضاً له فاما التشريح فعمل رائد لم يلزمه العامل بمنزلة النقل من مكان الى مكان فلا يلزمه
ذلك وان كان ذلك في غير ملكه ودينه فلا يستحق الاجرة حتى يسلمه وهو ان يحمل الاجير بين اللتين وبين المستاجر لكن ذلك بعد
بذل نفسه عند ابي حنيفة وعندهما بعد ما شرجه وروى ابن سماعه عن محمد في رجل استاجر خبزاً او لخبزاً فقبضه فقبضه
بغيره فخرج فاحرق الخبز في التور قبل ان يخرج او الزقة في التور ثم احرق الخبز فخرج فاحرق فاحرق فاحرق فاحرق فاحرق
له اهلاك قبل تمام العمل لان على الخبز لا يتم الا باخراج من التور فلم يكن قبل اخراج خبزاً فصار كبدل اللبن قبل ان يتم
قال ولا اخرجه من التور ووضعته وهو يخرجه من منزل المستاجر فاحرق فاحرق فاحرق فاحرق فاحرق فاحرق فاحرق فاحرق فاحرق
حنيفة اما استحقاق الاجرة فلا تفرغ من العمل باخراج الخبز من التور وحصل سماً الى المستاجر لكونه في ملك المستاجر واما
عدم وجوب الثمن فلو ان الهلاك من غير مبيع الاجير المشترك لا يتعلق به الثمن عندنا واما على قول من يقتضي الاجير المشترك
فانه ضار له وحقاً مثل الذي دفعه اليه ولا اجر له وان شاء ضمنه فتمه الخبز بخوراً واعطاه الاجر لان قصير الاجير
تصرفه عندنا فله ان يرد الخبز بوضع في منزل ما لكانه وانما يرد بالالتسليم كالتصديق واذا وجب عليه الثمن عندنا
فوجب له الاثر والحق بالحيار ان شاء ضمنه وحقاً واسقط الاجر لانه لا يسلم اليه العمل وان شاء ضمنه فصار العمل سماً اليه
وضمنه لانه لا يملك الغصب ولا المثل لان ذلك ما رتبته فكل وجوب الثمن عليه وعين وجب الثمن عليه

لان هذا العمل لا يتفقد بعبثه دون بعض فلا يلزم الاجرة الا بما فيه فافاد من غم هلاك قلة الاجرة في قولنا وحقيقة لان
العمل حصل مسبقا اليه لمصلحة في ملكه **واما** على قولهما فالعين مضمونة فلا بد من ان يتسليمها الى مالكها فان هلك
المؤجر فان شاء ضمنه قيمته صحيحا ولا اجرة له وان شاء ضمنه قيمته بخيوط وله الاجر لما بيننا ولو استأجر حمارا لم يجر له وان
تلف في منزله فحمله حتى اذا بلغ باب دواب الذي استأجر فكسر انسان فلا ضمان على المأجر في قولنا وحقيقة وله الاجر وهو
على ما ذكرنا ان العمل اذ لم يكن له اثر ظاهر في العين فكما وقع يحصل مسبقا الى المستأجر **وذكر** ابن سماعه عن محمد بن رجل دعي
ثوبا الى خياط يخطيه بدوهم فمضى فخطاه ثم جاء رجل فقتله قبل ان يقبضه رب الثوب فلو اجر الخياط لان المانع هلك
قبل التسليم فسقط بدلهما قال ولا اجر الخياط على ان يعيد العمل لانه لما فرغ من العمل فقد انتهى العقد فلو لم يجر له العمل فاسا
وان كان الخياط هو الذي فسخ الثوب فعليه ان يعيد لانه لما فسخه فقد فسخ المانع التي عليها فكانت لم يعمل واسا واذا فسخ
الاجني فقد تلف المانع بدليل انه يجب عليه ضمان **وقالوا** في المذبح اذا حمل الطعام الى موضع فتر السقينة انسان فلو لم
يملأه وليس عليه ان يعيد السقينة فان كان المذبح هو الذي رماها لزمه اعادة الحمل الى الموضع الذي شرط عليه لما قلنا وان
كان الموضع الذي رجعت اليه السقينة لا يقدر ربه كطعام على قبضه فعلى المذبح ان يسلمه في موضع يقدر ربه كطعام
على قبضه ويحمله اجرامه فيما سار في هذا المسير لا يجوز ان يملأه في مكان لا يتفقد به تلف المال على
صاحبه ولو تلفناه حمله بالاجر الى اقرب المواضع التي يمكن القبض فيه فقد راعينا الحقين **قالوا** ولو اكدى بندو الى موضع
يركبه فلما سار الى بعض الطريق جميع به فتره الى موضعه الذي خرج منه فعليه الكرا بقدر ما سار لانه استوفى ذلك القدر
من المانع فلا يسقط عنه ضمان **وقال** في الجامع الصغير ان حقيقته في رجل استأجر حمارا يذهب به الى البصرة فمضى
فذهب فوجد فلا نال العيال فدمت فجاء بمن يوفى له من الاجرة بحسبه **وروي** في حقيقته في رجل استأجر حمارا يذهب
بكتابه الى البصرة الى فلان ويحمله بجره فذهب فوجد فلا نال من الاجرة الكتاب قال لا اجر له وهو قولنا في رجل
وقال محمد له اجر في الذهاب **اما** المسئلة الاولى فلان مقصوده حمل العيال فاذا حمل بعضهم دون بعض كان له من الاجر
بحسبه ما حمله **واما** المسئلة الثانية **فوجه** قول محمد ان الاجر يقابل بقطع المسافة لا بحمل الكتاب لانه لا حمل له ولا لغيره
وقطع المسافة في الذهاب وقع على الوجه المأمور به فيستحق حصته من الاجر وفي العود لم يقع على الوجه المأمور به فلا
به شيء **ولها** ان المقصود من حمل الكتاب ايصاله الى فلان ولم يوجد فلا يجب شي على ان المقصود وان كان نقل الكتاب
لكنه اذا رده فقد نقص تلك المانع فيبطل الاجر كما لو استأجر ليجل له مطلقا الى البصرة الى فلان فوجد فوجد قدام
فتره انه لا اجر له لما قلنا كذا هذا والمستأجر في اجارة الدار وغيرهما من العقار ان يتفقد بها كيف يشاء بالتسليم في موضع
المتاع وان تسكن بنفسه وبغيره وان تسكن غيره بالاجارة والاعارة الا انه ليس له ان يجعل فيها عدا ولا اعتبارا
ولا طحا ولا يجوز ذلك كما يوهن البناء لما قلنا فيما تقدم **ولو** آجرها المستأجر باكثر من الاجرة الاولى فان كانت الثانية من
خلو فحسب الاولى في ملاب له الزيادة وان كانت من خيشن الاولى لا تغيب له حتى يزيد في الدار زيادة من خيشن البناء او نظير
تجسس فان لم يزد فيه شيئا فلا خير في الغش ولا يصدق به لكن تجوز الاجارة اما جواز الاجارة فلا شك فيه لان البناء
في عقد لا يعتبر المساواة فيه بلين البدل والمبدل فلا يمنع حجة العقد وهذا كذلك فصح العقد **واما** العقد بالقبض
اذا كانت الاجرة كثانية من خيشن الاولى فلان الغش من مالم يضمن لان المانع لا يدخل في ضمان المستأجر بدليل انه
لو هلك المستأجر ضمانا بحيث لا يمكن الانتفاع به كان الهلاك على المورج وكذلك لو غشبه غاصبه فكانت الزيادة من
مالم يضمن وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فان كان هناك زيادة كان الربح في مقابلة الزيادة فصح من
ربحا ولو كسر البيت فلا يعتبر ذلك لانه ليس بزيادة فلا يطيب له زيادة الاجرة **وكذا** في اجارة الدابة اذا زاد في الدابة
جواثقا او لحاما او ما اشبه ذلك يطيب له الغش لما قلنا فان اعلفها لا يطيب له لان الاجرة لا يصير شي منها مقابلا لغيره
فلا يطيب له الغش **ولو** استأجر دابة ليركها ليس له ان يركب غيره وان فعل ضمن وكذا اذا استأجر ثوبا ليلبس ليس له
ان يلبس غيره وان فعل ضمن لان الثوب متفق وقت في الركوب واللبس فان اعطاه غيره فليس به ذلك اليوم ضمنه ان اصابه
شي لانه غاصب في لباسه غيره وان لم يصبه شي فلا اجر له لان المعقود عليه ما يضمنه حتى يتوفى بلبسه فاما ان يستوفى
بلبس غيره لا يضمن معقودا عليه واستيفاء غير المعقود عليه لا يوجب البدل الا ترى انه لو استأجر ثوبا بلبسه ثم غشبه ثوبا
آخر فليس له ان يلبس الاجر فكذلك اذا لبس في الركوب غير الذي استأجره لان ثوبين اللبس فان قيل هو قد تمكن من استيفاء
المعقود في ذلك لا يمكن لوجوب الاجر عليه كالمعقود في بيته ولم يلبس **قلنا** تمكنه من الاستيفاء باعتبار رده فادفعه
في بيته خسر عليه معتبر وهذا لو هلك لم يضمن فاما اذا لبس غيره فليس عليه معتبر حكما الا ترى انه ضامن وان هلك
من غير اللبس فان بدله ليس عليه بد معتبر حتى يرضى صاحبه ان يضمن غير الذي استأجره لا بطريق يرضى به حكما
لا يلزم الاجر وان سلم وان كان استأجر ليلبس يوما الى الليل ولم يستمر بلبسه فالحق فاسد لجهة المعقود عليه فان اللبس
يختلف باقتلا فالله يسوي باقتلا في اللبس فكما ان ثوبين في اللبس عند العقد يفسد العقد وكذلك ثوبين اللبس

وهذه الحالة تقتضي المنازعة لان صاحب الثوب يطالبه بالباساد في الثوب في اللبس وصيانة اللبس وهو باق في يلبس
لاختلاف الثوب في ذلك ويحتج كل واحد منهما بطلاق التسمية ولا يصح التسمية مع فساد العقد وان اختلفا فيه قبل اللبس
فسدت الاجارة وان لبسه هو او اعطاه غيره فليس له الى الليل فهو جائز وعليه الاجرة استمسا في القياس عليه اجر المثل
وكذلك لو استأجر دابة للركوب ولم يركبها او للعل ولم يستمر ما يعمل عليها فليس له الى الليل فعليه المسمى استمسا
وفي القياس عليه اجر المثل لانه استوفى في المنفعة بحكم عقد فاسد وهو باق في المسمى باعتبار صحة التسمية ولا يصح التسمية
مع فساد العقد وجه الاستحسان ان المفسد وهو الجاهل التي تقتضي المنازعة وقد زال وباعدت العلة المفسدة فعند
النسار وهذا لان الجاهل في المعقود عليه وعقد الاجارة في حق المعقود عليه كالمضارف وانما نجد انفسارها عند الاستيفاء
والاجرة عند ذلك وجوب الاجر عند ذلك ايضا **فلهذا** اوجبنا المسمى وجعلنا الثوبين في الاستيفاء كالثوبين في الاستيفاء ولا
نمان عليه ان ضاع منه لانه غير خالف سواء لبس نفسه او لبس غيره بخلاف الاول فقد عتق هناك لبسه عند العقد ففسد
الحق بالباساد بغيره واذا استأجر ثوبا ليلبس يوما الى الليل فوضعه في منزله حتى جاء الليل فعليه الاجر كما لو كان حمله
لكنه استيفاء المعقود عليه بتسليم الثوب اليه وما زاد على ذلك ليس به وسعه وليس له ان يلبس بعد ذلك لان العقد
انتهى بمضى المدة والاذن في اللبس كان بحكم العقد ولو استأجر دابة ليركبها او ثوبا ليلبس لا يجوز له ان يركب غيره بالركوب
واللبس لما قلنا ولو باع المورج الدار المستأجرة بعد ما آجرها من غير عذر ذكر في الاصل ان البيع لا يجوز وذكر في بعض المواضع
ان البيع موقوف وذكر في بعضها ان البيع باطل والتوفيق ممكن لان معنى قوله لا يجوز ان لا ينفذ وهذا لا يمنع التوفيق
وقوله باطل اي ليس له حكم ظاهر الحال وهو تفسيره توقف والتفويض انه جائز في حق البائع والمستري موقوف في حق
المستأجر حتى اذا انقضت المدة يلزم المستري البيع وليس له ان يمتنع من الاخذ وليس للبائع ان يأخذ المبيع من يد المستأجر
من غير اجارة البيع فان اجاز جاز وان ابي فالمستري ان يفسخ البيع ومضى فصح لا يعود جائزا بعد انفسار مئة الاجارة
ولم يملك المستأجر فسخ هذا البيع **ذكر** في ظاهر الرواية انه لا يملك الفسخ حتى لو فسخ لا يفسخ حتى اذا مضت مدة
الاجارة كان للمستري ان يأخذ كذا **وروي** الطحاوي عن ابي حنيفة ومحمد ان له ان يقضي البيع واذا انفسه لا يعود جائزا
وروي عن ابي يوسف انه ليس للمستأجر نقض البيع والاجارة كالمبيع فان كان المشتري عالمها وقت الشراء وقت الاجارة
اذن وان لم يكن عالمها وقت الشراء فهو بالخيار ان شاء نقض البيع لاجل العيب وهو الاجارة وان شاء امضاه وهذا كله
ظاهر صحيحا **وقال** الشافعي ببيع فاذا من غير اجارة للمستأجر **وجه** قوله ان البيع مبادر في محله لان الرقبة ملك المورج
والمأجر المستأجر في المنفعة وحمل البيع العين ولا حق للمستأجر فيها ولذا ان البائع غير قادر على تسليمه لتعلق حق
المستأجر به وحق الانسان يجب صيانته عن الابطال ما يمكن ويمكن ههنا بالتوقف في عقد فقلنا بالجواز في حق المشتري
والتوقف في حق المستأجر صيانة للحقين ورعاية للبايعين وعلى هذا اذا آجره ثم اقرها لانسان ان اقره ان ينفذ
في نفسه ولا ينفذ في حق المستأجر بل يتوقف الى ان تمضي مدة الاجارة فاذا مضت نفذ الاقرار في حقه ايضا فيفسخ
بالدار المقوله وهذا بخلاف ما اذا آجره من انسان ثم آجرها من غيره ان الاجارة الثانية تنجز موقوفة على اجارة
المستأجر الاول فاذا جازها جازت وان ابطاها بطلت وههنا ليس للمستأجر ان يبطل البيع وجه الفرقان عقد الاجارة
يقع على المنفعة اذ هو تملك المنفعة والمنافع ملك المستأجر الاول فيجوز ما جازته ويبطل باطلاله فاما البيع فاما
على العين والعين ملك المورج لكن للمستأجر فيها حق فاذا زال حقه ينفذ ثم المستأجر الاول اذا جاز الاجارة الثانية حتى
فعلت كانت الاجرة له لا لصاحب الدار وفي بيع بين الثمن لصاحب الملك **وجه** الفرق على ما ذكرنا ان الاجارة وقت
على المنفعة وانها ملك المستأجر الاول فاذا جازت كان بدله له فاما الثمن فانه بدل العين والعين ملك المورج فكانت
بدله له وبالاجارة لا يتفصح عقد المستأجر الاول مالم تمضي مدة الاجارة الثانية فاذا مضت فان كانت مدهما واحدة
تتضمن المدة ان جميعا وان كانت مدة الثانية اقل فلهذا وان يسكن الدار حتى يتم وكذا لو ههنا المورج قبل انفسار مئة
لاجارة ان العقد ما رخصا بينه وبين المهرين موقوف في حق المستأجر لتعلق حقه بالمستأجر وله ان يفسخ حتى يتفصح
مدهما وعلى هذا بيع المهرين من الراهن انه جائز بين البائع والمشتري موقوف في حق المهرين وله ان يفسخ حتى يستوفى
ماله فاذا اشترى الراهن يجب عليه تسليم الدار الى المشتري كما في الاجارة الا انها اذا جاز المهرين البيع حتى جاء رطل
للمشتري فالمشتري فالثمن بين رهن عند المهرين قائما مقام الدار لان حق حبس العين كان ثابته مادامت في يده وبدل
العين قائم مقام العين فثبت له حق حبسه **وروي** في العقد مدي بين الرهن والاجارة فقال في الرهن للمهرين ان يبطل البيع
وليس للمستأجر ذلك لان حق المستأجر في المنفعة لا في العين فكان الفسخ منه يفسخ في محل حق المورج فلو ملك فاما
حق المهرين فتعلق بعين المهرين الا ترى انه يصير به مستوفيا للذين فكان الفسخ معتبرا في محل حقه فيملك واستاء علم
ولو جاز ان يبطل بنفسه واخر انه اذ لم يشترط عليه في العقد ان يعمل بيبس لان العقد وقع على العمل لا لانسان قد يعمل
بنفسه وقد يعمل بغيره ولا عمل آجره يقع له فيصير كانه عمل بنفسه الا اذا شرط عليه عمله بنفسه لان العقد وقع على

على عمل شخص معين والتعيين مفيد لان العمل متفوتون في العمل فيعين فلا يجوز تسليمها من شخص آخر غير رضا
المستأجر من استأجر جارا بعينه للعل لا يجبر على اخذ غيره ولو استأجر على الحمل ولم يعين جارا كان له ان يسلم اليه من يشاء
كذا هذا وتعين الدار واصلاح ميزانها وما هو من شأنها على رتب الدار ومن المستأجر ان الدار ملكه واصلاح الملك
على المالك لكن لا يجبر على ذلك لان المالك لا يجبر على اصلاح ملكه والمستأجر ان يخرج ان لم يعمل المواجه ذلك لانه عيب
بالعقود عليه والمالك لا يجبر على ازالة العيب ملكه لكن للمستأجر ان لا يرضى بالعيب حتى لو كان استأجر وهو كذلك
ورأها فلا خيار له لانه رضى بالمبيع الميب واصلاح بذكر المالك والبالوعة والخرج على رتب الدار ولا يجبر على ذلك وان
كان امسده من فعل المستأجر لما قلنا وقالوا في المستأجر ان انقضت مدة الاجارة في الدار شراب من كسبه فعليه ان يفد
لانه حدث بفعله فصار كخمس وضعه فيها فان كان امسدا خادها ومجرها من فعله فالقباس ان يرضى عليه فغدا لانه عيب
بفعله فلو لم يرضه فغدا كالنكاسة والرماد الا انهم استمسكوا وجعلوا نقل ذلك على صاحب الدار للعرف والعادة او العادة
بين الناس ان ما كان مغيبا في الارض فنقله على صاحب الدار فخلوا ذلك على العادة فان اصل المستأجر شيئا من ذلك لم يجبر
له بما انفق لانه انفق على ملك غيره بغير امر ولا ولاية له عليه فكان متبرعا وقبض المستأجر على المخرج حتى لو استأجر
دابة ليركبها في خارج في المصروفات معلوما فمضى الوقت فليس عليه تسليمها الى صاحبها بان يرضى بها اليه وعلى الدار
اخراجها ان يقبض من منزل المستأجر لان المستأجر وان انفق بالمستأجر لكن هذه المنفعة انما حصلت له بغير حصول
للمخرج فثبتت العين امانة في يد كالدوية وهذا لا يلزمه نفقتها فلم يكن عليه ردها كالدوية حتى لو اسلمها اياها
فهلك في يد لم يضمن شيئا سواء طلب منه المواجه او لم يطلب لانه لم يلزمه الرد الى بيته بعد الطلب فلم يكن متدينا في
الامساك فلو يضمن كالمخرج اذا امتنع عن رد الدوية الى بيت الموضع حتى يهلك وهذا بخلاف المستأجر ان رده على
المستأجر لان نفقة له على الخوض فكان رده عليه لقوله عليه الصلاة والسلام وكذا اخرج بالضمان وهذا كانت نفقة عليه
فكذا مؤنة الرد فان كان استأجرها من موضع مستحب في البصرة هاهنا وجاها فان على المستأجر ان ياتي بها ذلك الموضع الذي
قبضها فيه لانه الرد واجب عليه بل لاجل المسافة التي شاقها العقد لان عقدا الاجارة لا ينتهي الا بردة الى ذلك الموضع
فان حملها الى منزله فامسكها حتى عطلت ضمن قيمتها لانه تعدى في حملها الى غير موضع العقد فان قال المستأجر ان ردها
من هذا الموضع الى موضع كذا وارجع الى منزلي فليس على المستأجر ردها الى منزل المواجه لانه لما عاد الى منزله فقد انقضت
الاجارة فثبتت امانة في يد لم يترفع المالك بالانتفاع بها فلا يلزمه ردها كالدوية وليس للظن ان تأخذ شيئا آخر
فترضه مع الاول فان اخذت شيئا آخر فارضضه مع الاول فقد اسأمت واأتمت كانت فذاضت بالقبض ولها
الاجرة على الاول والاخر اما الاخر فلو انه قد استحق عليها كالدوية ولما ارضعت صبيتين فقد اضرت باحد
لنقصان اللبن واما استحقاق الاجرة فلو ان الداخل تحت العقد ارضع مطلقا وقد وجد والمستأجر ان يستأجر
ظن اخر لقوله تعالى وان اردن ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا اتمتم ما كنتم بالبشر في الجاه عن المستأجر مطلق
فان ارضعت اخرى فلها الاجر ايضا فان استأجرت الظن ظن اخر فارضضته او دفعت كصبيته جازتها فاقصد
فلها الاجر استحسانا والقياس ان لا يجز لها الاجر وجه القياس ان العقد وقع على عملها فلو استحق الاجر بعمل غيرها
لم يستأجر اجير ليعمل بنفسه فامر غيره فعمل لم يستحق الاجر فكذا هذا وجه الاستحسان ان ارضعها فادفع ثمنها
وقد يجز بغيرها لان الانسان تارة يعمل بنفسه وتارة بغيره ولا ان ثمانية لما عملت بامر الاول ووقع عملها لاول
فصار كأنها عملت بنفسها هذا اذا اطلق فاما اذا قيد ذلك بنفسها فليس لها ان تسترضع اخرى لان العقد واجب
الارضع بنفسها وان استأجرت اخرى فارضضته لا تستحق الاجر كما قلنا في الاجارة على اعمال وليس للمستأجر
ان يجبر ظن في منزله ان لم يشترط ذلك عليها ولها ان تأخذ الصبي الى منزله لان المكان لم يدخل تحت العقد وليس
على الظن طعاما للصبي ودأق لانه لا يدخل تحت العقد وما ذكر في الاصل ان على الظن ما يتقاض به الصبيان من الرزق
والذهن فذلك يجوز على العادة وقد قالوا في توابيع العقود التي لا ذكر لها في العقود انها تحمل على عادة كل بلد حتى
قالوا فيمن استأجر رجلا بغيره لينا ان الرهن والمدين على صاحب اللبن وهذا على ما دهم وقالوا في الخطا ان
التملك عليه لان عاداتهم جرت بذلك وقالوا في الدقيق الذي يبيع به المالك الثوب ان على صاحب الثوب ان كان
اهل بلد تعاملوا على عاداته فلو على ما يتعاملون وقالوا فيمن استأجر على خمر فربا حتى التراب عليه ان كان
الطباخ اذا استأجر في غير ان اخرج المرق عليه ولو طبخ قدر خاصة ففرغ منها فله الاجر وليس عليه من اخرج الذي
شيء وهو مسمى على العادة يختلف باختلاف العادة وقالوا فيمن تكاثر دابة يحمل عليها حفلة الى منزله فلما انتهى اليه
اراد صاحب الحفلة ان يحمل المكارى ذلك فدخل منزله وابي الكارى قال ابو حنيفة عليه ما يفعله الناس في مثل
عليه وان اراد ان يبعدها الى الشطى وكفرقة فليس ذلك عليه الا ان يرضى بشرطه ولو كان محالا على ظهره فله رده

وخالد ذلك وليس عليه ان يبعده الى علو البيت الا ان يشترطه واذا تكاثر دابة فالألاف على صاحب الدابة فاما الجار
والجار في نقل ما تفرقه اهل الصنعة وكذلك الجار واما السج فعلى ربة الدابة الا ان يرضى سنة البلد بخلافه فينتقم
على هذا مسائل ولو انقطر رجل لقيطا فاستأجر له الطر فاجرة عليه وهو مقطوع في ذلك اما الزور لاجرة اياه فلو انه
الزور ذلك فليمنه واما ما كونه مقطوعا فيه فلو انه لا ولاية له على اللقيط فلا يملك ايجابا بلدين فدمته ورضاعه على بيت المال
لان ماله بيت المال واما الثاني وهو الذي يرجع الى صفة المستأجر المستأجر فيه فالكوفي في موضعين احدهما في
بيان صفة المستأجر المستأجر فيه والثاني في بيان ما يغير تلك الصفة اما الاول فنقول وبالله التوفيق لا خلاف في ان المستأجر
امانة في المستأجر كالدابة وعبد الخدمه ونحو ذلك حتى لو هلك في يد بغير صنعة لا ضمان عليه لان قبض الاجارة قبض
ما دون فيه فلو يضمن مضمونا كقبض الدابة وسواء كانت الاجارة صحيحة او فاسدة لما قلنا واما المستأجر كقوب
القبارة والحيطة والمتاع المحمول في السفينة او على الدابة او على الجمل ونحو ذلك فالاجرة لا يرضى انما ان يرضى ان كانا معا وهو
المستأجر الواحد فان كان مشتركا فوامانة في يد في قول ابو حنيفة وروى الحسن بن زياد وهو واحد فولى انشا حتى لو هلك
في يد بغير صنعة لا يضمن سواء هلك قبل العمل او بعد وهو القياس وقال ابو يوسف ويحمد وهو مضمون عليه ان من حرق
غاليا وعرف غالب ولو صرح بكابين ولو احترق بيتا لاجير ليشترك بسراج يضمن الاجير كذا روى عن محمد لان هذا ليس بحرق
قالب وهو الذي لا يقدر على استدراكه لو علم به لانه لو علم به لا يلقاه فليكن موضع العذر وهو استعسان ثم ان هلك قبل العمل
بغير صنعة غير محمول ولا اجرة وان هلك بعد العمل فضا حجة بالخيار ان شاء ضمانه فبئس منه مهولا واعطاه الاجر بحسبه وان
شأنه غير محمول ولا اجرة واجبا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال على اليد ما اخذت حتى ترده وقد عرفت
عذر عنه بالهالك فيجب ردة قيمته قائما مقامه وروى عن عمر بن الخطاب ان يضمن الاجير المشترك احتياطا لاموال الناس
وهو العتيق المسئلة وهو ان هؤلاء الاجراء الذين يسلم اليهم المال من غير شرطه فالحاجة منهم فلو علموا انهم لا يضمنون
لهلك اموال الناس لانهم لا يجرون عن عوى الهالك وهذا المعنى لا يوجد في الحق القالب والفرق القالب والفرق القالب ولا ي
حاجة ان الاصل ان لا يجبر الضمان الا على المقدى لقوله تعالى ولا عدوان الا على الظالمين ولم يوجد التقدي في الاجارة ما دون
الضمان والحد لا يسر صنعة فلا يجبر الضمان عليه ولهذا لا يجبر الضمان على الموضع والحديث لا يتناول الاجارة لان الرد في باب
اجارة لا يجبر على المستأجر فكان المراد منه الاجارة والقصيب وفعل عمر بن الخطاب بمن جعل له كان في بعض الاجراء وهو المثلث
بالحاجة وبه نقول ثم عندها انما يجبر الضمان على الاجارة هلك في يد لان العين انما تدخل في الضمان عند ما يقبضها بالعين
المضمونة فلو لم يوجد القبض لا يجبر الضمان حتى لو كان صاحب المتاع معه رابكا في السفينة او رابكا على الدابة التي عليها الحمل فغضب
الظن بغير صنعة الاجير لا ضمان عليه لان المتاع في يد صاحبه وكذلك ان كان صاحب المتاع والكاري رابكا على الدابة او سائرا
او قائدا لان المتاع في ايديهما فلم يغير الاجير باليد فلا يلزم ضمان اليد وروى بشر بن عازي يوسف ان سرق المتاع من راس الجمل
وصاحب المتاع يمشي معه لا ضمان عليه لان المتاع لم يصرف في يد حيث لم يخل صاحب المتاع بيده وبين المتاع وقالوا في الطعام
ان كان في سفينتين وصاحبه في احداهما وهما مقرونتان او غير مقرونتين الا ان يبرهما جميعا وجسهما جميعا فلو ضمان على
الرجل فبما هلك ربه لانه هلك في يد صاحبه وكذلك العطار اذا كان عليه جمولة ورتب الجمولة على بغير فدان على الجمل
فان المتاع في يد صاحبه لانه هو المالك وروى ابن سماعه غرابي يوسف في رجل استأجر حمارا ليعمل عليه زق فامر من يحملة
صاحب الزق والحمار جميعا ليعضها على راس الحمار واغرق الزق وذهب ما فيه قال ابو يوسف لا يضمن الحمار لانه لم يسلم الى
الحمار بل هو في يد قال وان عمله الى بيت صاحبه ثم انزله الحمار فزاسه وصاحب الزق فوقع زاندهما فالحمار ضار وهو يحمده الاول
ثم رجع وقال لا ضمان عليه لا ي يوسف ان الجمل دخل في ضمان الحمار بثبوت يده عليه فلو يدر الا بالتسليم الى صاحبه فان الخطأ
جميعا في الحمار لم يزل فلا يزل الضمان والمحمد ان الشئ قد وصل الى صاحبه بانزله فخرج من ان يضمنه كالدابة انما الى راس
الحمار فلهك وروى هشام بن محمد فبين دفع الى رجل معصفا بغيره ودفع الغلاف معه او دفع شيئا الى صبي فلهك بغيره
ودفع الحنف معه فضا ما قال محمد يضمن المعصفا والغلاف والسيف والحنف لان المعصفا لا يستغنى عن الغلاف والسيف
لا يستغنى الحنف فضا ما قال محمد يضمن المعصفا والغلاف والسيف والحنف لان المعصفا لا يستغنى عن الغلاف والسيف
السكين لم يضمنه لانه لم يستأجر على ان يعمل فيها بل يرضى غيرها ولو اختلف لاجير وصاحب الثوب فقال لاجير ردت وانكر
صاحبه قال يقول لاجير في قول ابو حنيفة لانه امين عنده في الضمن والقول قول الامين مع اليقين ولكن لا يصدق في دعوى الامين
وعندهما القول قول صاحب الثوب لان الثوب قد دخل في ضمانه عند ما قد يصدق في الرد الى بيته وان كان الاجير ضامنا في
يد يرضى امانة في قولهم جميعا حتى لو هلك في يد بغير صنعة لا يضمن اما على اصله حنيفة فلو انه لم يوجد منه صنعة يصلي
سببا لوجوب الضمان لان القبض حصل بامر المالك واما على اصلها فلو وجوب الضمان في الاجير المشترك ثبت استحسانا صيانة
اموال الناس ولا حاجة الى ذلك في الاجير الخاص لان الغالب انه يسلم نفسه ولا يسلم المال فلو يمكنه الخيانة والله اعلم واما الثاني
وهو بيان ما يغيره صفة الامانة الى الضمان فالمغيرة اشياء منها ترك الحفظ لان الاجير لما قبض المستأجر فيه فقد انزله

بيان ما يرجع الى صفة المستأجر
في تسمية الاحكام

في المتاع

بيان ما يغيره صفة الامانة

وان لم يكن جدياً اما ثبوت الخيار اذا انقلبه بما لم يفعل بمثلته المتعارف فلو لم يأت بالمأمور به واسأله في بطلان ثبوته ابتداءً
مضاداً كالمصاحب اذا انقل الخلف المعصوب فكان للمالك ان يضمنه كالمصاحب وله ان يأخذ الخلف لانه لا يملك المصنوع ثبوت الخلف
المالك فاذا رضى بالخذ كان له ذلك واذا اخذ اعطاه اجر مثله لانه ما دون في العمل وقد اتي باصل العمل وانما خالف في القيمة
فله ان يختاره ويعطيه اجر المثل ولا يعطيه المستحق لان ذلك بمقابلة عمل موصوف ولم يأت بالهبة ويعطيه ما زاد العمل
لانه صاحب متبوع والعمل الصنيع يتبع فكان اثبات الخيار لصاحب الاصل والى وان كان يفعل بمثلته الخلف فهو حائز
وان لم يكن جدياً لان الاذن يتناول في ما يقع عليه الاسم وقد وجد ولو شرط عليه جدياً فافعله بغير جدي فان شاء
ضمنه قيمة الخلف وان شاء اخذ الخلف واعطاه اجر مثله في عمله وقيمة ما زاد لا يجاوز به ما سعى لان القدر في حق الموجد
وثبت الخيار لغوات الوصف المشروط وان كان الخلاف في القدر نحو ما ذكر محمد رحمه الله في الاصل في رجل دفع غزلاً الى حائك
بمنحه له سبعا في أربعة فخالف بالزيادة او بالنقصان فان خالف بالزيادة على الاصل المذكور فان الرجل بالخيار ان شاء
ضمنه مثل غزله وسلم الثوب له وان شاء اخذ الثوب واعطاه اجر المستحق اما ثبوت الخيار فلو لم يتم حصوله لغيره لان
الزيادة في قدر الذرع موجب لنقصان في الصفة وهي لصفاة فيقوت عرضه فيثبت له الخيار فان شاء ضمنه مثل غزله سبعة
عليه بقوت منفعة معصودة وان شاء اخذ واعطاه اجر الذي ساء لانه اتي باصل العمل الذي هو معقود عليه وانما الخلف
في الصفة والخلاف في صفة العمل لا يخرج العمل عن كون معقوداً عليه كمن اشترى شيئاً فوجد مبيعاً حتى كان له ان يأخذ مع
العييب وان كان الخلاف في نقصان فقيه روايتان ذكر في الاصل ان له ان يأخذ ويعطيه من الاجر بحسبه وذكر في رواية
اخرى ان عليه اجر المثل وجه هذه الرواية انه لما نقص في القدر فقد قوت لفرض المطلوب في الثوب فصار كما ذكره عمل حكم الجار
فاسد ليس فيها اجر مستحق وجه رواية الاصل ان العقد وقع على عمل مقدور ولم يأت بالقدر فصار كالمعقود على
نقل كونه شرطاً الى موضوع كذا يدرهم فنقل بعبء انه يستحق الاجر بحسبه كذا ههنا وان افاه الوصف وهو كصفاة
والذرع وذاذ فيه فقد روي هشام عن محمد ان صاحب الثوب بالخيار ان شاء ضمنه مثل غزله وصار الثوب للصانع وان
شاء اخذ الثوب واعطاه المستحق ولا يزيد للذرع الزائد شيئاً اما ثبوت الخيار فلتغير الصفة اذا لسان قد يحتاج الى
الثوب المعصوب ولا يحتاج الى الطول فيثبت له الخيار ولا لانه اذا زاد في طوله فقد استكثر من القدر فان اخذ فاداه في
الزيادة لانه منقطع فيها حيث عملها بغير ان صاحب الثوب فكان متبرعاً فلو يستحق الاجر عليها وذكر في الاصل اذا اعطى
مستأجراً ثوباً بصيفه بعصفير ربع الهاشمي بدراهم فصيفه بعصفير وعشر ثوب بذلك فان ثوب بالخيار
ان شاء ضمنه قيمة ثوبه وان شاء اخذ الثوب واعطاه ما زاد العصفير فيه مع الاجر وذكر القدر وان مشاها ذكرها
فيه تفصيلاً فقالوا ان هذا على وجهين ان كان صبيحة او لا ربع الهاشمي ثم صبيحة مثله ثمة اربع العصفير فصاحب الثوب
بالخيار ان شاء ضمنه قيمة ثوبه وان شاء اخذ واعطاه الاجر المستحق وما زاد لثمة اربع العصفير في الثوب لانه لما
اخرجه بالصبيح المأذون فيه اولاً وهو ربع الهاشمي فقد اوفى المعقود عليه وصار مستعداً بالصبيح الثاني كانه عصب
ثوباً مصبوغاً بعصفير بالربع ثم صبيحة مثله اربع فيثبت له الخيار ان شاء اخذ الثوب واعطاه المستحق لانه سلم
له الصبيح المعقود عليه فليزده المستحق ويعطيه ما زاد الصبيح الثاني فيه لانه عين مال قائم للصانع في الثوب وان شاء
ضمنه قيمة الثوب مصبوغاً بربع العصفير ويجب له الاجر لان الصبيح في حكم المقبوض من جهة حصوله في ثوبه لكن لم يكمل
القبض فيه لانه لم يحصل له يد فكان مقبوضاً من جهة دون وجه فكان له في حق القبض ثمة الصفة المعصودة وله ان
يضمنه ويضمن الاجر وان كان صبيحة ابتداءً بغيره فله ما زاد الصبيح ولا اجر له لانه لم يوف بالعل المأذون فيه فلم يعمل
المعقود عليه فبغير كانه عصب ثوباً بصيفه بعصفير وروي ابن سبعة عن محمد خلاف ذلك وهو ان له ان يأخذ الثوب
وبغير الاجر وما زاد العصفير فيه مجتمعة فيه كان او منفراً لان الصبيح لا يشترط في الثوب دفعة واحدة بل شيئاً فشيئاً
فليسوى فيه الاجتماع والافتراق واما الاجارة الفاسدة وهي التي فانها شرط من شرط ابطال الصفة فحكمها الاصل هو
ثبوت الملك للموآجر في اجر المثل لا في المستحق بمقابلة استيفاء المنافع المملوكة ملكاً فاسداً لان الموآجر يرضى باستيفاء
المنافع الا ببدل ولا وجه اليها في المستحق فبما اجر المثل ولان الموجب الاصل في عقود المعاوضات هو
القيمة لان سببها على المعادلة والقيمة هي العدل الا انها مجهولة لانها تعرف بالجزء والكل ويختلف باختلاف القوتين
فيعدل منها الى المستحق عند صحة التسمية فاذا فسدت وجه المصير في الموجب الاصل وهو اجر المثل ههنا لانه قيمة المنافع
المستوفاة الا انه لا يزداد على المستحق عقد فيه تسمية عند احيائها الثلاثة وعند زفر يزداد ويجب بالغا ما بلغ بناءً
على ان المنافع عند احيائها الثلاثة غير متقومة شرعاً بانفسها وانما تقوم بالعقد بقوله العاقدان والمعاقدان ما دونها
الا بالعدد المستحق فلو وجبت الزيادة على المستحق لوجب بدو عقد وانها لا تقوم بدو عقد بخلاف بائع الفاسدان الباع
سبباً فاسداً مضمون بقيمة بالغة ما بلغت لان الصنان هناك بمقابلة العين والاعيان متقومة بانفسها فوجب ثبوتها

بيان الخلاف في العقد

بيان الاجارة الفاسدة

ورق قول زفر وبه اخذ الشافعي هي متقومة بانفسها بمقابلة الاعيان فكانت مضمونة بجميع قيمتها لا اعيان هذا اذا كان في
العقد تسمية فاما اذا لم يكن فيه تسمية فانه يجبر المثل بالغا ما بلغ بالايجاع لانه اذا لم يكن فيه تسمية والاخر لا يرضى
باستيفاء المنافع بغير بدل لان ذلك يملك بالقيمة التي هي الموجب الاصل ولا لانه كان يقوياً للمنافع باجر المثل اذ هو قيمة
المنافع الحقيقية ولا يثبت في هذه الاجارة شيئاً من الاحكام التي هي التوابع الا ما يتعلق بصفة المستأجر له وفيه وهي
كونه امانة في يد المستأجر حتى لو هلك لا يضمن المستأجر حصول الهلاك في قدر ما دون فيه من قبل الموآجر واما الاجارة
بالاطلة وهي التي فانها شرط من شرط ابطال الا عقد فلو حكم لها واسأله ان لا ينقص فوجده في حق الحكم وعنده بمقابلة
واحدة وهو تفسير الباطل من القهر فاق الشرعية كالبيع ونحوه والله اعلم **فصل** في ما حكم اختلاف العاقدان
في عقد الاجارة فان اختلفا في مقدار البدل او المبدل والاجارة وقت صحيحة ينظر ان كان اختلافهما قبل استيفاء
المنافع فما لقا لعل البني صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان تحالفاً وتراوا او الاجارة نوع بيع فبينما ولها الحديث
والرواية الاخرى وهي قوله والمستلعة قائمة بعينها يتناول بعض انواع الاجارة وهو ما اذا باع عيناً بمقابلة واختلفا
فيها واذا اثنى التحالف في نوع بالحدث ثبت في انواع كلها بتقوية الاجماع لان احداً لا يفصل بينهما ولان التحالف قبل
استيفاء المنفعة موافق للصول لان العين في اصول الشرع على المنكر وكل واحد منهما مدع من وجهه ومنكر من وجهه لان
الاجر مدعي على المستأجر زيادة الاجرة والمستأجر ينكر والمستأجر يدعي على الموآجر وجوب تسليم المستأجر بما يدعي من الاجرة
والموآجر ينكر فكان كل واحد منهما منكر من وجهه واليمين وطيفة المنكر في اصول الشرع ولهذا جرى التحالف قبل القبض في بيع
الدين والتخالف ههنا قبل القبض لانها اختلفا قبل استيفاء المنفعة ثم ان كان الاختلاف في قدر المبدل بعد احيائها
المستأجر لانه منكر وجوب الاجرة الزائدة وان كان في قدر المبدل بدواً بيمين الموآجر لانه منكر وجوب تسليم زيادة المنفعة
واذا اختلفا فيمنع وانما ينك كل منهما مدعي ما عليه لان النكول بذل او اؤر والمبدل والمبدل كل واحد منهما يحتمل البدل
والاؤر وانما اقام البينة يقضي ببينه لان الدعوى لا تقابل بالحجة وان اقام جميعا البينة فان كان الاختلاف في
الدل في قيمة الموآجر والى لانها تثبت زيادة الاجرة وان كان الاختلاف في المبدل في قيمة المستأجر والى لانها تثبت زيادة
المنفعة فان روي الموآجر فساداً فيما يستحق الاجر لم يلزم المستأجر فساداً فيما يستحق من الثمن لان الموآجر يرضى بالقيمة وقال المستأجر
بالكوفة خمسة او قال الموآجر انك شهر بعشرة وقال المستأجر شهر بن خمسة فالامر في التحالف والنكول واقامة احدهما
البينة على ما ذكرنا وان اقام جميعا البينة قبلت بينة كل واحد منهما على الفضل الذي يستحقه بعد الاجارة فيلزم له
الكوفة بعشرة وشهر بن بعشرة لان بينة كل واحد منهما تثبت زيادة لان بينة الموآجر تثبت زيادة الاجر وبينة المستأجر
تثبت زيادة المنفعة فتقبل كل واحد منهما على الزيادة التي تثبتها وان كان اختلافهما بعد ما استوفى المستأجر بعض
المنفعة بان سكن الدار والمستأجر بعض المدة او ركب الدابة المستأجر بعض المسافة ثم اختلفا في القول قول المستأجر فيما
منع من عيشه ويخالفان ويقضي الاجارة فيما بقي لان العقد على المنافع ساعة فساداً على حدونها شيئاً فثبت ان كل
جزء من أجزاء المنفعة معقود عليه مستداً فكان ما بقى المدة والمسافة منقراً بالعقد فثبتا لكان فيه بخلاف ما اذا
بيع المبيع على قول ابي حنيفة انه لا يثبت التحالف عند لان البيع وروى على حدة وهي عين القائمة للمال وكل جزء
من البيع ليس معقود عليه مستداً انما الجملة معقود عليها بعقد واحد فاذا تعدد الصنيع في قدر المالك سقط في الباقي وان
اختلفا بعد مقتضى وقت الاجارة او بعد بلوغ المسافة التي استأجر اليها لا يخالفان فيه والقول قول المستأجر في مقدار
البدل مع يمينه ولا يمين على الموآجر لان التحالف يثبت الصنيع والمنافع المقدمة لا تحتمل فسخ العقد فلا يثبت التحالف ههنا
على اصله خفيف والى يوسف ظاهره لان قيام المبيع في باب البيع شرط جريان التحالف لا يثبت التحالف في باب البيع للمالك والمنافع
هالكة فلا يثبت فيها التحالف واما محمد فيحتاج الى الفرق بين المبيع المالك وبين المنافع الهالكة **وجه** الفرق ان المنافع
غير متقومة بانفسها على ما قلنا وانما تقوم بالعقد فاذا فسدت الاجارة بالتحالف تبقى المنافع مستوفاة من غير عقد
فلا تقوم فلا يثبت التحالف بخلاف الاعيان فانها متقومة بانفسها فاذا فسخ البيع بالتحالف يبقى المبيع متقوماً
بنفسه في يد المشتري فيجب عليه قيمته وانما ان القول قول المستأجر لانه المستحق عليه والخلاف في نوعه في الاستيفاء
كان القول قول المشتري عليه واسأله **وان كان الاختلاف في جنس الاجرة** بان قال المستأجر استأجرت هذه الدابة اليوم
كذا بعشرة دراهم وقال الآخر بدنا بالحكم في التحالف والنكول واقامة احدهما البينة ما وصفاً فان اقام جميعا البينة
فالبينة بينة الموآجر لانها تثبت الاجرة حقاًه وبينة المستأجر لانها تثبت الاجرة حقاًه فكانت بينة الموآجر والى بالقول
ما قلنا ولو اختلفا فقال الموآجر انك هذه الدابة الى العصر بدنا وقال المستأجر الى الكوفة بعشرة دراهم واقامة
البينة بينة الكوفة بدنا وخمسة دراهم لان الاختلاف في العصر وقع في البينة فكانت بينة الموآجر والى لما قلنا وثبتت
لاجارة الى العصر بدنا ثم المستأجر يدعي العصر الى الكوفة بخمسة لان العصر نصف الطريق والموآجر يجحد هذه الاجارة
فالبينة المنفعة للاجارة والى الثانية **وقدر روي** ابن سبعة عن ابي يوسف في رجل استأجر رجلاً وارأسه فاختلفا

بيان الاجارة بالاطلة

بيان حكم اختلاف العاقدان

بيان اختلافهما في الاجرة

فاما ما استأجر البينة انه استأجر احد عشر شهرا منها بدوهم وشهرا تسعة واقام ربنا الدار البينة انه اجرها بنفسه قال
فان اخذ بينة ربنا الدار لانه بدى فضل اجرة في احد عشر شهرا وقد اقام على ذلك بينة فقبل بينة فاما ما استأجر البينة
عشر فقد اقر المستأجر للواجبة بفضل الاجرة فيما ادى فان صدق على ذلك والاسقط الفضل بتكديبه ولو اختلف
الحياط ورب الثوب فقال رب الثوب ان يقطع قبا وقال الحياط امرتني ان اقطعته قميصا فالقول قول رب الثوب
مع بينة عندنا والحياط ما رقيمة الثوب وان شاء رب الثوب اخذ الثوب واعطاه اجرا مثله وقال ابن ابي ليلى القول
قول الحياط مع بينة واختلف قولنا في موضع مثل قولنا وفي موضع قال بخالفان فاذا اختلفا سقط
العقار عن الحياط وسقط الاجر وجه قول ابن ابي ليلى ان صاحب الثوب اقر بالاذن بالقطع عبرانه بدعى زيادة صفة
توجب ضمان وتسقط الاجر والحياط ينكر فكان القول قوله **ولنا** ان الاذن يستفاد من قول صاحب الثوب فكان القول
في صفة الاذن قوله ولهذا لو وقع الخلاف في اصل الاذن بالقطع فقال صاحب الثوب لم اذن بالقطع كان القول قوله فكذا
اذا قال لم اذن بقطعه نصا وخرج الجواب عما ذكره ابن ابي ليلى ان المادون فيه قطع القبا لا مطلق القطع ولا معنى
لاحد قولنا الشافعي لان الخلاف وضع للفسخ ولا يمكن الغشخ ههنا فلا يثبت الخلاف ولان صاحبه بدعى على الحياط
الغصب والحياط بدعى على الآخر ذلك مما لا يثبت فيه الخلاف وانما كان له نصيبين الحياط فقيمة الثوب لان صاحب
الثوب لما حلف على دعوى الحياط فقد صار الحياط بقطعه الثوب لا على صفة المادون فيها متصرفا في ملك غيره غير
اذنه فصار متلفا الثوب عليه فيضمن قيمته وان شاء رب الثوب اخذ الثوب واعطاه اجرا مثله اما اختيارنا اخذ
الثوب فلا نة اتي باصل المعقود عليه مع تقدير الصفة فكان لصاحب الثوب الرضا به واعطاه اجرا للمثل لا المثل لانه
لم يأت بالمأمور به على الوصف الدق امره **وطريق** اخرى لبعض مشايخنا ان منفعة القبا والقميص متفاوتة لانه
يمكن ان ينتفع بالقبا انتفاع القميص بان يشد وسطه وادراجه وانما يقوت بعض الاغراض فقد وجد المعقود عليه
مع العيب فيستحق الاجر حتى قالوا لو قطعوا سراويله لم يجب له الاجرة لاختلاف منفعة القبا والسراويل فلم يأت
بالمعقود عليه راسا قال القدوري والرواية بخلاف هذا فان ههنا ما روي عن محمد في رجل دفع في رجل ثوبا
ليصير به طستاً موصوفاً فصر به كوزاً ان صاحبه بالخيار ان شاء ختمه مثل شبهه والكوز للفاصل وان شاء
اخذ واعطاه اجرا مثله لا يجاوز به ما سمي في السراويل يجب ان يحسن كذلك **وجه** ما مر ان العقد وقع على الغصب
والقبضات صفة فقد واقف في اصل المعقود عليه وخالف في الصفة فثبت المستعمل بالخيار وروى ابن سماعه وشي
عن ابي يوسف في رجل امر جارا ان ينزع له ضرباً متاكداً فنزع ضرباً متاكداً فقال الامر امرتك بغير هذا هذا الامر
وقال المأمور بل امرتني بالذي نزعتم فان ابا حنيفة قال في ذلك القول قول الامر مع بينة لما بينا ان الامر يستفاد
من قوله خاصة فكان القول في المأمور به قوله وذكر في الاصل في رجل دفع في رجل ثوبا لصنع امره فصفه
اجر على ما وصفه له بالعصير ثم اختلفا في الاجرة فقال الصباغ عمله بدوهم وقال رب الثوب بدانقن فارقمت
لها بينة اخذت بينة الصباغ وان لم تقم لها بينة فاني انظر في ما زاد العصير في قيمة الثوب فان كان درهماً
او اكثر اعطيتة درهما بعد ان يحلف صاحب الثوب ما صبقته بدانقن وان كان ما زاد في الثوب من العصير اقل من ثلثي
اعطيتة ودانقن بعد ان يحلف صاحب الثوب ما صبقته الا بدانقن اما اذا قامت لها بينة فلان بينة الصباغ
ثبت زيادة اجرة فكانت اولى بالقول واما اذا لم تقم لها بينة فلان ما زاد العصير في قيمة الثوب اذا كان درهماً
او اكثر كان لظاهر شاهد للصباغ الا انه لا يزداد على درهم لانه رضى بسقوط الزيادة واذا كان ما زاد العصير
دانقن كان لظاهر شاهد لرب الثوب لانه لا ينقص من دانقن لانه رضى بذلك وان كان يزيد في الثوب نصف
درهم قال اعطيت الصباغ ذلك بعد ان يحلف ما صبقته بدانقن لما ذكرنا ان الدعوى اذا سقطت للتأريض
بحكم الصباغ فوجب قيمة الصباغ وهذا بخلافه في القصار مع رب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجرة ولا بينة لها
ان القول قول رب الثوب مع بينة لانه ليس في الثوب عين مال قائم للقصار فلم يوجد ما يصلح حكماً فراجع الى
صاحب الثوب لان القصار بدعى عليه زيادة ضمان وهو ينكر فكان القول قوله مع بينة وكذلك كل صباغ له قيمة
فان كان الصباغ اسود قال القول قول رب الثوب مع بينة على اصل ابي حنيفة ان السواد نقصان عنه وكذلك كل صباغ
ينقص الثوب لانه نقدر القصار بالدعوى للتأريض ولا سبيل الى الرجوع الى قيمة الصباغ لانه لا قيمة له فراجع الى
قول المستحق عليه ولو اختلف الصباغ ورب الثوب فقال صاحب الثوب امرتك بالعصير وقال الصباغ بالزعفران
فالقول قول رب الثوب في قولهم جميعاً لان الاذن يستفاد من قوله **ومن** هذا النوع ما اذا امر المستعمل الصباغ بالزيادة
من عنده ثم اختلفا فقال في الاصل في رجل دفع غزاة الى حائك لينسجه ثوباً واورا امر ان يزيد في الغزل وطلد من عنده
مثل غزاه على ان يعطيه ثمن الغزل واجرة الثوب وراهم مسماة فاختلغا بعد الفراغ من الثوب فقال الحائك قد زدت
وقال رب الثوب لم تزد فالقول قول رب الثوب مع بينة على علمه لان الصباغ بدعى على صاحب الثوب الضمان وهو ينكر

فكان القول قول المكر مع بينة على علمه لانه يمين على فعل الغير فان حلف برى وان نكل غير المين لانه مثل القول لان النكول
حجة بغيرها وهذا الباب فان اقام الصباغ بينة قبلت **ولو** اتفقا ان غزل المستعمل كان مثلاً وقال الصباغ قد زدت
في غزاه فزاد الثوب فوجد زائداً على ما دفع اليه زيادة لا يعلم ان مثلهما من الدقيق وادعى رب الثوب ان الزيادة
من الدقيق فالقول قول الصباغ لان رب الثوب بدعى بخلاف الظاهر وان كان الثوب مستهلكاً قبل ان يعلم وزنه ولم يقر
المستعمل فيه ما قال الصباغ فالقول قول رب الثوب لان الصباغ بدعى عليه الضمان ولا ظاهر يشهد له ههنا فلم يقبل
قوله وقال هشام عن محمد في رجل دفع الى صباغ عشرة دراهم فضة وقال زود عليها درهمين فضة على فضة قلبك
والعزم درهم فضاه وجاء به محشواً فاختلغا فقال الصباغ قد زدت عليه درهمين فقال رب الثوب لم تزد شيئاً
قال محمد بخالفان ثم الصباغ بالخيار ان شاء دفع اليه القلب واخذ منه اجر خمسة دراهم وان شاء دفع اليه عشرة
دراهم فضة واخذ القلب ما اختلفا فلو ان الصباغ بدعى على صاحب القلب لقرض وهو ينكر فيستخلف وصاحب القلب
بدعى على الصباغ استحقاق القلب بغير شيء وهو ينكر فيستخلف واذا بطل دعوى الصباغ في القلب علم ان الزود عشرة دراهم
بدل صاحب القلب للصباغ وراهم لصباغة اثني عشر درهماً فان لم تثبت الزيادة لزمه للعشر خمسة دراهم وانما كان للصباغ
ان يحبس القلب ويعطى لصاحب القلب مثل فضته لان عنده ان الزيادة ثابتة وانه يستفاد بطلون حقه عنها من غير عوض
لانه قد يجوز استحفاً بغيره ولا ضرر على صاحب القلب لانه وصل اليه مثل حقه قال ابن سماعه عن محمد في رجل
دفع الى ثوباً وقطناً بذات عليه واورا ان يزيد من عنده ما روى ثم ان صاحب الثوب اياه وقد ندف على ثوب عشرين
اساتير فظن فاختلغا فقال صاحب الثوب دفعت اليك خمسة عشر اساتيراً فظن وامر ان يزيد عليه عشرة دراهم
ان رأت فلم تزد الا خمسة اساتير وقال المذاف دفعت اليك عشرة وامر ان يزيد عشرة وزدتها فالقول قول المذاف
وعلى صاحب الثوب ان يدفع اليه عشرة اساتير فظن كما ادعى لان صاحب الثوب لا بدعى على المذاف بخلافه ما امر به وانما
انه دفع اليه خمسة عشر اساتيراً فكان القول قول المذاف في مقدار فبقى العشر زيادة فضمنها صاحب الثوب وان كان
صاحب الثوب قال دفعت اليك خمسة عشر وامر ان يزيد عليه خمسة عشر وقال المذاف دفعت اليك عشرة وامر ان
لا تزد عشرة فزودت عليه عشرة فصاحب الثوب في هذا بالخيار ان شاء صدقه ودفع اليه عشرة اساتير واخذ ثوبه وان
شاء اخذ قيمته ثوبه ومثل عشرة اساتير فظن وكان الثوب للمذاف لان المذاف بدعى انه فعل ما امر به وصاحب الثوب
بدعى بخلافه فكان القول قوله فيما امر به والقول قول المذاف في مقدار ما قبض وقال بشر بن ابي يوسف في رجل اعطى زيادة
ثوباً بالقطعة قبا محشواً ودفع اليه البطانة والعقار فقطعه وخاطه وخشاه واتفقا على العمل والاجر وان الثوب ثوب
رب الثوب والعقار قطنة غير مرت الثوب قال البطانة ليست بطائناً فان القول في ذلك قول الحياط مع بينة البينة ان هذه بطانة
ولم يرد الثوب ويسبق رب الثوب بان اخذ البطانة فيلبسها لان البطانة امانة في يد الحياط مع بينة البينة ان هذه بطانة
بطانة صاحب الثوب حل له لبسها وان كانت غيرها فقد رضى الحياط بدفعها اليه بدل بطانة فحل له لبسها وروى بشر بن ابي
يوسف فيمن اعطى ثوباً متاعاً ليعمله من موضع الى موضع باجر معلوم فخله ثم اختلفا فقال رب المتاع ليس هذا متاعى
وقال الحال هو متاعك فالقول قول الحال مع بينة ولا ضمان عليه ولا يجزى على الامر الا لانه ان يصدقه وبأخذ لان المتاع
امانة في يد الحال فكان القول قوله ولا يلزم صاحب المتاع الا لانه لم يعترف باستيفاء المتاع فان صدقه فقد رجع عن
قوله فخرج عليه الاجر قال والنوع الواحد وكفوعان في هذا سواء الا انه في النوع الواحد الخش وافصح مراد هذا الوجه
طعاماً او شيئاً فقال لاجر هذا طعامك بعينه وقال رب الطعام كان طعاماً جوداً ههنا فان هذا يفتش ان هذا القول
فيه قول رب الطعام وبطل الاجر ويحسن ان يمين القول قول الحال وبأخذ الاجر ان كان قد حمله فاما اذا كانا فزعين مختلفين
بان جاز بشعيرة قال رب الطعام كان طعاماً جوداً حتى يصدقه وبأخذ وانما قال يبيع في الجنس الواحد لانه
عند انهما يفتش بملك صاحب الطعام ان اخذ المشعيرة جوداً عن طعامه لان الحال قد بدل له ذلك فاذا حصل العوض سلمت
له المنفعة فاما في النوعين فلا يبيعه ان اخذ النوع الآخر لا بالتراضي بالبيع فالم يصدقه لا يستحق عليه الاجر ولو اختلف
الصباغ والمستأجر في اصل الاجر كالساج والقمار والخفاف والصباغ فقال رب الثوب وكنت عمله لاني بشرط وقال
الصباغ لا يلزمه باجرة درهم او اختلف رب الثوب مع المستأجر فقال رب الثوب اجرته منك بدرهم وقال الساكن كل كسبها
عادية فالقول قول صاحب الثوب والخاف وسكن الدار في قول ابي حنيفة مع بينة ولا اجر عليه **وقال** ابو سفيان كان
الرجل حريفة فخله الاجر والاذن **وقال** محمد ان الرجل انقب العمل فالقول قوله وان لم يكن انقب للعمل فالقول
صاحبه وعلى هذا الخلاف اذا اتفقا على انهما لم بشرط الاجر لكن الصباغ قال اني انما عملت بالاجر وقال رب الثوب بشرط
لكن شئاً فلو يستحق شيئاً وجه قوله اعتبار العرف والعادة فان انقبه العمل ونفي الدكان لذلك دليل على انه لا يعمل
الا بالاجرة وكذا اذا كان حريفة فكان العقد موجوداً دلالة والثابت دلالة كالثابت نصاً ولا يحنف ان المتناع على
لا يتصور الا بالعقد ولم يوجد ما اذا اتفقا على انهما لم بشرط الاجر فظاهر وكذا اذا اختلفا في الشرط لان العقد لا يثبت مع الاختلاف

يقع

بيان ما ينشأ به عقد الاجارة
منها الا قاله وموت مرقع للبر

للمعارضة فلا تجب الاجرة ثم ان كان في المصنوع عين فائمة للمصانع كالبيع الذي يربو وتنتقل بغير ريب وتكون للمصانع ما راد
تفصيل وكنت فيه لا يماز فيه وروها والآ فلا وما علم **فصل** واما بيان ما ينشأ به عقد الاجارة
فقد اجارة ينتهي بانتهاء **منها** الا قاله لانه معاوضة المال بالمال فكان يحتمل للادالة كالبيع **ومنها** موت
وقم له الاجارة لا بعد وعندها وعند الشافعي لا يبطل بالموت كبيع العين والكلام فيه بناء على اصل ذكرناه في كيفية انقضاء
هذا العقد وهو ان الاجارة عندنا تسعة ساعات فساعة على حساب حدوث المنافع شيئاً فشيئاً واذا كان كذلك فاعترض
من المنافع في يد الوارث لم يملكها المورث لعدمها والملك صفة الوجود لا العدم فلو يملكها الوارث او الوارث انما يملك
ما كان على ملك المورث فالم يملكه يستحيل واثمة بخلاف بيع العين لان العين مال قائم بنفسه ملكه المورث الى
الموت فحاز ان ينتقل منه الى الوارث ولان المنافع لا تملك الا بالعقد وما يحدث منها في يد الوارث لم يعقد عليه رأساً وانما
كانت معدومة حال حياة المورث والوارث لم يعقد عليها فلا يثبت الملك فيها للوارث وعند الشافعي منافع المدة تحصل بوجوه
الحال كانت اعيان قائمة فاشبه بيع العين والبيع لا يبطل بموت احد المتبايعين كذا الاجارة **وعلى** هذا يخرج ما اذا اخرج
داراً من محل ثم مات احد المتبايعين ان الاجارة تبطل في نصيبه عندنا وتبقى في نصيب الباقي على حالها لان هذا شيع طار
وانه لا يثبت في العقد في الرقابة المشهورة لما يتبين فيها نقد وكذلك لو استأجر جرداً من رجل داراً فمات احد المتبايعين
فان رضوا الوارث بالبقاء على العقد ورضى العاقد ايضا جاز ويصح ذلك بمنزلة عقد مبتدأ **ولو** مات الوكيل بالعقد
لا تبطل الاجارة لان العقد لم يقع له وانما هو عاقد وكذا لو مات ابا والوصي لما قلنا وكذلك لو مات ابا البهي في استئجار
الظن لا تنقضي الاجارة لان الاجارة وقعت للصبي والظن وانما قائمان ولو مات الظن انقضت الاجارة وكذا لو مات
الصبي لان كل واحد منهما معقود له والاصل ان الاجارة تبطل بموت المعقود له ولا تبطل بموت العاقد وانما كان كذلك
لان استيفاء العقد بعد موت مرقع له العقد بوجوب تغيير موجب العقد لان مرقع له ان كان هو المورث في العقد
استيفاء المنافع من ملكه ولو بقيت بعد موته لاستوفيت المنافع من ملك غيره وهذا خلاف مقتضى العقد واذا كان
هو المستأجر فالعقد يقتضي استحقاق الاجرة من ماله ولو بقيت العقد بعد موته لاستوفيت الاجرة من ماله غيره وهذا
خلاف موجب العقد بخلاف ما اذا مات مرقع العقد كالتوكيل ويصح لان العقد منه لا يقع مقتضى استحقاق المنافع
ولا استحقاق الاجرة من ملكه فالبقاء العقد بعد موته لا يوجب تغيير موجب العقد وكذلك الوكيل في الوقت اذا عقد
ثم مات لا تنقضي الاجارة لان العقد لم يقع له فموت لا يغير حكمه **ولو** استأجر دابة الى مكة فمات المورث في بعض الطريق
قله ان يركبها او يحمل عليها الى مكة او الى اقرب الاماكن من المصير لان الحكم بطلان الاجارة ههنا يؤيد على الظن بالمستأجر
لما فيه من تغير ماله ونفسه للتلف فمحل ذلك عذر في بقاء الاجارة **هذا** معنى قولهم ان الاجارة كما تنقضي بالعدو
بالعدو **وقالوا** فحينئذ يذهب الى مكة ذاهباً وجائياً فمات في الطريق في بعض الطريق فليس استأجر ان يركبها الى مكة او يحمل عليها
وعليه المستأجر لان الحكم بانقضاء الاجارة في الطريق الحاق الضرر بالمستأجر لانه لا يجد ما يحمله ويحمل قاشة والحاق
الضرر بالودعة اذا كانوا غائبين لان المنافع نفوت من غير عوض فكان في استيفاء العقد نظر المجانبين فاذا وصل الى مكة
رفع الامر الى الحاكم لانه لا ضرر عليه في منقح الاجارة عند ذلك لانه يقدر على ان يستأجر من حال آخر ثم ينظر الحاكم
فلا يصلح فان رأى بيع الحال وحفظ الثمن اصلح للودعة فعل ذلك وان رأى مضراً الاجارة الى الكوفة اصلح فعل ذلك
لانه مضرب نظر محتاطاً وقد بين احد الامر من احد ففتحنا ذلك **قالوا** والا فليست اذا كان المستأجر ثقة ان يلقى
الاجارة والا فليست اذا كان غير ثقة ان يفسخها فان فسخها وقد كان المستأجر مجمل الاجرة سمع القاضي بيمينه عليها
وقضاه فثبتها لان الاجارة اذا انقضت فليس استأجر مسالك العين حتى يستوفي جميع الاجرة وقام القاضي مقام
القائ فبنيص له حصماً ويسمى عليه البينة **ولو** مات احد من مرقع له عقد الاجارة قبل انقضاء المدة وفي الارض
المستأجرة زرع لم يستحصد بترك ذلك في الارض لان يستحصد ويحسن على المستأجر او على ورثته ما سمي من الاجر
لان في الحكم بالانقضاء وقيل الزرع ضرراً بالمستأجر وفي البقاء من غير عوض ضرراً بالوارث ويمكن توفير الحقيقتين
من غير ضرر ببقاء الزرع الى ان يستحصد بالاجر فيجيب القول به واما وجوب المسمى استحقاقاً والقياس ان يجب اجر
المثل لان العقد انقضى حقيقة بالموت وانما بقيت حكمها فاشبه شبهة العقد واستيفاء المنافع بشبهة العقد
فوجب اجر المثل كالواستوفائها بعد انقضاء المدة **وجه** الاستحسان ان التسمية تناولت هذه المدة فاذا ثبت
الضرورة الى التملك بغيره كان ايجاب المسمى او لوقوع التراضي به بخلاف التملك بعد انقضاء المدة لان التسمية
لم تناول ما بعد انقضاء المدة فقد ايجاب المسمى في جبر المثل **ومنها** هلاك المستأجر والمستأجرة في وقوع النار
من استيفاء المعقود عليه بعد هلاكه فلم يكن في بقاء العقد فائدة حتى لو كان المستأجر عبداً او ثوباً او حلاً او مراً
او دابة معينة فملك او هلك الثوب المستأجر فيه للمخاطبة او العقارة بطلت الاجارة لما قلنا وان كانت الاجارة على
دوات فغير اعيانها فسلم اليه دوات فقبضها فماتت لا تبطل الاجارة وعلى المورث ان ياتيه بغيره لان هلاك المار

ففي
منها هلاك المستأجر والمستأجرة

عليه العقد لان الدابة اذا لم تكن معينة فالعقد يقع على منافع الدابة وانما سلم العين اليقيم منافعها مقام ما في دتمته
فان الملك بقي ما في الدابة بحاله فكان عليه ان يعين غيرها وقد ذكرنا اخلافاً في اشارة الزبايات في الدابة اذا انهدم كلها
او انقطع الماء من الرحا او شرب الارض ان الاجارة تنقضي او يثبت حق الفسخ فيما تقدم **وعلى** هذا ايضا يخرج موت
الظن ان الاجارة تبطل به لانها مستأجرة **ومنها** انقضاء المدة لا عذر لان التملك غاية ينتهي عند وجود القاية
تنقضي الاجارة بانتهاء المدة الا اذا كان ثمة عذر وبان انقضاء المدة وفي الارض زرع لم يستحصد فانه يترك الى ان يستحصد
باجر المثل بخلاف ما اذا انقضت المدة وفي الارض رطبة او غيرة او ثمر بالقلع لان في ترك الزرع الى ان يترك مراعاة الحقيقتين
والظن المجانبين لان لقطعه غاية معلومة فاما الرطبة فليس لقطعهما غاية معلومة فلو لم يقطع لقطعت الارض على
صاحبها فيقتضيه وبخلاف الغائب اذا زرع الارض المعصوبة انه يؤمر بالقلع ولا يترك الى وقت الحصاد باجر لان
الزراعة في الاجارة لدفع الضرر عن المستأجر نظراً له وهو مستحق للنظر لانه زرع باذن المالك فاما الغائب فطام متعذر
في الزرع فلو يستحق النظر بالترك معاً انه هو الذي اضر بنفسه حيث زرع امر غير غير فحق فكان مضاعفاً اليه **ومنها**
تجزئ الكات بعد ما استأجر شيئاً انه يوجب بطلان الاجارة بخلاف لان الاجرة استحققت وكسب المكاتب وبالنظر
كسب فضيل الاجارة اذا سبيل الى ايجابها من المولى فان تجزئ بعد ما استأجر شيئاً فالاجارة باقية في قول ابو يوسف
وقال محمد تبطل والكوفي باع الى اصل ذكرناه في كتاب الهبة في كيفية ملك المولى كسب المكاتب عند تجزئ ان عند ابو
كسب المكاتب موقوف ملكه في الحقيقة على تجزئ او عقده فان تجزئ ملكه المولى الاصل وان عرق ملكه المكاتب من الاصل وعند
محمد ملك المكاتب ثم اذا تجزئ انقل الى المولى كما ينتقل الملك من الميت الى وارثه بالموت **وجه** البناء على هذا الاصل ان
عند ابو يوسف لما وقع الملك للمولى في الكسب من حين وجوده صار كان الاجارة وجدت للمولى فلا ينقضي تجزئ المكاتب
ولان الملك للمولى فيه من طريق الانتقال من المكاتب عند تجزئ على اصل محمد صار بمنزلة انتقال الملك من الميت الى وارثه عند
تجزئ ذلك يوجب نقض الاجارة كذا هذا واصل هذه المسئلة في المكاتب اذا وهبت له هبة ثم تجزئ ان للراغب ان يرجع
في قول ابو يوسف وعند محمد لا يرجع وقد ذكرناه في كتاب الهبة والله الموفق

كتاب الاستصناع

تحتاج لمعرفة مسائل هذا الكتاب الى بيان صورة الاستصناع ومعناه وله بيان شرائطه والبيان
والبيان صفته **فصل** اما صورة الاستصناع فهي ان يقول انسان لصانع منخفاً فادعها او غيرها
اعمل لي خفاً واثمة من اموالي او خاسر عندي كمن كذا ويبتن نوع ما يعمل وتقدم وصفته فيقول الصانع نعم واما معنى
فقد اختلف المشايخ فيه **قال** بعضهم هو مواعدة وليس بيع **وقال** بعضهم هو بيع لكن المشتري فيه خيار وهو الصحيح
بدليل ان محمد رحمه الله ذكر في جواز القياس والاستحسان وذلك لا يخرج في القيدان وكذا اثبت فيه خيار الرؤية وانه
يختص بالبياعات وكذا يخرج فيه القضاة وانما يتقاضى الواجب لا الموعود ثم اختلفت عباراتهم في هذا النوع من البيع **قال**
بعضهم هو عقد على مبيع في الذمة **وقال** بعضهم هو عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل **وجه** القول الاول ان الصانع
لا يضمن ان يعمل قبل العقد ورضى به المستصنع جاز ولو كان شرط العمل في نفس العقد لما جاز لان شرط يقع على عمل
في المستقبل لا في الماضي والصحيح هو القول الاخير لان الاستصناع طلب الصنع فلم يشترط فيه العمل لا من استصناعاً
فكان مأخذاً الاسم دليله عليه ولان العقد على مبيع في الذمة يستلزم وهذا العقد يسمى استصناعاً واختلاف الاسامي
بدليل اختلاف المعاني في الاصل **واما** اذا اتى الصانع بعين صنعها قبل العقد ورضى به المستصنع فاما جاز لا بالعقد الاول
لكن بعد آخر وهو القاطن بتراضيهما **فصل** واما جواز القياس والاستحسان في بيع ما ليس عند الانسان ورجوعه في السلم ويجوز استصناعاً بالاجماع
لا على وجه السلم وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورجوعه في السلم ويجوز استصناعاً بالاجماع
على ذلك لانهم يقولون ذلك في سائر الاعصار من غير تمييز وقد قال عليه السلام ولا تجتمع ائمتي على ضلالة وقال ما رآه المسلمون
حسناً من عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح والقياس بترك الاجماع ولهذا ترك القياس في دخول
الخام بالاجر غير بيان المدة ومقدار الماء الذي يستعمل وفي قطعة الشارب للسقاية غير بيان قدر المشروب وفي سائر
البقر وفي هذه المحقرات كذا هذا ولان الحاجة تدعو اليه لان الانسان قد يحتاج الى خف او ثوب او ثوبين فخصم يبيع
مخصص على قدر مخصص ومعرفة مخصصة وقيل يتفق وجوده مصنوعاً فيحتاج الى ان يستصنع فلم يجز لوقوع الناس
في الخرج وقد خرج الجواب عن قوله انه معدوم لانه الحق بالموجود ليس الحاجة اليه كالمسلم فيه فلم يكن بيع ما ليس عند
الانسان على الاطلاق ولان فيه معنى عقدين جازين وهو السلم والاجارة لان السلم عقد على مبيع في الذمة واستيفاء
الصانع بشرط فيه العمل وما اشتمل على معنى عقدين جازين كان جائزاً **فصل** واما شرائط جواز
منها بيان جنس المصنوع وتزعمه وقدره وصفته لانه لا يصير معلوماً بكونه **ومنها** ان يجزئ في بيعه كالمعامل بين

منها انقضاء المدة

منها تجزئ المكاتب

كتاب الاستصناع

صورة الاستصناع

بيان جواز الاستصناع

وقد ترك النقل

شرائط الجواز منها بيان جنس
وكونه مما يجزئ فيه كالمعامل

بعين

بيان حكم الاستصناع
بيان صفة الاستصناع

تدبر أو في المد يد والرصاص والغاسم والرجاج والحفاف والمغال والجم الحديد والدواب ومضول السيوف والسكاكين
والعتى والنبل والسلاح كله والطلست والحققة ونحو ذلك ولا يجوز في الثياب لان القياس بأبجوزاته وانما يجوز زناه
استصناعا للعامل الناس ولا تعامل في الثياب ومنها ان لا يبين فيه اجل فان ضرب للو استصناع اجله صار سلبا محققا
يعتبر فيه شرائط السلم وهو قبض البدل في المجلس والاختيار لو اقدم منها اذا سلم الصانع المصنوع على الوجه الذي شرط
عليه كما في السلم وهذا قول في حقيقته وقال ابو يوسف ومحمد هذا ليس بشرط وهو استصناع على كل حال ضرب فيه اجله
اولم يضرب ولو ضرب للاستصناع فيما لا يجوز فيه الاستصناع كالثياب ونحوها اجله ينقلب سلبا في قوله جميعا
وجه قوله ان العادة جارية بضرب الاجل في الاستصناع وانما يقصد به تعجيل العمل لا تأخير المطالبة به فخرج عن
كونه استصناعا أو يقال قد يقصد بضرب الاجل تأخير المطالبة وقد يقصد به تعجيل العمل فلو خرج العقد عن موصوفه
مع الشك والاحتمال بخلافه لا يحتمل الاستصناع لان ما لا يحتمل الاستصناع لا يقصد بضرب الاجل فيه تعجيل العمل
فتعين ان يبين لتأخير المطالبة بالدين وذلك بالسلم ولا في حقيقته انه اذا ضرب فيه اجله فقد انما بمعنى السلم اذ هو
عقد على بيع في الذمة مؤقدا والعبارة في العقود لمعانيها لا لصور اللفاظ لا لرى ان البيع ينقصد بلفظ التملك وكذا
الاجارة وكذا النكاح على اصلنا ولهذا صار سلبا فيما لا يحتمل الاستصناع كذا هذا ولان التأجيل يختص بالدين لانه
وضع لتأخير المطالبة وتأخير المطالبة انما يبين في عقد فيه مطالبة وليس ذلك الا السلم اذ لو بين في الاستصناع الاتري
ان لكل واحد منهما خيارا لا امتناع فعمل قبل العمل بالاتفاق ثم اذا صار سلبا مراعى فيه شرائط السلم فان وجد صحيح وانما
فصل واما حكم الاستصناع فهو بثبوت الملك للمستصنع في العين المبيعة في الذمة وبثبوت الملك للصانع
في الثمن ملكا غير لازم على ما سذكر **فصل** واما صفة الاستصناع فهي انه عقد غير لازم قبل العمل في
الجا بين جميعا بل هو فحق كان لكل واحد منهما خيارا لا امتناع قبل العمل كاي بيع المشروط فيه الخيار للمبايعين ان لكل
واحد منهما الفسخ لان القياس يقتضيان لا يجوز لما قلنا وانما عرفنا جواز استصناعا للعامل الناس فبقى النزاع
على اصل القياس واما بعد الفراغ من العمل قبل ان يراه المستصنع فكذلك حتى كان للصانع ان يبيعه ممن شاء
كذا ذكر في الاصل لان العقد ما وقع على عين المبيع بل على مثله في الذمة لما ذكرنا انه لو اشترى من مكان آخر وسلم
اليه جاز ولو باعه الصانع واراد المستصنع ان ينقض البيع ليس له ذلك **ولو** استهلكه قبل الرقبة فهو كالبيع
اذا استهلك المبيع قبل التسليم كذا قال ابو يوسف **فاما** اذا احضر الصانع العين على الصفة المشروطة فقد
سقط خيار الصانع والمستصنع الخيار لان الصانع بايع ما لم يره فلو خيار له **واما** المستصنع فمشتري ما لم يره
فكان له الخيار وانما كان كذلك لان العقود عليه وان كان معدوما حقيقة فقد الحق بالموجود لتمكن التناول
بجواز العقد ولان الخيار كان ثابتا لها قبل الاحضار لما ذكرنا ان العقد غير لازم فالصانع بالاحضار اسقط
خيار نفسه فبقى خيار صاحبه على حاله كاي بيع الذي فيه شرط الخيار للعائد ان اسقط احدهما خياره
خيار الآخر كذا هذا **هذا** جواب ظاهر الرواية عزالي حقيقته وابي يوسف ومحمد رحمهم الله **وروي** عن ابي حنيفة
ان لكل واحد منهما الخيار **وروي** عن ابي يوسف انه لا خيار لهما جميعا **وجه** رواية ابي يوسف ان الصانع قد
متاعه وقطع جلده وجاء بالعمل على الصفة المشروطة فلو كان للمستصنع الاستمتاع واخذه لكان فيه اضرار بالصانع
بخلافه وما اذا قطع الجلد ولم يعمل فقال للمستصنع لا يريد الا لا اندرج ان العمل يقع على الصفة المشروطة اولا فلم
يكن الامتناع منه اضرارا بصاحبه فثبت الخيار **وجه** رواية ابي حنيفة ان في تخيير كل واحد منهما دفع العذر
عنه وانه واجب والصحيح جواب ظاهر الرواية لان في اثبات الخيار للصانع ابطال ما شرع له الاستصناع وهو
دفع حامية المستصنع لانه متى ثبت الخيار للصانع وكل ما فرغ عنه يبيعه من غير المستصنع فلو تدفع حامية
المستصنع وقول ابي يوسف ان الصانع يتخير باثبات الخيار للمستصنع مسلم ولكن هذا المستصنع بابطال
الخيار فوق ضرر الصانع باثبات الخيار للمستصنع لان المصنوع اذا لم يلا مية وطول ثمنه لا يمكن بيع المصنوع
من غير بقيقته مثله ولا يتعد ذلك على الصانع لكثرة ما رسته واستعبابه لذلك ولان المستصنع اذا فرغ
ثمنه ولم تدفع حاجته لم يحصل ما شرع له الاستصناع وهو ان دفع حاجته فلو بد من اثبات الخيار له والاشارة
فان سلم له حدا وحده ليعمل له انا معلوما باجر معلوما وحدا الى خفاف ليعمل له خفا معلوما باجر
معلوم فذلك جائز واختيار فيه لان هذا ليس باستصناع بل هو استيجار فكان جائزا فان عمل كما امر استحق
الاجر فان افسد قبل ان يضمنه حديدا مثله لانه لما افسد فكانت اخذ حديدا له واتخذ منه آنية فغير له
والا ناء للصانع لان المعنونات تملك بالصفان واسم تعالى اعلم بالصواب **ثم** الاستصناع وبيع

كتاب الشركة

بيان شركة العقود

بيان ان شركة العقود انواع ثلاثة

بيان شركة الاموال

الشركة في الاصل نوعان شركة الاملاك وشركة العقود فشركة الاملاك نوعان نوع ثبت بفعل الشركيين ونوع ثبت
بغير فعلهم **اما** الذي ثبت بفعلهم فمختصون بشتر باشتيا او يوهب لهما او يوصى لهما او يتصدق عليهما فيقولان فيصير
المشتري والموهوب والموصى به والمتصدق به مشتركا بينهما شركة ملك **واما** الذي ثبت بغير فعلهما فالمرتبات
بان دورا شيئا فبين الموروث مشتركا بينهما شركة ملك **واما** شركة العقود فالكلوم فيها يقع في مواضع في بيان
انواعها وكيفية كل نوع منها وركنه وفي بيان شرائط ركنه وفي بيان حكم الشركة وفي بيان صفة عقد الشركة وفي
وفي بيان ما يبطل العقد **اما** **الاول** فشركة العقود انواع ثلاثة شركة بالاموال وشركة بالاعمال وتسمى شركة
لا بد ان شركة المتبايع وشركة القبول وشركة بالوجوه **اما** **الاول** وهو الشركة بالاموال فهى ان يشترى اثنان
في رأس مال فيقولان اشترى كذا فيه على ان نشترى وتبيع معا واشترى او اطلقا على ان ما رزق الله تعالى مخرج فهو
بينا على شرط كذا او يقول احدهما ذلك ويقول الآخر نعم **ولو** ذكر الشراء دون البيع فان ذكر اياها على شركة
العقود بان قال انا اشترينا فهو بيننا او ما اشترى احدا من تجارة فهو بيننا بين شركة لانها لما جعلها ما اشتراه
كل واحد منهما بينهما علم انهما ارادوا به الشركة لا الوكالة لان الوكيل لا يوكل موكله عادة واذ لم تكن وكالة لا تنفذ
صحته على ما وقف عليه صحة الوكالة وهو التخصيص ببيان الجنس والنوع او قد التزم بل ببيع من غير بيان
شيء من ذلك وان لم يذكر الشراء ولا البيع ولا ما يدل على شركة العقود بان قال رجل لغيره ما اشترى من
شيء فهو بيني وبينك او قال فبيتنا وقال الآخر نعم فان اراد بذلك ان يكونا بمعنى شريكي التجارة كان شركة
حتى يبيع من غير بيان جنس المشتري ونوعه وقد التزم كما اذا فضا على الشراء والبيع وان اراد به ان يكون
المشتري بينهما خاصة بعينه ولا يكونا فيه كشريكي التجارة بل بين المشتري بينهما بعينه كما اذا ورثا او وهب
لها كان وكالة لا شركة فان وجد شرط صحة الوكالة جازت الوكالة والا فلا وهو بيان جنس المشتري وبيان
نوعه او مقدار الثمن في الوكالة الخاصة وهو ان لا يفوض الموكل الراى الى الوكيل بان يقول ما اشترى من
زكوا او جارية مرمية فهو جائز او ما اشترى من عبد او جارية بالف درهم فهو جائز او بيان الوقت او قدر
الثمن او جنس المشتري في الوكالة العامة بان يقول ما اشترى من شيء اليوم او شهر كذا او سنة كذا او فخر كذا
او اشترى من شيء بالف درهم فهو جائز او ما اشترى من الخبز او الزيت فهو جائز وانما كان كذلك لان
مطلق هذا اللفظ يحتمل الشركة ويحتمل الوكالة فلا بد من التنية فان نوى به الشركة كان شركة في عموم التجارات
لان الاصل في الشركة كعموم لان المقصود منها تحصيل الربح وهذا المقصود لا يحصل الا بتكرار التجارة مرة بعد
اخرى ولا يشترط لها بيان شيء مما ذكرنا لان ذلك ليس بشرط لصحة الشركة وان نوى به الوكالة كان وكالة
ونفذ صحتها على شرائطها الخاصة او العامة لان معنى الوكالة على الخصوص لان المقصود منها تملك العين
لا تحصيل الربح فيها فلا بد فيها من التخصيص ببيان ما ذكرنا الا انه يكفي في الوكالة العامة بيان احد الاشياء
التي وصفناها لانه لا يعمها بتفويض الراى فيها الى الوكيل فقد شبهتها بالشركة فكانت في احتمال الجهالة الفاحشة
لشركة لكنها وكالة والخصوص اصل في الوكالة فلا بد فيها من ضرب تخصيص فان اشترى ما ذكرنا جازت والا
قال بشرى سمعت ابا يوسف يقول في رجل قال لرجل ما اشترى اليوم من شيء فبيتي وبينك نصفان فقال الرجل نعم
فان ايا حقيقته قال هذا جائز وكذلك قال ابو يوسف وكذلك ان وقت مالا ولم يوقت يوما وكذلك ان وقت
سيفا من الثياب وسعى عددا ولم يستم ثمنها ولا يوما وان قال ما اشترى من شيء فهو بيني وبينك ولم يستم شيئا مما ذكرنا
فان ايا حقيقته قال لا يجوز وكذلك قال ابو يوسف لما ذكرنا انه لما لم يذكر الشراء والبيع ولا ما يدل على شركة العقود
لم انها وكالة فلا تقع الا بغير من التخصيص على ما بينا **وذكر** محمد في الاجل في رجلين اشترى كل واحد منهما على ان ما
اشترى اليوم فهو بينهما خفيا صنف او صنفا او عموما ولم يخصا فهذا جائز وكذلك لو لم يوقتا للشركة وقتا
كان هذا جائزا لانها لما جعلها ما يشترى كل واحد منهما بينهما علم انها شركة وليست بوكالة لان الوكالة لا تن
من الجائزين عادة واذا كان شركة فالشركة لا يحتاج الى التخصيص **قال** وان اشهد احدهما ان ما يشترى لنفسه
بغير محضر صاحبه فكل ما يشترى من شيء فهو بينهما لان الشركة لما حثت كان كل واحد منهما وكل الآخر في شتر
فهو بالاشهاد وانه يشترى لنفسه بربها خارج نفسه من الوكالة بغير محضر الموكل فلو ملك ذلك واشتاع
واما الشركة بالاعمال فهى ان يشترى في عمل الحياطة او القباية او غيرها فيقولان اشترى كذا على ان نعمل فيه
عزنا ما رزق الله تعالى فخرج فهو بيننا على شرط كذا **واما** الشركة بالوجوه فهى ان يشترى كل واحد منهما مال
تكن لهما وجاهة عند الناس فيقولان اشترى كذا على ان نشترى بالنسبة وتبيع بالمقد على ان ما رزق الله تعالى
فهو بيننا على شرط كذا سمي هذا النوع شركة الوجوه لانه لا يباع بالنسبة الا الى الوجه من الناس عادة ويحتمل
انه سمي بذلك لان كل واحد منهما يواجه صاحبه ينظران في بيعهما بالنسبة ويدخل في كل واحد من النوع الثلاثة

بيان شركة الاموال

الشركة بالوجوه

منها ان لا يكون احد المتقاضيين

المقادير على قول ابو يوسف ان يخطا حق بتبعية شركة ملك بينهما ثم يعقد عليها عقد الشركة فيجوز عنده ان يخطا
ومنها ان يكون رأس المال لشركة عيناً حاضرة لا دواً ولا مالا غائباً فان كان لا يجوز عنانا كانت او مفوضة لان
المفوض من الشركة الربح وذلك بواسطة المتصرف ولا يمكن في الدين والمال الغائب فلو يحصل المفوض واما بشرط
المفوض عند الشراء لا عند العقد لان عقد الشركة يتم بالشراء فتعتبر المفوض عنده حتى لو دفع المودع القدر ثم
فقال له اخبر شريكها واشترها وبيع فما وجدت بيننا فاقام المامور البينة انه فعل ذلك فجاز وان لم
يكن المال حاضراً من الجانبين عند العقد لما كان حاضراً من الجانبين عند الشراء وهل بشرط خلط المالكين وهو شرط الدوام
بالدوام والدنا يد بالدنا يد قال اصحابنا الثلاثة لا بشرط وقال في بشرط وبه اخذ الشافعي وعلى هذا
الاول معنى ما اذا كان المالكان من جنسين بان كان لاحدهما دواهم وللآخر دنا بغير ان الشركة جائزة عندنا
خلو فالهما وكذلك اذا كانا من جنس واحد لكن بمقتضى مختلفتين كالنصف مع المكسرة او كانت دواهم احدهما
سودا ودواهم الآخر بيضا او غلة وذلك في شركة العنان فهو على هذا الاختلاف **وروي** عن عرقان الخياط شرط
في المفوضة وليس بشرط في العنان ولكن الطحاوي ذكر ان شرط فيها جميعا عندنا **وجه** قوله ان الشركة تنبئ
عن الاختلاط والاختلاط لا يتحقق مع تميز المالكين فلا يتحقق معنى الشركة ولان من اقام الشركة ان الهلاك لا يجرى
من المالكين وما هلك قبل الخلط من احد المالكين يهلك من مال صاحبه خاصة وهذا ليس بمقتضى الشركة **ولما**
ان الشركة تشمل على الوكالة فما جاز التوكيل به جازت الشركة فيه والتوكيل جائز في المالكين قبل الخلط كذا الشركة
واما قوله الشركة تنبئ عن الاختلاط فليس لكن غرض الاختلاط من راس المال او غرضه وهو ان لا يتفرق لفظ
الشركة فيجوز ان يجرى شريكه شركة لا اختلاط من راس المال ولا اختلاط الربح يوجد. وان اشترى كل واحد
منهما بماله نفسه على حدة لان الزيادة وهي الربح تحدث على الشركة واما ما هلك من احد المالكين قبل الخلط فاما كان
من نصيب صاحبه خاصة لان الشركة لا تتم الا بالشركة فما هلك قبله هلك قبل تمام الشركة فلو يعتبر حتى لو هلك
بعد شراء احدهما كان الهالك من المالكين جميعا لانه هلك بعد تمام العقد **واما** تسليم رأس مال كل واحد منهما الى
صاحبه وهو الغلة بين ماله وبين صاحبه فليس بشرط في العنان والمفوضة جميعا وانه شرط لصحة المضاربة
والفرق بينهما بذكر في المضاربة ان شاء الله تعالى **ومنها** ما يتحقق بالمفوضة وهو ان يكون لكل واحد من
اهلية الكفالة بان يكونا حريين ما قلنا بالعين لان من حكم المفوضة ان كل واحد منهما قد يبيع ما يجرى فيه
يلزم الآخر فيكون كل واحد منهما يوجب على صاحبه بمنزلة الكفيل عنه لما يذكر فلو لم يجرى اهلية الكفالة وشرائط
اهلية الكفالة فطلب من كل واحد منهما الكفالة **ومنها** المساواة في راس المال قدرها هي شرط صحة المفوضة بل خلاص
حتى لو كان المالكان متفاضلين فذكر ان يكون مفوضة لان المفوضة غنى عن المساواة فلو ذكر اعتبار المساواة
فيها ما امكن وكذا قيمة في الرقابة المشهورة حتى لو كان احدهما جاحداً والآخر مكسرة او كان احدهما غنياً والآخر
والآخر الفاسد وبنيها ففضل قيمة في العرف لم تجز المفوضة في الرواية المشهورة لان زيادة القيمة بمنزلة زيادة
العقد فلا تثبت المساواة التي هي مقتضى العقد **وروي** اسماعيل بن حماد عن ابى يوسف ان احدى العنان اذا كانت
افضل من الاخرى جازت كانت مفوضة لان الجوده في اموال الرقاب لا قيمة لها شرعاً عند مقابلتها بمجتنها فنسقط
اعتبار الجوده فصارتا على صفة واحد وهل بشرط الجاهلية في راس المال بان يكون كل واحد منهما دواهم
او كل واحد منهما دنا بغير فعل الرواية المشهورة لا بشرط حتى لو كان احدهما دواهم والآخر دنا بغير جازت المفوضة
في الرواية المشهورة بعد ان استويا في القيمة ولا خلاف في انها اذا لم يستويا في القيمة لم تكن مفوضة **وروي**
عن ابى حنيفة انه لا يجرى مفوضة وان استويا في القيمة **وجه** هذه الرواية ان عند اختلاف الجاهل لا يعرف
المساواة بينهما في القيمة لان القيمة تعرف بالجزء والظن ويختلف باختلاف المقومين فلا تعرف المساواة في القيمة
هو الرواية المشهورة لانها مخبرية لا ثبوتية فكانت المجانسة ثابتة في الثمنية **ومنها** ان لا يكون احد المتقاضيين
مال يتبع فيه الشركة ولا يدخل في الشركة فان كان لم يكن مفوضة لان ذلك يمنع المساواة وان تقاضوا في الاول
التي لا تتبع فيها الشركة كالعرض والعقد والدين جازت المفوضة وكذا المال الغائب لان ما لا يتفق عليه
الشركة كان وجوده والعدم بمنزلة وكان التقاضيل فيه كالنصف في الارباح والاولاد **ومنها** المساواة
في البيع في المفوضة وان شرط التقاضيل في البيع لم يكن مفوضة لعدم المساواة **ومنها** اللغو في المفوضة
وهو ان يجرى في جميع التجارات ولا يتحقق احدهما بتجارة دون شركة لما في الاختصاص بطلان معنى المفوضة
وهو المساواة وعلى هذا يخرج قول ابى حنيفة ومحمد انه لا يجوز المفوضة بين الكسليم وبين الذي لا يتحقق
تجارة لا يجوز ذلك للكسليم وهي التجارة في الحر والخنزير فلم يستويا في التجارة فلا يتحقق معنى المفوضة وعند
ابى يوسف تجوز لاسوائهما في اهلية الوكالة والكفالة وتجوز مفوضة الذميين لاسوائهما في التجارة واما مفوضة

اهلية الكفالة شرط المفوضة

مساواة راس المال في العقد شرط صحة المفوضة

منها ان لا يكون احد المتقاضيين مال يتبع فيه الشركة

منها المساواة في البيع في المفوضة منها اللغو في المفوضة

فأفضت المسلم مع الرشد

U
X
C

مفوضة الرشد او عنانها

منها لفظ المفوضة

بيان شركة العنان

المسلم والمدة فقد ذكر الكرخا أنها غير جائزة وهكذا روي عيسى بن ابيان عن ابى حنيفة لان تصرفات الرشد موقوفة
عند ابى حنيفة لوقوف املاكه فلا يساوي المسلم في التصرف فلا يجوز كمالا يجوز بين المسلم والذمي وذكر محمد بن الوليد
وقال فيا سئل ابى يوسف ان يجزى في الشرف فلا يجوز كمالا يجوز بين المسلم والذمي وذكر محمد بن الوليد
اكرهه على شرف النزال لا لارتباط قاضيا لوقضى بطلان تصرفه ودون ملكه فينفذ قضاءه وان كان ناقصا الملك
والفرق نزل منزلة المكاتب بخلاف الذي **ولو** فافوض مسلم مرتبة ذكر الكرخا أنها لا تجوز قال القدرى وهذا
ظاهر على اصل ابى حنيفة ومحمد لان الكفر عندهما يمنع انعقاد المفوضة بين المسلم والكافر واما ابو يوسف فافوض
عنه غير مانع واما المانع فنعوان الملك والتصرف وهذا لا يوجد في المرأة **واما** مفوضة المرتدين او شركتهما
شركة عنان فذلك موقوف عند ابى حنيفة بنينا على اصله في عقود المرتدين انها موقوفة فان اسلم احدهما وعقد
وان قتله على يدتهما او ماتا او لحقا بداد الحرب بطل **واما** على قولهما فشركة العنان جائزة لان عقودهما
نافذة واما مفوضتهما فقد ذكر القدرى وقال ينبغي ان لا تجوز **اما** عند ابى يوسف فلو نفعها الملك
بمنع المفوضة كالمكاتب ومكاتبها فافوضا كالمكاتبين واما عند محمد فلو نفعها المرتد عن المرتد عن المرتد
المريض من الموت وكفالة المريض من الموت لا تنفع الا من الثلث والمفوضة تقتضي جواز الكفالة على الاطراف
وان شارك مسلم مسلماً ثم ارتد احدهما فان قتل او مات او لحق بداد الحرب بطلت الشركة وان رجع قبل ذلك
فهما على الشركة لان ان قتل او مات او لحق بداد الحرب زالت املاكه عند ابى حنيفة من حين ارتد فكانت ماسة
نظمت شركة وان اسلم فقد زال الوقف وجعل كان الرقة لم تكن ولهذا قال ابو حنيفة ان المرتد منها اذا اقر ثم
قتل لم يلزم اقراره شركة لان الملك يحكم بزواله من وقت الرقة فقد اقر بعد بطلان الشركة واما على قولهما
فاقراره جائز على شريكه وكذا بيعه وشراؤه لان الشركة عندهما بطلت بالقتل او بالحق فكانت باقية قبل
ذلك فقد نصرتة واقراره **ويكره** للمسلم ان يشارك الذي لا يملك مباحة عقد لا يجرى في الاسلام فيحصل كسبه
من غنوه ونكره ولهذا كره توكيل المسلم الذي ولو شاركه شركة عنان جان كمالا وكله واما علم **ومنها**
لفظ المفوضة في شركة المفوضة كذا روي الحسن بن عمار عن ابى حنيفة انه لا تنفع شركة المفوضة الا
لفظ المفوضة وهو قول ابى يوسف ومحمد لان المفوضة شرايط لا يجمعها الا لفظ المفوضة او عبارة اخرى
لغوم مقامها والعوام قلة يفتقون على شرايطها وهذه العقود في الاعم الغلب تجري بينهم فان كان العاقد من
يؤد على استيفاء شرايطها بلفظ آخر يصح وان لم يذكر لفظ المفوضة لان العبارة في العقود لمعانيها لا لا عين
الالفاظ وفي كل موضع فقد شرط من الشروط المختصة بالمفوضة كانت الشركة عناناً لان المفوضة تنقضي
العنان وزيادة فيطلون المفوضة لا يوجب بطلان العنان ولان فقد شرط في عقد انما يوجب بطلونه اذا كان
العقد ناقصاً على صحة عليه ولا تنفع صحة العنان على هذه الشرايط فقد انبأ لا يوجب بطلانه **واما** شركة
العنان فلا يجرى لها شرايط المفوضة فلا بشرط فيها اهلية الكفالة حتى يتحقق من لا تنفع منه الكفالة من
المتقاضي المادون والعبد المادون والمكاتب ولا المساواة بين راس المال فيجوز مع تقاضيل الشريكين في راس
المال ومع ان يكون احدهما مالاً آخر يجوز عقد الشركة عليه سوى راس ماله الذي شارك صاحبه فيه ولان يجوز في
عموم التجارات بل يجوز عاماً وهو ان يشتركا في عموم التجارات وخاصة وهو ان يشتركا في شيء خاص كالنخل والخرنوب
والزيتون والحب ونحو ذلك لان اعتبار هذه الشرايط في المفوضة لدلالة اللفظ عليها وهو معنى المساواة ولم يجر
في العنان ولا لفظ المفوضة لان اعتبارها في المفوضة لدلالة اللفظ عليها وهو معنى المساواة ولم يجر
في العنان فلا حاجة الى لفظ المفوضة ولا الى لفظ العنان ايضا لان كل واحد بقدر على لفظ بوعده بخلاف
المفوضة ولا المساواة في البيع فتجوز متفاضلا ومتساويا لفظا لان البيع انما يستحق عندنا اما
بالمال واما بالعدل واما بالعتان اما شوبت الاستحقاق بالمال فظاهر لان البيع نماء مال المالك فلهذا لم يملكه ولهذا
استحققت له المال الربح في المضاربة واما بالعدل فلو ان المضارب يستحق الربح بعملة فكذلك الشريك واما بالعتان
فان المال اذا مضاربتا مضارباً يستحق جميع الربح ويخرج ذلك بمقابلة العنان خراجاً بعتان لقول النبي صلى الله عليه وسلم
الخارج بالعتان فاذا كان ضمانه عليه كان خراجها له والدليل عليه ان ضماناً تقبل عمداً باجر ثم لم يعمل بنفسه ولكنه
قبله لغيره باجر من ذلك طاب له الفضل ولا سبب لاستحقاق الفضل لا العنان فثبت ان كل واحد منهما سبب صالح
لاستحقاق الربح فان لم يوجد شيء من ذلك لا يستحق بدليل ان من قال لغير تصرف في مكان على ان يبيع بكذا لم يجز
ولا يستحق شيئاً من الربح لانه لا مال ولا عمل ولا ضمان واذ عرفت هذا فنقول ان شرط البيع على قدر المالكين متساويين
ومتفاضلين فلا شك انه يجوز في بعض التجارات بينهما على شرط سواء شرط العمل عليهما او على احداهما او بالوضع على قدر المالكين
متساويين ومتفاضلين لان الوضعية اسم تجزها لك من المال فيقدر بقدر المال وان كان المالكان متساويين فشرط لاهلها فاضل

U
X
C

على ربح ماله ينظر ان شرط العمل عليها جميعا جاز والربح بينهما على الشرط في قول اصحابنا الثلاثة وعندنا لا يجوز ان شرط
لاحدهما اكثر من ربح ماله وبه اخذ الشافعي ولا خلاف في شركة الملك لان الزيادة فيها تنحل على قدر الملك حتى لو شرط
المشرك ان يملك ما يشبه لاحدهما فضلا عن اولاده او ابائهم لم يجز الاجماع والكلام بيننا وبينه وبيننا على امر وهو
ان الربح عند لا يستحق الا بالمال لانه ثمة المال فيكون على قدر المال كالاولاد والابناء واما عندنا فالربح تارة يستحق
بالمال وتارة بالعمل وتارة بالضممان على ما بيننا وسواء عمل جميعا او عمل احدهما ومن الآخر فالربح بينهما على الشرط
لان استحقاق الربح في الشركة بالاعمال بشرط العمل لا يوجد العمل بل ليدل ان المضارب اذا استحق حصة المال استحق
الربح وان لم يوجد منه العمل لوجود شرط العمل عليه والتمسيع على قدر المال لما قلنا وان شرط العمل على احدهما فان شرط
على الذي شرط له فضل الربح جاز والربح بينهما على الشرط فيستحق ربح رأس ماله بماله والفضل بعمله وان شرط
على اقلهما ربحا لم يجز لان الذي شرط له الزيادة ليس له في الزيادة مال ولا عمل ولا ضمان وقد بينا ان الربح لا يستحق
الا باحد هذه الاشياء الثلاثة وان كان المالان متفاضلين بشرط النسب والى في الربح فهو على هذا الخلاف فان ذلك
ما عند اصحابنا الثلاثة اذا شرط العمل عليها وكان زيادة الربح لاحدهما على قدر رأس ماله بعمله وان شرط
قول زفر لا يجوز ولا بد ان يبين قدر الربح على قدر رأس المالين عنده وان شرط العمل على احدهما فان شرطه على
الذي رأس ماله اقل جاز ويستحق قدر ربح ماله بماله والفضل بعمله وان شرطه على صاحب الاكثر لم يجز لان زيادة
الربح في حق صاحب اقل لا يقابلها مال ولا عمل ولا ضمان واما العلم بمقدار رأس المال وقت العقد فليس بشرط يجوز
الشركة بالا موال عندنا وعند الشافعي شرط وجه قوله ان جهالة قدر رأس المال تؤدي الى جهالة الربح وان لم ينعقد
الربح شرط جواز هذا العقد فكذا العلم بمقدار رأس المال وان لم ينعقد جواز العقد لانه لا يمنع جواز العقد لانها بل لا تضمنها
للمنازعة وجهه ان رأس المال وقت العقد لا تقضي في المنازعة لانه يعلم مقداره ظاهرا وباطنا لان الدرهم
نقود او الدنانير ونحو ذلك وقت الشراء بها فيعلم مقدارها فلا يؤدي الى جهالة مقدار الربح وقت القسمة واما
الشركة بالا موال فاما المفادضة منها فمن شرطها اهلية الكفالة ومنها النسب والى في الاجر ومنها ما لم ينعقد
المفادضة لما ذكرنا في الشركة بالا موال واما العنان منها فلا بشرط له شيء فذلك وانما بشرط اهلية التوكيل
فقط كذا مر في يوسف غري حنفية انه قال ما يجوز فيه الوكالة يجوز فيه الشركة ولا يجوز فيه الوكالة لا يجوز فيه
الشركة وعلى هذا يخرج الشركة بالا موال في المباحات من الصيد والحطب والخسب في الدراهم وما سواه في البالي من
الغار وما يجرى في الارض من المعادن وما اشبه ذلك فان اشتركا على ان يصيدا او يحطبا او يشتريا او يستقيا الماء
ويبيعانه على ان ما احبا باكثر من ذلك فهو بينهما ان الشركة فاسدة لان الوكالة لا تنفذ على هذا الوجه الا ان كان
وكل واحد يعمل له شئ من ذلك لا تنفع الوكالة كذا الشركة فان تشادكا فاحد كل واحد منهما شئ من ذلك متقدرا
كان المأخوذ ملكا له لان سبب شوب الملك في المباحات الاخذ والاستيلاء وكل واحد منهما النقد بالاختار والاستيلاء
فينفرد بالملك وان اخذاه جميعا معا كان المأخوذ بينهما نصفين لا سواهما في سبب الاستحقاق فيستويان في الاستحقاق
فان اخذ كل واحد منهما على ان يقر شئ من خطاه وباجاه فان كان مما يكال او يوزن ينقسم الثمن بينهما على قدر الكيل
والوزن وان كان مما لا يكال ولا يوزن ينقسم الثمن بينهما بالقيمة يضرب كل واحد منهما بقيمة الذي له لان المكيل والموزن
من الاشياء المتماثلة فيمكن قسمة الثمن بينهما على قدر الكيل والوزن فاما غير المكيل والموزن من الاشياء المتفاوتة
فلا يمكن قسمة الثمن على قيمتها فيقسم على قيمتها وان لم يعلم الكيل والوزن والقيمة يهتد كل واحد منهما بما يدرى
لله نصف من ذلك مع اليقين على حوى صاحبه لان الشئ في ايديها واليد دليل الملك فحسب الظاهر والنسب
وللملك يوجب التساوي في الملك فان ادعى اكثر من النصف لا يقبل قوله الا بينة فان عمل احدهما واعانه الآخر
عمله بالجمع والربط فذلك كله للعامل ولا شئ منه للمعين لوجود سبب العمل دون المعين والمعين اجر مثله
لا يجاوز به قيمة ما سعى له من النصف والثلث ونحو ذلك في قول ابو يوسف وقال محمد له اجر مثله بالتمام ما بلغ اما
وجوب اجر المثل للمعين فلا نه استوفى منفعته بعقد فاسد لما بيننا وانه يوجب اجر المثل ثم قال ابو يوسف لا احاد
به قيمة ما سعى وقاسه على سائر الاجارات الفاسدة انه لا يزد على المستحق هناك كذا ههنا والجامع بينهما انه
شئان لا يحد له زيادة على المستحق فلا يستحق الزيادة وصار يمكن قال لرجل بيع هذا الثوب على انك تضع ثمنه
فباعه كان له اجر المثل لا يجاوز به نصف الثمن كذا هذا ومحمد يفرق بين هذا وبين سائر الاجارات الفاسدة فان
المستحق ههنا قدر معلوم من الاجرة فكان الرضا به اسقاطا لما زاد عليه والمسمى ههنا ليس بمعلوم بل هو معلوم
لانه ما سعى الا نصف الحطب وثلثه والرضا به غير المعلوم لا يتحقق فلم تكن هذه التسمية مسقطا للزيادة على
ما اجر مثله وعلى هذا الاختلاف المضاربة الفاسدة اذا ربح المضارب فيها ان له اجر مثله لا يجاوز به المستحق
من الربح في قول ابو يوسف وان لم يكن ربح فله شئ له وعند محمد له اجر مثله بالتمام ما بلغ ربح او لم يربح وساق

بيان شركة بالا موال
من شرط مفادضة اهليتها
والتساوي في الاجر ولا ينعقد
المفادضة

المسئلة في كتاب المضاربة ان شاء الله تعالى ولو ان رجلا اجلس على كانه رجلو يطرح عليه العمل بالنصف فالقياس
ان لا يحد هذه الشركة لانها شركة العوض لان من احدهما العمل والآخر المأخوذ والمأخوذ من العوض شركة العوض
من جائزة وفي الاستحسان جائزة لان هذه شركة الاعمال لانها شركة القبل وتقبل العمل من صاحب المأخوذ عمل
وشركة الاعمال جائزة بلا خلاف بين اصحابنا لان متبناها على الوكالة والوكالة على هذه الوجه جائزة بان يوكّل
مخاطبا او مضاربا ويكفي يتقبل له عمل الحياطة والعصارة وكذا يجوز لكل ما يقع بعمل باجران يوكّل ويكفي يتقبل العمل
فان كان لهما كلب فارسلوه جميعا كان ما اصاب بينهما لا سواهما في سبب الاستحقاق ولو كان الكلب لاحدهما
وكان في يده فارسلوه جميعا فما اصاب الكلب فهو لصاحبه خاصة لان ارسال الاجنبى لا عبرة به مع ارسال المالك
فكان ملحقا بالعدم كان المالك ارسله وحده وان كان لكل واحد منهما كلب فارسل كل واحد منهما كلبه فاصابا بصيدا
واحد كان بينهما نصفين لانها متساوية في سبب الاستحقاق وان اصاب كلب كل واحد منهما صيدا على حدة كان له خصة
لانه ملكه بفعله فاختص به وعلى هذا يخرج ما اذا اشترك رجلان في واحدتهما بفعل وللآخر بعذر على ان يواجزا ذلك
فان قال الله تعالى من شئ فهو بينهما فاجرهما باجر معلوم في عمل معلوم وحمل معلوم ان هذه الشركة فاسدة وتقسيم الاجرة
فيها على مثل اجر البعل ومثل اجر البعير اما فساد الشركة فلا نه الوكالة على هذا الوجه لا تنفع الا ان كان لآخر اجر
بعذر على ان يجر الاجرة بيننا لا تنفع الوكالة كذا الشركة ولان الشركة لا تنفع في اعيان الحيوان فكذا في منافعها و
انما قسمة الاجر بينهما على مثل اجر البعل ومثل اجر البعير فلو ان الشركة ان فسدت فالاجارة صحيحة لانها وقت على
منافع معلومة بدل معلوم ومن حكم الاجرة ان تنقسم على قيمة المنافع كما تنقسم الثمن على قيمة المبيعين المختلفين
وان لم يواجز البعل والبعير ولكنهما تقبلا جملة معلومة بدل معلوم فمما لا يجوز على ذلك فالاجر بينهما نصفين لان
هذه شركة العمل لان العمل صادر مضمونا عليها بالعقد بمنزلة عمل الحياطة والعصارة فكان البذل بينهما على قدر الضمان
وقد تساوى في الضمان فتساوى في الاجر ولا عبرة بزيادة حمل البعير على البعل كالا عبرة بكثرة عمل احد الشريكين في شركة
الصباغ لان البذل يقابل الضمان والبعل والبعير ههنا آلة ابقاء العمل ولو اجر البعير بعينه كانت اجرة لصاحبه
لصاحب البعل وكذلك ان اجر البعل بعينه كان الاجر لصاحب البعل لا لصاحب البعير لان العقد وقع على منافع البعير
والبعل باذن مالك البعير والبعل فكانت الاجرة له فان كان الآمر عاتة على الجملة والنقل كان للآمر عاتة اجر مثله
لانه استوفى منفعة شركته بعقد فاسد ثم عند ابو يوسف لا يجاوز به نصف الاجر الذي اجر به في قول ابو يوسف وقال
محمد له اجر مثله بالتمام ما بلغ على ما ذكرنا في شركة الاحتطاب قصا وان لاحدهما اداة العصارة وللآخر بيت اشتركا
على ان يبلوا باداة هذا في بيت هذا على ان الكسب بينهما نصفان كان ذلك جائزا وكذلك الصباغة والمخاططة والصباغة
ان الاجرة يبدل بغير العمل لا بالآلة وقد صار العمل مضمونا عليها فكان يد له لهما وكان احدهما بعينه معينا للآخر
نصف الآلة والاخر معينا له نصف الآلة وهو نظير المسئلة المتقدمة وهي ان يتقبلا جملة فصولها على ايتيها
ولو اشتركا لاحدهما دابة وللاخر كاف وجوانقان على ان يواجزا الدابة والا كاف على ان اجرهما بينهما نصفان كانت
الشركة فاسدة واجرا الدابة لصاحبها وللادخل معه اجر مثله في قولهم جميعا اما فساد الشركة فلما ذكرنا ان الوكالة
على هذه الوجه لا تنفع كذا الشركة واما الاجر فلا نه بدل منافع الدابة فكان لصاحبها وقد استوفى منافع الآلة
الاخر بعقد فاسد فكان عليه اجر مثله ولو دفع دابة الى رجل لواجرها على ان اجر بينهما كان ذلك فاسدا والاجر
لصاحب الدابة وللاخر اجر مثله وكذلك السفينة والبيت لان الوكالة على هذا الوجه لا تنفع فلو نفع الشركة والاجر
لصاحب الدابة لان العاقد عقد على ملك غيره بامر وللادخل اجر مثله لان صاحب الدابة استوفى منفعته بعقد فاسد
ولو كان دفع اليه الدابة ليبيع عليها الطعام على ان الربح بينهما نصفان كان فاسدا والربح لصاحب المتاع ولصاحب
الدابة اجر مثله وكذا البيت لان الكسب حصل بعمله وقد استوفى منفعة الدابة بعقد فاسد فكان عليه اجرها
ولا بشرط صحة هذه الشركة اتفاق العمل وتجوزا تنقضا عما لا اختلفت كالحياطة مع العصارة ونحو ذلك وهذا
قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز هذه الشركة الا عند اتفاق الصنعة كالقصارين والحياطين بناء على ان
الشركة تجوز بالمالين المختلفين عندنا فكذا بالاعمالين المختلفين وعندنا لا تجوز بالمالين المختلفين كذا المالين المختلفين
والصحيح قولنا لان استحقاق الاجر في هذه الشركة بغير ان العمل والعمل مضمون عليها اتفاق العود او اختلاف العلم
واما الشركة بالوجوه فشرط المفادضة منها ان يكونا من اهل الكفالة وان يبين ثمن المشتري على كل واحد منهما
نصفه وان يبين المشتري بينهما نصفين وان يبين الربح بينهما نصفين وان يتلفظا بلقطة المفادضة لما ذكرنا
في مقدمه واما العنان منها فلا بشرط له اهلية الكفالة ولا المساواة بينهما في ملك المشتري حتى لو اشتركا
بوجوههما على ان يبين ما اشتريا واحدهما بينهما نصفين او ائدا ثا واربعا وكيف ما شرط على التساوي والفقهاء
كان جائزا ومما نرى المشتري بينهما على قدر ملكيهما في المشتري والربح بينهما على قدر الضمان فان شرط احدهما

شرط المفادضة في شركة بالوجوه
اهلية الكفالة الى
بيان شرط عتائها

فصل ربح على حصته من الضمان فالشرط باطل وبين الربح بينهما على قدر ضمانهما ثمن المشتري لان الربح في هذه الشركة
انما يستحق بالضمان فيستقدر بقدر الضمان فاذا شرط لاحدهما اكثر حصته من الضمان ونصيبه من الملك فهو ربح
من غير ملك ولا ضمان فلا يجوز **فان قيل** الربح كما يستحق بالملك والضمان يستحق بالعمل فجاز ان يستحق زيادة الربح
زيادة العمل كما مضى ربح والشريك شركة الضمان **فان جواب** ان هذا مسلم اذا كان العمل في مال معلوم كما في المضاربة وشركة
الضمان ولم يوجد ههنا فلا يستحق بمن قال لاخر اذ وقع اليك الفاضل ربحه على ان يعمل فيها بالنصف ولم ينعين الا ان
انه لا يجوز المضاربة لانه لم يشترط العمل في مال معين **فصل** واما حكم الشركة **فاما** شركة المملوك
فحكمها في التبعين جميعا واحدا وهو ان كل واحد من الشريكين كانه اجنبي في نصيب صاحبه لا يبعد له التصرف فيه بغير
اذنه لان المطلق للتصرف الملك او الولاية ولا ملك لكل واحد منهما في نصيب صاحبه والولاية بالوكالة او العزامة ولم يوجد
شي من ذلك وسواء كانت الشركة في العين والدين لما قلنا ولو كان بين رجلين دين على رجل من عبيد باعاه اياه ماله
ودرههم او الف بينهما او مضاه اياه او استهلك الرجل عليها شيئا قيمته الف درهم او وثاقا او ثيابا لرجل واحد عليه ففقر
احدهما بنصيبه او بعض نصيبه فللآخر ان يشركه في اخذ منه نصف ما قبضه والا صلح في هذا ان الدين المشترك
الثابت للشريكين بسبب واحد اذا قبض احدهما شيئا منه فللآخر ان يشركه في القبض لان القبض من قبض نصيبين
اذ لو جعل نصيبا احدهما كان ذلك قسمة الدين قبل القبض وانما غير جائزة لان معنى القسمة وهو التميز لا يتحقق
فيما في الذمة فلا يتصور فيه القسمة ولهذا لم تنفع قسمة الدين من غير تميز كصبرة من طعام بين شريكين قال احدهما
لصاحبه خذ منها لك هذا الجانب ولا يجوز لا يقدم التميز فاذا لم تنفع في العين من غير تميز ففي الدين
اولى لان القسمة فيها معنى التملك لانه ما خرجت من الا واحداهما ملكه والاخر ملك صاحبه فكان نصيب كل واحد
منهما بعد القسمة بعضه ملكه وبعضه عوضا عن ملكه فكان قسمة الدين تملك الدين من غير عوض من نصيبه عليه الدين
وانه غير جائز فعمل القبض من نصيبين جميعا لانه يودي الى ما قلنا وكان له ان يأخذ نصف ما قبضه صاحبه بعينه
ليس للقبض ان يمنعه عنه بان يقول انا اعطيتك مثل نصف الدين لان نصف القبض من قبض نصيبه فكان على
حقه فلا يملك القابض منه وسواء كان القبض مثل حق او اجرة او اداء اما اذا كان الجود من حقه فلا بد ان الجود
لا عبرة بها في الجنس الواحد لا ترى ان عليه الرضا اذا اعطى الجود بحسب صاحب الدين على القول فكان نصيبه قبضا
لعين الحق وان كان اورد القبض لردى على الجود لانه من جنس حق ومما قبض الشريك من شريكه يجرى ذلك
للقبض دينا على الغريم وبين ما على الغريم بينهما على قدر ذلك من الدين حتى لو كان الدين الف درهم بينهما فقبض
احدهما جسما ثمة فجاء الشريك فاخذ نصيبها كان للقبض ما بقي له على الغريم وذلك ما شأنه وحسنون ونكوت
الشركة باقية في الدين كما كانت لانه لما اخذ شريكه نصف القبض انقص قبضه في نصف ما قبض وبقي الباقي من
دينه بحاله وان الفرج القابض غريم بان وهبه او باعه او قضى دينا عليه او استهلكه بوجه من الوجوه فله شركة
ان يضمنه نصف ما قبض لانه ائلف عليه نصف ما قبضه من نصيبه فكان له ان يضمنه فان لم يقبض احد الشريكين
شيئا ولكن ابراء الغريم من حصته جازت البراءة ولا يضمن لشريكه شيئا لانه لم يقبض شيئا من الدين بل ائلف
حصته لاخر فلا يضمن فان ابراء احدهما عن ثمة درهم ثم خرج من الدين شيء اقتسمه بينهما على قدر ما لكل واحد
منهما على الغريم في القبض من بينهما على تسعة اسهم لان احدهما ابراء الغريم عن ثمة درهم بقوله لا دين ابرأه
ولشريكه جسما ثمة فيغير بان في قدر القبض تسعة اسهم وكذلك ان كانت البراءة بعد القبض قبل ان يقبض الا ان
القسمة تقع على قدر حقيقتها فان اقتسما القبض نصيبين ثم ابراء احدهما الغريم عن ثمة درهم فالقسمة ما عليه
ولا ينقص ابراء بعد القسمة شيئا مما اقتسما لانهما اقتسما وملكهما سواء فزوال المساواة بعد ذلك لا يقع
في القسمة ولو لم يقبض احدهما شيئا ولكن اشترى بنصيبه ثوبا من الغريم فله شركة ان يضمنه نصف ثمن الثوب
ولا سبيل له على الثوب لانه انما اشترى الثوب بثمن في ذمته لا بما له في ذمة الغريم لانه كما اشترى وجب ثمن الثوب
في ذمته وله في ذمة الغريم مثله فصار ما في ذمة الغريم قصاصا بدينه فصار كانه قبض نصف الدين فلا جاز
على الثوب سبيل فان اجتمعا جميعا على الشركة في الثوب فهو جائز لانه قد وجب عليه نصف ثمة فاذا سلم له نصف
بذلك ورضي شريكه به صار كانه باع نصف الثوب بثمنه فان لم يشتر بحصته شيئا ولكن صالحه من حقه على ثوب وقبض
ثم طالبه شريكه بما قبض فان القابض الجاني وان شاء سلم اليه نصف الثوب وان شاء اعطاه مثل نصف حقه من الدين
والخيار في ذلك للقابض لان الصلح لم يوجب شيئا على الصالح لانه عقد تنفع بمنزلة الهبة والبراءة بخلاف الشر
الا انه قبض ثوبا من الدين المشترك فكان له ان يسلم نصفه الى الشريك وله ان يقول انا اعطيتك نصف حقه من الدين
لانه لاحق لك فيما زاد على ذلك وللشريك في هذه الوجوه كلها ان يسلم للشريك ما قبض ويرجع بدينه على الغريم لان من
تجته ان يقول ان ديني قد ثبت عليك بعقد المداينة فتسلمك الى غدي لا يسقط مالي في ذمتك فان سلم للشريك

ما قبض ثم تولى الدين على الغريم فله ان يرجع على الشريك ويضمن الحكم في هذه الوجوه كلها كما حكم فيما اذا لم يسلم الا وجهها
وهو انه اذا اراد ان يأخذ من يد صاحبه بعد ما قبض من الدراهم بعينها لم يكن له ذلك ولصاحبه ان يمنعه عنها ويعطيه
مثله لان المقبض في الاصل كان عن حق مشترك وانما سلم الشريك المقبض للقابض ليس له ما في ذمة الغريم فاذا
لم يسلم بقي حقه في القبض كما كان الاثمة ليس له في هذا الوجه ان يرجع الى عين تلك الدراهم لانه اسقط حقه عن
عينها بالتسليم حيث ايجاز تلك القابض لها فسقط حقه عن عينها وانما اخذ له ضمان آخر سوى ماله فيثبت ذلك
في ذمة القابض كسائر الديون فان اخذ احدهما نصيبه لم يجز تأخير في قول ابو حنيفة ويجوز عند ابو يوسف ومحمد
والاخلاف في انه لا يجوز تأخير في نصيب شريكه لانه لا يملكه ولا يولى هذا العقد فيه **واما** في نصيب شريكه فهو
على الاختلاف وجه قولها ان نصيبه ملكه فملك المقر فيه ولهذا ملك المقر فيه اسقاطا بالبراءة قالنا خير اولي
لانه دونه **والا** حنيفة ان تأخير نصيبه قسمة الدين قبل القبض وانما غير جائزة والدليل على ان التأخير قسمة الدين
انه وجد ان القسمة وهو افراد كل واحد من الشريكين بنصيبه على وجه لا يجرى له خفيه حق وقسمة الدين قبل
القبض لا يجوز لعدم تصور معنى القسمة وهو التميز اذ هو اسم للفعل والمال على في الذمة بخلاف البراءة فانه ليس فيه
ان القسمة ومعناها بل هو ان يولد نصيبه **فان قيل** قسمة الدين تصرف في الدين والتأخير ليس تصرفا في الدين بل في
المطالبة بالاسقاط **فان جواب** ان التأخير تصرف في الدين والمطالبة جميعا لانه يوجب تغير الدين عما كان عليه لان الدين قبل
كان على حقه لو قبض احدهما نصيبه كان للآخر ان يشركه فيه وبعد التأخير لا يبقى له حق المشاركة مادام الاجل قائما ثم خرج
على قولنا فقال اذا قبض لشريك الذي لم يؤخر نصيبه لم يكن للذي اخر ان يشركه فيما قبض حتى يجل دينه فاذا حل دينه فله ان
يشركه ان كان قائما وان كان مستهلكا يضمنه صاحبه لان الاجل يمنع ثبوت المطالبة فلا يجرى له حق القبض فاذا حل
صار كانه لم يزل حاله فثبت الشركة فان لم يقبض الاخر شيئا حتى حل دين الذي اخر عاد الامر الى ما كان فاقبض احدهما من شيء
يشركه الاخر فيه لان الدين لما حل فقد سقط الاجل فصار كما كان قبل التأجيل ولو كان الدين بين شريكين على ابراء فتردهما
احدهما على نصيبه من الدين **فقد روي** عن ابي يوسف ان شريكين ابرج عليه نصف حقه من ذلك وروى عنه ايضا انه
ايرج وهو رواية محمد بن يوسف وهو قول محمد **وجاء** الرواية الاولى ان النكاح او جبا المهر في ذمة وله في ذمتها مثله
فصار قصاصا بدينه فصار كانه قبض نصف الدين فكان له ان يرجع بنصف حقه كما لو اشترى منها ثوبا بنصيبه من الدين
وجه الرواية الاخرى ان من شرط وجوب الضمان عليه لشريكه ان يسلم له ما يحتمل المشاركة ولم يوجد في نصيب شريكه
الا ابراءه من نصيبه ولو استأجر احد الشريكين الغريم بنصيبه فان شريكه يرجع عليه في قولهم جميعا لان الاجرة في مقابلتها
بالصندوق بالقد فاشبه البيع وكذا الذي سلم وهو المنفعة قابل للشركة فكان له ان يضمنه وذكره في رواية عن
يوسف ان احد الشريكين اذا اشترى المطلوب بموتعة عدا فصالحه على حصته لا يلزمه لشريكه شيء لانه لم يسلم له ما يمكن المشاركة
فيه لان الصلح عارية معد ليس في مقابلة بدل مضمون فلم يسلم ما يصح المشاركة فيه فلا يلزمه شيء **واما** اذا استهلك
احد الطالبين على المطلوب ما لا فصارت قيمته قصاصا بدينه او اقترض منه شيئا بقدر نصيبه من الدين فله شركة ان يرجع
عليه لان نذر الغريم وقيمة المستهلك صار قصاصا بدينه والا فقصاصا باستيفاء الدين حيث المعنى فصار كانه استوفى
حقيقته ولو كان وجب للمطلوب على احد الطالبين دين بسبب قبل ان يجيب لهما عليه الدين فصار ما عليه قصاصا بما لا
الطالبين فلا ضمان على الذي سقط عنه الدين لشريكه لانه ما استوفى الدين بل قضى بنا كان عليه اذ اصاب في دينين
الضمان قصاصا ان يصير الاول مقبضيا بالثاني لانه كان واجبا للمضمان قبل الثاني واذا لم يكن مستوفيا للدين لم تكن له
المشاركة او المشاركة تثبت في القدر المستوفى وذكر ابن سماعه في نوادره عن محمد بن جهم انه لو ان احد الغريمين الذي لهما
المال قبل عبد المطلوب فوجب عليه القصاص فصالحه المطلوب على ثمانية درهم كان ذلك جائزا ويرى من حصة القابل من
الدين وكان لشريك القابل ان يشركه في اخذ نصف الحصة وكذلك لو تزوج المرأة الغريم على ثمانية مرسلة او اسنار
ففرج ثمنها مرسلة فرق بين هذا وبين ما اذا صالح على نفس الدين او تزوج به ووجه الفرق ان العقد ههنا وهو الصلح
والنكاح وقع على ما في الذمة وانه يوجب المقاصة فكان استيفاء الدين معنى بمنزلة الاستيفاء حقيقة بخلاف الصلح على
نفس الدين والتزوج به فان العقد هناك ما وقع على ما في الذمة مطلقا الا ترى ان العقد هناك اضيف الى نفس الدين فلم يقع
المقاصة لم يسلم له ايضا ما يحتمل الاشتراك فيه فلا يرجع وذكره على الجهد عن ابي يوسف انه لو مات المطلوب بعد
الشريكين وارثه وترك مالا ليس فيه وقاء اشركا بالحصص لان الدين يمتنع انتقال الملك للورثة لقوله تعالى ان بعد
وسية فوجهها اورد ابن سبيل الميراث على الدين فلم ينتقل الملك الى الورث فلا يسقط دينه وكان دين الورث والاجنبي سواء
ولو اعطى المطلوب لاحدهما رهنا بحصته فهلك الرهن عنه فله شركة ان يضمنه لان قبض الرهن قبض استيفاء وبذلك
الرهن يصير مستوفيا للدين حكما فكان لا لاستيفاء حقيقة ولو غصب احد الشريكين المطلوب عدا فانت عنه فله شركة
ان يضمنه لانه اذا هلك صار ضمانا لقيمة العبد من وقت الغصب فملك المصوب من ذلك الوقت بطريق الظهور والاستناد

بيان شركة العقود
بيان شركة العنان الصحيحة

اذا عقد احد هاتين امر العائد

اذا لم يكن في يد دراهم ولا ذناب

هل الشريك يدفع مال الشركة

ولو ذهب احدى عيني العبد بآفة سماوية في ممان الفاصلة لم يرجع شريكه عليه بشئ لانه لم يسلم له ما يمكن المشاركة فيه لانه لم يملك الممنون فلو تضمن لشريكه بخلاف نفسه لكان ملكها بالتمام فسلم له ما يمكن المشاركة فيه فليس لشريكه وكذلك العبد الموهون اذا ذهب احدى عيني بآفة سماوية وكذا لو اشترى احد الشريكين من غيرهم عتقاً ببيعاً فاسداً وقبضه فأت في يد اوباعه او اعتقه انه يضمن لشريكه كما يضمن في الغصب ولو ذهب عينه بآفة سماوية فزود لم يضمن لشريكه شيئاً ويجب ذلك عليه من خصته من الدين خاصة كذا هذا العلم **واما شركة العقود** فمخلة الكدور فيها انها لا تخلو اما ان تكون صحيحة او فاسدة اما الصحيحة فاما الشركة بالاموال فتبين احكام العنان منها والمقار وما يجوز لاحد شريك العنان والمفاوضة ان يعمل في مال الشركة وما لا يجوز **اما العنان** فلو حد شريك العنان ان يبيع مال الشركة لانهما يعقد الشركة اذن كل واحد منهما لصاحبه يبيع مال الشركة ولان الشركة تقتضي الوكالة فيبيع كل واحد منهما وكل صاحبه بالبيع ولان غرضها في الشركة البيع وذلك بالتجارة وما لا يتجرى الا بالبيع والشراء فكان اذا عمل العقد اذا لم يكن كل واحد منهما مأموراً بالبيع والشراء لانه ان يبيع مال الشركة بالتقيد والنسبة لان الاذن بالبيع يقتضي شركة وحد مطلقاً ولان الشركة تنفذ على عادة التجار وعقداتهم البيع نقداً ونسيئة وله ان يبيع بقبول الثمن وكثير ما قلنا انما لا يتقيدان التاجر في مثله لان المقصود من العقد وهو الاسترجاع لا يحصل به فكان يستثنى من العقد دلالة **وذكر** القاضي في شرحه مختصر الطحاوي وجعله على الاختلاف في الوكيل بالبيع مطلقاً انه يجوز عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ويجوز لا يجوز ولو باع احدهما واجل الآخر لم يجز تأجيله في نصيب شريكه بالاجماع **وهل** يجوز في نصيب نفسه فهو على الاختلاف الذي ذكرنا في الدين المشترك ان اذا احدهما نصيبه **هذا** اذا عقدا احدهما واجل الآخر فاما اذا عقدا احدهما ثم اخر العائد فلو خاف في انه يجوز تأخير في نصيب نفسه لانه مالك وعاقده واما في نصيب شريكه فيجوز تأجيله في قول أبي حنيفة ويجوز عند أبي يوسف ولا يجوز والكلام فيه بناء على مسألة الوكيل بالبيع انه يملك تأجيل الثمن والبراءة عند عدها وعند مالك ووجه البناء ظاهر لان العائد في نصيب شريكه وكيل عنه وهو ميسر في كل مال الوكالة الا ان هذا اذا تضمن مناله للموكل عندها وهنا لا يضمن الشريك العائد لان العائد يملك ان يقبل البيع ثم يبعده بنسيئة فاذا لم يقبل فافترس بين حاز والوكيل بالبيع لا يملك ان يقبل ويبيع بالنسيئة فاذا اخبر يضمن وله ان يشتري بالتقيد والنسبة لما قلنا في البيع وهذا اذا كان في يد مال ناضج للشركة وهو الدراهم والدنانير فاشترى بالدراهم والدنانير شيئاً لنسيئة او كان عند شريكه الكحل والمودون فاشترى بذلك الحنظل شيئاً لنسيئة **فاما** اذا لم يكن في يد دراهم ولا دنانير فاشترى بدينار او دنانير شيئاً كان المشتري له خاصة دون شريكه لانهما جعلنا شراء على الشركة لصاحب مستديراً على مال الشركة والشريك لا يملك الاستداء على مال الشركة من غير ان يؤذن له بذلك كما مضى به لانه يصير مال الشركة اكثر مما كان في الشركة فلو يجوز من غير ضمان وكذلك لو كان عنده عروص فاشترى بالدراهم والدنانير شيئاً لان العروص لا تصحح رأس مال الشركة فكان الشراء بالانمان استدانة بخلاف ما اذا اشترى بها وفي يد مثله لان ذلك ليس باستدانة **وحكم** الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه اذا كان في يد احد الشريكين دنانير فاشترى بدراهم جاز **وقال** زفر لا يجوز بناء على ان زفر يعتبر المجانية في دنانير مال الشركة حقيقة حتى اذا نقضت الشركة في الدراهم مع الدنانير لا خلاف في الجس حقيقة فيصير كأنه اشترى بالدراهم وعند عروص ونحوه نقض المجانية معنى وهو المثنية وقد تجانسنا في المثنية فصار كأنه اشترى بيمين ما في يد صودة ومعنى وله ان يبيع مال مال الشركة لان الشركة تنفذ على عادة التجار والابضاع من عاداتهم ولان له ان يستاجر من يعمل في البضاعة بعوض في البضاعة او في لانه استعمال المبيع في البضاعة بغير عوض وله ان يبيع لان الابداع عادة التجار ومضمرات التجار ايضا لانه لا يملك للتاجر منه لانه يحتاج الى ذلك عند اعتراض احوال تقع عادة ولان له ان يستحفظ الموضع باجر بغير اجار او في البيع له ان يشارك الا ان يؤذن له بذلك لان الشئ لا يستتبع مثله فان شارك به احد الشريكين عتق عتق الشريك نصيبه له وان يشارك الشريكين لانه ان كان لا يملك الشركة في حق الشريك يملك الوكيل وعقد الشركة يتضمن الوكيل فكان نصيب ما اشتراه بينهما وان اشترى الشريك الذي لم يشارك فاشترى من بينه وبين شريكه نصيبين ولا شئ لاجنبى فيه لانه لم يوكله بغير ما اشترى على حكم الشركة **وقال** الحسن بن زياد اذا شارك احد شريك العنان رجلاً شركة مفارقة بغير محضر شريكه لم تكن مفارقة وكانت شركة عنان لان المفارقة تقتضي فسخ شركة العنان لان المفارقة يجب ان يكون في كل المال وذلك لا يصح فسخ شريكه فكان ذلك فسخاً للشركة وهو لا يملك الفسخ مع عنيته وان كان بمحضرها حجة تحت المفارقة وذلك لابطال الشركة لانه يملك فسخ الشركة مع حضور صاحبه وليس له ان يخط مال الشركة بماله خاصة لان الخطا يجب ان يكون في المال فلا يجوز الا في العقد الذي يرضى به ربا المال **وهل** له ان يدفع مال الشركة مضاربة **وذكر** محمد بن جهم في الاصل على حقيقته انه لا يملك في البيع وهو لا يملك الشركة باطلاً ولا يملك المضاربة وجه رواية الحسن ان المضاربة نوع شركة لان ربا المال مع المضارب يشترط في البيع وهو لا يملك الشركة باطلاً ولا يملك المضاربة وجه ظاهر الرواية انه يملك ان يستاجر اجيراً بغير مال الشركة فلو لم يملك الدفع مضاربة او لا الا بغير استحقاق الا بغير مال الشركة وجه حصول في الشركة وجه ام لا والمضارب لا يستحق شيئاً

يعمل الا اذا كان في المضاربة وجه فلما ملك الاستدعاء فلا يملك الدفع مضاربة او لا والى استدلال بالشركة غير مد يد لان الشركة فوق المضاربة لانها لتوجب الشركة في الاصل والفرع والمضاربة لتوجب الشركة في الفرع لا في الاصل والشئ يستتبع ما هو دون ولا يستتبع ما هو فوقه او مثله ولهذا يملك المضارب دفع المال مضاربة بمطلق العقد لان المضاربة مثل المضاربة ويملك التوكيل لانه دون المضاربة والوكيل لا يملك ان يوكل غيره باطلاً والوكالة مثل الوكالة وله ان يعمل في مال الشركة كل ما لمضارب ان يعمل في مال المضاربة وسند كذا في كتاب المضاربة ان شاء الله تعالى لان نصيب الشريك اقل من نصيب المضارب واعلم منه فان كان للمضارب ان يعمل فالشريك اولى **وله** ان يأخذ ماله مضاربة ويجزى ربحه له خاصة لان المضارب يستحق الربح بعمله فينقص به كالأجر نفسه **وله** ان يوكل بالبيع والشراء استحقاقاً والقائد ان لا يجوز لان شريكه رضي برأيه ولم يرض برأى غيره **وجه** الاستحقاق ان الشركة تنفذ على عادة التجار والوكيل بالبيع والشراء من عاداتهم ولانه من ضرورات التجارة لان التاجر لا يمكنه مباشرة جميع المقرفات بنفسه فيحتاج الى الوكيل فكان الوكيل من ضرورات التجارة بخلاف الوكيل بالشراء انه لا يملك ان يوكل غيره لانه لا يملك جميع المقرفات بل لا يملك الا الشراء فيمكنه مباشرة بنفسه فلو ضرورية الى ان يوكل غيره لان الشركة اعم من الوكالة والوكالة اخص منها والشئ يستتبع دونه ولا يستتبع مثله ويجوز اذا كانا شريكين في خادم او بغير خاصة انه ليس لاحدهما ان يوكل جله ببيعها وان وكل في حصة صاحبه لان ذلك شركة ملك وكل واحد من الشريكين في شركة الاملاك اجنبى عن صاحبه بمجرد عن كسره في نصيبه لانعدام المطلق للتصرف وهو الملك والولاية على ما بيننا فيما تقدم **وله** ان يوكل وكيله ويدفع اليه مالا ويأمر ان ينفق على شئ من تجارتهما والمال من الشركة لما ذكرنا ان الشريك يملك التوكيل فكان نصيبه كسره الوكيل فان اخبر الشريك الآخر الوكيل بخرج من الوكالة ان كانت في بيع او شراء او اجارة لان كل واحد منهما كمالك الوكيل على صاحبه ملك العتق عليه ولان الموكل وكيل لشريكه فاذا وكل كان لموكله ان يعزل وكيله وان كان وكيله في نقاض ما اذنه فليس له اخراجه لانه لا يملك ان يوكل شريكه فلو يملك ان يعزل وكيله **وله** ان يستاجر اجيراً شئ من تجارتهما لان الاجارة في التجارة حتى يملكها المادون في التجارة وهو عادات التجار ايضا وضرورات التجارة لان التاجر لا يجد بذاته ولا في النافع عند اراد العقد عليها تجرى لا عيان فكان الاستدعاء بمنزلة الشراء وهو يملك الشراء فيملك الاستدعاء والامر من على المستاجر يطالب به دون شريكه لانه العائد لا شريكه وحقوق العقد ترجع الى العائد ويرجع على شريكه بنصف الاجرة لانه وكيله في العقد **وله** ان يرهق متاعاً من الشركة بدين وجب بعقده وهو لشركته او يرهق بماله لانه الرهن اعم من الدين والارتهان استيفاءه وانه يملك الابقاء والاستيفاء فيملك الرهن والارتهان **وذكر** محمد بن جهم في كتاب الرهن ان اذا رهن احدهما متاعاً من الشركة بدين عليه لم يجز وكان ضماناً للرهن ولو ارتهن بدين لهما اذا كانا نصيباً لم يجز على شريكه وذلك بحول على ما اذا رهن احدهما بدين عليها وجب بعقدها لان الرهن اعم من الدين وان يرهق من الآخر من ماله الا بامر فلو يملك الرهن والارتهان استيفاء واحد لهما لملك استيفاء ثمن ما عقده شريكه لنفسه فلو يملك ارتها **فان** هلك في يد رهنه ودينه الذي سواه ذهب بحصته لانه فيض الرهن بعقد فاسد والرهن الفاسد يضمن مضموناً كما يصحح فكان مستوفياً بحصته من الدين لانه كان يملك استيفاء حصته من الدين قبل ارتها وان وليه غير فاذا ارتهن بجميع الدين صار مستوفياً بجميع الدين فيصير مستوفياً بحصته ضرورية فذهب الرهن بحصته وشريكه بالجار وان شاء رجع بحصته على المطلوب ورجع المطلوب بنصف قيمة الرهن على المرتين وان شاء ضمن شريكه حصته من الدين لان فيض الرهن فيض استيفاء الدين فاذا هلك في يد رهنه استيفاء كل الدين ومن استوفى كل الدين المشترك بغير اذن شريكه كان لشريكه ان يرجع على الغير بحصته ورجع الغير على القاض بما نصيبه لانه انما سلم اليه لملك ما في ذمته بماسلم ولم يملك فكان له ان يرجع كذا ههنا المطلوب ان يرجع بنصف قيمة الرهن على المرتين وان شاء شريكه يرجع عليه بنصف دينه لما ذكرنا ان احد الشريكين اذا استوفى الدين المشترك كله كان للشريك الآخر ان يرجع عليه بنصيبه وطريق ذلك ان يصف المضمون ويضع للقاض وللشريك ان يشارك فيه ويشاركه فيه فلما قلنا بان يرجع على المطلوب بذلك ثم يشاركه في ذلك ايضا هكذا يستوفى وهو يشاركه الآخر لما لم يستوفيا الدين **طعن** عيسى بن ابان في هذه المسئلة وقال يجب ان لا يضمن الشريك نصيب شريكه لان محمد بن جهم قال لو قال رجل لرجل اعطني رهناً بدين فلان الذي عليك فان اجازته جاز وان لم يجز فلو ضمان على فاعطاه وهلك الرهن في يد رهنه لم يضمن وهذا الطعن في غير موضعه لان ذلك الرجل جعل الرهن في يده لانه لما اخذ رهناً لغيره وشرط ان لا ضمان عليه صار عدلاً وهذا الرهن في يده لعدله لا يوجب ضمان لان نصيبه ليس بغير استيفاء وههنا انما نصيبه هو استيفاء والرهن المضمون له استيفاء مضمون فلم يصح الطعن **وله** ان يمتثل لان الحوالة من عمل التجارة لان التاجر يحتاج اليها لاختلاف الناس في المدة والا فلاس ويكون بعضهم ائتمن من بعض وفي العادة يحتاج الى الحوالة فكانت الحوالة وسيلة الى الاستيفاء فكانت في معنى الرهن في التوفيق للاستيفاء لان الاحتمال يملك ما في الذمة

أو كانت في حال المرض والشركة لا تنفقد على التبرع ولا في حصة الكفالة تنفقد بمرأها بابتدائها ثم يصير معاوضة
بانتهاؤها بالوجود التملك والملك حتى يرجع الكفيل على المكفول عند ما كفل إذا كانت الكفالة بامر المكفول عنه **فقدنا** لا ينعى
من القسي والمكاتب والمادون ويعبر من ذلك عمدا بالابتداء ويلزم شريك عمدا بالانتهاء وحقوق عقد تولدوا اعداها
التي جميعا حتى لو باع احدها شيئا من مال الشركة يطالب غير البايع منها بتسليم البايع كما يطالب البايع ويطلب غير
البايع منها المشتري بتسليم الثمن ويجعل تسليمه كالبايع **ولو** اشترى احدها شيئا يطالب الآخر بالثمن كما يطالب البايع
وله ان يقبض البايع كالمشتري وان وجد المشتري منها بالبيع عيبا فلصاحبه ان يره به بالعيب كالمشتري **ولو**
الرجوع بالثمن عند الاستحقاق للمشتري **ولو** باع احدها سلعة من شركتهما فوجد المشتري بها عيبا فله ان يرهها على
ايجازها **ولو** انكر العيب فله ان يحلف البايع على التثبت وشريكه على العلم **ولو** اقر احدها نقدا اقراره على نفسه
وشريكه **ولو** باع سلعة من شركتهما وجد المشتري بها عيبا فله ان يحلف كل واحد منهما على النصف الذي باعه على
التثبت وعلى النصف الذي باعه شريكه على العلم بيمين واحدة على العلم بيمين واحدة على العلم في قول محمد **وقال** ابو يوسف يحلف كل واحد منهما على
التثبت فيما باع ويسقط عن كل واحد منهما اليمين على العلم وهما جميعا في فراج التجارة وضمانها سواء فكل احدها ينفي كعلمها
وقول احدها كعلمها وفي الحقيقة شخصان وفي احكام التجارة كشخص واحد ولا حدها ان يكاتب عبد التجارة ان يره له
بالتجارة لان تصرف كل واحد منهما فيما يعود نفقه الى مال الشركة عام كصرف الاب في مال الصغير **كذا** روي عن محمد انه قال
كلما يجوز ان يفعله الانسان فيما لا يملكه فالمعاوضة احد اركان ملك كناية عبد الله الصغير اذا ربه
بالتجارة مع انه لا يملك له فيه رأسا فلو كان يملك للمعاوضة في ولا يجوز له ان يتصرف في مال الشركة لانه في معنى التبرع لا في معنى البيع
وسبق في ذلك في ذمة المكفول ليس له وقد لا يسلم في معنى التبرع وهذا لا يملكه الا مال ابنه ولا يجوز له تزيين العبد لانه ضرر بخلافه
والنفقة يتعلقان برقبته وتنقص به قيمته ويترد له لغيره فكذلك التبرع ضرر بغيره فله في ملك غيره **ويجوز** له ان يزوج الامه
لان تزويج الامه نفع محض لانه يستحق المهر والولد ويسقط عنه نفقتها **وتصرف** في المعاوضة في كل ما يعود نفقه
الى مال الشركة سواء كان من باب التجارة او لا بخلاف شريكه عتوان فان نفقا تصرفه يختص بالتجارة على اصلها
ومحمد وتزوج الامه ليس من باب التجارة لان التجارة معاوضة المال بالمال ولم يوجد فلو نفقه **وعند** ابو يوسف في ذلك كصرف
المعاوضة لوجود النفع ويجوز له ان يدفع المال مضاربة لما ذكرنا في شريكه شركة عتوان انه يجوز له ان يستاجر مملوكا
في مال الشركة بما لا يستحقه الاجير بيمين فالدفع مضاربة او الى ان المضاربة لا يستحق الرجوع فيها بيمين كذا ان يحصل
وان لا يحصل ويجوز له ان يشترك شركة عتوان في قول ابو يوسف ومحمد لان شركة العتوان اخضر من شركة المعاوضة
فكانت دونها فجاز ان يتقن منها المعاوضة كما يتقن العتوان المضاربة لانها دونه ويستتبعها ولان الاب يملك ذلك
في مال ابنه فيملك المعاوضة على شريكه بطريق الاولى على ما بينا **وروي** الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجوز له ذلك لانه
يوجب للشريك الثالث حقا في مال شريكه وذلك لا يجوز الا باذنه **هذا** اذا اشرك رجله شركة عتوان **واما** اذا فوض
جاز عليه وعلى شريكه **ذكر** محمد في الاصل **وقال** ابو يوسف لا يجوز وكذلك في رواية الحسن عن ابي حنيفة **وجاء**
قول محمد ان عقد المعاوضة عام فيصير تصرف كل واحد منهما كصرف الآخر **ولا** في يوسف ان المعاوضة مثل المعاوضة
والشئ لا يستتبع مثله ويجوز له ان يرهن ويرهن على شريكه لان الرهن ايقاف والادتهان استيفاء وكل واحد منهما
يملك الا ينفق والاستيفاء فيما عقد صاحبه **ويجوز** لكل واحد منهما ان يقتصر ما اذناه او اذنه صاحبه او ما
وجب لها على رجل من غصب او كفالة لان كل واحد منهما وكيل الآخر فيملك ان يستوفي حقوقه بالوكالة وما وجب
على احدها فلصاحبها لان باخذ كل واحد منهما كل واحد منهما كفيل عن الآخر وكل واحد منهما خصم عن صاحبه
يطالب بما على صاحبه ويقام عليه البينة ويستخلف على عله فما هو من شأن التجارات لان الكفيل خصم بما يذم على
المكفول عنه ويستخلف على عله لانه يمين على فعل الغير وما اشترى احدها فطعاما لاهله او كسوة او مالا لانه منه
فذلك جائز وله خاصة دون صاحبه والقباضان يمين المشتري مشتركا بينهما لان هذا كما يصح الاشتراك فيه كسائر
الاعيان لكنهم استحسنوا ان يمن له خاصة للضرورة لان ذلك مما لا يذم منه فكان مستثنى من المعاوضة فاختص به
المشتري لكن البايع ان يطالب بالثمن انتما شأ وان وقع المشتري الذي اشتراه خاصة لان هذا مما يجوز فيه الاشتراك
وكل واحد منهما كفيل عن الآخر بديل ما يجوز فيه الاشتراك الا انهم قالوا ان الشريك يرجع على شريكه بنصف ثمن ذلك
لانه قضى بنا عليه من ماله لا على وجه التبرع لانه التبرع ذلك ويرجع وليس له ان يشتري جارية للوطى والنفقة
غير ان الشريك لان الجارية ما يصح فيها الاشتراك ولا ضرورة تدعو الى الافتراء بملكها فصار كسائر الاعيان
الطعام والكسوة فان تمة ضرورة فاحجزا عنهما شركة للضرورة ولا ضرورة في الجارية فبقيت داخله تحت عموم
فان اشترى ليس له ان يطأها ولا لشريكه لانها دخلت في شركة فكانت بينهما جارية مشتركة بين اثنين فلا يجرى
لاحدهما ان يطأها فان اشترى احدها جارية ليطأها باذن شريكه فولى له خاصة ولم يذكر في كتاب الشركة ان الشريك يرجع

بيان ما اذا فوض

عليه بنى او يرجع **وذكر** في الجامع الصغير الخلاف فقال عند ابي حنيفة لا يرجع عليه بشئ من الثمن وعند ابو يوسف ومحمد
يرجع عليه بنصف الثمن **وحديث** قولهم ان الحاجة الى الوطى متحققة فتلقى الحاجة الى الطعام والكسوة **فاذا** اشترى
خاصة وقت لنفسه خاصة وصار في حصة الشركة فقد نقدا ليس بشريك من مال الشركة فيرجع عليه شريكه بالنصف
ولا في حصة ان الاصل في كل ما يعتل الشركة ان اشتراه احد الشريكين ان يقع المشتري مشتركا بينهما غير ان جدي
من شريك بالشركة الا فيما فيه ضرورة وهو مالا يذم له من الطعام والكسوة ولا ضرورة في الوطى فوقع المشتري على الشركة
بالاذن الثابت باصل العقد من غير الحاجة الى اذن آخر فلم يكن الاذن الجدي من الشريك لوقع المشتري على الشركة لانه وقع
على الشركة بدونه فكان للتعليل كانه قال له اشتر جارية بيننا وقد ملكك نصيب منها فكانت لهبة متعلقة بالشركة فاذا
اشترى وقبضت لهبة كالمالك قال ان قبضت مالى على فلان فقد وهبته لك فقبضه بملكه كذا هذا **واذا** كان ذلك فقد نقد
ثمن الواجب على الشركة من مال الشركة فلو يرجع على شريكه بشئ **فان** اشترى جارية للوطى باذن شريكه فاستولدها شريكه
استحققت نفق الوطى العقر باخذ المستحق بالعقر انتما شأ **اما** وجوب العقر فلا شك فيه لان وطي ملك الغيرة وار الاستلام
لا يخلو عن احدى امرتين اما الحد واما العقر وقد تعذر ايجاب الحد لمكان الشبهة وهي صورة البيع فيجب العقر **واما** ولاية
الاخذ انتما شأ فلون هذا ضمان وجب بسبب الشراء والقضات الواجب بسبب الشركة يلزم كل واحد منهما كالتن لانه
الشراء من التجارة فكان هذا ضمان التجارة بخلاف المهر في النكاح الصحيح وكفا سدا لانه مال وجب بسبب النكاح والنكاح
ليس من التجارة فلا يدخل في الشركة **ولو** اقال احدها في بيع باعه الآخر جازت الاقالة عليها لما ذكرنا ان الاقالة في معنى
الشراء وهو ملك الشراء على شركة فيملك الاقالة ولان الشريك شركة العتوان يملك الاقالة فالمعاوضة الى **واذا** امان احد
الشريكين او فوض المملوك لم يكن الذي لم يل المداينة ان يقبض الدين لان الشركة تبطل بموت احدها لانها وكالة والوكالة
تبطل بموت الموكل لبطول امر موته وتبطل بموت الوكيل لمقتدره وتبطل الشركة فلا يجوز لاحدها ان يقبض
نصيب الآخر اذ الم يكن هو الذي تولى العقد ويجوز قبضه في نصيب نفسه لانه موكل فيه وقبض الموكل جائز استمسا نا
واما الى ولى المداينة فله ان يقبض الجميع لانه ملك ذلك بعقد المداينة لكونه من حقوق العقد فلا يبطل بانفساخ
الشركة بموت الشريك كالا يبطل باليزول **ولو** اشترى احدها نفسه في الجارية او عمل من الاعمال الاخرين فيها نصيبان **وان** اشترى
فلا يملك الاخر في الغنم الاخر بنفسه على ملكه ان يقبض على نفسه **وقال** ابو حنيفة في مال الشركة فلو اشترى فيها وفي الغنم الثاني لا يملك
القبض على صاحبه بل على نفسه خاصة فكانت الاجرة له خاصة **قال** ابو حنيفة رحمه الله اذا فوض احدها وبنكاه عليه قبل
المعاوضة فهو جائز لانه اذا فوض فقد صار المعقود بنا على القاضى ولا ثم يصير قصاصا بماله على القاضى فكان هذا ملكا
يعوض فجاز له عقد الشركة فلكه تجاز القضا **وليس** لصاحبه سبيل على الذي قبض الدين لما ذكرنا ان قبضه قبض مضمون
لانه تصرفا للشريك ان يملكه اياه ويرجع على شريكه بحصته منه لانه قنودين نفسه من مال غيره ولا تنقض المعاوضة
وان اذناه مال احد الشريكين لان الواجب دين وزيادة مال احد الشريكين اذا كانت دينيا لا توجب بطول المعاوضة
كالا تمنع انعقادها لما مر ان الدين لا يفسخ واسر مال الشركة فاذا استرجع ذلك بطلت المعاوضة لانه اذناه مال العام
لشركة على مال شريكه **ولو** رهن امة من مال المعاوضة بمخاضة وقيمتها الف فماتت في يد المهرين ذهب بمخاضة
ولا يضمن ما بقي لان الزيادة امانة في يد المهرين فكان مودعا في قدر الامانة من الرهن والمودع والمعاوضان يودع
كذلك وصح يتام رهن امة لهم باربعماية وقيمتها الف فماتت في يد المهرين ذهب باربعماية وذلك يجوز دينيا للورثة
على الوصي وهو امين في الفضل وكذلك الاب برهن امة ابن له صغير دين عليه لان الاب والوصي يملكان الادعاء والزنا
على قدر الدين من الرهن امانة فكانت ودية **قال** الحسن بن زياد قال ابو حنيفة لو اقر من احد المتقاضي مال اذاعا
رجل ثم اخذ به سفيحة كان ذلك جائزا عليها ولا يضمن ثوى مال اولم يتو وفيما روي ابو يوسف ان الذي فوض واخذ
السفيحة يضمن حصته شريكه من ذلك وهذا فرع اختلافهم في الكفالة ان الكفيل في حكم المقرض فاذا لجازت الكفالة عند
ابو حنيفة لما ذكرنا القرض وعند ابو يوسف لا يجوز الكفالة لما فيها من معنى التبرع وكذلك القرض **وقال** ابو حنيفة
اذا استاجر ابلد المكة ليحج ويحل عليها متاع بيته فلو اشترى ان يطالب انتما شأ لان المعقود عليه وهو المنفعة مما يحجب
دخوله في الشركة الاتحاده لو بدله من محل متاعه محل عليها متاع الشركة جاز واذا دخل في الشركة كان البدل عليها بملك
شريكه بحكم الكفالة واذا وقع ذلك له خاصة كالواشترى طعاما لنفسه ان المشتري يبيع له ويطلب الشريك بالثمن كذا
هذا **ولو** اشترى احدها عبدا له ورثه لم يكن لشريكه ان يقبض الاجرة لانها بدل مال يدخل في الشركة فلا يملك قبضه كالا
الذي وجب له بالمراث **واما** الشركة **بالاعمال** فاما العتوان منها فلكل واحد منهما ان يقبل العمل متى يقبل عليه
وعلى شريكه لان كل واحد منهما ينفق الشركة اذن صاحبه بتقبل العمل عليه فصار وكيله فيه كانه تقبل العمل بنفسه
ولصاحب العمل ان يطالب بالمال انتما شأ لوجوبه على كل واحد منهما ولكل واحد منهما ان يقبل العمل بملك الاجرة لانه
قد لزم كل العمل فكان له المطالبة بكل الاجرة والى انهما دفع صاحب العمل بى لانه دفع الزم بالذم الىه وعلى انهما وجب

بيان الشركة بالا

ومنها فوائد المساواة في شركة المظان

واحد وغلطاً ثم هلكت انه يهلك مشتركا لا نالا نستيقن ان الهالك ملك احدها وقتا الموقوف ومنها فوائد المساواة بين راسي المال في شركة المفاوضة بالمال بعد وجودها في ابتداء العقد لان وجود المساواة بين المالكين كما هو شرط اتفاق العقد على الصحة فيقارن بها شرط بقائها وعلى هذا يخرج ما اذا تفاوضا والمال مستوفى ورثت احدها مالا يصح فيه الشركة من اذراهم والذنا يورثون ولا يتصل بالم يقضون لكونها قبل القبض لا يتصل برأس العقد وان ورثت عروضا لا يتصل وكذا لو ورثت ديونا لا يتصل بالم يقضون لكونها قبل القبض لا يتصل برأس مال الشركة وكذا لو اراد احد المالكين على الآخر قبل الشراء بان كان احدهما دراهم والاخر دنانير فارتفعت قيمة احدهما قبل الشراء بطلت المفاوضة لما قلنا لان عقد الشركة يقف تمامه على الشراء فكان الموجود قبل الشراء كالجور وقت العقد كالبيع لما كان تمامه بالقبض كان هلاك المبيع قبل القبض كهلاكه وقت العقد والزيادة وقت العقد تمنع من الانقضاء فاذا طرأ عليه بطله قال محمد وكذلك لو اشترى باحد المالكين ثم اراد الآخر بطلت الشركة لان الشركة لا تتم مالم يشتر بالمال فضا كان الزيادة كانت وقت العقد وان زاد المال المشتري في قيمته كانت المفاوضة بحالها لان تلك الزيادة تحدث على ملكها لانها ربح في رأس المال المشتري فلا يفضل احدهما على الآخر قال محمد القياس اذا اشترى باحد المالكين قبل صاحبه ان تنقضي المفاوضة لان الالف التي لم يشتر بها بقيت على ملك صاحبها وقد كان صاحبها نصف ما اشتراه الآخر فضا رماله اكثر فينفي ان يتصل المفاوضة الا انهم استحسنوا وقالوا لا يتصل لان الذي اشترى وجب له على شريكه نصف الثمن وينا فلم يفضل المال فلا يتصل المفاوضة وانهما لم يعلما بالصواب

كتاب المضاربة

يحتاج في هذه المعرفة جواز هذا العقد والمعرفة ركنه والمعرفة شرط الزكن والمعرفة حكمه والمعرفة صفة العقد والمعرفة ما يبطل به ومعرفة حكمه اذا بطل والبيان حكم اختلافه في المال والمضاربة اما الاول فالقياس لان المضاربة استيعابا لاجز مجزول بل باجر مجزول لكونها كركن القياس بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله في آخرون يهربون في الارض يتبعون فضل الله والمضارب يهرب في الارض يتبع فضل الله وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا فضل الله وقوله ليس عليكم جناح ان تتبغوا فضلا من ربكم واما السنة فاروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كان العباس بن عبد المطلب اذا دفع المال مضاربة اشترط على صاحبه ان لا يسلك به حرجا ولا ينزل به واديا ولا يشترى به ذات كبد شرطه فان فعل ذلك ضمن قال فبلغ شرطه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجاز شرطه وكذا ثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس يتعاقدون المضاربة فلم ينكر عليهم وذلك تقرير على ذلك والتقريب احد وجوه السنة واما الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة رضوا عنهم انهم دفعوا مال اليهم مضاربة منهم عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وعائشة وامرؤ القيس انه انكر عليهم من اقراهم احد ومثله يجر اجماعا وروى عن عبد الله وعبيد الله ابني عمر رضي الله عنهما قدام العراف وابو موسى الاشعري اميرها فقال لهما لو كان عندى فضل لا كركنتكما ولكن عندى مال لبيت المال اذ دفعه اليكما فاشاع به متاعا واحدا الى المدينة وبيعه وادفع ثمنه الى امير المؤمنين فلما قدما المدينة قال لهما عمر رضي الله عنهما هذا مال المسلمين فاجعلوا رجلا لهم فسكت عبد الله وقال عبيد الله ليس له ذلك لو هلك منها لعتما فقال لعمر الصحابة يا امير المؤمنين اجعلها كما مضى بيني وبين المال لهما النصف وبيت المال النصف فرضي بذلك عمر رضي الله عنهما وعلى هذا تعامل الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا في سائر الاعصار وغيره انكرا من احد الحكماء اهل كل عصر حجة بتلك به القياس ونوع القياس يدل على الجواز ايضا وهو ان الناس يحتاجون الى عقد المضاربة لان الانسان قد يفتقر الى مال لكنه لا يمتد الى التجارة وقد يمتد الى التجارة لكنه لا مال له فكان في شرع هذا العقد دفع الحاجتين والله تعالى ما شرع العقود الا لمصلحة العباد ودفع حوائجهم **فصل** واما ركن العقد فالاجاب والقول وذلك بالفاظ تدل عليه فلا يجاب هو لفظ المضاربة والمقارضة والمعاملة وما يورث بها هذه اللفاظ بان يقول ربا مال خذ هذا المال مضاربة على ان مازق الله تعالى واطعم الله تعالى منه من ربح فهو بيننا على كذا نصف او ثلث او ربع او غيره ذلك من الاجزاء المعلومه وكذا اذا قال مقارضة او معاملة او معامله او بغير المضاربة اخذت او رضى بها وقبلت ونحو ذلك فيتم الركن بينهما **اما** لفظ المضاربة فيخرج ما خذ في ضرب في الارض وهو السير فيها سمي به هذا العقد لان المضارب ليس في الارض وليس في سائر الفاضل وكذا لفظ المقارضة صريح في عرف اهل المدينة لانهم يسمون المضاربة مقارضة كما يسمون الاجارة بيعا ولان المقارضة ما خذ من الركن وهو القطع سميته المضاربة مقارضة لان ربا المال يقطع بينه وبين راس المال ويجعله في يد المضارب والمال لفظ يشتمل على البيع والشراء وهذا معنى هذا العقد **ولو** قال خذ هذا المال واعلم به على ان مازق الله تعالى منه من ربح فهو

كتاب المضاربة

باب جواز المضاربة

باب ركن عقد المضاربة

بيننا على كذا ولم يرد على هذا وهو جاز لان في بلفظ يؤدي معنى هذا العقد والعقد في العقود لمعناها لا يهود الا حتى ينفذ البيع بلفظ التمليك بلا خلاف وينفذ التمليك بلفظ البيع والمبة والتمليك عندنا وذكر في الاصل لو قال خذ هذا الف فابع بها متاعا فما كان من فضل فلك النصف ولم يرد على هذا قبل هذا كان مضاربة استحسانا والقياس ان لا يمين مضاربة **وجه** القياس انه ذكر الشراء ولم يذكر البيع ولا يتحقق معنى المضاربة الا بالشراء والبيع **وجه** الاستحسان انه ذكر الفضل ولا يحصل الفضل الا بالشراء والبيع فكان ذكر البيع والبيع والشراء وهذا معنى المضاربة **ولو** قال خذ هذا الف بالنصف ولم يرد عليه كان مضاربة استحسانا والقياس ان لا يمين لان لم يذكر الشراء والبيع فلا يتحقق معنى المضاربة **وجه** الاستحسان انه لما ذكر الاخذ والاخذ ليس عملا يستحق به العوض وانما يستحق بالمال المأخوذ وهو الشراء والبيع فتضمن ذكره ذكر الشراء والبيع **ولو** قال خذ هذا المال فاشتر به هذا بالنصف او فبقا بالنصف ولم يرد على هذا شيئا فاشترى كما امر فهذا فاسد والمشتري اجر مثل عمله فاشترى وليس له ان يبيع ما اشترى الا بامر رب المال لانه ذكر الشراء ولم يذكر البيع ولا ذكر ما يوجب ذكر البيع ليعمل على المضاربة فيحل على الاستيجار على الشراء باجر مجزول وذلك فاسد فاذا اشترى كما امر فالمشتري استوفى منافعه بعقد فاسد فاستحق اجر مثل عمله وليس له ان يبيع ما اشترى من غير ان الامر له امر بالشراء لا بالبيع فكان المشتري له فلا يجوز بيعه من غير ان يباع منه شيئا لا ينفذ بيعه من غير اجازة رب المال ويعين قيمته ان لم يقرر على عينه لانه صار متلفا مال الغير بغير اذنه وان اجاز رب المال البيع والمتاع قائم بماز والرب لم يزل لان عدم الجواز لحته فاذا جاز فقد زال المانع وكذلك ان كان لا يدري حاله انه قائم او هالك فاجاز جاز لان الاصل هو بقاء البيع حتى يعلم هلكه وانما شرط قيام المبيع لانه شرط صحة الاجازة لما عرفنا ما لا يمين محاذ لانشاء العقد عليه لا يمين محاذ لاجازة العقد فيه وان علم انه هالك فالاجازة باطله لما ذكرنا وروى بشرع الجي يوسف في حل دفع الى رجل الف درهم ليشترى بها ويبيع فابح فهو بينهما فبذم مضاربة ولا ضمان على المدفع اليه المال مالم يخالف لانه لما ذكر الشراء والبيع فقد انفي بمعنى المضاربة وكذلك لو شرط عليه ان الوضعية على عليك فبذم مضاربة وارجح بينهما والوضعية على رب المال لان شرط الوضعية على المضارب شرط فاسد فيبطل الشرط وتبقى المضاربة وروى عن الجدي عن الجدي يوسف لو ان رجلا دفع الى رجل الف درهم ولم يقل مضاربة ولا بضاعة ولا فريضا ولا شركة وقال ما ربحت فيها فبذمتا فبذم مضاربة لان الربح لا يحصل الا بالشراء والبيع فكان ذكر الربح ذكر الشراء والبيع وهذا معنى المضاربة **ولو** قال خذ هذا الف على ان لك نصف الربح او ثلثه ولم يرد على هذا فالمضاربة جائزة قياسا واستحسانا وللمضارب شرط وما بقى فربا المال والاصل في جنس هذه المسائل ان رب المال انما يستحق الربح لانه تاه ماله لا بالشرط فلا يفتقر استحقاقه الى الشرط بدليل انه اذا فسد الشرط كان جميع الربح له والمضارب لا يستحق الا بالشرط لانه انما يستحق بمقابلته عمله والعمل لا يتقوم الا بالعقد واذا عرف هذا فنقول في هذه المسئلة اذا سمي للمضارب جزء معلوما من الربح فقد وجد في حقه ما يقتضيه استحقاقه الربح فبذلك يستحقه والباقي يستحقه رب المال **ولو** قال خذ هذا المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يرد على هذا فالقياس ان تنح المضاربة فاسدة وهو قول الشافعي ولكنها جائزة استحسانا وارجح للمضارب النصف **وجه** القياس ان رب المال لم يجعل للمضارب شيئا معلوما من الربح وانما سمي لنفسه النصف فقط وتسميته لنفسه لغو لعدم الحاجة اليها فكان ذكره والسكون عنه بمنزلة واحدة وانما الحاجة الى التسمية في حق المضارب ولم يوجد فلم تقع المضاربة **وجه** الاستحسان ان المضاربة تقتضي الشركة في الربح فكان تسمية احد النصفين لنفسه تسمية الباقي للمضارب كانه قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك النصف كما في ميراث الابوين في قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث لما كان ميراث الميت لا يورثه وقد جعل الله تعالى للوم منه الثلث كان ذلك جعلا للابوين الثلثين كذا همنا **ولو** قال على ان لي نصف الربح وانك ثلثه ولم يرد على هذا فالثلث للمضارب والباقي لرب المال لان استحقاق المضارب الربح بالشرط واستحقاق ربا المال لكونه شريكا ماله فاذا سلم المشروط للمضارب بالشرط سلم المسكون عنه وهو الباقي لرب المال لكونه شريكا ماله **ولو** قال ربا المال على ان مازق الله تعالى فهو بيننا جاز ذلك وكان الربح بينهما نصفين لان البين كلمة قسمة والقسمة تقتضي المساواة اذ لم يتبين فيها مقدار معلوم قال الله تعالى وتبينهم ان الماء قسمة بينهم وقد فهم منها التساوي في الشرب قال الله تعالى هذه فاقه لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وهذا اذا شرط جزء من الربح في عقد المضاربة لاحدها اما المضارب واما ربا المال وسكت عن الآخر فاما اذا شرط لهما وغيرهما بان شرط عليه الثلث للمضارب والثلث لربا المال والثلث لثالث سواهما فان كان الثالث اجنبيا وكان ابن المضارب وشرط في المضاربة جاز فكان الربح بينهم اثلثة اوا ان لم يشترط عليه العمل مجزوما شرط له يجرى لربا المال لان الربح لا يستحق في المضاربة من غير عمله ولا مال فكان المشروط له كالمسكون عنه وان كان الثالث عبد المضارب فان كان عليه دين

بيننا

فان كانت لا ترجع فهي كالعرض وان كانت تخرج فهي كالفلوس **وذكر ابن سماعه** عن **ابن يوسف** في الذم انهم البغارية
انه لا يجوز المضاربة بها لانها كسدت عندهم وصارت سلعة **قال** ولو اجرت المضاربة بها اجزتها بالطعام
بكملة لانهم يتبايعون بالخطبة كما يتبايع غيرهم بالفلوس **واما الفلوس** فقد ذكرنا الكلام فيها في كتاب الشركة والحق
ان في جواز المضاربة بها روايتان عن **ابن حنيفة** **ذكر محمد** في المضاربة الكبيرة في الجامع الصغير وقال لا يجوز المضاربة الا
بالدراهم والدنانير عن **ابن حنيفة** **وروي الحسن** عن **ابن حنيفة** انها تجوز والقيصم من ذهبها في يوسف انها لا تجوز
وعند **محمد بن حنبل** بناء على ان الفلوس لا تتعين بالتعيين عند فكاك ثمانية اكال دراهم والدنانير عند **ابن حنيفة** والحق
يوسف تتعين فكاك كالعرض والاعلم **ومنها** ان يجوز معلوما فان كان مجهولا لا يتحقق المضاربة لان جهالة رأس
المال تؤذي الى جهالة الربح وكون الربح معلوما شرط صحة المضاربة **ومنها** ان يجوز رأس المال المضاربة عينيا لا
فان كان دينا فالمضاربة فاسدة وعلى هذا يخرج ما اذا كان لرب المال على رجل دين فقال له اعمل بدعي الذي في ذمتك
مضاربة بالتعريف المضاربة فاسدة بل خلاف فان اشترى هذا المضارب وباع له ربحه وعليه وضعية والدين
في ذمته بحاله عند **ابن حنيفة** وعند **ابن يوسف** ومحمد ما اشترى وباع لرب المال له ربحه وعليه وضعية بناء على
ان من وكل رجلا يشتري له بالدين الذي في ذمته لم يصح عند **ابن حنيفة** حتى لو اشترى لا بداء عما في ذمته عند واذا
لم يصح الا بالشراء بما في ذمته لم يصح ايضا فانه المضاربة الا في الذمة وعندهما يصح التوكيل ولكن لا يتحقق المضاربة
لان الشرأ يقع للوكل فتصير المضاربة بعد ذلك مضاربة بالعرض لانه يصير في التقدير كانه وكله بشرأ العرض
ثم دفعه اليه مضاربة فتصير مضاربة بالعرض فلا يصح **ولو** قال لرجل اقض ما لي على فلان من الدين واعل بمضاربة
حاز لان المضاربة ههنا اضيق الى المقبوض فكان رأس المال عينيا لا دينا **ولو** اضاف المضاربة الى عين هي امانة في
يد المضارب الدراهم والدنانير بان قال المودع او المستضع اعمل بما في يدك مضاربة بالنصف حاز ذلك بل خلاف
وان اضافها الى مضمون في يد كالدرهم والدنانير المضمونة فقال للنصف اعمل بما في يدك مضاربة بالنصف حاز
ذلك عند **ابن يوسف** والحسن بن زياد **وقال** ذكر لا يجوز وجه قوله ان المضاربة تقتضي كون المال امانة في يد المضارب
والصحيح مضمون في يد فلو تحقق التعريف للمضاربة فلا يتحقق **ولا** يوجب يوسف ان ما في يد مضمون المان يأخذ في العمل
فلا يأخذ في العمل وهو كشرأ يصير امانة في يد فيحقق معنى المضاربة فتصح وسواء كان رأس المال مضمونا او مشاعا بان
دفع ما له رجل بعضه مضاربة وبعضه غير مضاربة مشاعا في المال فالمضاربة جائزة لان الاشاعة لا تمنع
من التعريف في المال فان المضارب يتمكن من التعريف في المشاع وكذا الشركة لا تمنع المضاربة فان المضارب اذا ربح يصير
شريكا في المال ويجوز نقره بعد ذلك على المضاربة فاذا لم يمنع البقاء لا يمنع الابتداء **وعلى** هذا يخرج ما اذا وقع الى
رجل الفرد وهم فقال نصفها عليك فربح نصفها مضاربة من ذلك جائز اما جواز المضاربة فلما قلنا واما جواز العرض
في المشاع وان كان القرض تبرعا او مشاعا يمنع من صحة العرض كالهبة فلو ان القرض ليس بتبرع مطلق لانه وان كان في المال
تبرعا لانه لا يقابل به عوض الحال فهو تملك المال بعوض في الثاني الا ترى ان الواجب فيه مرة المثل لا مرة العين فلم يكن تبرعا
مركبا وجده فلا يعمل فيه الشروع بخلاف الهبة فانها تبرع محض فعمل الشروع فيها وانما جاز القرض والمضاربة كان نصف
الربح للمضارب لانه ربح ملكه وهو القرض وضعية عليه والنصف الآخر بينه وبين رب المال على ما شرط لانه ربح
مستفاد بمال المضاربة ووضعته على المال ولا يجوز قسمة احدى ما دون صاحبه لانه مال مشترك بينهما فلا ينفذ
احد الشريكين بقسمته **قالوا** ولو كان قال له خذ هذه الالف فلان نصفها عليك فربح على ان نقل النصف الآخر مضاربة
على ان الربح في هذا امكروه لانه شرط لنفسه منفعة في مقابلة القرض وقد نرى رسول الله صلى الله عليه وسلم غرض من
نقدا فان عمل على هذا ورجع او وضع فالربح بينهما نصفان وكذا الوضعية اما الربح فلان المضارب ملك نصف المال
بالقرض فكان نصف الربح له والنصف الآخر بضاعة في يد فكان ربحه لرب المال واما الوضعية فلانها خزانة هالك في المال
والمال مشترك فكانت الوضعية على قدره **ولو** قال خذ هذه الالف نصفها مضاربة بالنصف ونصفها هبة ففقد
المضارب على ذلك غير مقصور فالهبة فاسدة لانها هبة المشاع فيما يحتمل القسمة فان عمل في المال فربح كان نصف الربح للمضارب
حصة الهبة ونصف الربح بينهما على ما شرط والوضعية عليها اما نصف الربح للمضارب حصة الهبة فلو نه شئت الملك
له فيه اذا قصر بعد فاسد فكان ربحه له واما النصف الآخر فاجاز ربحه بينهما على شرط لانه استغنى بمال المضاربة
مضاربة صحيحة واما كون الوضعية عليها فلا نه جز هالك في المال والمال مشترك فان هلك المال في يد المضارب قبل ان يعمل
او بعد ما عمل فهو ضامن لنصف المال وهو الهبة لانه مقبوض بعد فاسد فكان مضمونا عليه كالمقبوض مبيع فاسد **ولو**
كان دفع نصف المال مضاعة ونصفه مضاربة ففقد المضارب على ذلك فهو حازر والمال على ما سمي في المضاربة والبضاعة
الوضعية على رب المال ونصف الربح لرب المال ونصفه على ما شرط لان الاشاعة لا تمنع من العمل في المال مضاربة وبضاعة وحال
المضاربة والبضاعة وانما كانت الوضعية على رب المال لانه اضمن على المبيع والمضارب في البضاعة والمضاربة وحصة البضاعة

بيان شرائط ركن المضاربة
ما يرجع الى العاقلين من كثير

بيان ما يرجع الى رأس المال
فمنه الدراهم والدنانير

فان كان لا ترجع فهي كالعرض وان كانت تخرج فهي كالفلوس **وذكر ابن سماعه** عن **ابن يوسف** في الذم انهم البغارية
انه لا يجوز المضاربة بها لانها كسدت عندهم وصارت سلعة **قال** ولو اجرت المضاربة بها اجزتها بالطعام
بكملة لانهم يتبايعون بالخطبة كما يتبايع غيرهم بالفلوس **واما الفلوس** فقد ذكرنا الكلام فيها في كتاب الشركة والحق
ان في جواز المضاربة بها روايتان عن **ابن حنيفة** **ذكر محمد** في المضاربة الكبيرة في الجامع الصغير وقال لا يجوز المضاربة الا
بالدراهم والدنانير عن **ابن حنيفة** **وروي الحسن** عن **ابن حنيفة** انها تجوز والقيصم من ذهبها في يوسف انها لا تجوز
وعند **محمد بن حنبل** بناء على ان الفلوس لا تتعين بالتعيين عند فكاك ثمانية اكال دراهم والدنانير عند **ابن حنيفة** والحق
يوسف تتعين فكاك كالعرض والاعلم **ومنها** ان يجوز معلوما فان كان مجهولا لا يتحقق المضاربة لان جهالة رأس
المال تؤذي الى جهالة الربح وكون الربح معلوما شرط صحة المضاربة **ومنها** ان يجوز رأس المال المضاربة عينيا لا
فان كان دينا فالمضاربة فاسدة وعلى هذا يخرج ما اذا كان لرب المال على رجل دين فقال له اعمل بدعي الذي في ذمتك
مضاربة بالتعريف المضاربة فاسدة بل خلاف فان اشترى هذا المضارب وباع له ربحه وعليه وضعية والدين
في ذمته بحاله عند **ابن حنيفة** وعند **ابن يوسف** ومحمد ما اشترى وباع لرب المال له ربحه وعليه وضعية بناء على
ان من وكل رجلا يشتري له بالدين الذي في ذمته لم يصح عند **ابن حنيفة** حتى لو اشترى لا بداء عما في ذمته عند واذا
لم يصح الا بالشرأ بما في ذمته لم يصح ايضا فانه المضاربة الا في الذمة وعندهما يصح التوكيل ولكن لا يتحقق المضاربة
لان الشرأ يقع للوكل فتصير المضاربة بعد ذلك مضاربة بالعرض لانه يصير في التقدير كانه وكله بشرأ العرض
ثم دفعه اليه مضاربة فتصير مضاربة بالعرض فلا يصح **ولو** قال لرجل اقض ما لي على فلان من الدين واعل بمضاربة
حاز لان المضاربة ههنا اضيق الى المقبوض فكان رأس المال عينيا لا دينا **ولو** اضاف المضاربة الى عين هي امانة في
يد المضارب الدراهم والدنانير بان قال المودع او المستضع اعمل بما في يدك مضاربة بالنصف حاز ذلك بل خلاف
وان اضافها الى مضمون في يد كالدرهم والدنانير المضمونة فقال للنصف اعمل بما في يدك مضاربة بالنصف حاز
ذلك عند **ابن يوسف** والحسن بن زياد **وقال** ذكر لا يجوز وجه قوله ان المضاربة تقتضي كون المال امانة في يد المضارب
والصحيح مضمون في يد فلو تحقق التعريف للمضاربة فلا يتحقق **ولا** يوجب يوسف ان ما في يد مضمون المان يأخذ في العمل
فلا يأخذ في العمل وهو كشرأ يصير امانة في يد فيحقق معنى المضاربة فتصح وسواء كان رأس المال مضمونا او مشاعا بان
دفع ما له رجل بعضه مضاربة وبعضه غير مضاربة مشاعا في المال فالمضاربة جائزة لان الاشاعة لا تمنع
من التعريف في المال فان المضارب يتمكن من التعريف في المشاع وكذا الشركة لا تمنع المضاربة فان المضارب اذا ربح يصير
شريكا في المال ويجوز نقره بعد ذلك على المضاربة فاذا لم يمنع البقاء لا يمنع الابتداء **وعلى** هذا يخرج ما اذا وقع الى
رجل الفرد وهم فقال نصفها عليك فربح نصفها مضاربة من ذلك جائز اما جواز المضاربة فلما قلنا واما جواز العرض
في المشاع وان كان القرض تبرعا او مشاعا يمنع من صحة العرض كالهبة فلو ان القرض ليس بتبرع مطلق لانه وان كان في المال
تبرعا لانه لا يقابل به عوض الحال فهو تملك المال بعوض في الثاني الا ترى ان الواجب فيه مرة المثل لا مرة العين فلم يكن تبرعا
مركبا وجده فلا يعمل فيه الشروع بخلاف الهبة فانها تبرع محض فعمل الشروع فيها وانما جاز القرض والمضاربة كان نصف
الربح للمضارب لانه ربح ملكه وهو القرض وضعية عليه والنصف الآخر بينه وبين رب المال على ما شرط لانه ربح
مستفاد بمال المضاربة ووضعته على المال ولا يجوز قسمة احدى ما دون صاحبه لانه مال مشترك بينهما فلا ينفذ
احد الشريكين بقسمته **قالوا** ولو كان قال له خذ هذه الالف فلان نصفها عليك فربح على ان نقل النصف الآخر مضاربة
على ان الربح في هذا امكروه لانه شرط لنفسه منفعة في مقابلة القرض وقد نرى رسول الله صلى الله عليه وسلم غرض من
نقدا فان عمل على هذا ورجع او وضع فالربح بينهما نصفان وكذا الوضعية اما الربح فلان المضارب ملك نصف المال
بالقرض فكان نصف الربح له والنصف الآخر بضاعة في يد فكان ربحه لرب المال واما الوضعية فلانها خزانة هالك في المال
والمال مشترك فكانت الوضعية على قدره **ولو** قال خذ هذه الالف نصفها مضاربة بالنصف ونصفها هبة ففقد
المضارب على ذلك غير مقصور فالهبة فاسدة لانها هبة المشاع فيما يحتمل القسمة فان عمل في المال فربح كان نصف الربح للمضارب
حصة الهبة ونصف الربح بينهما على ما شرط والوضعية عليها اما نصف الربح للمضارب حصة الهبة فلو نه شئت الملك
له فيه اذا قصر بعد فاسد فكان ربحه له واما النصف الآخر فاجاز ربحه بينهما على شرط لانه استغنى بمال المضاربة
مضاربة صحيحة واما كون الوضعية عليها فلا نه جز هالك في المال والمال مشترك فان هلك المال في يد المضارب قبل ان يعمل
او بعد ما عمل فهو ضامن لنصف المال وهو الهبة لانه مقبوض بعد فاسد فكان مضمونا عليه كالمقبوض مبيع فاسد **ولو**
كان دفع نصف المال مضاعة ونصفه مضاربة ففقد المضارب على ذلك فهو حازر والمال على ما سمي في المضاربة والبضاعة
الوضعية على رب المال ونصف الربح لرب المال ونصفه على ما شرط لان الاشاعة لا تمنع من العمل في المال مضاربة وبضاعة وحال
المضاربة والبضاعة وانما كانت الوضعية على رب المال لانه اضمن على المبيع والمضارب في البضاعة والمضاربة وحصة البضاعة

ومنها كونها معلوما
وعينا لا دينا

المضاربة لان المولى لا يملك اكساب مكاتبه وهو قبيح لا لاجنبى ولو دفع الى انسان ما لا مضاربة وانه يعمل
رأيه ودفعه المضارب الاول الى آخر مضاربة على ان يعمل المضارب معه او يعمل معه ربا للمال المضاربة فاسدة لان
الرب للمضارب والمالك للمولى وكل ذلك يمنع من التسليم **وقد قالوا** في المضاربة اذا دفع المالك ربا للمال مضاربة بالثالث
فالمضاربة الثانية فاسدة والمضاربة الاولى على حالها جائزة والربح بين ربا للمال وبين المضارب على شرط في المضاربة
الاولى ولا اجراء للمال **اما** فساد المضاربة الثانية فلو كان يدبرها المالك يدملك ويد الملك مع المضارب لا يجتمعان
فلا يقع المضاربة الثانية وبقيت المضاربة الاولى على حالها **ولم** يذكر كقولهم في شرح مختصر الكرخي غلو فاف **وذكر**
القاضي في شرح مختصر الطحاوي هذا مذهب اصحابنا الثلاثة وعند زفر تنصيح المضاربة الاولى بدفع المالك الى
ربها للمال والدرد عليه **وجه** قوله ان يقال يدبرها المالك شرط صحة المضاربة فكانت اعادة دفع اليه مفسدة لها **ولنا**
ان ربا للمال يصير مضاربة للمضارب والا عانة لا تقبض اخراج المال عن يد المضارب فيبقى العقد الاول ولا اجراء للمال لانه عمل
في ملك نفسه فلا يستحق الاجر **واما الذي يرجع الى الربح** فمنها اعلام مقدار الربح لان العقد عليه هو الربح
وجهاه المعقود عليه فوجب فساد العقد **ولو** دفع اليه الف درهم على انها شريك في الربح ولم يبين مقدار الربح
حاز ذلك والربح بينهما نصفان لان الشركة تقتضي المساواة **قال** الله تعالى فهم شركاء في ذلك **ولو** قال على المضارب
شركا في الربح حاز ذلك في قول ابو يوسف والربح بينهما نصفان **وقال** محمد بن محمد المضاربة فاسدة **وجه** قوله محمد ان الشركة
قال الله تعالى لم يملك شرك في السموات اي نصيب **وقال** تعالى وما لهم فيها من شرك اي نصيب فقد جعل له نصيبا في الربح
والنصيب هو نصيب الربح بمجمله **وجه** قوله ابو يوسف ان الشركة المذكورة بمعنى شركة يقال شركة في هذا الامر شركة شركة
وشركا **قال** القائل وشركا كما قرئ في تفاهها وفي احسابها شرك العنان
ويذكر معنى النصيب ايضا لكن في الحال على الشركة فيصح العقد فيعمل عليه نصيبا له ومنها ان يبين المشرط لكل واحد
منهما نصيبا وربها للمال من الربح جزءا شافيا نصف او ثلثا او ربعا فان شرط عدد مقدار ربا ان شرط ان يبين لاحد
ما له درهم من الربح او اقل او اكثر والباقي لا يجرى ولا يجوز والمضاربة فاسدة لان المضاربة نوع من الشركة وهو شركة في الربح
والشرط لا يوجب فسخ الشركة في الربح لجواز ان لا يرجع المضارب الى العقد المذكور فينبغي ذلك لاحد هاتين الاخر فلا يتحقق
الشركة فان يبين نصف مضاربة وكذلك ان شرط ان يكون لاحدهما النصف والثلث ومائة درهم او اقل او اكثر فانه
لا يجوز لما ذكرناه شرط يقطع الشركة في الربح لانه اذا شرط لاحدهما النصف ومائة من المال لربح الربح ما بين
نصف الربح للمشرط له واذا شرط له النصف الا مائة من المال لربح الربح مائة فلا يبين له شرا من الربح **ولو**
شرط في العقد ان يبين الوضعية عليها بطل الشرط والمضاربة صحيحة والاصل في الشرط الفاسد انه اذا دخل في هذا
العقد انه يظن ان كان يؤول الى احواله الربح يوجب فساد العقد لان الربح هو المعقود عليه وجهه المعقود عليه فوجب
فساد العقد وان كان لا يؤول الى احواله الربح يبطل الشرط وتصح المضاربة وشرط الوضعية عليها شرط فاسد لان الوضعية
جزء من المال فلا يبين الا على ربا للمال لانه لا يؤول الى احواله الربح فلا يبين في العقد فلا يفسد به العقد ولان هذا
عقد تصح صحته على التقين فلا يفسد الشرط الزائد الذي لا يرجع الى المعقود عليه كالمائة والربح ولا نها وكاله في الشرط
الفاسد لا يفسد الوكالة **وذكر** محمد بن محمد الله في المضاربة اذا قال ربا للمال للمضارب لك ذلك الربح وعشرة دراهم في كل شهر
ما علمت في المضاربة صحته المضاربة في ذلك وبطل الشرط **وذكر** في المزارعة اذا دفع اليه ارضه ثلث الحراج وجعل له
عشرة دراهم في كل شهر فالمزارعة باطلة **اصحابنا** في المزارعة روايتان رواية كتاب المزارعة تقتضي فساد
المضاربة لان المشرط للمضارب من المزارعة معقود عليه وقد قطع عنه الشركة وهذا ايضا المضاربة ورواية كتاب
المضاربة تقتضي ان تصح المضاربة لانه عقد على ربح معلوم ثم الحق به شرطا فاسدا فيبطل الشرط وتصح المضاربة
والصحيح هو الفرق بين المستقلين لان معنى الاجارة في المزارعة اظهر منه في المضاربة بدليل انها لا تصح الا بدفع معلوم
والمضاربة لا تقتصر في فتحها المذكور المدة فالشرط الفاسد جازان في المزارعة ولا يفسد في المضاربة **وعلى** هذا
الاصل قال محمد بن محمد دفع الفاضل مضاربة على ان الربح بينهما نصفان على ان يدفع اليه ربا للمال ارضه لئلا يفسد
او ارضه ليسكنها سنة فالشرط باطل والمضاربة صحيحة لانه الحق بها شرطا فاسدا لا يقتضيه فبطل الشرط ولو كان
المضاربة لا يفسد الذي شرط عليه ان يدفع ارضه لئلا يفسد المزارعة او يدفع واره للمال ليسكنها سنة ففسدت
المضاربة لانه جعل نصف الربح عوضا عن عمله وعلاج الدار والارض فسادا وحقة العمل بمجمله بالعقد فلم يصح العقد
وروي عن علي بن يوسف في رجل دفع مالا الى رجل مضاربة على ان يبيع في دار ربا للمال او على ان يبيع في دار المضاربة
كان جائزا لكن ان شرط ان يسكن دار ربا للمال او ربا للمال او المضارب فهذا لا يجوز لانه اذا شرط البيع في احدى الدار
فانما خص البيع بمكان دون مكان ولم يعقد على منافع الدار واذا شرط للمضارب السكنى فقد جعل ذلك المنفعة اجرة له
والشرط لا يفسد البيع بمكان دون مكان ولم يذكر ان لا يجوز الشرط او لا يجوز المضاربة **وذكر** القدر وى انه ينبغي ان يفسد

ربها تسليم راس المال للمضارب

ربها تسليم راس المال للمضارب لان المبيع لا يفسد الربح وحقة المضاربة بينهما على ما شرط لانه ربح حصل من راس المال والمضاربة
لا يفسد فبين بينهما على الشرط **ولو** دفع اليه على ان يبيعها وديعة في يد المضارب ونصفها مضاربة بالنصف فذلك جائز
والمال في يد المضارب على ما سمي لان كل واحد منهما اعطى الوديعة والمضاربة امانة فلا يتبايان فكان نصف المال في يد
المضارب ووديعة ونصف مضاربة الا ان النصف لا يجوز الا بعد القسمة لان كل جزء من المال بعضه ووديعة وبعضه مضاربة
والنصف في الوديعة لا يجوز فان قسم المضارب للمال نصفين ثم عمل باحد النصفين على المضاربة فربح او وضع في الوضعية
عليه وعلى ربا للمال نصفين ونصف الربح للمضارب ونصفه على ما شرط لان قسمة المضارب للمال لم تصح لان المالك
لم يأت له فيها فاذا اخذ بعضه فقد تصرف في مال الوديعة وفي مال المضاربة فكان في مال الوديعة فهو عيب فيمن
ربحه تلفا صوب وما كان في حصة المضاربة فهو على الشرط **ومن** هذا الجنس ما اذا دفع الى رجل متاعا فباع نصفه من
المتاع اليه بمائة ثم امر بان يبيع النصف الثاني ويعمل بالمتن كله مضاربة على ان ما رزق الله تعالى في شئ فهو رزقنا
نصفان فباع المضارب نصف المتاع بمائة ثم عمل بها وبالمائة التي على فربح في ذلك او وضع في الوضعية عليها
نصفان والربح بينهما نصفان في قياس قولنا في حصة لان هذا مذهبنا ان كان له على رجلين فامر ان يشتري له بذلك
شئ لا يبيع والمشتري من المأمور لا للمروي من الدين على المأمور على حاله واذا كان كذلك فربحها امر ان يبيع بالدين
ويقتد ثمن المتاع فاربح في حصة الدين فهو المبيع اليه لانه تصرف في ملك نفسه فيمن ربحه له وما ربح في نصيب
الدافع فهو للدافع والوضعية عليها لان المال مشترك بينهما فكان المالك بينهما **واما** في قياس قولنا في يوسف
فقد اراد ما ربح في الخمسة التي امره ان يبيع نصف المتاع بها فربح نصفان على ما شرط وما ربح في النصف الذي عليه
من الدين يبين ربا للمال لان راسها ان الامر بالشراء بالدين يبيع وتجر المضاربة فاسدة لانه اذا اشترى صبار
عروضا والمضاربة بالعروض لا تصح فصار المضاربة ههنا جائزة في النصف فاسدة في النصف فالربح في النصف
بين بينهما على الشرط وفي الفاسد بين ربا للمال **ولو** شرط الدافع لنفسه الثلث وللضارب الثلثين والمسئلة كما
فان في قولنا في حصة ثلثا الربح للمضارب على ما شرط نصف الربح من نصيب المضارب خاصة والستون من نصيب الدافع
كانه قال له اعمل في نصيبك على ان الربح لك واعمل في نصيبى على ان لك ثلث الربح من نصيبى **واما** على قياس قولنا
فقد دفع اليه نصفه مضاربة جائزة ونصفه مضاربة فاسدة فاربح في النصف الذي كان دينا فهو ربا للمال لانه
مضاربة فاسدة وما ربح في النصف الذي هو ثمن المتاع فالربح بينهما على ما شرط فصار ربا للمال ثلثا الربح وللضارب
الثلث ولو كان شرط لربها للمال ثلثي الربح وللضارب الثلث فالربح بينهما نصفان في قولنا في حصة لان ربا للمال شرط
النصف من نصيب نفسه والزيادة من نصيب المضارب وشرط الزيادة من غير عمل ولا راس مال باطل فيمن الربح على قدر المال
وفي قياس قولنا نصف الربح لربها للمال خاصة لان المضاربة فيه فاسدة وللضارب ثلث ربح النصف الاخر وما سمي عليه
ومنها تسليم راس المال للمضارب لانه امانة فلا يصح التسليم وهو الخلية كالوديعة ولا يصح مع بقاء بدل المال
على المال لعدم التسليم مع بقاء دين حتى لو شرط بقاء بدل المال على المضاربة لما قلنا فرق بين هذا وبين
الشركة فانها تصح مع بقاء يدبرها للمال على حاله والفرق ان المضاربة انقضت على راس المال لئلا يبين وعلى العمل للمال
الاخر فلا يتحقق العمل الا بعد خروجه من ربا للمال فكان هذا شرطا موافقا لمقتضى العقد بخلاف الشركة لانها انقضت
على العمل فالحالين فشرط وقال يدبرها للمال من مالها فصار مقتضى العقد وكذا الشرط في المضاربة على ربا للمال ففسدت
المضاربة سواء عمل ربا للمال معه او لم يعمل لان شرط عمله معه شرط بقاء دين على المال وانه شرط فاسد وان سلم راس
المال لربها للمال ولم يشترط عمله ثم استعان به في العمل ودفع المال اليه مضاربة جاز لان الاستعانة به لا تقرب
خروج المال عن يده وسواء كان المالك عاقدا او غير عاقدا لا بد من ربا للمال يدبرها للمال غير انه لا يصح المضاربة حتى ان الاب
او الوصي اذا دفع مال القبي مضاربة وشرط عمل القبي لم يصح المضاربة لان يد القبي باقية لبقاء ملكه فيمنع التسليم
وكذلك احد شرطي المضا ومضة او العنان اذا دفع مالا مضاربة وشرط عمل شرطي مع المضارب لان لشركه فيه ملكا
فيمنع التسليم **فاما** العاقدا ان لم يكن مالكا للمال فشرط ان يتصرف في المال مع المضارب فان كان ممن يجوز ان يأخذ مال
مال المالك مضاربة لم يفسد المضاربة كالأب والوصي اذا دفع مال القبي مضاربة وشرط ان يعمل مع المضارب يجوز
من الربح لانها لو اخذ مال القبي مضاربة بانفسها جاز فكذا اذا شرط عملها مع المضارب ومها وكالا لاجنبين وان كان
العاقدين لا يجوز ان يأخذ مال المالك مضاربة فشرط عمله يفسد العقد كالمادون اذا دفع مالا مضاربة وشرط عمله
مع المضارب لان المادون وان لم يكن مالكا فله المالك تصرف فاسد له عليه فينزل منزلة المالك فيما يرجع الى التصرف
فكان قيامه ما نفع التسليم والقبي فيمنع صحة المضاربة وان شرط المادون عمل مولا مع المضارب ولا يبين عليه
فالمضاربة فاسدة لان المولى هو المالك للمال حقيقة فاذا حصل المال في يد فقد وجد المالك فبين التسليم فان كان
عليه دين فالمضاربة جائزة في قولنا في حصة لان المولى لا يملك هذا المال مضاربة وكالا لاجنبى **فاما** المكاتب اذا شرط مالا

الربح قد ربح ما يرجع الى الربح منها اعلوم

منها من الشروط من شرطها

بين حكم المضاربة

ما يرجع الى حال المضاربة

ما يرجع الى عمل المضارب

بيان الاقسام الاربعه في حكم المضارب

بيان القسم الاول

في شرط لا في المضاربة ولو شرط جميع الربح للمضارب فهو مضارب عند اصحابنا وعند الشافعي هو مضاربة فاسدة وله
بعضه اذا اعل وجه قوله ان المضاربة عقد شركة في الربح فشرط قطع الشركة فيها يبين شرطا فاسدا ولنا انه اذا
لم يكن تخصيصها بمضاربة تصح فيها لانه ان معنى القرض والكسب في العقد لهما معا وعلى هذا اذا شرط جميع الربح للمضارب
لما لا يوجب اضعاف عندنا لوجود معنى الاضمار والله اعلم **فصل** في ما حكم المضاربة فاسدة فاسدة فاسدة
فان تخرج من حصة او فاسدة ولكل واحد منها احكام **اما** احكام المضاربة الصحيحة فكلية بعضها يرجع الى حال
المضارب في عقد المضاربة وبعضها يرجع الى عمل المضارب وربها المال في كل واحد منهما ان يعمله وما ليس له ان يعمله
وبعضها يرجع الى ما يستحقه المضارب بالعمل وما يستحقه ربها المال **اما** الذي يرجع الى حال المضارب في عقد
المضاربة فهو ان رأس المال قبل ان يشترى المضارب به شيئا امانة في يده المضارب بمنزلة الوديعة لانه تشبه ما وزن
المالك لا على وجه البدل والوثيقة فاذا اشترى به شيئا صار بمنزلة الوكيل بالشراء والبيع لانه يعرف في مال الغير
وهو معنى الوكيل فمن شتره على المعروف وهوان يجرى بمنزلة التاجر في مثل ما لو كان وكيل بالشراء وبعد
على الاختلاف في العرف في الوكيل بالبيع مطلقا **ولو** اشترى شراء فاسدا يملك اذا قبض لا يجرى مخالفا وبين المشتري
على المضاربة وكذا اذا باع شيئا من مال المضاربة بغير فاسدا لا يصير مخالفا ولا يضمن لان المضاربة توكيل والوكيل بالبيع
والبيع مطلقا يملك التصحيح والفساد فلا يصير مخالفا فاذا اظهر في المال ربح صار شريكا فيه بعد حصته من الربح لانه
ملك جزءا من المال المشترك بعمله والباقي لربها المال لانه ما له فاذا ضدت بوجه من الوجوه صار بمنزلة الاجير
لربها المال واذا خالف شرط ربها المال صار بمنزلة الغاصب ويصير المال مضمونا عليه ويجرى ما يرجع بعد ما صار مضمونا
عليه كله له لان الخراج بالضمان لكن لا يطيب له في قول ابو حنيفة ومحمد وعنده ابو يوسف يطيب له وهو على الاختلاف
في الغاصب والوديعة اذا تصرف في المنصوب والوديعة ودحا **ولو** اراد ربها المال ان يحمل المال بمضمونا على المضارب
فاحيلة في ذلك ان يقرض المال للمضارب ويشهد على ذلك ويسلمه اليه ثم يأخذ منه مضاربه بالتصريف والمالك
ثم يدفع الى المستقرض فيستعين به في العمل حتى لو هلك في يده كان القرض عليه واذا لم يملكه ويرجع بين الربح بينهما
على الشرط وحيلة الخرجان يقرض ربها المال جميع المال من المضارب او دهما واحدا ويسلمه اليه ويشهد على ذلك
ثم انهما يشتركان في ذلك شركة عتق على ان يجرى من رأس المال المقرض ودها ورأس مال المستقرض جميع ما استقرض
على ان يعاد جميعا وشرطا على ان يجرى الربح بينهما ثم بعد ذلك يعمل المستقرض خاصة في المال فان هلك المال بده كان
القرض عليه على ما له ولو ربح كان الربح بينهما على الشرط **واما** الذي يرجع الى عمل المضارب مما له ان يعمله بعقد المضاربة
وما ليس له ان يعمله به بحجة الكلام فانه ان المضاربة نفعان مطلقة ومقتبة فاطلقة ان يدفع المال مضاربة
من غير تعيين العمل والمكان والزمان وصفة العمل ونفعيا له والمقتبة ان يقرض شيئا فذلك ونفعها المضارب في كل
واحد من النوعين ينقسم اربعة اقسام قسم منه للمضارب ان يعمله من غير الحاجة الى التصحيح عليه ولا الى القول
اعمل برأيه وقسم منه ما ليس له ان يعمله وان قيل له اعمل فيه برأيه لا بالتصحيح عليه وقسم منه ما له ان يعمل
اذا قيل له اعمل فيه برأيه وان لم يتصحيح عليه وقسم منه ما ليس له ان يعمله رأسا وان نفع عليه **اما** القسم الذي
للمضارب ان يعمله من غير التصحيح عليه والقول فيه اعمل برأيه ان المضاربة المطلقة على الشرط والقيد به هي ما اذا
قال له خذ هذا المال واعمل به على ما اردت الله تعالى به من ربح فهو بيننا على كذا او قال خذ هذا المال مضاربة على
كذا فله ان يشترى به ويبيع لانه امر به بعمل هو سبب الحصول للربح وهو الشراء والبيع وكذا المقصود من عقد المضاربة
هو الربح والربح لا يحصل الا بالشراء والبيع الا ان شراه يقع على المعروف وهوان يجرى بمنزلة التاجر في مثل ما لو كان وكيل بالشراء وبعد
من ذلك ما لا يتقرب الناس في مثله لانه وكيل وشراء الوكيل يقع على المعروف فان اشترى بما لا يتقرب الناس في مثله
كان مشتريا لنفسه لا على المضاربة بمنزلة الوكيل بالشراء **واما** بغيره فعلى الاختلاف بين ابو حنيفة وصاحبيه
في الوكيل مطلق البيع انه يملك البيع نقدًا ونسيئة وبقين فاحش في قول ابو حنيفة فالمضارب يملك لان المضاربة
أعم من الوكالة وعندنا لا يملك البيع بالنسيئة ولا بما لا يتقرب الناس في مثله وهو من مسائل كتاب الوكالة وله
ان يشترى بما يملكه من سائر انواع التجارات وسائر الامكنة مع سائر الناس لاطلاق العقد وله ان يدفع المال لبايعه
لان الاضمار من عادة التجار ولان المقصود من هذا العقد هو الربح والاضمار طريقه ذلك ولانه يملك الاستيعار
فالاضمار أولى لان الاستيعار استعمال في المال بموضو والاضمار استعمال فيه بغير عوض فكان أولى وله ان يبيع
لان الاضمار من عادة التجار وضروقات التجارة وله ان يستأجر من يعمل في المال لانه من عادة التجار ومن ضرورات
التجارة ايضا لان الانسان قد لا يمكنه جميع الاعمال بنفسه فيحتاج الى الاجير وله ان يستأجر البيوت ليجعل المال
فيها لانه لا يقدر على حفظ المال بنفسه وله ان يستأجر السفن والدواب للحمل لان النقل كان الى مكان طريق
حصول الربح ولا يمكنه النقل بنفسه وله ان يوكّل بالبيع والشراء لان التوكيل من عادة التجار ولا نه طريق الوصول الى المقصود

وهو كذا

وهو الربح فكان بسبيل منه كالتشريك ولان المضاربة اعم من الوكالة ويجوز ان يستفاد بالشئ ما هو دونه بخلاف الوكالة
الفرق ان الوكيل لا يملك ان يوكّل غيره بمطلق الوكالة الا اذا قيل له اعمل برأيه لان المقصود من ذلك ليس هو التجارة وحصول الربح
بل ادخال البيع في ملكه وكذا الوكالة الثانية مثلا لا في الشئ لا يستتبع مثله وكل ما كان للمضارب ان يعمله بنفسه فله
ان يوكّل به غيره وكل ما لا يجوز ان يعمله بنفسه لا يجوز فيه وكالة على ربها المال لانه لا يملك ان يعمله بنفسه فوكيله يملك
وله ان يجرى بدين عليه في المضاربة من مال المضاربة وان يجرى بدين له منها على رجل لان الرهن بالدين والارتهان بدين
الاقتضاء والاستيفاء وهو يملك ذلك فيملك الرهن والادتهان وليس للمضارب ان يجرى بدينه على رجل لانه لا يملك ان يعمله ولا بعد
موته لان المضاربة يتعلل بالثمن والموت لا في تصرف بدينه رأس المال كما ذكره الرهن ليس تصرفا بدينه رأس المال فلو ملكه
المضارب ولو باع شيئا فاختار الثمن جاز لان تأخير الثمن من عادة التجار **اما** على اصل ابي حنيفة فلو ان الوكيل بالبيع يملك تأخير
الثمن فالمضارب أولى لان تصرفه اعم من تصرف الوكيل لان الوكيل بالبيع اذا اخذ الثمن يضمن عندنا والمضارب لا يضمن لان
المضارب يملك ان يستقبل ثم يبيع نساء فيملك التأخير ابتداء فلم يضمن فاما الوكيل فلا يملك الاقالة ثم البيع بالنسيئة
فاذا اخذ الثمن **واما** عند ابو يوسف فانما جاز تأخير المضارب ودين الوكيل لهذا المعنى ايضا وهوان المضارب يملك ان يشترى
السعة او يستقبل فيها ثم يبيع نساء فيملك التأخير منها والوكيل لا يملك ذلك وله ان يحتال بالثمن على رجل موسر كان
المحال عليه او معسر لان الحوالة من عادة التجار لان الوصول الى الدين قد يجرى السيرة في المحال عليه منه فزينة العميل بخلاف
الزوجه او الحال بمال لبيتم ان كان ذلك اصلي حازر ولا فلو ان تصرف الوكيل في مال اليتيم معنى على النظر وتصرف المضارب معنى
على إعادة التجار قال محمد وله ان يستأجر من مضارب بغير مال لبيتم معنى على النظر وتصرف المضارب معنى
ليجرى منها فاد او شرا او طبا بذلك كله حازر والربح على ما شرط لان الاستيعار والتجارة لانه طريق حصول الربح وكذا هو
من عادة التجار فيملك المضارب والمضارب ان يسافر بالمال لان المقصود من هذا العقد استعمال المال وهذا المقصود بالسفر
او سفره لان العقد مطلق عن المكان فيجرى على طاقته ولان ما اخذ الاسم دليل عليه لان المضاربة مشتقة من الضرب في الارض
قال الله تعالى لا تخرج من ارضك من غير ان يرضى عنك ففضل الله والضرب في الارض هو السفر ولا نه طلب الفضل قال الله تعالى واستعوا
ففضل الله وهذا قول ابو حنيفة ومحمد وهو قول ابو يوسف في رواية محمد عنه وفي رواية اصحابنا الاماء عنه ليس له ان يسافر
لروى عنه الفرق بين الذي يملك في وطنه والذي لا يملك وبين ماله حمل وموته وما لا حمل له ولا موته في الشركة فالمضارب في ذلك
وقد ذكرنا وجه كل من ذلك في كتابنا بالشركة **وقال** ابو يوسف في حنيفة اذا دفع اليه المال بالكره وهما اهلها فان ابا حنيفة
قال ليس له ان يسافر بالمال وان كان الدفع في غير غير الكوفة فلا مضارب ان يخرج حيث شاء وقد ذكرنا وجه كرواية الشافعي
في كتابنا بالشركة **واما** وجه رواية ابو يوسف عنه ان المسافر بالمال مخاطرة به فلا يجوز الا باذن ربها المال فاد او دفع
المال اليه في بلدتها فلم يأذن له بالسفر مضارب ولا وجه منه ما يدل عليه فلم يكن له ان يسافر واذا دفع اليه في غير بلدتها فقد وجد له
الاذن بالرجوع الى الوطن لان العادة ان الانسان لا يأخذ المال مضاربة ويتركه وطنه فكان دفع المال في غير بلدتها رضى بالرجوع
الى الوطن فكان اذا دالة وله ان يأذن لعبد المضاربة بالتجارة في ظواهر الرواية لان الاذن بالتجارة من عادة
التجار ايضا **وروى** ابن رستم عن محمد انه لا يملك ذلك باطلا والمضاربة لان الاذن بالتجارة اعم من المضاربة فلا يستتبع
ما هو فرق له وله ان يبيعهم اذا احقهم دين سقيا كان المولى حاضرا او غائبا لان البيع في الدين من التجارة فلا يفتى في حضور
المولى ولو غيب عبد المضاربة بان قتل انسانا خطأ وقيمه مثل مال المضاربة بان كان رأس المال قد دهم فاشترى بها
عبدًا بقيته الف فضل انسانا خطأ لا يخطأ المضارب بالدفع او الفداء لان الدفع او الفداء ليس من التجارة ولا يملك ايضا المضارب
فوقه لا يملك الف فضل الله بخلافه الى المال لان رقبته المملوك لا يملك المضارب فيها بخلافه المملوك اذا جئته خطا بالادب او الفداء
عن غيره المولى لان الفداء المملوك في نفسه كالحرة لا يملك المضارب فيه لا يجرى بالهبة على المملوك كما مضى بالهبة على المملوك فلو لم يرجع دل انه
تصرف لنفسه وانما يظهر حق المولى في كسبه عند فراغه من حاجته فاذا انقضت الحناية برقبته صار مملوكا مشغولا فلا يظهر
حق المولى في خطا بالادب كالحرة **فاما** المضارب فانه وكيل ربها المال في التصرف حتى يرجع بالهبة عليه والوكيل بالشراء
لا يخطأ بحكم الحناية فهو الفرق بين الفضلين فان اختار ربها المال الدفع واختار المضارب الفداء فله ذلك لانه بالادب
يستتبع مال المضاربة وله فيه فائدة في الجملة لتوهم الربح **ولو** دفع ربها المال او فداه خرج عبد من المضاربة اما اذا دفع
فد شك فيه لان بالدفع زال ملكه عنه لا الى بدل فصار كانه هلك واذا فداه لم يضمن لان المضارب ليس بمقتضيان المضارب
ولان اختيار الفداء دليل رغبته في عين العبد فلا يحصل المقصود من العقد وهو الربح لان ذلك بالبيع ولو كانت قيمة العبد
الغير في حناية خطأ لا يخطأ المضارب بالدفع او الفداء اذا كان ربها المال غائبا وليس لصاحب الحناية على المضارب ولا على
العبد مسيلا لان لهم ان يستوفوا ثمن العبد بغيره ان يقدم المولى وكذا لا يخطأ المولى بالدفع او الفداء اذا كان الغائب
غائبا وليس لاحدهما ان يفدي حتى يحضر جميعا فان كان مطلقا في الفداء فان حضر فدا او فدا فان دفع فليس
لغيره ان فدا فان كان الفداء عليها ارباعا وخرج العبد من المضاربة وهذا قول ابو حنيفة ومحمد **وقال** ابو يوسف في حضور المضارب

ليس بشرط ويجوز للمولى بحكم الجناية **وجه** قول في يوسف ان نصيب المضارب لم يتعين في البيع لعدم تعيين رأس المال او التبعين
بالقسمة ولم يوجد نصيب المال على حكم ملك ربا المال فكان هو المصاحب بحكم الجناية فلو بشرط حضور المضارب ولهما ان
ان كان المضارب يفضل كان للمضارب ملك في العبد وهذا لو اعتقه بنفسه اعتاقه في نصيبه وان كان له نصيب في العبد
كان قدراً نصيبه عليه فلو بدو حضوره وانما قوله ان حقه لم يتعين في البيع لعدم تعيين رأس المال فنقول لا بل قد يتصور
لغير العبد في نصيبه لانه لما لم يرد العبد في نصيبه ولا يرد الا بتعيين حقه ولا يتعين حقه الا بتعيين رأس المال
ولا يتعين رأس المال الا بالقسمة ثبتت القسمة ضرورية فان اختار احدهما الدفع والاخر الفداء فلما كان ذلك لا يحد
منها مالك نصيبه فصار كالعبد المشترك غير ان في العبد المشترك اذا حضر احد الشريكين وغاب الآخر يخطأ الحاضر
بحكم الجناية من الدفع او الفداء وههنا لا يخطأ واحد منهما ما لم يحضر جميعا لان تصرف احدهما في نصيبه يفسد المال لان
المال لا يبقى على المضاربة بعد الدفع او الفداء والقسمة لا تصح الا بحضورهما والدفع او الفداء من احد الشريكين لا يتعين
قسمة ولا حكا في حق الشريك الآخر فلو يقف على حضوره وهذا بخلاف عبد الرهن اذا كانت قيمته اكثر من الدين في جناية
خطأ انه يخطأ للرهن والمرتين بحكم الجناية فان اختار احدهما الدفع والاخر الفداء لم يكن لهما ذلك فيلزمهما ان يجتمعا
على احد الاخرين لان المالك هناك واحد فاختارهما بوجوب تصديق موصي الجناية في حق
العبد الذي ليس برهن وههنا مالك العبد اثنان فلو اختلف اختيارهما لا يوجب ذلك تصديق موصي الجناية في حق
مالك واحد وقد قالوا اذا غاب احدهما وادعت الجناية على العبد لم تسع البينة حتى يحضر الان كل واحد منهما ل
حق في العبد فكان التدبير في الجناية اليهما فلا يجوز سماع البينة على احدهما مع غيبة الآخر وانما اخذ العبد بكفاله
لاؤمر عليه ان نصيب فيسقط حق في الجناية لانه حقه متعلق برقبته فكان له ان يستوفى حقه بكفاله وحقوق
العقد في الشراء والبيع يرجع الى المضارب لا الى رب المال لانه العاقد فهو الذي يطالب بتسليم الثمن وتسليم المسع
الثمن وبرة العيب وبرة عليه ونجاسهم ونجاسهم لما قلنا **ولو اشترى المضارب عبداً مملوكاً** قد علم ربها مال ليعيبه ولم يعلم
به المضارب فله المضارب بركة **ولو كان المضارب علم بالعيب ولم يعلم به رب المال** لم يكن للمضارب بركة لان حقوق
العقد متعلق بالمضارب لا برب المال فيعتبر علم المضارب لا علم رب المال **ولو اشترى عبداً فظهر به عيب** فقال رب المال
بعد لشراء رضيت بهذا العيب بطل الرق لان الملك لرب المال فاذا رضيه فقد اقبل حق نفسه **ولو اشترى رب المال فباعه**
العبد وهم مضاربة على ان يشترى بها عتق فلو كان بعينه ثم يبيعه فاشترى المضارب ولم ير فليس له ان يرد به بخلاف
الرؤية ولا بخلاف العيب لانه امر بالشراء بعد العلم رضى منه بذلك فعيب فكان له ان يرد بعد الشراء قدر نصيبه بخلاف
ما اذا امر بشراء عبداً غير معين لانه لا يعلم انه لشري العبد المبيع لا محالة حتى يبين عمله دلالة الرضا به **وله ان اخذ**
بالشفعة في دار اشترىها اجنبى له جنة او المضاربة او باع رب المال داراً لنفسه والمضارب شفيعها بدار اخرى
من المضاربة ففيه نصيب نذكر ان شاء الله تعالى **ولو دفع المال وجعل مضاربة فليس لاحدهما ان يبيع** ويشترى
بغير إذن صاحبه ولا يعل احد ما شيئاً ما للمضارب لو احدث ان يعمله سواء قال لهما اعملوا كما اؤم بقوله لا يردن
ولم يرض برأى احدهما مضارباً كالوكيلين وان اذن له شريك في شيء من ذلك جاز في قولهم جميعاً لانه لما اذن له فقد اجمع
رأىهما فكانا عقداً جميعاً **واما القسم** الذي ليس للمضارب ان يعلمه الا بالتصديق عليه في المضاربة المطلقة
فليس له ان يستدين على مال المضاربة **ولو استدان لم يجز على رب المال** ويجوز نيا على المضارب في ماله لان الاستدانة
اثبات في رأس المال من غير مضارب مال بغيره اثبات زيادة ضمان على رب المال من غير مضارب لان ثمن المشتري برأى المال
في باب المضاربة مضروب على رب المال بدليل ان المضارب لو اشترى برأى المال ثم هلك المشتري قبل التسليم فان المضارب
يرجع على رب المال بمثل فلو جازنا الاستدانة على المضاربة لا لزمناء زيادة ضمان لم يرض به وهذا لا يجوز ولا يرد
هو ان يشترى المضارب شيئاً بثمن دين ليس في بيع من جنسه حتى انه لو لم يكن في بيع شيء من رأس المال من الدراهم والدنانير
بان كان اشترى برأى المال سلعة ثم اشترى شيئاً بالدراهم والدنانير لم يجز على المضاربة وكان المشتري له عليه ثمنه
ماله لانه اشترى بثمن ليس في بيع من جنسه فصار مستديناً على المضاربة فلم يجز على رب المال وجاز عليه ان لا يشترى
وجد نفاذاً عليه كالوكيل بالشراء اذا خالف وسواء اشترى بثمن حال او مؤجل لانه لما اشترى بما ليس في بيع من جنسه
صار مستديناً على المضاربة وهو لا يملك ذلك **ولو كان ما في يد المضارب من البعد والمرض ليسا برأى المال**
او اكثر فاشترى شيئاً للمضاربة بالدراهم والدنانير لبيع العرض وتوهم ثمنه منها لم يجز سواء كان الثمن حالاً او مؤجلاً
لما ذكرنا انه استدان **ولو باع ما في يده** من العرض بالدراهم والدنانير وحصل ذلك في يده قبل اجل لم ينفع بذلك
لانه لما خالف في حالة الشراء لزمنه الثمن وصارت السلعة له لانه لم يملك الشراء للمضاربة فوقع العقد له فلا يصير
بعد ذلك للمضاربة وكذا اذا حضر المضارب مال المضاربة ليس له ان يشترى ما اكثر من رأس المال الذي في يده لان الزيادة
تخرج نيا وليس له في بيع من مال المضاربة ما يؤدى به حتى لو اشترى سلعة بالف درهم ومال المضاربة الف كانت حصة الف

بيان القسم الثاني في تصرف المضارب

من السلعة الشاة للمضاربة وحصة ما زاد على الالف للمضارب خاصة له **وجه** ذلك وعليه نصيبه والزيادة من عليه
في ماله لانه يملك الشاة بالالف ولا يملك الشاة بما زاد عليها للمضاربة ويملك الشاة لنفسه فوقع له وكذا اذا اقتصر
المضارب برأس المال وهو قائم في يده فليس له ان يشترى للمضاربة بغير الدراهم والدنانير المكيل والموزون والمعدود
والثوب الموصوف الموحل اذا لم يكن في يده شيء من ذلك لان الشاة بغير الثمن لا يمكن استدانته على المال ولو كان في يده من مال
المضاربة مكيل او موزون فاشترى ثوباً او عبداً مكيلاً او معدوداً موصوفاً فالذمة كان المشتري للمضارب لان ثمنه في يده
استدانته ولو كان في يده دراهم فاشترى بدنانير او كان في يده دنانير فاشترى بدراهم فالقياس ان لا يجوز على رب
المال وهو قول ذفر وفي الاصحاح يجوز **وجه** القياس ان الدراهم والدنانير جنسان مختلفان حقيقة فقد اشترى
بالدينار في يده من جنسه فيمن استدانته كما لو اشترى بالعروض **وجه** الاصحاح انهما عند التجار كجنس واحد لانهما
من الاثمان بهما تقدر التفقات واروش الجنايات وقيم المتلفات ولا يتعد ونقل كل واحد منهما الى الآخر فكانا بمنزلة
شيء واحد فكان مشترياً بثمن في يده من جنسه وكذلك لو اشترى بثمن هو من جنس رأس المال لكنه يخالفه في الحقيقة
بان اشترى بدراهم بدينار او اشترى بدراهم بسود او اشترى بدراهم صحاح ورأسه درهم غلة او اشترى بدراهم سود
ورأسه مال درهم بدينار او اشترى بدراهم غلة ورأسه مال درهم صحاح فذلك جائز على المضاربة وقال ذفر لا يجوز
شئ من ذلك على المضاربة ويجوز استدانته وجعل اختلاف الصفة واختلاف الجنس **وقال محمد** ان اشترى بمصنفه انقص
من حصة رأس المال بجاز وهذا يشترط لانه لو اشترى بمصنفه انقص من حصة رأس المال لانه لا يجوز على المضاربة **وجه** انه
اذا اشترى بمصنفه انقص من حصة رأس المال كان في يده ذلك العبد الذي اشترى به وزيادة تجاز اذا اشترى بمصنفه انقص
من حصة رأس المال كان في يده ذلك العبد الذي اشترى به فلا يجوز على المضاربة والصحيح قول ابو حنيفة وابو يوسف لانه لما جاز عند اختلاف
الجنس فلا يجوز عند اختلاف في الولى لان تفاوت الصفة وتفاوت الجنس ولو كان رأس المال الف درهم فاشترى
سلعة بالف او بدنانير او بفلس قيمة ذلك الف لا يملك ان يشترى بعد ذلك على الالف المضاربة شيئاً بالف اخرى
او غيرة لان مال المضاربة كان مستحقاً بالثمن الاول فلو اشترى بعد ذلك لصار مستديناً على مال المضاربة فلا يملك
ذلك وان اشترى عليها او لا عبداً بجنسها لانه لا يملك بعد ذلك ان يشترى الا بقدر جنسها لانه جنسها من جنس المضاربة
وكذلك كل من يشتري رأس المال لان ذلك صار مستحقاً ورأس المال فيخرج القدر المستحق من المضاربة فاذا اشترى باكثر مما
يجوز مستديناً على مال المضاربة فلا يصح ولو باع المضارب واشترى ونصرف في المضاربة ففضل في يده من حصة
من الاصول المكيل والمعدود والمعدود وغير ذلك من الاصول لم يكن في يده دراهم ولا دنانير ولا فلس فليس له
ان يشترى متاعاً بثمن ليس في يده مثله من جنسه ومصفه وتدره بان اشترى عبداً بكم حصة موصوفة فان اشترى بكم
حصة وسط وفي يده الوسط او بكم حصة جيد وفي يده الجيد جاز وان كان في يده اجد مما اشترى به او ادون لم يكن للمضارب
وكان للمضارب لانه اذا لم يكن في يده مثل الثمن صار مستديناً على المضاربة فلا يجوز وليس اختلاف الصفة ههنا كما خالف
الصفة في الدراهم لان اختلاف الجنس ههنا والدراهم والدنانير لا يبيع الجواز فاختلاف الصفة اولى لانه دونه واختلاف
الجنس ههنا يبيع الجواز فكذلك اختلاف الصفة ثم في جميع ما ذكرنا انه لا يجوز من المضارب الاستدانة على رب المال لست
فيه ما اذا قال له رب المال اعمل براك او لم يقل لانه قوله اعمل براك تفويض للرأي اليه فيما هو المضاربة والاستدانة
لم تدخل في عقد المضاربة فلا يملكها المضارب الا بآذن رب المال بها نصاً ثم كمالا يجوز للمضارب الاستدانة على مال المضارب
لا يجوز له الاستدانة على اصدوح مال المضاربة حتى لو اشترى المضارب بجميع مال المضاربة ثياباً ثم استاجر على حملها
او على قمارها او قتلها كان متطوعاً في ذلك كله لانه اذا لم يبق في يده شيء من رأس المال صار بالاشتجار مستديناً على المضارب
فلم يجز عليها فصار عاقداً لنفسه متطوعاً في مال الغير كالحمل متاعاً لغيره او قماراً لغيره بغير امره **قال محمد** وكذلك
اذا صنفها سوداً فما زاد على الف ليس له الاستدانة لا يجوز ولا يصير شريكاً بالتوا لانه لم يوجب في العين زيادة بل
او بصفتها نافعاً ولا يضمن بفعله سواء قال له اعمل براك او لم يقل لانه ما دون فيه بعقد المضاربة بدليل انه لو
كان في يده فضل فضيع الشارب سوداً ففقهه ذلك لم يضمن فكذا اذا صنفها بماله نفسه **ولو صنف المتاع بغير**
او غفران او صنف بغيره وليس في يده من مال المضاربة شيء فان كان لم يقل له اعمل براك فهو مضارب ورأس المال الجواز
ان شاء صنفه قيمة متاعه بغير صنفه وسلم اليه المتاع وان شاء ترك المتاع حتى يبيع فيصرف فيه رب المال قيمته انقص
وبصرف المضارب بما زاد الصنف فيه لان الصنف عين ما قائم فاصاب المتاع فهو مال المضاربة وما زاد الصنف فله ضمان
خاصة لان الصنف استدانته على مال المضارب لا يجوز فصار الصنف من المضاربة والمضارب اذا خطل ماله نفسه بمال
المضاربة ولم يقل له اعمل براك يضمن وصار كاجنبى خطل المال **ولو صنف الشارب اجنبى كان للمالك الخيار** ان شاء ضمنه
قيمه وان شاء تركها على الشركة وقضائها بثمنها كذا هذا وان كان قال له اعمل براك فلا ضمان عليه لانه اذا قال له ذلك
فله ان يخط مال نفسه بمال المضاربة والصنف على ملكه فلا يضمن بخلطه وصار المتاع بينهما فاذ باع المتاع قسم الثمن على قيمة

لا يقبل البيع فالمضاربة للرب ولا شيء للرب لان الربح في باب المضاربة يستحق بالمال او بالعمل وليس للربح والربح
وان كان الربح لا يقدر على العمل فالمضاربة للربح لا شيء للربح لان الربح في باب المضاربة يستحق بالمال او بالعمل وليس للربح
القاضي لا يملك له ان يعمل فيه بغير مضاربة كالايجب وقد قالوا في المضاربة انما هي جارية فليس للمالك ان يملكها
سواء كان فيه ربح او لم يكن اما اذا كان فيه ربح فلا شك فيه لان المشتري فيها ملكا ولا يجوز له الجارية المشتركة وان لم يكن
فيها ربح فالمضارب فيها هو شبيه الملك بل دليل ان ربح المال لا يملك منعه من التصرف ولو مات كان للمضارب ان يبيعها فصار
كالجارية المشتركة ويجوز شراء ربح المال من المضارب وشراء المضارب من ربح المال وان لم يكن في المضاربة ربح فيقول اصحابنا
وقال زفر لا يجوز الشراء بينهما في مال المضاربة وجه قول زفر ان هذا شراء ماله بماله اذا لم يملك جميعا لرب المال وهذا
لا يجوز كالموكل مع الوكيل ولما ان ربح المال في مال المضاربة ملك رقبته لا ملك التصرف فالتصرف ملكه في حق ملك التصرف
ملك الاجنبي والمضارب فيه ملك التصرف لا ملك الرقبة فكان في حق ملك الرقبة كذلك الاجنبي حتى لا يملك ربح المال منعه
عن التصرف فكان مال المضاربة في حق كل واحد منهما كالاجنبي فجاز الشراء بينهما ولو اشترى المضارب دارا من ربح المال
شفعها بدار اخرى بيمينها فله ان يأخذ بالشفعة لان المشتري وان كان له في الحقيقة لكنه في الحكم كانه ليس له دليل انه
لا يملك انقضاء فريضة المضارب ولهذا جاز شراؤه من المضارب ولو باع المضارب دارا من المضاربة وربها المال شفعها
فلا شفعة له سواء كان في الدار المبيعة ربح وقت البيع او لم يكن فيها ربح فلو ان المضارب وكله بالبيع والربح
بيعه الدار باع الاجنبي للموكل الاخذ بالشفعة وان كان فيها ربح فاما حصته ربح المال فكذلك هو وكل بيمينها واما
حصته المضارب فلا قالوا وجب فيها الشفعة لتفرقت الشفعة على المشتري ولان الربح تابع لرب المال فاما المخرج
الشفعة في المتزوج لا يجب في التتابع ولو باع ربح المال دارا لنفسه والمضارب شفعها بدار اخرى من المضاربة فان كان
في ربح من مال المضاربة وقفا ثم ان الدار لم تجب الشفعة لانه لو اخذ بالشفعة لوقع ربح المال والشفعة لا تجب لبيع الدار
وان لم يكن فيه وقفا فان لم يكن في الدار ربح فلا شفعة لانه اخذها ربح المال وان كان فيه ربح فالمضارب ان اخذها
لنفسه بالشفعة لانه نصيبا في ذلك فجاز ان يأخذ لنفسه ولو ان اجنبي اشترى دارا من اجنبي او المضاربة فان
كان في يد المضارب وقفا باليمن فله ان يأخذها بالشفعة للمضاربة وان سلم الشفعة بطلت وليس له ان يأخذها
لنفسه لانه الشفعة وجبت للمضاربة وملك التصرف في المضاربة للمضارب فاذا سلم حاز تسليحه على نفسه وعلى ربح المال
وان لم يكن في يد وقفا فان كان في الدار ربح فالشفعة للمضارب ولرب المال جميعا فان سلم احدهما فلا حرج ان يأخذها جميعا
نفسه بالشفعة كدارين شريكين وجبت الشفعة لهما وان لم يكن في الدار ربح فالشفعة لرب المال خاصة لانه لا نصيب للمضارب
فيه قال ابو يوسف اذا استأجر الرجل حبرا كل شهر بعشرة دراهم للمشتري له ويبيع ثم دفع المستأجر الى الآخر درهم مضار
فالمضاربة فاسدة والربح كله للذائع ولا شيء للاجير سوى الاجرة وقال محمد المضاربة جائزة ولا شيء للاجير في الوقت
الذي جاز مشغولا بعمل المضاربة وجه قول محمد انه لما دفع اليه المضاربة فقد اتفقا على ترك الاجارة ونقضها فاما
دام يعمل بالمضاربة فلا حرج له ولان المضاربة شركة وهذا لا يقتضي التوقيت ولو شاركه بعد ما استأجره
الشركة فكذلك المضاربة ولا يوسف انه لما استأجره فقد ملك عمله فاذا دفعه مضاربة فقد شرط للمضارب ان يملك
يعمل فملكه ربح المال وهذا لا يجوز ولان المضارب يعمل لنفسه فلا يجوز ان يستوجب الربح والاجر ولا يجوز ان يفتن
الاجارة بالمضاربة لان الاجارة اقوى من المضاربة لانها لازمة والمضاربة ليست بلامرارة ولا شيء لا يقتضي ما هو اضعف
منه وما ذكر محمد ان المضاربة شركة فالجواب ان الشريك يستحق الربح بالمال والمضارب بالعمل ورب المال قد ملك
العمل فلا يجوز ان يستحق المضارب به الربح ولان الشريك يعمل لنفسه فكانه امتنع من عمل الاجارة فنسقط عنه الاجرة
بحصته والمضارب يعمل لرب المال فبقى عمله على الاجارة ولو اشترى المضارب بمال المضاربة وهو الف درهم فقيمة الف
فقتل عمدا فرب المال القصاص لان العبد ملكه على الخلو لا حق للمضارب فيه وان كانت قيمته الفين لم يكن فيه قصاص
وان اجتمعا لئن ملك كل واحد منهما لم يتعين اما ربح المال فلو ان راس ماله ليس هو العبد وانما هو الدارهم ولو اراد ان
يعين راس ماله في العبد كان للمضارب ان يمتنع من ذلك حتى يبيع ويدفع اليه من الثمن وان لم يتعين ملك ربح المال لم يتعين
ملك المضارب قبل استيفاء راس المال وان لم يتعين ملكها في العبد لم يجبا القصاص لو احدهما وان اجتمعا فقتل عمدا
العبد من القاتل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص سقط في القتل العمدا لما منع مع وجود التسبب فتجب الدية في ماله في
الاخرة على المضاربة فاشترى به المضارب وبيع لانه بدل مال المضاربة فحينئذ على المضاربة كالثمن وذكر محمد ربح
في التوادر اذا كان في يد المضارب عتيدان قيمة كل واحد منهما الف فقتل رجل احد العتيدين عمدا لم يكن لرب المال عليه نصيب
لان ملك ربح المال لم يتعين في العتيد المقول على ما يتنازع على القاتل قيمته في ماله ويجوز في المضاربة لما قلنا ثم في كل موضع
وجب بالقتل القصاص خرج العتيد عن المضاربة وفي كل موضع وجب بالقتل مال فاما مال المضاربة لان القصاص اذا استوفى
فقد هلك مال المضاربة وهذا مال المضاربة لوجب بطلان المضاربة والقيمة بدل مال المضاربة فكانت على المضارب

قال محمد رحمه الله واذا اشترى المضارب بغير مال المضاربة عبد ليس له ان يقتله رجل عمدا فلا قصاص فيه لارب المال
ولا للمضارب ولا لهما اذا اجتمعا اما ربح المال فلو ان راس ماله ليس هو العتيد وانما هو الدارهم ولو اراد ان
يعين راس ماله في العبد كان للمضارب ان يمتنع من ذلك حتى يبيع ويدفع اليه من الثمن وان لم يتعين ملك ربح المال لم يتعين
ملك المضارب قبل استيفاء راس المال وان لم يتعين ملكها في العبد لم يجبا القصاص لو احدهما وان اجتمعا فقتل عمدا
العبد من القاتل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص سقط في القتل العمدا لما منع مع وجود التسبب فتجب الدية في ماله في
الاخرة على المضاربة فاشترى به المضارب وبيع لانه بدل مال المضاربة فحينئذ على المضاربة كالثمن وذكر محمد ربح
في التوادر اذا كان في يد المضارب عتيدان قيمة كل واحد منهما الف فقتل رجل احد العتيدين عمدا لم يكن لرب المال عليه نصيب
لان ملك ربح المال لم يتعين في العتيد المقول على ما يتنازع على القاتل قيمته في ماله ويجوز في المضاربة لما قلنا ثم في كل موضع
وجب بالقتل القصاص خرج العتيد عن المضاربة وفي كل موضع وجب بالقتل مال فاما مال المضاربة لان القصاص اذا استوفى
فقد هلك مال المضاربة وهذا مال المضاربة لوجب بطلان المضاربة والقيمة بدل مال المضاربة فكانت على المضارب
قال محمد رحمه الله واذا اشترى المضارب بغير مال المضاربة عبد ليس له ان يقتله رجل عمدا فلا قصاص فيه لارب المال
ولا للمضارب ولا لهما اذا اجتمعا اما ربح المال فلو ان راس ماله ليس هو العتيد وانما هو الدارهم ولو اراد ان
يعين راس ماله في العبد كان للمضارب ان يمتنع من ذلك حتى يبيع ويدفع اليه من الثمن وان لم يتعين ملك ربح المال لم يتعين
ملك المضارب قبل استيفاء راس المال وان لم يتعين ملكها في العبد لم يجبا القصاص لو احدهما وان اجتمعا فقتل عمدا
العبد من القاتل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص سقط في القتل العمدا لما منع مع وجود التسبب فتجب الدية في ماله في
الاخرة على المضاربة فاشترى به المضارب وبيع لانه بدل مال المضاربة فحينئذ على المضاربة كالثمن وذكر محمد ربح
في التوادر اذا كان في يد المضارب عتيدان قيمة كل واحد منهما الف فقتل رجل احد العتيدين عمدا لم يكن لرب المال عليه نصيب
لان ملك ربح المال لم يتعين في العتيد المقول على ما يتنازع على القاتل قيمته في ماله ويجوز في المضاربة لما قلنا ثم في كل موضع
وجب بالقتل القصاص خرج العتيد عن المضاربة وفي كل موضع وجب بالقتل مال فاما مال المضاربة لان القصاص اذا استوفى
فقد هلك مال المضاربة وهذا مال المضاربة لوجب بطلان المضاربة والقيمة بدل مال المضاربة فكانت على المضارب
قال محمد رحمه الله واذا اشترى المضارب بغير مال المضاربة عبد ليس له ان يقتله رجل عمدا فلا قصاص فيه لارب المال
ولا للمضارب ولا لهما اذا اجتمعا اما ربح المال فلو ان راس ماله ليس هو العتيد وانما هو الدارهم ولو اراد ان
يعين راس ماله في العبد كان للمضارب ان يمتنع من ذلك حتى يبيع ويدفع اليه من الثمن وان لم يتعين ملك ربح المال لم يتعين
ملك المضارب قبل استيفاء راس المال وان لم يتعين ملكها في العبد لم يجبا القصاص لو احدهما وان اجتمعا فقتل عمدا
العبد من القاتل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص سقط في القتل العمدا لما منع مع وجود التسبب فتجب الدية في ماله في
الاخرة على المضاربة فاشترى به المضارب وبيع لانه بدل مال المضاربة فحينئذ على المضاربة كالثمن وذكر محمد ربح
في التوادر اذا كان في يد المضارب عتيدان قيمة كل واحد منهما الف فقتل رجل احد العتيدين عمدا لم يكن لرب المال عليه نصيب
لان ملك ربح المال لم يتعين في العتيد المقول على ما يتنازع على القاتل قيمته في ماله ويجوز في المضاربة لما قلنا ثم في كل موضع
وجب بالقتل القصاص خرج العتيد عن المضاربة وفي كل موضع وجب بالقتل مال فاما مال المضاربة لان القصاص اذا استوفى
فقد هلك مال المضاربة وهذا مال المضاربة لوجب بطلان المضاربة والقيمة بدل مال المضاربة فكانت على المضارب
قال محمد رحمه الله واذا اشترى المضارب بغير مال المضاربة عبد ليس له ان يقتله رجل عمدا فلا قصاص فيه لارب المال
ولا للمضارب ولا لهما اذا اجتمعا اما ربح المال فلو ان راس ماله ليس هو العتيد وانما هو الدارهم ولو اراد ان
يعين راس ماله في العبد كان للمضارب ان يمتنع من ذلك حتى يبيع ويدفع اليه من الثمن وان لم يتعين ملك ربح المال لم يتعين
ملك المضارب قبل استيفاء راس المال وان لم يتعين ملكها في العبد لم يجبا القصاص لو احدهما وان اجتمعا فقتل عمدا
العبد من القاتل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص سقط في القتل العمدا لما منع مع وجود التسبب فتجب الدية في ماله في
الاخرة على المضاربة فاشترى به المضارب وبيع لانه بدل مال المضاربة فحينئذ على المضاربة كالثمن وذكر محمد ربح
في التوادر اذا كان في يد المضارب عتيدان قيمة كل واحد منهما الف فقتل رجل احد العتيدين عمدا لم يكن لرب المال عليه نصيب
لان ملك ربح المال لم يتعين في العتيد المقول على ما يتنازع على القاتل قيمته في ماله ويجوز في المضاربة لما قلنا ثم في كل موضع
وجب بالقتل القصاص خرج العتيد عن المضاربة وفي كل موضع وجب بالقتل مال فاما مال المضاربة لان القصاص اذا استوفى
فقد هلك مال المضاربة وهذا مال المضاربة لوجب بطلان المضاربة والقيمة بدل مال المضاربة فكانت على المضارب

على رأس المال وهو الف وبقية مضاربها لئلا خمسة ونصيب المضارب خمسة مائة وربها لئلا فيها كالا اجنبي فيبيعه
مراجه على الف ولو كان المضارب باشره بالف وباعه من ربها لئلا بالف وخمسة مائة لان الف من المال
وجمعا فنيب المضارب وربها لئلا فيها كالا اجنبي وخمسة مائة فنيب ربها لئلا فيجب سقاطها قال ابن سماعه وروى عن
ابي يوسف انه قال وهو قوله الاخير ان ربها لئلا اذا اشترى عبدا بعشرة الاف ثم باعه من المضارب بمائة باعه المضارب
مراجه على مائة وكذلك لو اشترى المضارب بعشرة الاف فباعه من ربها لئلا بمائة باعه ربها لئلا مراجه على مائة لان
لان البيع على اقل الثمن لانه فيه ولا نه اشترى بل اقل الثمن فلو يجوز ان يربى على الثمن الذي اشترى فان قيل
كيف يجوز للمضارب ليطع على قول ابي يوسف فالجواب انه انما لا يجوز حظه عند ابي يوسف ومحمد لمضارب لئلا اذا باع
من ربها لئلا وحط ففقد مضاربها لئلا بذلك فجاز **واما** على قول ابي يوسف الاول الذي اشار اليه ابن سماعه فهو ان
لا يجوز لانه قال اذا كان رأس المال الف فخرج فيها الفاشم اشترى بالفين جارية ثم باعها من ربها لئلا بالف وخمسة مائة
فان ربها لئلا يبيعها مراجه على الف وسبع مائة وخمسين لان المضارب حط من الثمن خمسة مائة نصفه فنيبها ونصفها
من مال المضاربة وهو مملوك الحط في حق نصيبه ولا يملك ذلك في مال المضاربة فيقول ابي يوسف ومحمد فلم يصح حط
نصيب ربها لئلا فلذلك باع مراجه على الف وسبع مائة وخمسين فينبغي على هذا القول اذا باع مراجه ان يقول قامت على
كذا او لا يقول اشتريتها بكذا لان الزيادة لحقت بالثمن حكما وكشأنه بنصف الما وقع عليه العقد والصح في
الاخير لما ذكرنا ان عدم حرج الحط في مال المضاربة لمضارب لئلا اذا اشترى هو فقد حرج بذلك فكان اذا اشترى
ان يبيعه بنقصان اجنبي وذكر محمد رحمه الله في كتاب المضاربة لو اشترى ربها لئلا بمائة بالف فباعه من المضارب بالالفين
الفين رأس المال والف وخرج فان المضارب يبيعه مراجه على الف وخمسة مائة ليقطع فذلك ربح ربها لئلا وبيع على
رأس المال وخرج المضارب لما يتينا ولو كان ربها لئلا اشترى العبد بخمسة مائة والعبد يساوي الفين فباعه من المضارب
بالالفين فان المضارب يبيعه مراجه على الف لان رأس المال خمسة مائة ونصيب المضارب من المال خمسة مائة وما سوى ذلك
ربح ربها لئلا فلا يثبت حكمه على ما يتينا فيما تقدم الا ان يتبين الامر على وجهه فيبيعه كيف شاء لان المانع من البيع
بجميع الثمن التهمة فاذا بين فقد زالت التهمة فيجوز البيع **ولو اشترى** ربها لئلا بالف وقيمة الف فباعه من المضارب
بالالفين الف مضاربة والف وخرج فان المضارب يبيعه مراجه على الف لانه لما اشترى ما قيمته الف ذهبه بوجه فلم يبق
في المال خمسة وصار كله مال ربها لئلا فباعه على اثره **ولو كان** ربها لئلا اشترى بخمسة مائة والمسئلة على ما قلنا فان
المضارب يبيعه مراجه على خمسة مائة لانه لم يبق للمضارب حصة فصار شراء مال ربها لئلا بعضه ببعض فيبيعه على
المال الاول **ولو كان** ربها لئلا اشترى بالفين وقيمة الف فباعه من المضارب بالفين فان المضارب يبيعه بالفين **ولو كان** ربها لئلا اشترى
على اكثر من ذلك لان قيمته الف فليس فيه ربح يبيعه عليه ولان رأس المال ما باعه بالفين ما يساوي الفين فباعه من المضارب
في حق الف في العقد فصار كانه اخذ الف لا على طريق البيع وباعه بالف فلو يبيعه على اكثر من ذلك ولو كان العبد يساوي
الف وخمسة مائة والمسئلة بما قلنا وقد اشترى بالف فاذا المضارب يبيعه مراجه باع مراجه على الف وما سواه من
لان في العبد بمال المضارب ونصيبه من الربح هو مع ربها لئلا كالا اجنبي فيبيعه على اقل الثمن مع حصة المضارب
من الربح **فذكر** محمد رحمه الله في الاصل اذا اشترى المضارب عبدا بالف وخرج مضاربة فباعه من ربها لئلا بالفين ثم اشترى
المال باعه من اجنبي مساومة بثلاثة الاف ثم اشترى المضارب من الاجنبي بالف وخرج مضاربة فان اراد ان يبيعه مراجه لم يحل
ذلك في قول ابي حنيفة الا ان يبين الامر على وجهه وفي قول ابي يوسف ومحمد يبيعه مراجه على الفين وهن فربيه مسئلة
اخرى مذكورة في البيع وهي ما اذا اشترى شيئا فخرج فيه ثم ملكه لشراء آخر فادان يبيعه مراجه فان عند ابي حنيفة
ليقطع الربح ويعتبر ما مضى من العقود وفي مسئلتنا قد ربح فيه ربها لئلا الف وخرج لان المضارب لما اشترى بالف وباعه
من ربها لئلا بالفين فنصف ذلك الربح لربها لئلا وهو خمسة مائة فلما باعه ربها لئلا بثلاثة الاف فقد ربح فيه الف
وجمعا لانه قام عليه بالف وخمسة مائة مقدار رأس المال ونصيب المضارب من الربح اذا اشتمت الى ذلك فقد ربح الفين
فاذا اشترى المضارب بالفين وجبان يطرح الا الفين من رأس المال فلا يبقى شيء فلهذا لم يحل البيع مراجه الا بعد ان يبين
واما على قولهما فانما يعتبر العقد الاخر جازية فالربح في العقد الاول لا يحط من الثاني فيبيعه مراجه على جميع الاغنياب
حتى لو اشترى المضارب عبدا بالف فباعه من ربها لئلا بالف وخمسة مائة ثم باعه من المضارب بالالفين وخمسة مائة ثم ان
ان المضارب اشترى من الاجنبي بالف وخرج مضاربة فان اراد ان يبيعه مراجه باع على الف واربع مائة في قول ابي حنيفة لان رأس المال
قد ربح فيه ستمائة الاثمان المضارب لما اشترى بالف وباعه من ربها لئلا بالف وخمسة مائة فنصيب ربها لئلا من الربح
مائتان وخمسون فكان ربها لئلا اشترى بالف ومائتين وخمسين رأس المال وحصة المضارب فلما باعه بالف وستمائة
فقد ربح ثلثه مائة وخمسين وقد كان ربح مائتين وخمسين بربح المضارب فوجب ان يحط ذلك المضارب من الثمن فيبقى الف
واربع مائة ولو اشترى المضارب عبدا بالف فباعه من ربها لئلا ثم ان ربها لئلا باعه من اجنبي بالف وخمسة مائة ثم ان المضارب

اشترى

اشترى من اجنبي مراجه بالفين ثم ان ربها لئلا حط من الاجنبي ثلثه مائة فان الاجنبي يحط عن المضارب اربعة مائة لان رأس المال
للمضارب الاجنبي ثلثه مائة استند ذلك الحط الى العقد فكان ذلك المقدار لم يكن فيطرح من رأس المال ويخرج حصته من الربح وقد
كان الاجنبي يربح مثل ثلث الثمن فيطرح مع الثلث ثمانية ثلثها فنصيب الحط عن المضارب اربعة مائة وان اراد المضارب ان يبيع هذا
العبد مراجه باع على الف ومائتين لان رأس المال ربح اربعة مائة الاثمانه لو باعه من الاجنبي فربح خمسة مائة ثم حط عنه
ثلثه مائة وهذا الحط من رأس المال والربح جميعا مائتين من رأس المال ومائة من الربح فلما سقط من الربح مائة بقي الربح اربعة
مائة اشترى المضارب بالفين ثم حط عنه اربعة مائة صار شراره بالف وستمائة فيطرح عند مقداره مائة ربح فيه ربها لئلا
وهو اربعة مائة فيبيعه على ما بقي ويجوز للمراجه بين المضاربين كما يجوز بين المضارب وربها لئلا قال محمد في الاصل اذا
وقع الرجل في رجل الف وخرج مضاربة بالنصف ودفع الى آخر الف وخرج مضاربة بالنصف فاشترى احد المضاربين عبدا
بخمسة مائة من المضاربة فباعه من المضارب لئلا بالف فاذا الثاني ان يبيعه مراجه باع على خمسة مائة وهو اقل الثمنين
لان مال المضاربين لرجل واحد فصار يبيع احدهما من الآخر في حق الاجاب كبيع الانسان ماله بماله فيبيعه مراجه على
اقل الثمنين **ولو باع** الاول من الثاني بالفين الف من المضاربة والف من مال نفسه فان الثاني يبيعه مراجه على الف
ومائتين وخمسين لان الثاني اشترى بنفسه الف وقد كان الاول اشترى ذلك النصف بمائتين وخمسين فيبيعه
الثاني مراجه على الف لانه لا نصيب لواحد منهما في شراء صاحبه فصار كالا اجنبيين فاما النصف الذي اشترى الثاني
بالف المضاربة فقد كان الاول اشترى بمائتين وخمسين وهو مال واحد فيبيعه على اقل الثمنين **ولو كان** الاول اشترى
بالف المضاربة فباعه من الثاني بالفين للمضاربة الف من المال والف وخرج فان الثاني يبيعه مراجه بالف وخمسة مائة
لانه يبيعه على اقل الثمنين وعلى حصته من الربح واقل الثمنين الف وحصته من الربح خمسة مائة وان كان الاول اشترى
بخمسة مائة والمسئلة بما قلنا باع الثاني على الف لان اقل الثمنين خمسة مائة وحصة المضارب خمسة مائة فيبيعه مراجه على
اقل الثمنين وحصته من الربح والربح في المضاربة بينهما على الشرط والوضعية على ربها لئلا والقول في دعوى الهلاك
فان المضارب لان المال امانة في يده وانما علم **واما الذي** يستحقه المضارب بالمال الذي يستحقه بعهده في مال المضارب
شأن احدهما النفقة والكلام في النفقة في مواضع في بيان وجوبها وفي بيان شرط الوجوب وفيما فيه النفقة وفي
تسليم النفقة وفي قدرها وفيما يحسب النفقة منه **اما الوجوب** فلو ان الربح في مال المضاربة لم يحتمل الوجود والعدم
والعقل لا يسافر بما لم يحتمل فلو ان الربح في مال المضاربة لم يحتمل الوجود والعدم فلو لم يحتمل نفقة في مال المضارب
لاستحق المضارب فلو لم يحتمل الوجود والعدم فلو لم يحتمل نفقة في مال المضارب
المال المضارب بالاتفاق في مال المضاربة فكان ما دونها بالاتفاق دلالة فصار كالا وان له به نصا وان لا يسافر لاجل
المال لا على سبيل التبرع ولا يبدل واجب لاجل حاله فينبغي نفقة في المال بخلاف المبيع لانه لا يسافر بما لا يقع على وجه
التبرع ويجوز في الاجير لانه يعمل ببدل لا زرع فذمة المستاجر لاجل حاله فلا يستحق النفقة وهكذا روى ابن سماعه
عن محمد في الشراء اذا سافر بالمال انه ينفق في المال كالمضارب **واما شرط** وجوبها فخرج المضارب بالمال المهر الذي
أخذ المال منه مضاربة سواء كان ذلك المهر مصر او لم يكن فادام يعمل به في ذلك المهر فان نفقته في مال نفسه لاني مال
المضاربة وان اتفق منه شيئا ضمن لان دلالة الاذن لا تثبت في المهر وكذا اقامته في المهر لاجل المال لانه كان
مقرا قبل ذلك فلا يستحق النفقة ما لم يخرج من ذلك المهر سواء كان حقه بالمال مدة سفر او اقل من ذلك حتى لو خرج
من المهر يوما او يومين فله ان ينفق من المضاربة كذا ذكر محمد عن نفسه وعن ابي يوسف في كتاب المضاربة لوجوبها
من المهر لاجل المال فاذا انتهى الى المهر الذي حقه فان كان ذلك مهر نفسه او كان له في ذلك المهر اهل سقطت
نفقته حين دخله لانه يصير مقرا بدخوله فيه لاجل المال وان لم يكن ذلك مصر ولاه اهل فيه لكنه اقام فيه للبيع
والشراء لا تسقط نفقته ما اقام فيه وان زعم اقامة خمسة عشر يوما فصاعدا لم يتخذ ذلك المهر الذي هو فيه اقامه
لان المهر لا يتخذ اقامة كاقامة لاجل المال وان اتخذ وطنا كانت اقامته للوطن لا للمال فصار كالوطن الاصل فالهاصل
انه لا يطل نفقة المضارب بعد المسافرة بالمال الا باقامة في مصر او في مصر يتخذها او اقامة لما قلنا ولو خرج من المهر
الذي دخله للبيع والكثرة بنية العود الى المهر الذي اخذ المال فيه مضاربة فان نفقته في مال المضاربة حتى يدخله فاذا
دخله فان كان ذلك مصر او كان له فيه اهل سقطت نفقته والا فلا **ولو اخذ** المضارب مالا بالكوفة وهو من اهل البصرة
وقد قدم الكوفة مسافرا فلا نفقة له في المال مادام بالكوفة لما قلنا فاذا خرج منها مسافرا فلا نفقة حتى ياتي بالبصرة
لان خروجها لاجل المال ولا ينفق في المال مادام بالبصرة لان البصرة وطنه اهلها فان كان له في مالها لاجل الوطن لا لاجل
المال فاذا خرج من البصرة له ان ينفق في المال الى ان ياتي الكوفة لان حقه من البصرة لاجل المال وله ان ينفق ايضا ما اقام
بالكوفة حتى يعود الى البصرة لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامته وان سفل بالسفر فاذا عاد اليها وليت له وطن كانت
اقامته فيها لاجل المال فكان نفقته فيه وكل مكان بيع المضارب بمن يبيعه على العمل فنفقته في مال المضارب كانت

بما يستحق المضارب بالمال

وجوب نفقة مال المضارب

شرط وجوبها

او عبدا او اجيرا بخدمة او يخدمه او يخدمه لان نفقته كفقة نفسه لانه لا يتبناه السفر الا بهم الا ان يخدمه عبدا
لرب المال بعينه ليعاونه فلو نفقه لهم في مال المضاربة ونفقتهم على رب المال خاصة لان اعانة عبد رب المال
كاعانة رب المال نفسه لان المال لا ينفق الا على نفسه في العمل لم تكن نفقته في مال المضاربة كذا عده **فاما** عبد المضارب
فهو كالمضارب اذا عمل في المال انفق منه كذا عده **واما بيان** ما فيه النفقة فالنفقة في مال المضاربة ولان ينفق
من مال نفسه ماله ان ينفقه من مال المضاربة على نفسه فيكون دينا في المضاربة حتى كان له ان يرجع فيها لان انفق
من المال ولا يدير اليه فكان له ان ينفق من ماله ويرجع به الى مال المضاربة كالوصي اذا انفق على الصغير من مال نفسه كان
له ان يرجع بما انفق على مال الصغير ما قلنا كذا هنا له ان يرجع بما انفق على مال المضاربة لكن بشرط بقاء المال
حتى لو هلك المال لم يرجع على رب المال بشئ كذا ذكر محمد في المضاربة لان نفقة المضارب في مال المضاربة فاذا هلك
هالك بما فيه كالدين لسقط بهلاك الرهن والزكاة تسقط بهلاك النصاب وحكم الجناية لسقط بموت العبد الحاف
واما نفقة النفقة التي في مال المضاربة كالنكوة والطعام والادام والشراب واجرا الاجير فاشترى بياض عليه وعلف
دابة التي يركبها في سفره ويستر عليها في خواجه وغسل ثيابه ودهن السراج والحطب ونحو ذلك ولا خلاف بين
اصحابنا في هذه الجمل لان المضارب لا بد له منها فكان الاذن بها ثابتا فثبت المال دلالة **واما** ثمن الدابة والحجامة
والفصد والسنور والادهان وما يرجع الى الدابة وصلاح البدن ففي ماله خاصة في مال المضاربة وذكر الكوفي
في مختصره في الدهن خلاف محمد انه في مال المضاربة عنده **وذكر** في الحجامة والاطلاق بالنكوة والمخضاب قول الحسن
ابن زياد انه قال على قياس قول ابي حنيفة بين في مال المضاربة والفتحي انه بين في ماله لان وجوب النفقة
للمضارب في المال لدلالة الاذن الثابت عادة وهذه الاشياء غير معتادة ولهذا اذا قضى القاضي بالنفقة يقضي الادام
والنكوة ولا يقضي هذه الاشياء **واما** الفاكة فالمعتاد منها يجري مجرى الطعام والادام **وقال** بشر بن زائدة سالت
ابا يوسف عن اللحم فقال يأكل كما كان يأكل لانه من الماكول المعتاد **واما بيان** قدر النفقة فهو ان يخدمه في سفره
التجارة من غير اسراف فان جاوز ذلك ضمن الفصل لان الاذن ثابت بالعادة فيعتبر الفعل المعتاد وسواء سافر في
المال او بتناع المضاربة لان سفره في الحالتين لاجل المال وكذا لو سافر في سفره له شرا متاع فحينئذ قصد وفاد
بالمال نفقته مادام مسافرا في مال المضاربة لان عمل التجارة على هذا وهو ان يتفق الشراء في وقت دون وقت
ومكان دون مكان وسواء سافر بمال المضاربة وحده او بماله ومال المضاربة او بمال المضاربة لرجل او لرجلين فله
النفقة غير انه ان سافر بماله ومال المضاربة او بمال لرجلين كانت النفقة في المالين بالحصص لان السفر لاجل المالين
فتكون النفقة بينهما فان كان احدهما مالين مضاربة لرجل والاخر بضاعة لرجل اخر فنفقة في مال المضاربة لان سفره
لاجله لا لاجل البضاعة لانه متبرع بالعمل بها الا ان يتفرغ لعمل البضاعة فينفق من مال نفسه لانه ترك العمل على الغنائم
وليس على رب البضاعة شئ الا ان يخدمه في السفر فينفق من مال نفسه لانه متبرع بالعمل بها الا ان يتفرغ لعمل البضاعة فينفق من مال نفسه لانه ترك العمل على الغنائم
ولو خلط مال المضاربة بماله وقادون له في ذلك فالنفقة بالحصص لان سفره لاجل المالين **واما** ما يحتسب
النفقة فيه فالنفقة تحتسب في الربح او لا ان كان في المال ربح وان لم يكن فهو من رأس المال لان النفقة جن هالك
من المال والاصل ان الهالك ينصرف الى الربح فلو انا جعلنا هاهنا رأس المال خاصة او في نصيب رب المال من الربح لاراد
نصيب المضارب في الربح على نصيب رب المال واذا رجع المضارب الى مصر فافضل عنده من الكسوة والطعام ردة
الى المضاربة لان الاذن له بالنفقة كان لاجل السفر فاذا انقطع السفر لم يبق الاذن فيجب ردة ما بقى من المضاربة وروي
المعلني عن ابي يوسف اذا كان مع الرجل الف درهم مضاربة فاشترى عبدا بالالفين فانفق عليه فهو مقطوع في النفقة
لانه لم يبق في يده شئ من رأس المال فالنفقة تنحصر استدانته على المال وهو لا يملك ذلك فصار كاجتراف النفق على
عبد غيره الا ان يخدم القاضى امره بذلك فان دفعه الى القاضى فامر القاضى بالنفقة عليه فما انفق فهو عليه ما على قدر
سوى ماله **قال** ابو يوسف وهذه فسخة من القاضى بين المضارب وبين رب المال اذا قضى بالنفقة وانما صادرت
النفقة دينا من القاضى لانه لا يملك على القاضى في حفظ ماله وهذا من باب الحفظ فملك الامر بالاستدانة عليه
وانما صار قضاء القاضى بالنفقة فسخة لوجود معنى القسمة وهو التقرب لان القاضى لما ازم المضارب
النفقة لاجل نصيبه فقد عين نصيبه ولا يتحقق تعيين نصيب المضارب الا بعد تعيين رأس المال وهذا معنى
القسمة ولو دفع الى رجل الف درهم مضاربة فاشترى بها جارية قيمتها الفان فالنفقة على المضارب على
رأس المال في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول محمد النفقة على رأس المال كذا لصق القدر في الاختلاف **وجه** قول
محمد ان المضارب لم يتعين له ملك لان رأس المال غير معين فكانت الجارية على حكم رب المال فكانت نفقته عليه
في رأس ماله في ذواته عنه وفي ذواته اخرى عنه يقال له مال لا نفق ان شئت **ولهما** ان نصيب المضارب من العبد
ملكه بدليل ان اعاقبه بنفقته فلا يجوز الزام رب المال لانفاق على ملك غيره فاذا قضى على كل واحد منهما بنفقة

بيان ما فيه النفقة

نفس النفقة في مال المضارب

بيان قدر النفقة

بيان ما يحتسب بالنفقة فيه

نصيبه

نصيبه فقد عين الربح ورأس المال فيقسم قسمة لوجود معنى القسمة **وعلى** هذا الحد والعبد الا بقوله المضاربة اذا جاء به
رجل وقيمته الفان وليس في يده المضاربة غير العبدان الجمل عليها في قول ابي حنيفة وابي يوسف لان العبد على ملكهما
وعند الجمل على رب المال يحتسب في رأس ماله اي هو زيادة في رأس المال واذا بيع يستوفى رب المال ماله والجمل وما
بقى من بينهما على ما شرط من الربح **قال** بشر بن زائدة في يوسف ان الجمل لا يحتسب به في مال المراجعة ويحتسب به فيما بين
المضارب ورب المال فان كان هناك ربح فالجمل منه والا فهو وضعية من رأس المال وانما يطبق الجمل رأس المال
في باب المراجعة لان الذي يلحق برأس المال في المراجعة ما جرت عادة التجار بالحاقه به وما جرت عادتهم بالحاق الجمل ولا
تاد غير معتاد فلا يلحق بالعادة ما ليس بمعتاد وانما احتسب به فيما بين المضارب ورب المال لانه عذر لرب المال
ويجوز ان يحتسب بالثمن فيما بين المضارب ورب المال ولا يلحق برأس المال في المراجعة كنفقة المضارب على نفسه واسر
والثاني ما يستحقه المضارب بعمله في المضاربة الحقيقية هو الربح المستحق ان كان في المضاربة ربح وانما يظهر
الربح بالقسمة وشرط جواز القسمة قبض رأس المال فلا يصح قسمة الربح قبل قبض رأس المال حتى لو دفع الرجل الف درهم
مضاربة بالنصف فربح الف فانقسم الربح بين المضاربين في المضاربة لم يقبضه رب المال فملك الف التي في يد
المضارب بعد قسمة الربح فان القسمة الاولى لم تقض وما قبضه رب المال فهو محسوب عليه من رأس ماله وما قبضه
المضارب دين عليه بركة على رب المال حتى يستوفى رب المال رأس ماله ولا يصح قسمة الربح حتى يستوفى رب المال
رأس المال والاصل في اعتبار هذا الشرط ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال مثل المؤمن مثل النخل اذا سلم له
ربح حتى يسلم له رأس ماله كذلك المؤمن لا تسلم له نوافله حتى تسلم له عزاءه فدل الحديث على ان قسمة الربح قبل
قبض رأس المال لا تصح ولان الربح زيادة والزيادة على الشئ لا تسلم الا بعد سلامة الاصل ولان المال اذا بقى في يد المضارب
فحكم المضاربة بحالها فلا يصح قسمة الربح قبل الاصل وهذا لا يجوز فاذا لم يقض القسمة فاذا هلك ما في
يد المضارب صار الذي اقتسمه هو رأس المال فوجب على المضارب ان يبرئ منه تمام رأس المال فان قبضه رب المال الف
درهم ورأس ماله او لا ثم اقتسم الربح ثم ردة الف التي قبضها بعينها الى يد المضارب على ان يعمل بها بالنصف فله مضار
ستقبله فان هلك في يده لم تنقص القسمة الاولى لان رب المال لما اسبق في رأس المال فقد انتهت المضاربة ونقضت
القسمة فاذا ردة المال اليه فهذا عقد آخر فلهذا لا يبطل القسمة في غيره ولو كان الربح في المضاربة الاولى القين
واقسم الربح فاخذ رب المال الف والمضارب الفان هلك ما في يد المضارب فان القسمة باطلة وما قبضه رب المال
محسوب من رأس ماله وبرة المضارب بخلاف الف الذي قبض لانه لما هلك في يد المضارب من رأس المال قبل صحة القسمة
سار ما قبضه رب المال رأس ماله واذا صار ذلك رأس ماله بقيت القسمة فيما قبضه المضارب بالقسمة فيكون بينهما على
الشرط فيجب عليه ان يبرئ نفسه وكذلك ان كان قد هلك ما قبضه المضارب من الربح يجب عليه ان يبرئ نفسه لانه
يتبين انه قبض نصيبه من مال الربح لنفسه فصار ذلك مضمونا عليه ولو هلك ما قبضه رب المال لم يقض بهلاكه
شئ لان ما هلك بعد القبض يهلك في ضمان القاضى فبقائه وهذا كسواء **قالوا** ولو اقتسم الربح ثم اختلفا فقال
المضارب تذكركت ودفع اليك رأس المال قبل القسمة وقال رب المال لم يقض رأس المال قبل ذلك فالقول قول رب المال
وبرة المضارب ما قبضه لنفسه تمام رأس المال يحتسب على رب المال بما قبضه من رأس ماله ويتم رأس المال ما يبرئ
المضارب فان بقي شئ بعد ذلك مما قبضه المضارب كان بينهما نصيبين وانما كان كذلك لان المضارب يدعي ابقاء رأس
المال ورب المال ينكر ذلك والمضارب وان كان آمينا ذكر القول قول الامين في سقوط الغنائم عن نفسه لا في التسليم
الى غيره ولان المضارب يدعي حصول ما بقى من المال للربح ورب المال بمجرد ذلك فلا يقبل قول المضارب في الاستحقاق
فان اقام البينة فالبينة بينة المضارب لانها تثبت ابقاء رأس المال ولا يقال ان القاضى اهدى المضارب فيما اقامه
من ابقاء رأس المال او الربح لا يبرئ الا بعد الابقاء وهو شرط قسمة الربح لانا نقول وجرت عادة التجار بالمقاسمة مع
بقاء رأس المال في يد المضارب فلم يكن القاضى شاهدا للمضارب **وذكر** ابن سماعه في فوائد عن ابي يوسف في رجل دفع الى
رجل الف درهم مضاربة صحبة ثم جعل رب المال يأخذ الخمسين والعشرين للنفقة والمضارب يعمل بقية المال ويربح
فيما بيع ويشترى ثم احتسبا فانها محتسبان برأس المال الف درهم يورث محتسبان والربح بينهما نصفان ولا يثبت
ما اخذه رب المال من النفقة نقصا من رأس المال ولكنها محتسبان برأس المال الف درهم جميع المال وما بقى من ذلك فهو بينهما
نصفان لا لاجل جعلها المقبوض من رأس المال بطلت المضاربة لان استرجاع رب المال رأس ماله يوجب بطلان المضاربة
ولهما بقية الباطل فاجعل رأس المال فيما بقى لئلا يبطل هذا كله اذا كان في المضاربة ربح فان لم يكن فيها ربح فلو
المضارب لان الشرط قد صحق فلا يستحق الا ما شرط له وهو الربح ولم يوجد **واما** الذي يستحقه رب المال فالربح
المستحق ان كان في المال ربح وان لم يكن فلا شئ له على المضارب **هذا** كله حكم المضاربة الحقيقية **واما** حكم المضاربة
الفاصلة فليس للمضارب ان يعمل شئ ما ذكرنا ان له ان يعمل في المضاربة الحقيقية ولا يثبت بها شئ مما ذكرنا الحكم

الثاني ما يستحقه المضارب بعمله

بيان ما يستحقه رب المال
بيان حكم المضارب بين الفاسد

لرب المال الا ان يقر بالمال قبل الشراء وقال ابو يوسف في المأموذج بيع العبد اذا جحد آياه وادعاه لنفسه ثم اقر له به فباع
او البع جائز وهو موقوف وضمانه وكذلك لو دفع اليه عبدا فامر ان يهبه لفلان فحجده وادعاه لنفسه ثم اقر له به فباع
حاز حقه لما ذكرنا ان الامر بعد الجحد قائم فاذا جحد ثم اقر فوهبه فهو جائز وكذلك اذا امره بعتقه فحجده وادعاه
لنفسه ثم اقر له به فقد تصرف بالمالك فيه من الضمان ولو باع العبد او وهبه او اعطاه ثم اقر بذلك بعد
البيع قال ابن سماعه ينبغي في قياس ما اذا دفع اليه الفاعل امره ان يشتري بها عبدا بعينه انه يجوز وبذلك الامر
لانه لا يملك ان يبيع العبد لنفسه وقال هشام سمعت حمدا قال في رجل دفع الى رجل الف درهم مضاربة فحجده فباعها
والجسمانية فقال هذه الانفس من المال وهذه الجسمانية مبيع وسكت ثم قال علي بن دينار فلو كان كذلك قال محمد بن
قول المضارب وقال الحسن بن زياد اذا اقر المضارب انه عمل بالمال وان في يده عشرة آلاف وعلى فيها دين الف والفا
فقال ذلك في كلام متصل كان القول قوله مع يمينه يدفع الدين منه سمي صاحبه او لم يسمه وان سكت سكت ثم اقر
بذلك وسمي صاحبه او لم يسمه لم يصدق قال هذا قياس قول ابي حنيفة وهذا الذي ذكره الحسن بن زياد فذكره
محمد ووجهه انه اذا قال في يدي عشرة الاف وسكت فقد اقر بالبيع فاذا قال على دين الف فقد رجع عما اقر به لان
الرجوع لا ينهى الا بعد قضاء الدين والافراد اذ اخرج لا يحل الرجوع عنه مخلوف ما اذا قال ذلك متصلا لان الاقرار بالنسيئة
بعد فكان بمنزلة الاستثناء وجه قول محمد انه اقر بالدين في حال يملك الاقرار به فسقط اقراره كما اذا قال هذا ابيع
وعلى دين وقوله ان قوله على دين بعد ما سكت يحسن رجوعا عما اقر به من الرجوع ممنوع فانه يجوز ان يرجع ثم لزمه لان
الاتيان الرجل يقول قد ربحت ولن يصدق وهو يملك الافراد بالدين فاذا اقر به سمي صاحبه ولو جاز المضارب بالدين فقال
الضامن للمال والف ببيع ثم قال لم ابيع الا جسمانية ثم هلك المال كله في يد المضارب فان المضارب يضمن الجسمانية التي
يجدها ولا ضمان عليه في باقي المال لان الرجوع امانة في يده فاذا جحد فقد صار فاصبا بالجحد فيضمن اذ هلك ولو
قال المضارب لربها المال قد دفعت ليك رأس مالك والذي بقي في يدي ببيع ثم رجع فقال لم ادفعه اليك ولكن هلك
فانه يضمن ما دفعه الى ربها المال لانه صار واحدا بدعوى الدفع فيضمن بالجحد وكذلك لو اختلفا في البيع فتر
رجع فقال لم ادفعه اليك ولكن هلك فانه يضمن ما دفعه الى ربها المال لا يبيتا ولو اختلفا في البيع فقال
ربها مال شرط لك الثلث وقال المضارب شرط لي النصف ثم هلك المال في يد المضارب قال محمد يضمن المضارب النصف
من البيع بقوة اليد الى ربها المال خاصة ولا ضمان عليه فيما سواه لاننا قد بينا ان القول في شرط البيع قول
ربها مال واذا كان كذلك فخصم المضارب الثلث وقد ادى النصف ووافق على امانة في يده ضمنه كذلك يضمن سدين
البيع واسأل عن **فصل** وأما بيان ما يبطل به عقد المضاربة فعقد المضاربة يبطل بالفسخ وبالتهني وبالتي
عن التصرف لكن عند وجود شرط الفسخ والتهني وهو علم صاحبه بالفسخ والتهني وان يمين رأس المال عنيا وقت الفسخ
والتهني فان كان متاعا لم يصح وله ان يبيعه بالدرهم والدنانير حتى ينفق لما ذكرنا فيما تقدم وان كان عنيا لم يكن
له صرف الدرهم الى الدنانير والدنانير الى الدرهم بالبيع لما ذكرنا ان ذلك لا يبعد بيعا لتمامها في معنى التمنية ويبطل
بموت أحدهما لان المضاربة تشتمل على الوكالة والوكالة تبطل بموت الوكيل والموكل وسواء علم المضارب بموت رب المال
او لم يعلم لانه عزله حكما فلو تعيى على العلم كما في باب الوكالة الا ان رأس المال اذا صار متاعا فلو وكيل ان يبيع حتى يصير
ناصا لما يبيتا ويبطل بموته أحدهما اذا كان مطبقا لانه يبطل اهلية الامر للدمر واهلية التصرف للأموال وكل ما يبطل به
الوكالة تبطل به المضاربة وقد مر في كتاب الوكالة ولو اقر المضارب واشترى بالمال بعد الردة فذلك
كله موقوف في قول ابي حنيفة ان رجع الى الاسود بعد ذلك فذلك كله والعقود رتبة بالعدم في جميع احكام المضاربة
وصار كانه لم يرتد اصلا وكذلك ان لحق بدرا حرج ثم عاد مسلما قبل ان يحكم بمحاكمة بدرا حرج على الرقابة التي يشترط
حكم الحاكم لمحاكمة الحكم بموته وصيرته امواله ميراثا لورثته وان مات او قتل على الردة او لحق بدرا حرج وصفا لقاضي
لمحاكمة تبطل المضاربة من غير ارتد على اصل ابي حنيفة ان ملك المرد موقوف ان مات او قتل او لحق بدرا حرج فحجده
بالقول برب ملكه فوفرت الردة الورثة ويصير كانه مات في ذلك الوقت فيبطل تصرف المضارب بامر ليطول
اهلية الامر ويصير كانه تصرف في ملك الورثة فان كان رأس المال موقفا قائما في يده لم يتصرف فيه ثم اشترى بعد ذلك
فالمشتري ورثته يرضى له لانه زال ملك رب المال عن المال وانقل المضارب عن المضاربة فصار مستقرا في ملك
الورثة بغير اهرم وان كان صادرا من رأس المال متاعا فبيع المضارب فيه وشراؤه جائز حتى يتصرف رأس المال لما ذكرنا
ان المضارب في هذه الحالة لا ينفرد بالعدل والتهني ولا بموت رب المال فكذلك رتبة فان حصل له بد المضارب
دنانير ورأس المال درهم او حصل في يده دراهم ورأس المال دنانير فلقا سوان لا يجوز له التصرف لان الذي حصل
في يده من جنس رأس المال معنى لا تحادها في التمنية فيصير كانه عين المال قائم في يده الا انهم استقصوا فقالوا ان باعه
بجنس رأس المال جاز لان على المضارب ان يرد مثل رأس المال فكان له ان يبيع ما في يده كالعروض وأما على اصل ابي يوسف

بيان ما يبطل بعقد المضاربة

ومجد فإلزامه لا ينفذ في ملك المرد ويجوز تصرف المضارب بغير رتبة رب المال كما يجوز تصرف رب المال بنفسه عندهما فان ما
ربها المال او قتل كان موته كوف المسلم فيظنون عقد المضاربة وكذلك ان لحق وحكم لمحاكمة لان ذلك بمنزلة الموت بدليل ان
ما له يصير ميراثا لورثته فبطل امره في المال فان لم يرتد ربها المال ولكن المضارب ردت للمضاربة على حالها في قولهم جميعا لان
وقوف تصرف ربها المال بنفسه لوقوف ملكه ولا ملك للمضارب فيما تصرف فيه بل الملك لربها المال ولم توجد منه الردة فبقيت
المضاربة الا انه لا عهد على المضارب فاما العهد على ربها المال في قياس قول ابي حنيفة لان العهد لربها ليس بالمالك فبقيت
على ربها المال وصار كما لو وكل صبيا بجحود او عبدا بجحود فاما على قولها فالعهد عليه لان تصرفه تصرف المسلم ولو مات
المضارب او قتل على الردة تبطل المضاربة لان موته في الردة كونه قبل الردة وكذلك لو اقر المضارب ببيع وقضى لمحاكمة لان ردته
مع الحاق الحكم به بمنزلة موته في بطلان تصرفه فان لحق المضارب بدرا حرج بعد ردته فباع واشترى هناك ثم رجع مسلما
لجميع ما اشترى وباع في دار حرج بغير رتبة ولا ضمان عليه في شيء من ذلك لانه لما لحق بدرا حرج صار كالحق في الاستوى على مال
الناس ولحق بدرا حرج بان يملكه فكذا المرد واما ان ردت المرأة وعدم اربها سوا في قولهم جميعا سوا كان المال
لها او كانت مضاربة لان ردتها لا تؤثر في ملكها الا ان ماتت فتبطل المضاربة كالمومات قبل الردة او لحقت بدرا حرج وحكم
بها لما ذكرنا ان ذلك بمنزلة الموت والله اعلم ويبطل بهلك مال المضاربة في يد المضارب قبل ان يشتري به شيئا في قول
أبي حنيفة لانه يدين لعقد المضاربة بالعقد يبطل العقد بهلكه كالوديعة وكذلك لو استهلك المضارب وانفق اودفعه
لغيره فاستهلكه لما قلنا حتى لا يملك ان يشتري به شيئا للمضاربة فان اخذ مثله من الذي استهلكه كان له ان يشتري به على
المضاربة كذا روي الحسن بن ابي حنيفة لانه اخذ عوضا من المال فكان اخذ عوضه بمنزلة اخذ مثله فيضمن على المضاربة وروي
ابن سمي عن محمد انه لو اقرضه المضارب رجلا فان رجع اليه الدراهم بعينها رجع على المضاربة لانه وان تعدى يضمن
لكنه زال النسيئة فيضمن الضمان المتعلق به وان اخذ مثله لم يرجع في المضاربة لان الضمان قد استقر بهلك العين وحكم المضارب
لجميع الضمان لا يجمعان وهذا بخلاف ما روي الحسن بن ابي حنيفة في الاستهلاك وانما علم هذا اذا هلك مال المضاربة قبل
ان يشتري المضارب به شيئا فان هلك بعد الشراء به بان كان مال المضاربة الفاشري بها جارية ولم ينقد الثمن البايع
فبطلت الاية فقد قال اصحابنا ان الجارية على المضاربة ورجع على ربها المال بالالف فيبطل الى البايع وكذلك ان هلك
ماله التي يضمن رجع بمثلها على ربها مال وكذلك سبيل الثلاثة والرابعة وما بعد ذلك اذ احتج بسلم البايع ويضمن ما
دفعه او لا ربها مال وما عزمه كله من رأس المال انما كان كذلك لان المضارب يتصرف لربها مال فيرجع بماله من الضمان
بغيره لانه لا يملك غير ان الفرق بين الوكيل والمضارب ان الوكيل اذا هلك الثمن في يده يرجع بمثله على الموكل ثم هلك الثاني
لم يرجع على الموكل والمضارب يرجع في كل مرة **وجه** الفرق ان الوكالة قد انتهت بشراء الوكيل لان المقصود من الوكالة بالشراء
استفادة ملك المبيع لا الرجوع فاذا اشترى فقد حصل المقصود فانه يملك الوكالة منهانية ويجب على الوكيل الثمن
للبايع فاذا هلك في يده قبل ان ينقذه البايع وجب للوكيل على الموكل مثل ما وجب للبائع عليه فاذا اقبضه مرة فقد
استوفى حقه فلو يجب له عليه شيء آخر فاما المضاربة فانها لا تنتهي بالشراء لان المقصود منها الرجوع وانه لا يحصل الا
بالبيع والشراء مرة بعد اخرى فاذا بقي العقد فكان له ان يرجع ثانيا وثالثا وما عزمه ربها مال مع الاول يصير كله رأس
المال لانه عزم ربها مال بسبب المضاربة فيضمن كله من مال المضاربة ولان المقصود من هذا العقد هو الرجوع فلو لم
يعتبر ما عزم ربها مال من رأس المال وبطلت بموت المضارب به رتبة ربها مال لانه يتخير ويرجع المضارب وهذا لا يجوز ولو قصر
المضارب لا لقالا ولقد تصرف فيها حتى صار ثمن القين ثم اشترى بها جارية قيمتها الفان فبطلت الاية قبل ان ينقذه
البايع فانه يرجع على ربها مال بالف وجسمانية وبغير المضارب في مال جسمانية وهي حصة من الرجوع فيضمن الجارية
فمضارب خاصة وثلاثة ارباع الجارية على المضاربة ورأس المال في هذه الثلاثة الارباع الفان جسمانية وانما
كان كذلك لانه لما اشترى الجارية بالفين فقد اشترى ارباعا وجعلها للمضارب وثلاثة ارباعها لربها مال لانه اشترىها
بعد ما ظهر ملك المضارب في الرجوع لانه اشترىها بالفين ورأس المال الف فحصة ربها مال من الرجوع جسمانية وحصة المضارب
جسمانية فاشترى لربها مال يرجع به عليه وما اشترى لنفسه فحصة عليه واما خارج ربح الجارية والمضاربة لان
الفاضل لانه حصة من الرجوع فقد عتبه ولا يبعد ان الالف حصة من الرجوع من المضاربة وبقي الباقي على ما كان
عليه وقد لزمه ربها مال الف وجسمانية بسبب المضاربة فصار ذلك زيادة في رأس المال فصار رأس المال الفاق جسمانية
فان سميت هذه الجارية بأربعة آلاف فالف منها للمضارب لان ذلك حصة من الرجوع فكان ملكه وبقي ثلاثة آلاف على المضارب
لربها مال منها الفان وجسمانية رأس مالها يبيع وجسمانية فبقي منها نصفين على الشرط ولو كانت الجارية تساوي
الفين والشراء بالف وهي مال المضاربة فصار عزمها ربها مال كلها لان الشراء اذا وقع بالف فقد وقع ثمن كله رأس المال
وإذا ظهر الرجوع في الثاني فيضمن الضمان على ربها مال بخلاف الف قبل الاول فانما الشراء وقع بالفين فظهر ربح المضارب
وملك ربح الجارية فيضمن حصة ذلك الربع من الثمن وروي عن محمد في المضارب اذا اشترى جارية بالف درهم الف ربح

هلك مال المضارب بعد الشراء به

وقتها الف فضا عت لانها قبل ان ينقد لها الباع ان على المضارب الربيع وهو خمسة وعشرون مائة وعلى رب المال الف خمسة وعشرون مائة
وقد اجمعتنا قال محمد رحمه الله ولو اشترى جارية تساو الفين بامة تساو الف وقضى التي اشترىها ولم يدفع
امته حتى ما تاجعها في يد فانه يفرم قيمة التي اشترى وهي الف يرجع بذلك على رب المال لان الضمون عليه قيمة الجارية
انتي اشترىها ولا فضل في ذلك على رب المال وهذا انما يجوز وهو ان تشتري المضارب جارية قيمتها الف الفين او اكثر
رب المال قال له اشترى بالليل والكثير الا فشره المضارب على هذه الوجه لا يصح في قولهم جميعا **وذكر ابن سنان** عزم محمد
في موضع آخر في نوادره في رجل دفع الى رجل الف درهم مضاربة بالنصف فاشترى المضارب وباع حتى صار المال ثلاثة
الاف فاشترى بثلاثة الاف ثلاثة اعبد قيمة كل واحد الف ولم ينقد للمال حتى ضاع قال يفرم ذلك كله على رب المال ويحضر
رأس المال اربعة الاف لان المضارب لم يتعين له ملك في واحد من العبد لان كل واحد منهم يجوز ان يكون رأس المال ولهذا
لا ينقد عتقه فيهم فيرجع جميع ثمنهم **وقد علق محمد** لهذا فقال في رجل ان المضارب لم يكن يجوز عتقه في شئ من العبد
وهذا بخلاف ما ذكره الكوفي فانه قال ان محمد يعتبر المضمون على المضارب الذي يفرمه دون ما وجب عليه من الثمن و
معنى هذا الكلو وان المضارب اذا قبض ولم ينقد الثمن حتى يهلك كان المعتبر ما يجب عليه صناعته فان كان ما ينقد له
على رأس المال كان على المضارب حصصة ذلك والافلا وهذا بخلاف الاول لان اذا اعتبرنا الضمان فقد ضمن اكثر من رأس المال
فاما ان يجعل عزم محمد دويان او يكون شرط فيما صار مضمونا على المضارب ان يتعين حقه فيه وههنا وان ضمن فانه
لم يتعين حقه فيه **واما تعليله** بعدم نفاذ العتق فلو بطر فانه لو اشترى بالفين جارية تساو الفين فضا عتقه فانه
ينقد عتقه فيه الا ان يضمن جعل بقوة العتق في الجارية المشتراة بالفين وقيمتها الفان علة لوجوب الضمان عليه في
لا ينقد عتقه فيه يضمن عكس العلة فلا يلزم طرده في جميع المواضع **وقال محمد** اذا اشترى المضارب عبدا بالدينار ثم
مال المضاربة فنقد المال فقال رب المال اشترته على المضاربة ثم ضاع المال وقال المضارب اشترته بعد ما ضاع وانا
ادري ان المال عندى فاذا هو قد ضاع قبل ذلك فالقول قول المضارب لان الاصل في كل من يشتري شيئا ان يشتريه لنفسه
ولان الحال يشهد له ايضا وهو هلك المال فكان الظاهر شاهد للمضارب فكان القول قوله **وذكر محمد** في المضاربة والكس
اذا اختلفا فقال رب المال ضاع قبل ان تشتري الجارية واما اشتريتها لنفسك وقال المضارب ضاع المال بعد ما اشتريتها
واما اريد ان اخذك بالثمن ولا يعلم متى ضاع فالقول قول رب المال مع يمينه وعلى المضارب لبيته انه اشترى والمال
عنده واما ضاع بعد الشراء لان رب المال ينفي الضمان عن نفسه والمضارب يدعي عليه الضمان ليرجع عليه بالثمن لانه
يدعي وقوع العتق له ورب المال ينكر ذلك فكان القول قوله ولان الحال وهي الهلاك يشهد لرب المال فان اقاما البينة
فالبينة بنية المضارب لانها تثبت الضمان فكانت اولى واذا انقضت المضاربة ومال المضاربة ديون على الناس
وامتنع عن التقاضي والقض فان كان في المال دمج ابر على التقاضي والقض وان لم يكن فيه دمج لم يجز على التقاضي والقض
وقيل له اجل رب المال بالمال على الغرماء لانه اذا كان هناك دمج كان له فيه نصيب فيمن عمله عمل الاجراء والامتنع
على العمل فيما الغرماء واذا لم يكن هناك دمج لم تسلم له منفعة فكان عمله عمل الكلاء فلو جبر على تمام العمل كما لا يجبر الوكيل
على قصر الثمن غير انه يؤمر المضارب والوكيل ان يحيل رب المال على الذي عليه الدين حتى يمكنه قبضه لان حقيقة العتق
للمعاقد فلا تثبت للامرو ولا ية القضاء باحالة العاقد فله ان يحيل به بالمال حتى لا يتوقى حقه ولو ضمن العاقد لرب
المال هذا الذي الذي عليه لم يجز صناعته لان العاقد حمله امينا فلو ملك ان يحيل نفسه ضمينا فيما جعله العاقد امينا
ولو مات المضارب ولم يوجد مال المضاربة فيما خلف المضارب فانه يعود دينا فيما خلف المضارب وكذا المبيع والمشتري
والمستضعف وكل من كان المال في يده امانة اذا ما قبل البيان ولا يفرضا امانة بعينها فانه يضمن عليه دينا في تركه
لانه صار بالتحويل مستهلكا للوديعة ولا تصدق ورثته على الهلاك والتسليم الى رب المال ولو عتق الميت المالك حال
حياته او علم ذلك بغير تلك الامانة في يده وصحته او في يده وارثه كما كان في يده ويصدقون على الهلاك والدفع الى صاحبه
كما كان يصدق الميت في حال حياته وانفق تعالى اعلم بالتصواب ثم كتاب المضاربة بعون الله سبحانه

كتاب الغصب

جمع محمد رحمه الله في كتاب الغصب بين مسائل الغصب وبين مسائل لا تلاق وبدا بمسائل الغصب فتبدأ بما بدأ به
فقول وبالله التوفيق معرفة مسائل الغصب في الاصل منبذية على معرفة هذا الغصب وعلى معرفة حكم الغصب وعلى
معرفة حكم اخذ الغاصب والمغصوب منه **اما حد الغصب** فقد اختلف العلماء فيه قال ابو حنيفة قال ابو يوسف
رحمهما الله هو الزالة يد المالك غرماله المتقوم على سبيل الجاهة والمعالية بفعله في المال وقال محمد الغصب في المال
ليس بشرط تكرره غصبا وقال الشافعي هو اثبات اليد على مال الغير بغير اذنه والاذلة ليست بشرط اما الكلاء
مع الشافعي فهو اصح لتمهيد اصله بقوله تعالى وكان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا غصبا جعل الغصب مصداق

ما من مضارب ولم يوجد مال المضارب
فيما خلف

كتاب الغصب

بيان الاختلاف في حد الغصب

لاخذ نذل ان الاخذ والغصب واحد والاخذ اثبات اليد الا ان الاثبات اذا كان فاذن المالك يستحق اذاعا واعادة وانها حيا
في عرف الشارع فاذا كان بغير اذن المالك يستحق في متعارف الشارع غصبا ولان الغصب ما جعل سببا لوجوب الضمان بوصف كونه بعد
فاذا وقع الاثبات بغير اذن المالك وقع تعديا فبغير سبب لوجوب الضمان والذليل عليه ان غاصبا الغاصب ضامن وان لم يوجد اذلة
يد المالك لولاها لغصب الغاصب الاول واذلة الزايل محال وانما علم **ولنا** الاستدلال بغير اذن الغاصب في جهتين احدهما ان
المالك استحق اذلة يد الغاصب في الضمان فلا بد وان يضمن الغصب منه اذلة يد المالك لان الله تعالى لم يشع الا اعتدالا
بالمثل بقوله في من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والثاني ان ضمان الغصب لا يخلو اما ان يضمن ضمان
غير ضمان او ضمان جبر ولا سبيل له الاول لانه يجب على ليس في اهل الزجر لان الزجر لا يحصل به فذل انه ضمان جبر
والجبر يستدعي القوت فذل انه لا بد من القوت لتحقيق الغصب ولا حجة له في الية لان الله تعالى فشرأخذ المالك تلك
السفينة بغصبه اياها كانت قال وكان وراءهم ملك يغصب كل سفينة وهذا لا يدل على ان كل اخذ غصب بل هي حجة
عليه لان غصبه ذلك الملك كان اثبات اليد على السفينة مع اذلة الذي المساكين عنها فذل ان الغصب اثبات على وجهه
يتعين الاذلة واما قوله الغصب ما اوجب الضمان لكونه تعديا فمستلزم لكن التعدي في الاذلة لا في الاثبات لان وقوعه
تدبا بوقوع ضار بالمالك وذلك باخراجه من بين مستغفا في حق المالك واعجازه عن الانتفاع به وهو تفسير قنوت
اليد والاذلة **فاما مجرد** الاثبات فلا ضرر فيه فلم تكن الاثبات تعديا وعلى هذا الاصل يخرج زوائد الغصب انها
ليست مضمونة سواء كانت منفصلة كالولد واللبن والثمر او متصلة كالتمن والحال لانها لم تكن في يد المالك وقت غصب
التم لم يوجب اذلة يد عنها فلم يوجد الغصب وعند محمد مضمونة لان الغصب عنده اثبات اليد على مال الغير بغير اذن
مالكه وقد وجد **وهل** نصيب مضمونة عندنا بالبيع والتسليم والمبيع والاستهلاك والاستخدام جبرا اما المنفصلة
فلا خلاف بين اصحابنا في انها نصيب مضمونة بها **واما** المسئلة فذكر في الاصل انها نصيب مضمونة بالبيع والتسليم ولم
يذكر الخلاف **وهو** المسئلة اذا غصب جارية قيمتها الف درهم فادوات في يدها خيرا حتى صارت قيمتها الف درهم
فباعها وباعها المشتري فملك في يده فالمالك بالخيار ان شاء ضمن المشتري قيمتها وان شاء ضمن البائع وان اختلف
المشتري فضمنه قيمتها يوم القبض الف درهم وان اختلفت قيمتين البائع فضمنه بالبيع والتسليم قيمتها الف درهم ايضا
كما ذكر في الاصل ولم يذكر خلاف **وحكي** ابن سنان عزم محمد الخلاف ان على قول ان حنيفة ان شاء ضمن المشتري قيمتها يوم
القبض الف درهم وان شاء ضمن الغاصب قيمتها يوم الغصب الف درهم وليس له ان يعتمده زيادة بالبيع والتسليم وهكذا
ذكر المالك الشهيد في المسئلة **وحكي** الخلاف وهكذا ذكر الحارثي في تحفه الا انه ذكر الاستهلاك مطلقا فقال لان يستهلكها
وتسره المصاير في شرحه مختصر الطحاوي فقال ان يضمن عبدا او جارية فيقتل وهذا هو الصحيح ان المغصوب اذا كان عبدا
او جارية فقتله الغاصب خطا يضمن المالك بالخيار ان شاء ضمن الغاصب قيمته يوم الغصب وان شاء ضمن عاقلة القاتل
قيمه وقت القتل وان كان في ثلث **وجه** قوله ان البيع والتسليم غصب لانه تعديا مكان الاخذ لان المالك كان متمكنا
منه قبل البيع والتسليم وبعد البيع والتسليم لم يبق متمكنا واخذ تعديا لانه تعديا لغيره فكان غصبا
موجباً للضمان وهذا لان تعديا يد المالك انما كان غصبا موجباً للضمان لكونه اخراج المالك من بين مستغفا في حق المالك
واعجازه عن الانتفاع بماله وهذا يحصل بتعديا مكان الاخذ فيوجب الضمان ولهذا يجب الضمان على غاصب الغاصب ويوجب
الغاصب والمشتري **والغاصب** **ولا** حنيفة ان الاصل مغصوب الغاصب الاول فلا يقع البيع والتسليم غصبا لانه
غصب المغصوب لا يتصور والزيادة المنفصلة لا يتصور فزادها بالغصب نصيب مغصوب بالبيع والتسليم بخلاف الزيادة
المنفصلة فان ازيدها بالغصب بدون الاصل مغصوب فلم تكن مغصوبة بالغصب الاول لانعدامها بخلاف ان نصيب
مغصوبة بالبيع والتسليم فهو الفرق بين الزيادة ونحوه في القتل لان قتل المغصوب يتصور لان محل القتل غير محل
الغصب فالحال هو الحياة ومحل الغصب هو مال الغاصب لا يمنع تحقيق الغصب لا يمنع تحقيق القتل لان المضمون واحد
والسقوط للضمان واحد فيختار لان الاصل مضمون بالغصب السابق لاشك فيه فيصير مملوكا للغاصب فذلك الوقت
يدخله بين اصحابنا واما الزيادة المنفصلة فالزيادة حدثت على ملك الغاصب لانها ملكه فتكون ملكه فكان
البيع والتسليم والمبيع والاستهلاك في غير يدي او تصرف في ملك نفسه فلا يضمن مملوكا عليه كالموهر
فما زاد مملوكه بخلاف الزيادة المنفصلة الا ان اشترى المالك بملق الاستدلال المستند بغير وجه ويقتصر على المال
ليضمن مملوكا بالشيء الظهور في الزوائد المنفصلة وبشيء لا يقتصر في الزوائد المنفصلة اذ لا يمكن العمل به على العكس
ان يضمن بالشيء بعد والامكان واما على طريق الظهور المحض فيخرجها مشكلا والموقوف ونحوه في القتل لان العبد
انه ادعى لانه حرة انه ادعى لا يحتمل التملك فلم يكن هو بالقتل متصرفا في ملك نفسه لهذا افتراوا العلم ثم على اصحابنا
اذا اختلف المالك في البيع هل ثبت له الخيار بين ان يعتمده الف درهم وقت البيع وبين ان يعتمده الف درهم وقت الغصب

بيان حكم زوائد الغصب فيقتصر

في

المسئلة بيننا

بعد ذلك من العينة حيث المعنى والثاني ان البراءة وهو نوعان صريح وما يحكي بحري الصريح ودلالة اما الاول فيقول
البراءة ان الضمان او اسقطته عند او وهبته ملك وما اشبه ذلك فيبرأ من الضمان لانه اسقط خوفه وهو من اهل الاستقلال والمحل
قابل للسقوط فيسقط **واما** الثاني فهو ان يختار المالك تضمين احد الغاصبين فيبرأ الآخر لان اختيار تضمين احدهما ابراء للآخر ولا
لما ذكرنا فانه قد عرفنا ان البراءة لا تختار او بشرطية رضاهما اختيار تضمينه او انقضاه على اختلاف الروايتين اللتين ذكرناهما
والبراءة عن ضمان العين وهي قائمة في يد من ابراء وسقط عنه الضمان عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يصح **وجه** قوله ان البراءة
اسقاط واسقاط الايمان لا يعقل فالتحقق بالعدم وقبيل العين مضمونة كما كانت واذا هلك تضمين **ولنا** ان العين صارت مضمونة
بنفس الغصب لان الغصب يجب لوجوب الضمان فكان هذا ابراء عن الضمان بعد وجود سبب وجوبه فيصح كالمفوض عن الغاصب بعد ابراء
قبل الموت ولو اخل المفوض منه الغاصب ببدل الغصب صح التأجيل عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يصح استدلاله بالقرض **ولنا** ان
عدم التزوي في القرض يكون حاريا مجريا لا عارة لما بينا في كتاب القرض والاجل لا يلزم في العوارض وهذا المعنى لا يوجد في الغصب فيلزمه
وقد لا ان الاصل هو لزوم التأجيل لانه يقرض صدى دخله في محله وهو العين لان عدم التزوي في باب القرض لغرض العارة
ولو وجد هنا فيلزم على الاصل والله اعلم **فصل** **واما** ملك الغاصب المضمون فالكلام في هذا الحكم في مواضع في بيان
اصل الحكم ان ثبت له لا وفي بيان وقت ثبوته وفي بيان شرط ثبوته وفي بيان صفة الحكم الثابت **اما** الاول فقد اختلف العلماء فيه قال
اصحابنا اذا كان المحل قابلا للثبوت ابتداء **وقال** الشافعي لا يثبت له حق ان يرضى عنه اذ اكتب في يد الغاصب ثم هلك
العبد ومضى الغاصب قيمة فالكاتب ملك الغاصب عندنا وعند مالك المالك **ولو** اوفى العبد المفوض به الغاصب ونحوه من رده
الى المالك فله مضمون منه بالخيار ان شاء انتقل الى ان يظهر وان شاء لم ينتقل ومن الغاصب قيمة ولو تمتد قيمة ثم ظهر العبد ينظر
ان اخذ صاحبه القيمة بقول نفسه التي سماها ورضي بها وسماها قضا عليه او بقيام البيعة او بنحوها فالفاسد من العبد فلو سبيل
على العبد عندنا وعند اخذ عده بعينه **ولو** كان المفوض مذبذبا يعود على ملك المالك بالاجماع **وجه** قوله ان الملك لا يذله من سبب
والغصب يصح سببا لانه محظور وملك نعمة وكرامة فلا يستفاد بالخطأ ولا ضمان الغصب لا يقابل العين وانما يقابل البدل الفا
لانه ملك من العين كما في غصب المذبر **ولنا** ان ملك الغاصب يزول عن الضمان فلو لم يزل ملك المفوض منه عن المضمون لم يكن الاخذ بالبدل
لانه اذا ازال ملك الغاصب عن الضمان وانه بدل المفوض لانه مقدرة بقيمة وملك المفوض منه البدل بحاله لو لم يزل ملكه عن المفوض
اجتمع البدل والمبدل في ملك المالك وهذا لا يجوز واذا زال ملك المالك عن المفوض فالفاسد انت يد على مال قابل للمالك لاسكان اخذ
فملكه كمال الخط والمخيش باثبات يده عليها وبه تبين ان ما هو سبب الملك هو مباح لا خطر فيه بخلاف ان ثبت به الملك بخلاف
المذبر لانه لا يحتمل ابتداء الملك فيزول ملك المالك لكن لا يملكه الغاصب لعدم قول المالك ابتداء **وهنا** بخلافه **ولو** اخذ صاحبه
القيمة بقول الغاصب بان اختلفا في القيمة وقضى القاضي بالقيمة بقول الغاصب ويمتد ثم ظهر العبد ذكر في ظاهر الرواية ان المفوض
منه بالخيار ان شاء رضى بالمأخرة وترك العبد على الغاصب وان شاء مرة المأخرة واخذ العبد لانه تبين ان المأخرة بعض بدل العين لا كله
فلم يملك بدل المفوض بحاله فثبت له الخيار فان اراد استرداد العبد فللغاصب ان يحبس العبد حتى يأخذ القيمة ولو مات العبد في
يد الغاصب قبل ان يرضى بالقيمة لا يرضى بالقيمة ولكن يأخذ من الغاصب فضل القيمة ان كان في قيمة العبد فضل على ما اخذه وان لم يكن فيها فضل
فلو سلم له سبب القيمة **وروي** عن ابو يوسف انه اذا ظهر العبد وقيمة اكثر مما قاله الغاصب فالفاسد من المفوض منه بالخيار على ما بينا **فاما** اذا
كانت قيمته مثل ما قال الغاصب واقل منه فلا سبيل لصاحبه عليه وهكذا فضل الكرخي لانه رضى بزال ملكه هذا البدل وفي
ظاهر الرواية ان الخيار من غير تفصيل ولو اختلفا في زيادة القيمة فادعى الغاصب انها حدثت بعد التضمين وادعى المضمون انه
كانت قبله كان المحض من بقول ثلثا نفسه ان القول قول الغاصب لان التملك قد صح فلا يصح بالشك **واما** وقت ثبوت الملك
فمروقت وجوب الغصب لان الملك في الضمان ليستدلى وقت وجوب الغصب وكذا في المضمون فيظهر في الكسب والفلة والربح **واما** شرط
ثبوت الملك في المضمون فاهو شرط ثبوت الملك في الضمان وهو اختيار الضمان عندنا وحقيقه فالفاسد من قبل اختيار الضمان على حكم ملكه
عنده فانه لو اراد ان لا يختار الضمان حتى يملك المفوض على ملكه ويحسن له ثواب هلاكه على ملكه ويحاصم الغاصب في القيمة له
ذلك وعند ابو يوسف ومحمد هذا ليس بشرط وثبت الملك قبل الاختيار في الضمان والمضمون جميعا وعلى هذا الاصل بين القائلين بالغصب
الذي لا يملك على اضعاف قيمة انه جائز عندنا وحقيقه وعندنا لا يجوز **وجه** البناء انه لما وجب الضمان بنفس الهلاك عندنا
وهو ملك مقدور والزيادة عليه تحريبا ولما توقف الوجوب على اختيار المالك عنده لم يوجد منه الاختيار وكان الصلح تقدير القيمة
المفوض به هذا العقد وتعليك للمفوض به كانه باع من الغاصب به بخلاف ما علم **فصل** **واما** صفة الملك الثابت
بشأنه في المضمون فلا خلاف بين اصحابنا في ان الملك الثابت له يظهر في حق فئات الترفات حول ما عا او وهبه او صدق به بدل الضمان
ينفذ كما تنفذ هذه الترفات في المشتري شراء فاسد وان اختلفوا في انه هل يباح له الانتفاع به بان ياكله بنفسه او يطعمه غيره قبل اداء
الضمان واذا حصل فيه فضل هل يهدى بالفضل قال ابو حنيفة ومحمد ومحمد بن اسلم لا يباح له الانتفاع حتى يرضى صاحبه وان كان فيه فضل
يسد بالفضل وقال ابو يوسف لا يباح له الانتفاع ولا يلزمه المصدق بالفضل ان كان فيه فضل وهو قول الحسن وزفر وهو القياس
وقال ابو حنيفة ومحمد استحسان **وجه** القياس ان المضمون يضمن لاشك فيه وهو مملوك للغاصب وقت الغصب على اهل اصحابنا

المفوض
بيان ما يتعلق بحال هلاك
كيفية
الكلام في وجوب ضمان اما

بيان شرط وجوب ضمان

بيان وقت وجوب ضمان

ما يخرج من الغاصب عنده ضمان

بعد ذلك من العينة حيث المعنى والثاني ان البراءة وهو نوعان صريح وما يحكي بحري الصريح ودلالة اما الاول فيقول
البراءة ان الضمان او اسقطته عند او وهبته ملك وما اشبه ذلك فيبرأ من الضمان لانه اسقط خوفه وهو من اهل الاستقلال والمحل
قابل للسقوط فيسقط **واما** الثاني فهو ان يختار المالك تضمين احد الغاصبين فيبرأ الآخر لان اختيار تضمين احدهما ابراء للآخر ولا
لما ذكرنا فانه قد عرفنا ان البراءة لا تختار او بشرطية رضاهما اختيار تضمينه او انقضاه على اختلاف الروايتين اللتين ذكرناهما
والبراءة عن ضمان العين وهي قائمة في يد من ابراء وسقط عنه الضمان عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يصح **وجه** قوله ان البراءة
اسقاط واسقاط الايمان لا يعقل فالتحقق بالعدم وقبيل العين مضمونة كما كانت واذا هلك تضمين **ولنا** ان العين صارت مضمونة
بنفس الغصب لان الغصب يجب لوجوب الضمان فكان هذا ابراء عن الضمان بعد وجود سبب وجوبه فيصح كالمفوض عن الغاصب بعد ابراء
قبل الموت ولو اخل المفوض منه الغاصب ببدل الغصب صح التأجيل عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يصح استدلاله بالقرض **ولنا** ان
عدم التزوي في القرض يكون حاريا مجريا لا عارة لما بينا في كتاب القرض والاجل لا يلزم في العوارض وهذا المعنى لا يوجد في الغصب فيلزمه
وقد لا ان الاصل هو لزوم التأجيل لانه يقرض صدى دخله في محله وهو العين لان عدم التزوي في باب القرض لغرض العارة
ولو وجد هنا فيلزم على الاصل والله اعلم **فصل** **واما** ملك الغاصب المضمون فالكلام في هذا الحكم في مواضع في بيان
اصل الحكم ان ثبت له لا وفي بيان وقت ثبوته وفي بيان شرط ثبوته وفي بيان صفة الحكم الثابت **اما** الاول فقد اختلف العلماء فيه قال
اصحابنا اذا كان المحل قابلا للثبوت ابتداء **وقال** الشافعي لا يثبت له حق ان يرضى عنه اذ اكتب في يد الغاصب ثم هلك
العبد ومضى الغاصب قيمة فالكاتب ملك الغاصب عندنا وعند مالك المالك **ولو** اوفى العبد المفوض به الغاصب ونحوه من رده
الى المالك فله مضمون منه بالخيار ان شاء انتقل الى ان يظهر وان شاء لم ينتقل ومن الغاصب قيمة ولو تمتد قيمة ثم ظهر العبد ينظر
ان اخذ صاحبه القيمة بقول نفسه التي سماها ورضي بها وسماها قضا عليه او بقيام البيعة او بنحوها فالفاسد من العبد فلو سبيل
على العبد عندنا وعند اخذ عده بعينه **ولو** كان المفوض مذبذبا يعود على ملك المالك بالاجماع **وجه** قوله ان الملك لا يذله من سبب
والغصب يصح سببا لانه محظور وملك نعمة وكرامة فلا يستفاد بالخطأ ولا ضمان الغصب لا يقابل العين وانما يقابل البدل الفا
لانه ملك من العين كما في غصب المذبر **ولنا** ان ملك الغاصب يزول عن الضمان فلو لم يزل ملك المفوض منه عن المضمون لم يكن الاخذ بالبدل
لانه اذا ازال ملك الغاصب عن الضمان وانه بدل المفوض لانه مقدرة بقيمة وملك المفوض منه البدل بحاله لو لم يزل ملكه عن المفوض
اجتمع البدل والمبدل في ملك المالك وهذا لا يجوز واذا زال ملك المالك عن المفوض فالفاسد انت يد على مال قابل للمالك لاسكان اخذ
فملكه كمال الخط والمخيش باثبات يده عليها وبه تبين ان ما هو سبب الملك هو مباح لا خطر فيه بخلاف ان ثبت به الملك بخلاف
المذبر لانه لا يحتمل ابتداء الملك فيزول ملك المالك لكن لا يملكه الغاصب لعدم قول المالك ابتداء **وهنا** بخلافه **ولو** اخذ صاحبه
القيمة بقول الغاصب بان اختلفا في القيمة وقضى القاضي بالقيمة بقول الغاصب ويمتد ثم ظهر العبد ذكر في ظاهر الرواية ان المفوض
منه بالخيار ان شاء رضى بالمأخرة وترك العبد على الغاصب وان شاء مرة المأخرة واخذ العبد لانه تبين ان المأخرة بعض بدل العين لا كله
فلم يملك بدل المفوض بحاله فثبت له الخيار فان اراد استرداد العبد فللغاصب ان يحبس العبد حتى يأخذ القيمة ولو مات العبد في
يد الغاصب قبل ان يرضى بالقيمة لا يرضى بالقيمة ولكن يأخذ من الغاصب فضل القيمة ان كان في قيمة العبد فضل على ما اخذه وان لم يكن فيها فضل
فلو سلم له سبب القيمة **وروي** عن ابو يوسف انه اذا ظهر العبد وقيمة اكثر مما قاله الغاصب فالفاسد من المفوض منه بالخيار على ما بينا **فاما** اذا
كانت قيمته مثل ما قال الغاصب واقل منه فلا سبيل لصاحبه عليه وهكذا فضل الكرخي لانه رضى بزال ملكه هذا البدل وفي
ظاهر الرواية ان الخيار من غير تفصيل ولو اختلفا في زيادة القيمة فادعى الغاصب انها حدثت بعد التضمين وادعى المضمون انه
كانت قبله كان المحض من بقول ثلثا نفسه ان القول قول الغاصب لان التملك قد صح فلا يصح بالشك **واما** وقت ثبوت الملك
فمروقت وجوب الغصب لان الملك في الضمان ليستدلى وقت وجوب الغصب وكذا في المضمون فيظهر في الكسب والفلة والربح **واما** شرط
ثبوت الملك في المضمون فاهو شرط ثبوت الملك في الضمان وهو اختيار الضمان عندنا وحقيقه فالفاسد من قبل اختيار الضمان على حكم ملكه
عنده فانه لو اراد ان لا يختار الضمان حتى يملك المفوض على ملكه ويحسن له ثواب هلاكه على ملكه ويحاصم الغاصب في القيمة له
ذلك وعند ابو يوسف ومحمد هذا ليس بشرط وثبت الملك قبل الاختيار في الضمان والمضمون جميعا وعلى هذا الاصل بين القائلين بالغصب
الذي لا يملك على اضعاف قيمة انه جائز عندنا وحقيقه وعندنا لا يجوز **وجه** البناء انه لما وجب الضمان بنفس الهلاك عندنا
وهو ملك مقدور والزيادة عليه تحريبا ولما توقف الوجوب على اختيار المالك عنده لم يوجد منه الاختيار وكان الصلح تقدير القيمة
المفوض به هذا العقد وتعليك للمفوض به كانه باع من الغاصب به بخلاف ما علم **فصل** **واما** صفة الملك الثابت
بشأنه في المضمون فلا خلاف بين اصحابنا في ان الملك الثابت له يظهر في حق فئات الترفات حول ما عا او وهبه او صدق به بدل الضمان
ينفذ كما تنفذ هذه الترفات في المشتري شراء فاسد وان اختلفوا في انه هل يباح له الانتفاع به بان ياكله بنفسه او يطعمه غيره قبل اداء
الضمان واذا حصل فيه فضل هل يهدى بالفضل قال ابو حنيفة ومحمد ومحمد بن اسلم لا يباح له الانتفاع حتى يرضى صاحبه وان كان فيه فضل
يسد بالفضل وقال ابو يوسف لا يباح له الانتفاع ولا يلزمه المصدق بالفضل ان كان فيه فضل وهو قول الحسن وزفر وهو القياس
وقال ابو حنيفة ومحمد استحسان **وجه** القياس ان المضمون يضمن لاشك فيه وهو مملوك للغاصب وقت الغصب على اهل اصحابنا

بيان ملك الغاصب المضمون

بيان وقت ثبوت الملك
شرط ثبوت الملك في المضمون

صفة ملك الغاصب

اذا كانت معين مقصورة على الكثرة

والقيمة العينة لعان من العجز والقدرة ولم يوجد هذا اذا كانت العين المقصودة قائمة في يد الغاصب فاما اذا كانت هالكة فالقيمة اكانت
من قبيل النعم اخذ قيمتها التي كانت وقت الغصب لانها اذا هلك تبين ان الغصب لسابق وقبيل انك فامر حين وجوده والحكم مثبت
حين وجود سببه وان كانت زفوات الامثال يظهر ان كان سرها في المكان الذي انقياضه اقل نسبه في مكان الغصب فالمقصود منه
بالخيار ان شاء اخذ القيمة التي للعين في مكان الغصب وان شاء انتظر ولا يجبر على اخذ المثل في هذا المكان لما ذكرنا انه نقص العين
بالنقل في هذا المكان لما بينا ان اخذ فقيمة الاشياء التي لها محل وموئنه باختلاف المكان لمكان الحمل والموئنه فاجبر على اخذ
في هذا المكان حين اضرار به فيثبت له الخيار ان شاء اخذ القيمة وان شاء انتظر كالوكانت العين قائمة وقيمتها في هذا المكان
قل وان كانت قيمتها في هذا المكان مثل قيمتها في مكان الغصب كان المقصود منه ان يطالبه بالمثل لانه لا مزيد على احد وان
كانت قيمتها في مكان الخصومة اكثر من قيمتها في مكان الغصب فالغاصب بالخيار ان شاء اعطى المثل في مكان الخصومة وان شاء اعطى
القيمة في مكان الغصب لان في الزام تسليم المثل في مكان الخصومة ضرر بالغاصب وفي التأخير الى العود الى مكان الغصب ضرر بالمقصود
فيسلم اليه في هذا المكان القيمة التي له في مكان الغصب لان من مخرى المقصود منه بالتأخير والله اعلم وان كان المقصود من اموال الربا
لا يجوز بيعه بحبسه متفاضلا كالمكولات والمودونات فانقص في يد الغاصب بمصنعه او بغير مصنعه فليس المقصود منه ان
منه ويضمنه قيمة نقصانه لانه يؤدي الى الربا وعلى هذا يخرج ما اذا غصب حطه فغفرت في يد الغاصب او ابتك وصار الغاصب
فيها ماء فانقصت قيمتها ان صاحبها بالخيار ان شاء اخذها بعينها ولا شيء له غيرها وان شاء تركها على الغاصب وضمنه مثل
ما غصب وليس له ان يأخذها ويضمنه النقصان وهذا عندنا وعند الشافعي له ذلك بناء على ان الجوده بانقراضها لا قيمة
لها في اموال الربا عندنا وعند الحنفية والمسئلة مرت في كتاب البيوع واذالم تكن منقومة لا تحس بمضمونة لان المضمون هو المال
المستقر ولانها اذا لم تكن منقومة تؤدي الى الربا ولو غصب رها فحسبها او دينارا فحسبها فانكسر في يد او كسر ان كان في موضع
لا يتقارب الصحيح والكسر في القيمة لا شيء على الغاصب وان كان في موضع يتقارب فحسبها بالخيار ان شاء اخذ بعينه ولا شيء
له غيره وان شاء تركه عليه وضمنه مثل ما اخذ وليس له ان يأخذ بعينه ويضمنه النقصان عندنا خلافا للشافعي بناء على الاصل
الذي ذكرنا وان كان المقصود انا فضة او ذهب فانهمش في يد الغاصب او هشمه فالمالك بالخيار ان شاء اخذ بعينه ولا شيء له غيره
وان شاء ضمنه قيمته مخرولا فليس لان الجوده لا قيمة لها بانقراضها فاما مع الاصل فيقومة خصوصها اذا حصلت جميع العباد فلا بد
من التضمنين والتضمن بالمثل غير ممكن لانه لا مثل له فوجب التضمن بالقيمة ثم لا سبيل الى تضمينه بحبسه لانه يؤدي الى الربا فلا بد
تضمنه بخلافه فحسبه مخلوف الدرهم والدينار لان هناك يجب المثل ممكن وهو الاصل في الباب فلا يعدل عن اصل غير
ولو قضى عليه بالقيمة مخرولا فحسب ثم تفرقا قبل التقاض من الجانبين لا يبطل القضاء عند اصحابنا الثلاثة لان القيمة قامت
مقام العين وعندنا فربطل لانه صرف وكذلك ائمة الصغر والعاشق والسنة والربا صر ان كانت تباع وزاد في راسه الا ان
لانها اذا كانت تباع وزاد في راسه الا ان تباع بالباقة عرسا للوزن فكانت موزونة فكانت اموال الربا كالذهب والفضة فاذا انهمش
يد الغاصب نفسه او غيره فحدث فيها عيب فاحسب او يسيرون شاء اخذ ذلك ولا شيء له غيره وان شاء تركه عليه بالقيمة
من الدرهم والدينار ولا يدرى ان التقاض فيه شرطا بالاجماع وكذلك هذا الحكم في كل مكمل وموزون وانقص من صفته او اقل
والوزن وان كانت تباع عددا فانكسرت او كسرت ان كان ذلك لم يورث عيبا فاحسب فليس لها حجب بخيار التملك ولا بد باقية
ويضمنه نقصا القيمة وان كانت عيبا فاحسب فحسبها بالخيار ان شاء اخذها واخذت النقصان وان شاء تركها عليه ويضمنه مثل ما
اذا غصب عشرين منها وعاد في يده او لسا حليا فحسبها بخيرها او عينا فحسبها رزيبا او رطبا فحسبها ثم ان المقصود منه بالخيار
ان شاء اخذ ذلك الشيء بعينه ولا شيء له غيره لان هذه اموال الربا فلم تكن الجوده فيها بانقراضها مستقومة فلا تحس بمضمونة
وان شاء تركه على الغاصب وضمنه مثل ما غصب لما ذكرنا فما تقدم واما طريق معرفة النقصان فهو ان يقو حجبها ويقو ربه
العيب فيجب تدريا بينهما لانه لا يمكن معرفة قدر النقصان الا بهذا الطريق والله اعلم **واما الذي يتعلق بحال زيادة المقصود**
فتقول وبالله التوفيق اذا حدثت زيادة في المقصود في يد الغاصب فالزيادة لا تخلو اما ان كانت منفصلة عن المقصود واما ان كانت
متصلة به فان كانت منفصلة عنه اخذها المقصود منه مع الاصل ولا شيء عليه للغاصب سواء كانت متولدة من الاصل كالاولاد
والنمرة واللبن والصفوف وما هو في حكم المتولد كالارث والعرا وغير متولدة منه اصيل كالكسب والعيد والهبة والهبة ونحوها
لان المتولد منها ماء ملكه فكان ملكه وما هو في حكم المتولد بذل جزء مملوك او بدل ماله حكم المخر فكان مملوكه وغير المتولد
ملكه فكان ملكه واما ملك المنفعة وهو الاجرة بان اجر الغاصب المقصود بملك الغاصب عندنا ويتحقق به خلوه فالتأخر في
على المنافع ليست باموال مستقومة بانفسها عندنا حتى لا يضمن بالغصب الا انكسرت او انقصت بال عقد وانه وحده الغاصب وعنده
هي اموال مستقومة بانفسها مضمونة بالغصب والا نكسرت او انقصت فاما مقوم بالعقد وانه وحده الغاصب وعنده فان كانت
متولدة كالحسن والحال فتمشركم ويحسبها اخذها المالك مع الاصل ولا شيء عليه للغاصب لانها ماء ملكه وان كانت غير متولدة
ان كانت الزيادة عين مال مستقومة قائم في المقصود هو تاج المقصود بالمقصود منه بالخيار وعلى ما ذكر وان لم يكن عين مال مستقومة
لأنم اخذها المقصود منه ولا شيء للغاصب وان كانت عين مال مستقومة لكنه ليس ببيع المقصود بل هي اصل بنفسها فمثل عين ملك
المقصود منه ونقص ملك الغاصب بالعينان بلانها زائدة كمالها ان كانت عين مال مستقومة فانما اذا غصب صبيغ نفسه فان صبغة

بيان ما يتعلق بحال زيادة المفضو

فالقصد

31

امر او اضر بالمعسر الرغفران وغيرهما من الوان سوى السواد فصاحب الثوب بالخيار ان شاء اخذ الثوب من الغاصب واعطاه ما زاد البصغ
 فيه اما ولا ياتخذ الثوب فلون الثوب ملكه لبقا اسمه ومعناه **واما** ضمان ما زاد البصغ فيه فلا بد للغاصب عن مال متقور قائم فلو
 سبيل الى ابطال ملكه عليه من غير ضمان فكان لاخذ بصغها من رعاية الجارين **وان** شاء ترك الثوب على الغاصب وختمه قيمة ثوبه ابيض
 يوم الغصب لانه لا سبيل للجبر على اخذ الثوب اذ لا يمكن اخذه الا بصغها وهو قيمة ما زاد البصغ فيه ولا سبيل للجبر على الضمان
 لا لعدم مباشر سببه وجوب ضمانه **وقيل** له خيار ثالث يترك الثوب على حاله فكان البصغ فيه للغاصب فيباع الثوب ويقسم
 الثمن على قدر حقيقتهما كما اذا البصغ لا يقبل احد لان الثوب ملك المصنوع منه والبصغ ملك الغاصب والتمييز نقد وقضا واشتركت
 في الثوب فيباع الثوب ويقسم الثمن بينهما على قدر حقيقتهما وانما كان الخيار للمصنوع منه لا للغاصب وان كان للغاصب منه ملك ايضا
 وهو البصغ لان الثوب اصل البصغ تابع له فتخير صاحب اصل الثوب في تخيير صاحب البصغ وليس للغاصب ان يجلس الثوب البصغ لانه
 صاحب بضع وان صيدته اسود اختلف فيه **قال** ابو حنيفة صاحب الثوب بالخيار ان شاء تركه على الغاصب وختمه قيمة ثوبه ابيض وان شاء
 اخذ الثوب ولا شيء للغاصب بختمه النقصان **وقال** ابو يوسف ومحمد السواد وسائر الوان سواد وهذا بناء على ان السواد نقصان
 الى حقيقته لانه يحرق الثوب فينقصه **وعند** هار زيادة كسائر الوان **وقيل** الاخذ فيهم في الحقيقة وجوابي حنيفة في سواد ينقص
 وجوابي في سواد يزيد **وقيل** كان السواد يؤخذ نقصاناً في زمنه ومنه ما كان يؤخذ زيادة فكان اخذ في زمان واخذ في علم **واما** المعسر
 ان نقص الثوب بان كانت قيمة الثوب ثلاثين فعادت قيمته بالبصغ الى عشرين فانه ينظر له قدر ما يزيد هذا البصغ لو كان في ثوب يزيد
 هذا البصغ قيمته ولا ينقص فان كان يزيد قدر خمسة وواحد فصاحب الثوب بالخيار ان شاء ترك الثوب على الغاصب وختمه قيمة
 ثوبه ابيض ثلاثين ورواها وان شاء اخذ الثوب واخذ من الغاصب خمسة وواحد **كذا** قال محمد بن حنبل في المعسر نقص هذا الثوب عشرين
 وواحد الا ان يقدر خمسة فيه صبيغ فاجبر نقصان الخمسة به او صارت الخمسة فقهاها وبقي نقصان خمسة فترجع عليه بخمسة
 وكذلك السواد على هذا وانما علم **ولو** صبيغ الثوب بالمعسر بمعسر نفسه وباعة وعاب ثم حضر صاحب الثوب فعرض له بالثوب وليستوق منه
 بكل اما نقصان بالثوب لصاحب الثوب فلا ذكر ان الثوب اصل البصغ تابع له فكان صاحب الثوب صاحب اصل فكان اعتبار ما بذله الى
 واما الاستيناف فيصير فلون للغاصب فيه عين مال متقور قائم **ولو** وقع الثوب بالمعسر في صبيغ انسان فانصاع به او لم يبع الخ بغير ثوب
 انسان فالنصف في صبيغ غيره فان كان البصغ معسراً او غفراً فصاحب الثوب بالخيار ان شاء اخذ الثوب واعطاه ما زاد
 البصغ فيه لما مر وان شاء امتنع لما ذكرنا انه لا سبيل للجبر على الضمان لا لعدم مباشر سببه وجوب ضمان فيه فيباع الثوب فيضرب
 في واحد منه بمائة يضرب صاحب الثوب بقيمة ثوبه ابيض لان حقه في الثوب ابيض وصاحب البصغ يضرب بقيمة البصغ في الثوب وهو
 القيمة ما زاد البصغ فيه لان حقه في البصغ القائم في الثوب لا في البصغ المنفصل وانما ثبت الخيار لصاحب الثوب لا للغاصب لما بينا وان كان
 سواد اخذه صاحب الثوب ولا شيء عليه من قيمة البصغ بل يضمنه النقصان لان النقصان حصل في ثوبه وهذا قول ابي حنيفة
 وعندنا حكم سائر الوان على ما بينا وكذلك الثمن يخط بالسوق بالمعسر وبخط به بالسوق بمنزلة الثوب والتميز بمنزلة البصغ
 لان السوق اصل الثمن كالبايع له الاتحان به يقال سوق ملوث ولا يقال ملوث **واما** السواد فخط بالثمن او اخط به
 فكلها اصل واذا اخط المسك بالدهن او اخط به **فان** كان يزيد الدهن ويصلحه كان المسك بمنزلة البصغ وان كان دهنه لا يصلح
 بالخط ولا يزيد قيمته كالادهان المتيقنة فهو هالك ولا يعتد به وانما علم **ولو** غصب انسان ثوباً واخر صبيغاً فبصغ به ضمن
 لصاحب البصغ صبيغاً مثل صبيغه لانه ائلف عليه صبيغه وهو زوات الاشكال فضمن مضموناً بالمثل فبعد ذلك حكمه وحكم ما زاد البصغ
 الثوب بالمعسر بغير نفسه سواد لانه ملك البصغ بالثمن وقد بينا ذلك **ولو** غصب انسان ثوباً واخر صبيغاً فبصغ به ثم غاب
 ولم يجر هذا وما زاد البصغ بغير فعل احد سواء استحسن او القياس لان لصاحب البصغ على صاحب الثوب سبيل وجه القياس اذ لو
 ان البصغ صار مضموناً عليه لوجب له ان يدفع منه ثمنه ملكه بالثمن وذلك ان ملكه صاحب وجه الاستحسان انه اذا غاب الغاصب على وجه
 لا يرضى لا يمكن اعتباره ففعله في اذاعة الحكم عليه فيجعل كانه حصل لا بصغ احد **ولو** غصب ثوباً او معسراً او رجل واحد فبصغ به فالبصغ
 منه ياخذ الثوب مضموناً وجرى القياس في الضمان في المعسر والثوب استحسن او القياس ان يضمن الغاصب معسراً مثله ثم يصير كانه صبيغ
 ثوبه بمعسر نفسه فيثبت الخيار لصاحب الثوب لما ذكرنا انه ائلف عليه معسره وملكه بالثمن فلهذا جعل صبيغ الثوب بمعسر نفسه فيثبت
 الخيار لصاحب الثوب وجه الاستحسان ان المعسر منه واحد فالغاصب يخط بالمعسر ماله وخط مال الانسان بماله لا يؤخذ استهلا
 له بل يضمن نقصاناً فاذا احتار واخذ الثوب فقد ابراه عن فقهاء **ولو** كان المعسر رجل والثوب آخر فبصغ ان شاء كما ياخذ الواحد الى
 كانه ليس لها ذلك لان المالك ههنا اختلف فكان الخط استهلاكا والله علم **ولو** غصب انسان معسراً وبصغ به ثوبه فبصغ معسراً
 مثله لانه استهلكه عليه معسره وله مثل قيمته مثله وليس لصاحب المعسر ان يجلس الثوب لان الثوب اصل والمعسر تابع له والسود في
 هذا بمنزلة المعسر في قول ابي حنيفة ايضا لان هذا ضمان الاستهلاك والوان كلها في حكم ضمان الاستهلاك سواء والله علم **ولو** غصب داراً
 بمصغها ثم رها قيل لصاحبها اعطه ما زاد التعصير فيها الا ان يرضى صاحب الدار ان ياخذ الغاصب حصة لان الغاصب فيها عين مال
 متقور قائم وهو الحق فلو يجوز ابطال الحق عليه من غير عوض فتخير صاحب الدار لانه صاحب اصل فان شاء اخذها وعمر للغاصب ما زاد التعصير
 فيها وان شاء رخصان ياخذ حصة له **وعمر** معسراً ففعله **ولو** غصب انسان معسراً فبصغ به ثوباً عليه **وقال** محمد صاحب الخيار

ان شاء اعطاه ما زاد النقط فيه وان شاء خففه قيمة غير منقوص وجه قول محمد ان النقط زيادة في النصف فاشبهه النصف في النصف
عنه يوسف ان النقط اعياها لا قيمة لها فلم يكن للغاصب فيه عين مال متقوم قائم بقيمته وعمله وهو النقط ونحوه العمل لا يتقوم الا بالعين
ولم يوجد لان النقط في النصف مكره الا في عينه ما دون سواه ولا في عينه ما دون سواه ولا في عينه ما دون سواه ولا في عينه ما دون سواه
النقط مكرهها فلم يكن زيادة فكان لصاحب النصف اخذه ولو غصب جوازا فكم يده او سمن واذا دعت قيمته بذلك فلصاحبه ان يأخذ
ولا شيء عليه للغاصب لانه ليس للغاصب فيه عين مال متقوم قائم وانما الزيادة بماء ملك المالك وكذلك لو غصب جوازا او مريضا
فذاؤه حتى يبرح ما خلت ولا يرجع للغاصب على المالك بما انفق لانه انفق على مال الغير فغيره فانه كان متبرعا وكذلك لو غصبها
فيها نزع او شجر فسفاه للغاصب وانفق عليه حتى انتهى لم يرد له وكذلك لو كان يخلو فاطلع قاتره ولقد وقام عليه فهو المصوب منه
ولا شيء للغاصب فيما انفق لما قلنا ولو كان حصيدا نزع فاستهلكه او جذا من الثمر شيئا او جزا من الصوف او حبل كان ضامنا لانه انفق
مال الغير فغيره فانه في عينه ولو غصب ثوبا فقتله او غسله او قصه فله صاحبه ان يأخذه ولا شيء للغاصب لانه ليس للغاصب عين
عين مال متقوم قائم فيه اما القتل فانه يغير الثوب بغيره في عينه اخرى واما الفسل فانه ازالة الوسخ عن الثوب وعادة له الا في
الاولى وكذا يوجب النصف في تلف ولا يوجب في اكلها فانه لا يسوي اكلها لسوية اكلها الثوب فلم يحصل في المصوب زيادة من مال متقوم
قائم ولو غصب من سمل خمر فخلها فلصاحبه ان يأخذ الخمر من غير شيء لان ثقل ملكه لان الملك كان ثابتا له في الخمر فادخله خمره
الخل على ملكه وليس للغاصب فيه عين مال قائم متقوم لان الخمر يمتزج بها فصار كالوخل فخلها فغيره فانه لا يكون كذلك
لاخذه من غير شيء كذا هذا وقيل موضوع المسئلة انه خلها بالثقل فثقل في الثقل لا شيء له فيه وهو النصف وعلى هذا يخرج ما اذا
غصب جديته وورقة انه ان دفعه بشئ لا قيمة له كالماء والثراب والشمس كان لصاحبه ان يأخذه ولا شيء عليه للغاصب لان
الجلد كان ملكه وبعد ما صار مالا بالدباغ بقي على حكم ملكه وليس للغاصب فيه عين مال متقوم قائم انما فيه جرة فعل الدباغ في
العمل لا يتقوم الا بالعقد ولم يوجد هذا اذا اخذه من سمل له فدفعه فاما اذا كانت الميتة ملقاة على الطريق فاخذها فله فدية
فلا سبيل له على الجلد لان الالقاء في الطريق باحة لاخذ كالقاء الثوب وقشور الرمان على قوارع الطرق ولو هلك الجلد المصوب
بعد ما دفعه بشئ لا قيمة له لا ضمان عليه لان ضمان لو وجب عليه اما ان يجب للغاصب السابق واما ان يجب بالانكاف لا سبيل له الا في
لا نه لا قيمة له وقت الغصب ولا سبيل له الثاني لانه لم يرد الا بدو فز الغاصب وان استهلكه فغيره فانه لا يجمع لانه كان ملكه
قبل الدباغ وبعد ما صار مالا بالدباغ بقي على حكم ملكه لاحق للغاصب فيه وانما مال مملوك للغير فانه لا يجمع له فيه وجب ضمان
ولو دفعه بشئ متقوم كالقرط والمصير ونحوهما فلصاحبه ان يأخذه ويبر ما زاد الدباغ فيه لانه ملك صاحبه والغاصب فيه عين
مال متقوم قائم فله راحة الجانيين وذلك فيما قلنا وليس ان يضمنه قيمة الجلد لانه لو ضمنه قيمته لضمنه يوم الغصب لم يكن له فيه
يوم الغصب ولو هلك في يوم بعد ما دفعه لا ضمان عليه لما بينا ولو استهلكه فذلك عند أبي حنيفة وذكر في ظاهر الرواية ان على قول
ابو يوسف ومحمد يضمن قيمته مذبوحا وبطيخ المالك ما زاد الدباغ فيه وذكر الطحاوي في مختصره ان عندهما يعرف قيمته ان لو كان الجلد
ذكرا غير مذبوح وجه قولنا انه انفق ما لا يتقوم ما يملكه فغيره فانه لا يضمنه قيمته لانه لو ضمنه قيمته لضمنه يوم الغصب لم يكن له فيه
واذا قلنا ذلك اما المالية والمتقوم فلو ان الجلد بالدباغ صار مالا متقوما واما الملك فلو كان ثابتا له قبل الدباغ بقي على
حكم ملكه ولهذا وجب عليه الضمان فيما اذا دفعه بما لا قيمة له كذا هذا ولا في حنيفة رجة ضمان المتقوم حدث بضع الغاصب
فلا يجب الضمان عليه لان الاصل ان الحادث يفعل الانسان يضمن حقه فلو كان الضمان عليه فالتحقق هذا الوجه بالعدم
فكان هذا انكاف مال لا قيمة له من حيث المعنى فلو يجب الضمان ولا ان تقوم الجملد تابع لما زاد الدباغ فيه لانه لا يحصل بالدباغ وما زاد
الدباغ فيه مضمون فكذا ما هو تابع له من حيث المحاسبة والمضمون بدل لا يضمن بالقيمة عند الانكاف كالمبيع قبل القبض بخلاف
ما اذا دفعه بشئ لا قيمة له لان هناك ما زاد الدباغ فيه غير مضمون فلم يوجد الاصل فلو يكتف به غيره وان كان الجلد ذكرا فذبحه
فان دفعه بما لا قيمة له فلصاحبه ان يأخذه ولا شيء عليه لما ذكرنا انه ملك صاحبه فليس للغاصب فيه عين مال متقوم قائم وليس
له ان يضمن الغاصب شيئا لان الجلد قائم لم يمتنع ولو دفعه بماله قيمة فصاحبه الجاني وان شاء ضمنه قيمته غير مذبوح وان شاء
اخذه واعطاه ما زاد الدباغ فيه لما ذكرنا في الثوب المصوب واصبغه احمر او اصفر بصبغ نفسه ولو ان الغاصب جعل هذا الجلد او غيره
او زقا او فترا او جرابا او فروا لم يكن للمصوب منه على ذلك سبيل لانه صار شيئا اخر حيث يبذل الاسم والمعنى فكان استبداد
له معنى ثم ان كان الجلد ذكرا فذبحه قيمته يوم الغصب وان كان ميتة فلا شيء له ولو غصب عسيرا لم يمسح ضمنا جوازا او مريضا
ضمن عسيرا مثله لانه هلك في عينه بغيره فخلو او جمر او عصير فذوات امثال منجن مضمونا بالمثل والله اعلم **فصل** في الغصب
واما حكم اختلاف الغاصب والمصوب منه اذا قال الغاصب هلك المصوب في يدي ولم يصدقه المصوب منه ولا يثبت للغاصب عين
يجبوا الغاصب لانه لو كان قائما لظهره في ذلك المدعى ثم يقضي عليه بالضمان لما ذكرنا فيما تقدم ان الحكم الاصل في الغصب هو وجوب
المصوب والقيمة خلفه عند خال شئت الخمر الاصل لا يقضي بالقيمة التي هي خلف ولو اختلفا في اصل المصوب وفي حصة المصوب
ونوعه او قدره او مضمونه او قيمته وقت الغصب فالقول في ذلك كله قول الغاصب لان المصوب منه يدعي عليه وهو يثبت في القول
قوله ان القول في الشئ قول المنكر ولو اقر الغاصب بما يدعي المصوب منه وادعى الرية عليه لا يصدق ولا يثبت لانه لا اقرار بالغصب

حكم اختلاف الغاصب والمصوب منه

وجود سبب وجوب الضمان منه فهو بقوله رد عليك يدعي انقاس السبب فلا يصدق في غير بنية وكذلك لو ادعى الغاصب ان المصوب
منه هو الذي اخذت الغيب في الغصب لا يصدق الا ببنية لان الاقرار بوجود الغصب منه اقرار بوجود الغصب جميعا اقراره في ضمانه فهو
يدعي احدث الغيب المصوب منه يدعي خروج بعض اجزائه عن ضمانه فلا يصدق الا ببنية ولو اقام المصوب منه البينة الغصب
الدابة ونفقت عنه واقام الغاصب البينة انه ردها اليه وانها نفقت عنه فلو ضمان عليه لان الجواز ان شهده المصوب منه
اعده وفي شهادتهم على استصحاب الحال لما اثم علوا بالغصب وما علوا بالرة فسوا الامر على ظاهرهما المصوب يد الغاصب وقت
الملاذ شهده الغاصب في شهادتهم بالرة اعتمدوا حقيقة الامر وهو الرية لانه لم يكن في ذلك الشهادة القائمة على الرية اولى كما في شهود
الحج مع شهود التركة وروى عن ابو يوسف ان الغاصب ضامن ولو اقام المصوب منه البينة انه غصب منه هذا العدم وان
عنه واقام الغاصب البينة ان العدم مات في يد مولاه قبل الغصب لم ينتفع به من الشهادة لان موته في يد مولاه قبل الغصب لا يتعلق
به حكم قبل الشهادة عليه والتحقق بالعدم فيجب العمل بشهادة شهود المصوب منه ولان الجواز ان شهده الغاصب اعمدا واعدا
استصحاب الحال وهي حال اليد التي كانت عليه للمولى لو اثارتم علوها فانه لم يعلموا بالغصب فلو كان ذلك اليد قائمة واستصحابها
وشهود المصوب منه اعتمدا وفي شهادتهم تحقيق الغصب فكانت شهادتهم اولى بالقبول ولو اقام المصوب منه البينة ان الغاصب غصب
هذا العدم يوم النحر بالكونه واقام الغاصب البينة انه كان يوم النحر بمكة فهو والعبد والضمان واجب على الغاصب لان بنية الغاصب
لا يتعلق بها حكم فالتحقق بالعدم فنثبت بنية المصوب منه بدو معا وضفر العمل بها وقال محمد في الامانة اذا اقام الغاصب البينة
انه مات في يد المصوب منه واقام المصوب منه البينة انه مات في يد الغاصب فالبينة بنية الغاصب لما ذكرنا ان بنية قامت على اثار
امر لم يكن في الرية وبينة المصوب منه قامت على بقاء ما كان على ما كان وهو الغصب فكانت بنية الرية اولى وضفر العمل بها
منه البينة ان الدابة نفقت عند الغاصب من كونه واقام الغاصب البينة انه ردها اليه فالبينة بنية المصوب منه وعلى الغاصب
القيمة لان بنية الغاصب لا تدفع بنية المصوب منه لانها قامت على رية المصوب منه الجواز انه ردها ثم غصبها فانه لا يفتقر
في يده فاما في الحج بين البينتين وكذلك لو شهد شهود صاحبا الدابة ان الغاصب قتلها وشهد شهود الغاصب انه ردها اليه
ان قال رجل اخر غصبنا منك الفان قال كذا عشرة قال ابو يوسف لا يصدق وقال زفر بن قزوين غصبنا
ملك حقيقة للجمع والعمل بحقيقة اللفظ واجب وفي العمل على الواحد ترك العمل بالحقيقة فيصدق وجه قول ابو يوسف ان العمل
واجب ان يكون وهما لا يمكن لان قوله غصبنا اخبار عن وجود الغصب جملة جملة لا يثبت حقيقة لا لغنا كلامه ولا شك
ان العمل الجواز اولى في اللفظ **فصل** في ما سئل الانكاف فالكلام فيها ان الانكاف لا يخلو اما ان ورد على خادوم
واما ان ورد على غيره من المهرام والجدات فان ورد على خادوم تحكه في النفس وما دون النفس ذكره في كتاب الجاني ان شاء الله تعالى
وان ورد على غيره خادوم فانه يوجب الضمان اذا استقيم شرط الوجوب فيقع الكفر فيه في ثلثة مواضع في بيان كونه سببا لوجوب
الضمان في بيان شرط وجوب الضمان وفي بيان ما يوجب الضمان الواجب به اما الاول فلا شك ان الانكاف سبب لوجوب الضمان
عند استيفاء شرط الوجوب لان انكاف الشيء اخراجه من حيز منفعته من غير منفعته فانه من غير منفعته فانه من غير منفعته فانه من غير منفعته
وقد قال الله تعالى في امره عليكم فاعندوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في السنة وتعد
نحو الضرر من حيث العقوبة فيجب فيه من حيث المعنى بالضمان ليقوم الضمان مقام المثل فينبغي الضرر بالقدر الممكن ولهذا وجب الضمان
بالغصب شيئا لا ينفك اولى لانه في كونه اعتداء واضرار فوق الغصب فلا وجب الغصب قبل الانكاف فاولى سواه وقع الانكاف له صورة
ومعنى اخراجه عن كونه صالحا للذات نفع او معنى باحد من معنييه يمنع من الانتفاع به مع قيامه وبفسه حقيقة لان كل له للث
اعتداء واضرار وسواء كان الانكاف مباشرا بايصال الالة بمثل المثل واستيصاله بالفضل على من يفتقر الى تلف غيره عادة لان
كل واحد منهما يقع اعتداء واضرار فيوجب الضمان **بيان** ذلك في مسائل اذا قتل دابة انسان او احرق ثوبه او قطع شجره او اراق
عصيره او هدر بئنه ضمن سواء كان المثل في يد المالك اوفى يد الغاصب لا يفتقر الانكاف في الحالتين غير ان المصوب كان منقولا
وهو في يد الغاصب بخلاف المالك ان شاء ضمن الغاصب وان شاء ضمن المثل لوجود سبب وجوب الضمان من كل واحد منهما فان ضمن
الغاصب فالغاصب يرجع بما ضمن على المثل لانه ملك المصوب بالضمان فيثبت ان الانكاف ورد على ملكه وان ضمن المثل
لا يرجع بالضمان على احد وان كان عقارا ضمن المثل ولا يضمن الغاصب عند أبي حنيفة وابو يوسف وعند محمد الجواب فيه
المنقول سواء سأل على العقار وغير مضمون بالغصب عندهما وعند مضمون به فكان له ان يضمن اهما سأل كما في المنقول وكذلك
اذا نقص مال انسان بما لا يرجع فيه الرابح من نقصان سواء كان في يد المالك اوفى يد الغاصب لان الغاصب لا يفتقر الانكاف في حيزه من غير منفعته
يمكن لانه لا يفتقر الى الرابح فيضمن قدر النقصان بخلاف اموال الروية على امر غير الضمان ان كان يفعل على الغاصب المصوب
منه بالخيار وان شاء ضمن الغاصب ويرجع الغاصب على الذي نقص وان شاء ضمن الذي نقص وهو لا يرجع على احد لما قلنا والغاصب
عبد ائتمنه الف درهم فان ادعى يد الغاصب حتى مارت قيمته الغنم فقتله انسان خطأ فالمالك بالخيار ان شاء ضمن الغاصب
قيمته وقت الغصب الف درهم وان شاء ضمن القاتل قيمته وقت القتل فان كان له وجه سببا وجوب الضمان الغصب وقتل الرية
الحادثة في الغاصب غصبونه بالغصب وهي مضمونة بالقتل لانه انما الغاصب الضمان فان ضمن القاتل فانه لا يرجع

بيان مسائل الانكاف

بيان من الانكاف سببا لوجوب الضمان

واحد وان ضمن القاصب القاصب يرجع على ما قلنا بالفضل على الالف واما الرجوع عليهم الغير
فقد نه ملك المعصوب بالضمين فثبت ان القتل ورد على عبد القاصب فثبتت قيمته واما التصديق بالفضل على الالف فثبتت
الحث فيه لا خلو الملك وينبغي ان يرجع هذا على اصل ابي حنيفة اظهر فاما على اصل ابي يوسف فالفضل طيب له ولا يلزم له
التصدق به وان قلنا القاصب بعد الزيادة خطأ فالمعصوب عنه بالخيار وان شاء ضمنه قيمته يوم كغصب لغدهم وان شاء
ضمنه ما قلنا قيمته يوم القتل الفجر وهم وهو الصحيح بخلاف المعصوب اذا كان حيا او سوي حتى ادم قتلته القاصب بعد الزيادة
انه لا يضمن قيمته الا يوم الغصب لغدهم عند ابي حنيفة وقد بينا الفرق بينهما فيما تقدم ولو قتل العبد نفسه في يده
القاصب بعد حدوث الزيادة ضمن القاصب قيمته يوم الغصب لغا لان قتله نفسه هدر وفيحق بالعبد كانه مات بنفسه ولو
كان كذلك لضمن قيمته يوم الغصب لغدهم كذا هذا ولو كانت الزيادة ولدا فقتلت الحاربية ولدها ثم ماتت الحاربية فقتل
القاصب قيمتها يوم الغصب لغدهم وليس عليه ضمان الولد لان قتلها ولدها هدر لاحكامه فالتحق بالعدم كانه مات
حقيقا نفقه فذلك اما انه وبقيت الام مضمونة بالقاصب ولو ادعى رجلان رجل واحد منهما القتل فحكم المستودع
احد الاقارب بالآخر خلطا لا يتم ضمن لكل واحد منهما القاصب والفقير في قول ابي حنيفة لان الخلط وقع اذ ما عني وعند
ابي يوسف ومحمد هما بالخيار بين ان ياخذ اذ لك ويقسمها بينهما وبين ان يضمنها والمسئلة مرت في كتاب الودية ثم قال محمد ولا
يسع المذموم اكل هذه الدراهم حتى يودي مثلها الى صاحبها وهذا صحيح لا خلاف فيه لان عندهما لم ينقطع حق الملك وعنده
ابي حنيفة ان انقطع وثبت الملك للمستودع لكن فيه خيب فممنع من التصدق فيه حتى يرضى صاحبه ولو ادعى رجلان رجل واحد منهما
رجل احدهما او سرقه ثم ان الملك ادعى القاصب وكسار ذلك الآخر خلطه بكما القاصب ثم ضاع ذلك كله ضمن كذا القاصب
ولم يضمن كذا الودية بسبب الخلط لانه خلط ملكه بملكه وذلك ليس باستهادك فلا يجب الضمان عليه بسبب الخلط وبقي
الكرا الضمون وكذا الامانة في يد رجل على امانتها كانهما هلكا قبل الخلط ولو خلط القاصب واهم الغصب بدراهم نفسه
خلطا لا يتم ضمن مثلها وملك المخطوط لانه انقضا بالخلط وان مات كان ذلك لجميع الغرماء والمعصوب عنه اسوة الغرماء لانه
زال ملكه عنها وصار ملكا للقاصب ولو اختلط واهم الغصب بدراهم نفسه بغير صفة فلو يضمن وهو شرك للمعصوب منه
لان الاختلاط بغير صفة هدر وليس باستهادك فصار كما لو تلفت بنفسها وصار شركين لا خلط الملك على وجه الاستدلال
واشبه ولو صبت ماء في طعام في يد انسان فافسده وزاد في كيله فلصاحب الطعام ان يضمنه قيمته قبل ان يصب فيه الماء
وليس له ان يضمنه طعاما مثله ولا يجوز له ان يضمنه مثل كيله قبل صب الماء وكذلك لو صب ماء في دهن او زيت لا يضمن
لانه ان يضمنه مثل الطعام المبلول والدهن المعصوب فيه الماء لانه لا يضمن الا بسبب الخلط ان يضمنه مثل كيل الطعام قبل صب الماء فيه
لانه لم يكن منه غصب تقدم حتى لو غصب ثم صب عليه الماء لم يعلم ولو فتح باب فقفص قطار الطير منه وضاع لم يضمن في قول ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد يضمن وقال الشافعي ان طار من فوره ضمن وان مكث ساعة ثم طار لم يضمن وجه قول محمد ان يفتح باب
القفص وقع اذ لا فالطير بسبب ان الطيران للطير طبع له فالظاهرة ان يطير اذا وجد المخلص كان الفتح اذ قاله تسببا
فوجب الضمان كما اذا شق رق انسان فيه دهن مبيع فسال وهلك وهذا وجه قول الشافعي ايضا الا انه يقول اذا مكثت
ساعة لم يكن الطيران بعد ذلك مضيا فاما الفتح بل الى اختياره فلو يجب الضمان وجه قولهما ان الفتح ليس بالذوق مباشر ولا
تسببا اما المباشرة فظاهرة الاستفاء واما التسبب فدون الطير يختار في الطيران لانه حتى ولو لم يكن له اختيار فكان الطيران
مضيا فاما اختياره والفتح سببا محضا فلا حكم له كما اذا اهل الصدغ غريم انسان حتى ايقا انه لا ضمان عليه لما قلنا كذا هذا
بخلاف شق الرق الذي فيه دهن مبيع لان المبيع سيات بطبعه بحيث لا يوجد منه الاستمسك اذ فتح بابا لا يصلح حتى خرج الدابة فقلت
فكان الفتح تسببا للتلف فوجب الضمان وعلى هذا الخلاف اذا اهل رباط الدابة اذ فتح بابا لا يصلح حتى خرج الدابة فقلت
وقالوا اذا اهل رباط الرتب انه ان كان ذابا فسال ضمن وان كان السمن جامدا فذاب بالشمس وسال لم يضمن لما ذكرنا ان المبيع
يسبل بطبعه اذا وجد منه فوجب تسببا استمسكه عادة فكان حل الرباط اذ قاله تسببا فوجب الضمان بخلاف الحامد
لان السبدان طبع المبيع لا طبع الحامد وهو ان صار مائعا لكن لا يصنع بل بحجارة الشمس فلم يكن التلف مضيا فاما الدابة لا يمسك
ولا تسببا فلو يضمن والله اعلم وعلى هذا يخرج ما اذا غصب مبيعا صغيرا ثم اهرله ففقره سبع او ثمانية او وقع في بر
او مرسل فمات ان على ما قلنا القاصب الذي لو وجد الا توفى القاصب تسببا لانه كان محظوظا ببدو ليد اذ هو لا يفتقر
على حفظ نفسه بنفسه فاذا فوت حفظ الامل عنه ولم يحفظه بنفسه حتى اماتته آفة فقد ضيعه فكان ذلك منه اذ قاله
تسببا وان كان لم يكن مضمونا بالقاصب حتى يضمنه بالالتفات او تسببا ولو قتل انسان خطأ في يد القاصب
فلو لانه ان يتهموا بها شأوا القاصب والقابل اما القابل فلو وجد الا توفى منه مباشرة واما القاصب فلو وجد الا توفى
منه تسببا لما ذكرنا والتسبب ينزل منزلة المباشرة في وجوب الضمان كغير البئر على قارعة الطريق والشهادة على القاتل
حتى لو رجع شهود القصاص من مضمونا فان اتبعوا القاتل لا يرجع على احد وان اتبعوا القاصب فالقاصب يرجع على القاتل
لان القاصب باداء الضمان قام مقام المستحق في حق ملك الضمان وان تعدد ان يقوم مقامه في حق ملك المعصوب كقاصب المذموم

او اقل المذموم في يد راحته والمالك تقيمين القاصب يرجع بالضمان على القاتل وان لم يملك نفسه المذموم او الضمان كذا هذا او كذلك
لو وقع عليه خايط انسان فاقاصب ضامن به ويرجع على عاقلة صاحبه لانه كان قد قدم اليه لما قلنا ولو قلنا انسان
في يد القاصب فاقاصب ضامن به ويرجع على عاقلة صاحبه لانه كان قد قدم اليه لما قلنا ولو قلنا انسان
في يد القاتل فاقاصب ضامن به ويرجع على عاقلة صاحبه لانه كان قد قدم اليه لما قلنا ولو قلنا انسان
بالدية فلا يجرى الا توفى منه تسببا على ما بينا فان قلنا القاتل يرجع القاصب لانه لا يجمع بين القصاص والدية في نفس واحدة
في قتل واحد وان اتبعوا القاصب بالدية على عاقلة صاحبه ترجع عاقلة صاحبه في مال القاتل لا يضمن ان يقتضوا القاتل لان القصاص
لم يصح لكان لهم باء الضمان اذ هو لا يحتمل التملك فلم يتم القاصب مقام الولى في ملك القصاص فسط القصاص وينقل الى المال
بحتمل التملك بخلاف ان يقوم القاصب مقام الولى في ملك القصاص ولو قتل الصبي انسانا في يد القاصب فرجع على الولى وضمن عاقلة الصبي
لم يكن له ان يرجع على القاصب فثبت لانه لا يسبب له ايجاب ضمان القاصب لان غير مضمون بالقاصب ولا يسبب له ايجاب ضمان الا توفى
لان القاصب انما يصير متلفا اياه تسببا بخلافه غير عليه لا يضمنه على غيره ولو قتل الصبي نفسه او اقر على غنى بنفسه وكذا لو قتل
واما شبه ذلك او اركبه القاصب اية فالقاصب منها فالقاصب ضامن عن غدا في يوسف وعند محمد لا يضمن وجه قول محمد ان فصله
على نفسه هدر فالتحق بالعدم فصار كانه مات حقيقا نفقه او سقطت يده باؤة سماوية ولو كان كذلك لاضمان عليه كذا هذا والمراجع
انه لو وجب الضمان لوجب القاصب الضمان فثبتت قيمته يوم الغصب لغدهم على غيره لا يضمن القاصب كذا هذا وجه قول ابي يوسف ان
الضمان لم يضمن بالقاصب فهو مضمون بالالتفات مباشرة او تسببا وقد وعد التسبب بالقاصب حيث ترك حفظه غرض السبب لانه
ولا فرق بين ان يضمن سببا له ولا بفعل غيره او بفعل نفسه لانه تارك لحفظه غرض السبب لانه لم يضمنه جميعا فكان متلفا اياه
تسببا في الضمان عليه ولا يرجع القاصب على عاقلة الصبي بما ضمن لان حكم فعله على نفسه لا يغير فلا يمكن ايجابه على العاقلة
واشبهه ولو غصب بذر فمات في يده ضمن بالاجماع ولو غصب امر ولد فمات في يده فغير اؤة لم يضمن عند ابي حنيفة وقد ذكرنا
المسئلة في ونهها ولو ماتت في يده باؤة على الوجه الذي بينا انه يضمن في الصبي الحر فان القاصب يضمن قيمته حاله في ماله
او حرمه الا انه في منه تسببا وامر الولد مضمونة بالالتفات بلو خلا فلهذا وجب الضمان في الصبي الحر فقي ام الولد اولى واسلم
فصل واما شرائط وجوب هذا الضمان منها
وغرفة ذلك ما ليس بمال وقد ذكرنا ذلك كله في كتاب البيوع ومنها ان يضمن متقوما فلا يوجب الضمان بالدية والحر والحرير على المسلم
سواء كان متلفا مسلما او ذميا السقوط تقوم الحر والحرير في حق المسلم ولو تلف مسلم او ذمي على قتل حر او حرير او يضمن عندنا
مداوننا في والدنا لم يمت في مسائل الغصب ولو تلف ذمي على قتل حر او حرير ثم اسلم او اسلم احدهما اما في الحرير او حرير او حرير
المسلم من الانسان الذي اؤنه سواء اسلم الطالب او المطلوب واسلم جميعا لان الواجب بالدية والحرير القيمة وانها وراهم او دنا بر
بالاسلام لا يمنع من قبض الدراهم والدنا بر واما في الحر فان اسلم جميعا او اسلم احدهما وهو الطالب المتلف عليه برئت ذمة
المطلوب وهو المتلف وسقط عنه الحر بالاجماع ولو اسلم الطالب او لا ثم اسلم الطالب او لم يسلم ففي قول ابي يوسف وهو رواية
عن ابي حنيفة يبرأ المطلوب من الحر ولا يتحول الى القيمة كالواصل الطالب وعند محمد وذخيرة القيمة القاصي وهو روايتهم عن
ابي حنيفة لا يبرأ الطالب ويحول لما عليه من الحر الى القيمة كالواصل الا توفى بعد الاسلام انه يضمن قيمته الذي فكذا اذا تلف
بعد الاسلام وقد ذكرنا المسئلة في كتاب البيوع ولو كسر على انسان بريطا او طبوا يضمن قيمته خشيا متقوما عند ابي حنيفة
وذكر في المسئلة الواحا وعند ابي يوسف ومحمد لا يضمن وجه قولهما ان هذا الله الهو والفساد فلم يكن متقوما بالحر
ولا في حقيقته انه كما يصلح للهو والفساد يصلح للانساق به فوجه آخر فكان ما لا متقوما وذلك الوجه وكذلك لو اراق
لا انسان مسكرا له او متقوما فهو على هذا الاختلاف والمسئلة قد ذكرناها في كتاب البيوع ولو اهرق دما متقوما عليه تأمل
متقوما ضمن قيمته غير متقوما بما شل لانه لا قيمة لقتل المتأمل لان نفسها محظورة وان كان صاحبه قطع دمه المتأمل
ضمن قيمته متقوما لانه لا يضمن ثمنا لا بدوا او لا ترى انه ليس يحظر فكان النقص متقوما ولو اهرق بسا طافه تأمل
رجل ضمن قيمته متقوما لان التمثال على السباط ليس يحظر لان السباط يوطأ فكان النقص متقوما ولو هدم بيتا متقوما
ضمن قيمته البيت والبيع غير متقود لان البترة على البيت لا قيمة لها لانه محظور فاما البيع متقود ولو قتل جارية مقيمة
ضمن قيمتها غير مقيمة لان القنا لا قيمة له لانه محظور هذا اذا كان القنا زيادة في الجارية فاما اذا كان نقصا فانها فانه يضمن
قد قيمتها وعلى هذا يخرج المباحات التي ليست بمملوكة لاحد انها غير مضمونة بالالتفات لعدم تقويمها ان المتقور غير الغرة
والخطير لا يتحقق ذلك الا بالاجراء الاستدلال واما المباح المملوك وهو مال يرضى فوجب الضمان بالدية ايها وان كان
متقوما فقد شرط آخر ذكره ان شاء الله تعالى وان شئت قلت ومنها ان يضمن مملوكا فلا يوجب الضمان بالدية والمباحات التي
لا يملكها احد والخراج على شرط التقويم اخرج لان هذا الشيء مملوكا في نفسه ليس بشرط لوجب الضمان فان المتقور مضمون بالالتفات
فيها مملوك اصل او صديق شركين ذمها احدهما فترضا على ان يعطى الذي لم يزرع الزرع نصف المذموم وجه الخراج
فيها مملوك الا يخطوا ما ان كان الزرع نبت واما ان كان لم يثبت فان كان قد نبت جاز لان هذا يبيع الخشيش بالخلطة وانه جائز

شرائط وجوب هذا الضمان منها
ان يضمن متقوما
وهو متلف مالا

وان كان لم يثبت لم يجز لانه لا بد من ما بقي تحت الارض ما تلف مع ان ذلك ليس بمال منقوض فلا يجوز بيعه فان ثبت النزع وطلب الذي
لم يزرع القصة قسم و امر الذي نزع ان يقطع ما في فضله الشريك لان نصيبه مشغول بملكه فيجوز على نزعها ونصيبه نصيب
النزاع واطلع ومنها ان يجرى المثل من اهل وجوب الضمان عليه حتى لو تلفت بهيمة مال انسان لان ضمان على ما كان له من فعل
العيان جبار فكان هدره ولا انك فخر الكفا فلا يجزى الضمان عليه ومنها ان يجرى في الوجوب قانده فلا ضمان على المسلم بالذوق
مال الخبز ولا على الخبز بالذوق و مال المسلم في دار الحرب وكذا الاضمان على العاقل اذا تلف مال الباغي ولا على الباغي اذا تلف مال العاقل
لانه لا قانده في الوجوب لعدم امكن الوصول الى الضمان لا فداء الولاية فاما العصمة فليست بشرط لوجوب ضمان المال الا العتيق
ما حوز به ضمان الاتلاف وان لم تثبت عصمة المتلف في حقه وكذا يجزى الضمان بتناول مال الانسان حال الخصومة والاحالة السألي
وكذا كسر آلات المدهى مباح وهي مضمونة بالالاتفاد في حقيقته ولا يلزم اذا تلف مال الانسان باذنه انه لا يجزى الضمان لان
عدم الوجوب ليس لعدم العصمة بل لعدم الفاءدة لانه لو وجب الضمان عليه لكان له ان يرجع عليه بما ضمن فلا بد من ان يعلم
وكذلك العلم بحسن المتلف ملك غيره ليس بشرط لوجوب الضمان حتى لو تلف مال على ظن انه ملكه ثم تبين انه ملك غيره ضمن لانه
الا بدوافر حقيقته لا يتوقف وجوده على العلم كافي الغصب على ما مر الا انه اذا علم بذلك ضمن وثباته وان لم يعلم ضمن ولا يلزم لان
لخطأ مرفوع المؤاخذه شرعا لما ذكرنا في مسائل الغصب والاعلم **واما بيان ما يضمنه الضمان الواجب بالذوق** وما سوى يوم فالذوق
فيه ما هو الواجب بالغصب وهو ضمان المثل ان كان المتلف مما له مثل وضمان العتمة ان كان مما لا مثل له لان ضمان الاتلاف وهو
اعتداء والاعتداء لم يشرع الا بالمثل ففقد الامكان بجبا المثل المطلق وهو المثل صورة ومعنى وعند التعذر يحل المثل مسمى وهو
العتبة كافي الغصب

ومنها من المتلف من اهل وجوب
الضمان عليه
ومنها ان يجرى في الوجوب
قانده

بيان ما يضمنه الضمان الواجب

كتاب السرقة

بيان ذكر السرقة

بيان المباشرة بالاخذ

كتاب السرقة
يحتاج لمعرفة مسائل السرقة لمعرفة شرائط الزك والامرفة ما نظره به السرقة عند الفاضل والامر
حكم السرقة **فصل** اما ركن السرقة فهو الاخذ على سبيل الاستحفا قال الله تعالى الا تسرقوا السرقة سمي اخذ
المسروق على وجه الاستحفا استراقا وهذا السبيل الجاهر معالته او نية او خلسة عصبيا وانها بالاولى
لا سرقة وروى عن علي بن ابي طالب انه سئل عن المتسلسل والمنتهب فقال تلك الذعابة لا شيء فيها وروى عن ابي بصير
وسلم انه قال لا قطع على من شاق ولا منتهب ولا خائن ثم اخذ على وجه الاستحفا نوعان مباشرة ولستيب اما المباشرة فهي ان
ان يتولى السارق اخذ المتاع واخرجه من الخزانة بنفسه حتى لو دخل الخزانة واخذ منه المتاع فخرج منه على ظهره وهو في الخزانة
قبل ان يخرج فلا قطع عليه لان الاخذ انما باليد ولا يتم ذلك الا بالاخراج من الخزانة ولم يوجد وان رمى به خارج الخزانة لم يقطع عليه
بل ان يخرج هو الخزانة فلا قطع عليه لان يده ليست بثابتة عليه عند اخراجه من الخزانة فان لم يظهر عليه حتى خرج واخذ ما كان في
به خارج الخزانة يقطع وروى عن زرارة انه لا يقطع **وجه** قوله ان الاخذ من الخزانة لا يتم الا بالاخراج منه والتمسك ليس بالاخراج والتمسك
من الخارج ليس اخذ الخزانة فلا جرح سرقة ولنا ان المال في حكم يده ما لم تثبت عليه بدعيه فقد وجد منه الاخذ والاخراج من الخزانة
ولو رمى به الى صاحب الخزانة خارج الخزانة فاقطع المخرج اليه فلا قطع على واحد منها اما الخارج فلا يقطع عليه لم يوجد منه الاخذ والخروج واما
الداخل فلا يقطع عليه لم يوجد منه الاخراج من الخزانة لثبوت بد الخراج عليه ولو ناول صاحب الخزانة مئونة فزاد الجارح ولم يخرج هو فلا
قطع على واحد منهما عند ابي حنيفة وعند ابو يوسف ويحمد يقطع الداخل ولا يقطع الخارج اذا كان الخارج لم يدخل به الى الخزانة
وجه قولنا ان الداخل لما ناول صاحبها فقد اقام بد صاحبها مقام يده فكانه خرج والمال في يده **وجه** قولنا ان حقيقته على نحو
ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة انه لا سبيل الى ايجاب القطع على الخارج لانعدام فعل السرقة منه وهو الاخذ من الخزانة ولا سبيل
الى ايجابه على الداخل لانعدام ثبوت يده عليه حاله الخرج من الخزانة لثبوت بد صاحبها بخلافه فما اذا رمى به الى السكة ثم خرج
واخذ لانه لما لم تثبت عليه بدعيه فهو في حكم يده فكانه خرج به حقيقة وان كان الخارج ادخل يده في الخزانة فاخذ من الخزانة
الداخل فلا قطع على واحد منهما في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف قطعها جميعا اما عدم وجوب القطع على الداخل على اصل
ابي حنيفة فلعدم الاخراج من الخزانة بحقيقته انه لو اخرج يده وناول صاحبها لم يقطع فعند عدم الاخراج اولى والوجوب عليه على
اصل ابو يوسف لما ذكرنا في المسئلة المتقدمة **واما الكلام في الخارج** فبني على مسئلة اخرى وهي ان السارق اذا نكب من
وادخل يده فيه واخرج المتاع ولم يدخل يده هل يقطع ذكر في الاصل وفي الجاهل الصغير انه لا يقطع ولم يحكم خلافه وقال
ابو يوسف في الامانة اقطع ولا ابالي دخل الخزانة او لم يدخل وعلى هذا الخلاف اذا نكب من المتاع عند النكب ثم خرج واد
فيه فرفع **وجه** قوله ان الزك في السرقة هو الاخذ من الخزانة فاما الدخول في الخزانة فليس بركن الاثم انما لو ادخل يده في الخزانة
او في الجوارح واخرج المتاع يقطع وان لم يوجد الدخول ولها ما روي عن علي بن ابي طالب انه قال اذا كان النكسر في مال يقطع
قبل وكيف جرحه بها قال يدخل يده الى الدار ويمكنه دخولها ولم يقل انه انكسر عليه منكسر فليس اجماعا ولا نهك الخزانة
على سبيل الكمال شرط لان به تكامل الجناية ولا يتكامل الهتك فيما يتصور فيه الدخول الا بالدخول ولم يوجد بخلاف الاخذ
من الهتك والوجوب لان هتكه بالدخول متعدد فكان الاخذ باذنه واليد فيها هتكاً متكاملاً فيقطع ولو اخرج السارق

المتاع

المتاع من بعض بون الدار الساحة لا يقطع ما لم يخرج من الدار لان الدار مع اختلاف بونها خرد واحد لا ترى انه ان قيل
لصاحب الدار احفظ هذه الودية في هذا البيت تحفظ في بيت آخر فضاقت لم يضمن كذا اذا اذن لانسان في دخول الدار فلا
يضمن البيت لا يقطع وان لم ياذنه بدخول البيت دلان الدار مع اختلاف بونها خرد واحد لم يكن الاخراج الى صحن الدار
اخراجاً من الخزانة بل هو نقل من بعض الخزانة الى بعض الخزانة النقلة في اية الخزانة اخرى هذا اذا كان الدار مع بونها خرد واحد
فاما اذا كان كل منزل فيها رجل فخرج المتاع من البيت الى الساحة يقطع لان كل بيت خرد على حدة فكان الاخراج منه اخرجاً
من الخزانة وكذلك اذا كان في الدار حجر ومقام صغير من مقصورة منها وخرج به الى صحن الدار قطع لان كل مقصورة منها خرد على حدة
فكان الاخراج منها اخرجاً من الخزانة من الخزانة المختلفة في محله واحدة ولو نكب رجل من دونهما فاسحق المتاع فلا يخرج
به الى السكة حملة جميعاً فيظن ان عرف الداخل منها بعينه قطع لانه هو السارق لو وجد الاخذ والاخراج عنه وبغير الخارج لانه اعان على
المعصية وهذه المعصية ليس فيها حد مقد وفعير وان لم يعرف الداخل منها لم يقطع واحدهما لان من عليه القطع مجهول
وبغير ان اما الخارج فلما ذكرنا **واما** الداخل فلا يتكاه جناية لم يسوقوا الحد فيها لثبوت النكسر ولو نكب بيت رجل
ودخل عليه مكابرة ليدخل حتى سرق منه متاعاً يقطع لانه وان لم يوجد الاخذ على سبيل الاستحفا من المالك فقد وجد من الخارج
لان الفتور لا يلحق بالليل لكونه وقت نوم وغفلة فتحققت السرقة والله اعلم **واما السبب** فهو ان يدخل جماعة من الكصوص
منزل رجل ويأخذون متاعه ويحمله على ظهر واحد ويخرجونه من المنزل فاقطعوا لان لا يقطع الا الحامل خاصة وهو قول زرارة
الا يستثنى من يقطعون جميعاً **وجه** القياس ان ذك السرقة لا يتم الا بالاخراج من الخزانة وذلك وجد منه مباشرة فاما غير
له والخروج على المباشرة على المعين كذا في الزنا والشرب **وجه** الاستحفا ان الاخراج حصل في الكل معنى لان الحامل لا يقطع على
الاخراج الا باعانة المباشرة وترصد هم للدفع فكان الاخراج من الكل من حيث المعنى وهذا الحق المعين بالمباشرة في قطع الطريق
وفي القنية كذا هذا ولان الحامل عامل لهم فكأنهم حملوا المتاع على حمول سارق حتى اخرجوه من الخزانة ولان السارق لا يقطع
وحده عادة بل مع اصحابه ومن عادة السرقة انهم كلهم لا يستقلون بالجمع والاخراج بل يهرض البعض فلو جعل ذلك مانعاً من وجوب
القطع لانسأب باب القطع وانقضى باب السرقة وهذا لا يجوز ولهذا الحق لا اعانة بالمباشرة في باب قطع الطريق كذا هذا والله اعلم
فصل واما الشرائط فانواع بعضها يرجع الى السارق وبعضها يرجع الى المسروق وبعضها يرجع الى المسروق
وبعضها يرجع الى المسروق فيه وهو المالك **اما ما يرجع الى السارق** فاهلية وجوب القطع وهي بالبلوغ فلا يقطع
الصغير والمجنون لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال رفع العلم غزاله شره الضمير حتى يحتمل وغر المجنون حتى ينفق وعن
الائم بن سفيان اخبر ان العلم مرفوع عنها وفي ايجاب القطع اجراء العلم عليها وهذا خلاف النقص ولان القطع عقوبة فيسند
جناية وتعلمها لا يوصف بالجناية ولهذا لم يجز عليها سائر الحدود كذا هذا وبضمنان السرقة لان الجناية ليست بشرط
لوجوب ضمان المال وان كان السارق مجنون مرة ويقتل اخرى فان سرقه حال مجنونه لم يقطع وان سرق في حال الاقامة يقطع
ولو سرق جماعة منهم صبي ومجنون يداء عنهم القطع في قول ابي حنيفة وزفر وقال ابو يوسف ان الصبي والمجنون هو الذي
تولى اخراج المتاع ورؤي عنهم جميعاً وان كان وليه غيرهما قطعوا جميعاً الا الصبي والمجنون **وجه** قوله ان الاخراج من الخزانة
هو الاصل في السرقة والاعانة كالتابع فاذا وليه الصبي والمجنون فقد ادى بالاصل فاذ لم يجز القطع بالاصل كيف يجزى بالاعانة
واذا وليه عامل بالغ فقد حصل الاصل منه فسقطه عن البيع لا يوجب سقوطه عن الاصل **وجه** قوله ان السرقة
واحدة وقد حصلت بمن يجيب عليه القطع ومن لا يجيب عليه القطع فلا يجزى القطع على احد كالهامد مع الخاطي اذا اشتركا في
القطع او في القتل وقوله الاخراج اصل في السرقة مسلم ولكنه حصل في الكل معنى لا اتحاد الكل في معنى التعاون على ما بيننا
فيما تقدم فكان اخراج غير الصبي والمجنون كاجرا لصبي والمجنون ضرورة الاتحاد وعلى هذا الخلاف اذا كان فيهم ذورهم محرر
من السرقة منه انه لا قطع على احد عند ابي حنيفة وعند ابو يوسف يداء عن ذورهم المحرر ويجزى على الاجنبى ولا خلاف في انه
اذا كان فيهم شرك لم يسرق منه انه لا قطع على احد **واما** الذكورة فليست بشرط لثبوت اهلية ففقط لا يقطع الا على العاقل
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكذا الحرية فيقطع العبد والامة والمذنب والمكاتب والولد لعموم الآية وليستوى
الابن وغيرهما لثبوت ذك في الموطاء ان عبداً لعبد الله بن عمر عن ابي حنيفة سرقه هو او نكب به عبد الله بن عبد بن العاص
ليقطع يده فابي سعيد ان يقطع يده وقال لا يقطع يده الا بقاء اسرق فقال عبد الله في ابي حنيفة هذا ان العبد لا يقطع
اذا سرق لا يقطع يده فامر به عبد الله فقطع يده ولان الذكورة والحرية ليستا من شرائط سائر الحدود فكذا هذا الحد وكذا
اسلام السارق ليس بشرط فيقطع المسلم والكافر لعموم آية السرقة والله اعلم **فصل** واما ما يرجع الى المسروق فالأصل
منه ان يخرج من ماله مطلقاً لا صوراً في المنة ولا شبهة وهو ان يخرج مما يتولاه الناس ويعدونه ماله لان ذلك يشترط بغيره
وخلفه عنده وما لا يتولونه فهو تافه حقير وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لم تكن اليد تقطع على من سرق من
سارقين يقطع في الشيء التافه وهذا بيان شرع متقرر ولان القاهة تحمل بالحد لان التافه لا يحرم عادة ولا يحرم لغيره ان يقطع
والحد لثبوت شرطه على ما ذكرنا وكذا تحمل بالزك وهو الاخذ على سبيل الاستحفا لان اخذ التافه لا يستحق منه فيمكن الحمل

بيان الاخذ تسبباً

بيان شرائط السرقة

ما يرجع الى السارق من الشرائط

بيان ما يرجع الى المسروق

والشبهة في الركن والشبهة في باب الحدود بالحقيقة ونحوه على هذا مسألاً إذا سرق شيئاً لا يقطع لأن الركن
ولو سرق شيئاً عبداً لا يتكلم ولا يعقل يقطع في قول أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف أنه لا يقطع **وجه** ما ذهب إليه أبو يوسف
بالخص من بل هو مال من وجه آدمي من وجهه فكان يحمل السرقة من وجهه دون وجهه فلا تثبت الحيلة بالشك فلا يقطع كالنبي
العاقل وإن كان مال من كل وجه لوجود معنى المال في وجهه على الكمال ولا يذله على نفسه فيتحقق ركن السرقة فيه كالبهيمة
وكونه آدمياً لا ينبغي كونه مالاً فهو آدمي من كل وجه ومال من كل وجه لعدم التنافي فيعلق القطع بسرقة من وجهه مالاً
لا محذور فيه آدمي بخلاف العاقل لأنه وإن كان مالاً من كل وجه لكنه في ذاته نفسه فلا يتصور ثبوت يدعوه عليه للتنافي
فلا يتحقق فيه ركن السرقة وهو الأخذ ولو سرق ميتة أو دماً أو جلد ميتة لم يقطع لانعدام المال في ذلك ولا يقطع في الدين
والخشب والقصب والحطب لأن الناس لا يتولون هذه الأشياء ولا يمتنون بها لعدم عزتها وقلة خطرها عندهم بل يتركون
الضفة بها من باب الحساسة فكانت نافية ولا يقطع في التراب والطين والجص والنورة واللبن والجر والنفاء والزجاج
لنفاهاً فارق بين التراب وبين الخشب حيث سوى في التراب بين الممول منه وغير الممول وخرق في الخشب لأن الضفة في
الخشب أخرجته عن حد النفاهة والصناعة في التراب لم تخرجه عن كونه نافعاً يعرف ذلك بالرجوع إلى عرف الناس وعادتهم
ومن أجهل الناس فمثل في الجواب في الزجاج بين الممول وغير الممول كما في الخشب ومنهم من سوى بينهما وهو الصحيح لأن الزجاج
بالعمل يخرج عن حد النفاهة لأنه يتسارع إليه الكسر بخلاف الخشب ولا يقطع في الخشب إلا إذا كان مهولاً وإن صنع منه
أواني أو آنية أو نحو ذلك ما خلا الساج والقنا والابوس والصندل لأن غير المصنوع من الخشب لا يتحول عادة فكان نافعاً
وبالصناعة يخرج عن حد النفاهة فيقول وأما الساج والابوس والصندل فأموال لها عزم وخطر عند الناس فكانت أموالاً
مطلقة وأما الساج فقد ذكر محمد أنه لا يقطع إلا في الممول منه وقيل هذا الجواب في الساج الذي هو من أصل الخشب فلا يقطع
إلا في الممول منه لأنه لا يتحول لنفاهته ويقطع في الممول من وجهه عن حد النفاهة بالصناعة كالخشب الممول فاما ما هو
من غصن الغيل فلا يقطع فيه أصلاً سواء كان مهولاً أو غير مهول لأن النفاهة تختلف في ما ليس به حق حره بعضهم يبعه
والانتفاع به فوجب ذلك فهو رافى في ما ليس به ولا يقطع في قصب الخشب فإن كان اتخذ منه نشأ بالقطع لما قلنا
في الخشب ولا يقطع في القرون مهولة كانت أو غير مهولة وقال أبو يوسف إن كانت مهولة وهي تساو عشرة دراهم
قل أن اخذها الجواب لاختلاف الموضوع لموضوع المسئلة على قول أبي حنيفة في قرون الميتة لأنها ليست بمال مطلق لأخذ
العقبات في ما ليس بها وجواب أبي يوسف في قرون المذكي فلم يوجب القطع في غير الممول منها لأنها من أجزائها الحيوان وأوجب
في الممول كما في الخشب الممول وغيره في جلود السباع المذبوحة أنه لا يقطع فيها فإن جعلت مصداقاً أو ساطعاً فقطع
لأن غير الممول منها من أجزائها الصيد ولا يقطع في الصيد فكذلك أجزائها وبالصناعة صار شيئاً آخر فاشبهه المصنوع
وهذا يدل على أن محمد رحمه الله لم يبعد خلاف قول من يقول بالعقبات أن جلود السباع لا تطهر بالدكا ولا بالذباغ ولا يقطع
في البوارى لأنها نافية لنفاهة أصلها وهو القصب ولا يقطع في سرقة كلب ولا عهد ولا في سرقة اللادهي من الطير والذئب
والزمار ونحوها لأن هذه الأشياء مالا يتحول في ما ليس بها فهو لا يرتب أنه لا ضمان على كسر المالدهي عند أبي يوسف
ولا على قاتن الكلب والعهد عند بعض الفقهاء ولو سرق مصفاً أو حفيضة فيها حديثاً أو عربة أو شمر فلا يقطع وقال
أبو يوسف يقطع إذا كان يساوي عشرة دراهم لأن الناس يدخرونها ويعدونها من نفائس الأموال ولأن المصفاً حذر
لأنه يتحول بل القارة والوقوف على ما يتعلق به مصلحة الدين والآدمية والعمل به وكذلك حفيضة الطير وحافض العربة والصيد
بها معرفة الأمثال والحكم بالتمول وأما قاتن الحساب ففيها القطع أو البلف قيمتها فبما بأن ما فيها لا يصلح مقصوداً
بالأخذ فكان المقصود هو قاتن البياض والكاغذ وكذلك الأقاتر البياض أو البلف فبما بأن ما فيها لا يصلح مقصوداً
أبو حنيفة ومحمد رحمه الله أن كل ما يوجد جنسه نافعاً مباحاً في دار الإسلام فلا يقطع فيه لأن كل ما كان كذلك فلا غرض
ولا خطر فلا يمتوله الناس فكان نافعاً ولا عقار على معنى النفاهة دون الإباحة لما نذكره في حنيفة أنه لا يقطع
في غصن ولا أهليج ولا أشنان ولا تخم لأن هذه الأشياء مباحة الجسدية وأول الإسلام وهي نافية وروى عن أبي يوسف
أنه يقطع في الغصن والأهليج والأدوية اليابسة ولا يقطع في طير ولا صيد وحشياً كان أو غير كان الطير لا يتحول عادة
وقد روى عن علي وعثمان رضي الله عنهما أنها قال لا يقطع في الطير ولم ينقل عن غيرهما خلاف ذلك فيها إجماعاً وكذلك
ما علم الجراح فصار صبوراً فلا يقطع على سارقة لأنه وإن علم فلا يقطع مالا وعلى هذا يخرج النباش أنه لا يقطع فيه
أخذ من القود في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يقطع **وجه** قوله أنه أخذ من الأرمخ من مثله فيقطع كالواحد من
البيت ولما إن الكفن ليس بمال لأنه لا يتحول بحال لأن الطاع السليمة تنزع عن مثل النفاة فكان نافعاً ولأن كان مالا ففيه
فصولاً لا ينتفع به مثلاً ينتفع به لباساً حتى والعصود فوق الشبهة ثم الشبهة تمنع وجوب الأخذ بالعصود أولى
وقد روى عن أبي حنيفة ومحمد أنه لا يقطع في ناس في زمن مروان بالمدينة فاجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنهم
وهم متوافرون أنه لا يقطع عليه وعلى هذا يخرج سرقة مالا يحتمل الأذى ولا يبقى من سنة إلى سنة بل يتسارع إليه الفساد

لا يقطع في الميتة وفي اللبن والخشب
ولا في تراب والطين وغيرها

لا يقطع في سرقة كلبه لا عهد ولا
في الملوهي
سرق مصفاً أو حفيضة حديثاً
أو شمر

يقطع في قاتن الحساب

لا يقطع النباش

لا يقطع في سرقة مالا يحتمل الأذى

أنه لا يقطع فيه لأن مالا يحتمل الأذى فلا يقطع في سرقة الطعام الرطب والبقول والفواكه الرطبة في قول أبي حنيفة
وعند أبي يوسف يقطع **وجه** قوله أنه مالا مستفيع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق فكان مالا لا يقطع
كأن سائر الأموال ولما إن هذه الأشياء مالا يتحول عادة وإن كانت صالحة للانتفاع بها في الحال لأنها لا تحتمل الأذى
والإسالة ذلك زمان حدود الخواص في المستقبل فقل خطرها عند الناس فكانت نافية ولو سرق تمر أو نخلة أو شجر آخر معلقاً
فيه فلا يقطع عليه وإن كان عليه حائط استوفوا منه ولعزوه أو هناك حائط لأن ما على رأس النخل لا يعد مالاً لأنه
مادام على رأس الشجر لا يستحكم جفافة فيتسارع إليه الفساد **وقد روى** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يقطع
في تمر ولا نخلة قال محمد التمر ما كان في الشجر والكثير الجار فإن كان قد جد التمر وجعله في جرين ثم سرق فإن كان قد استحكم
جفافة فقطع لأنه صار مالا مطلقاً قابلاً للأذى واليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال لا يقطع في تمر ولا نخلة حتى
تؤويه الجرين فإذا أؤويه فبلغ ثمن الجبن ففقه القطع لأنه لا يؤويه الجرين مالم يستحكم جفافة عادة فإذا استحكم
جفافة لا يتسارع إليه الفساد فكان مالا مطلقاً وكذلك الحنطة إذا كانت في سنبها فهي بمنزلة التمر المعلق في الشجر
لأن الحنطة ما دامت في السنب لا تعد مالا ولا يستحكم جفافة أيضاً **وأما** الفاكهة اليابسة التي تبقى من سنة إلى سنة
فالعجوة والزينة والراوية غالية حنيفة أنه يقطع فيها لتمول الناس أياها لقبولها الأذى فاعدهم معنى النفاهة المانعة
من وجوب القطع **وروى** عنه أنه سوى بين رطب الفاكهة وبابها وليس يصحبه ولو سرق رطباً نخلة بأصلها
لا يقطع لأن أصل النخلة مالا يتحول فكان نافعاً **وروى** عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يقطع في تمر ولا نخلة وقيل
في تفسير الكثر أنه النخل الصغار ويقطع في النخلة والوسمة لأنه لا يتسارع إليه الفساد فلم يتحول معنى المال في ذلك ولا يقطع
في التمر القوي والضعيف لأنه يتسارع إليه الفساد وكذلك لا يقطع في السنب طرّاً كان أو محالاً لأن الناس لا يعدونه
مالا لنفاهته ولتسارع الفساد إلى الطر منه ولما أنه يوجد جنسه مباحاً في دار الإسلام ولا يقطع في اللبن لأن يتسارع
إليه الفساد فكان نافعاً ويقطع في النخل والدبس لعدم النفاهة لأن يتسارع إليه الفساد ولا يقطع في عصير
العنب ويتسارع الزبيب وينفذ التمر لأنه يتسارع إليه الفساد فكان نافعاً كاللبن ولا يقطع في الطراد وهو المثلث
أنه يختلف في إباحته وكونه مالا فكان قاصراً في معنى المال في ذلك المطبوخ أو في حنطة من قيع الزبيب ونبيذ التمر
لا يقطع في النفاهة في إباحة شربه **وأما** المطبوخ أو في حنطة من قيع الزبيب ونبيذ التمر
ويقطع في الذهب والفضة لأنها من أغراض الأموال ولا نفاهة فيها بوجه وكذلك الجواهر والأدوية لما قلنا وبهذا ثبت
أن القول في هذا الباب في منع وجوب القطع على معنى النفاهة وعدم المال في إباحة الجنس لأن ذلك موجود في
الذهب والفضة والأدوية والجواهر وغيرها ويقطع فيها ويقطع في الجوب كلها وفي الأدوية والطيب كالعود والمسك
وما أشبه ذلك لانعدام معنى النفاهة ويقطع في الكبان والصوف والخز مخد ذلك ويقطع في جميع الأواني من الصفر
والخشب والبرص والحاس والبرص ما قلنا وكذلك لو سرق الخناس نفسه أو لاديد نفسه أو الرصاص لوزة هذه الأشياء
وخطرها في نفسها كالذهب والفضة ومنها أن يكون منقوماً مطلقاً فلا يقطع في سرقة الخمر من مسلم مسلم كان الباق
أو ذمياً لأنه لا قيمة للخمر في حق المسلم وكذلك الخمر إذا سرق من ذمياً أو خمر من لا يقطع لأنه وإن كان منقوماً أصله
بمقومة عندنا فلم يكن منقوماً على الإطلاق ولا يقطع في المباح الذي ليس بمملوك وإن كان مالا لانعدام تقوية وأما علم
ومنها أن يكون مملوكاً في نفسه فلا يقطع في سائر المباحات التي لا يملكها أحد وإن كانت منقوبة ليس الأموال الذهب والفضة
والجواهر المستخرجة من ماله لا يقطع في سائر المباحات التي لا يملكها أحد وإن كانت منقوبة ليس الأموال الذهب والفضة
ليس بمملوك لأنه لا يخلو ما إن يكون على ملك الميت وأما إن يكون على ملك الورثة لا سبيل له الأول لأن الميت ليس له أهل
الملك ولا وريثه لأن ملك الورث مؤخر عن حاجة الميت إلى الكفن كما هو مؤخر عن الدين والوصية فلم يكن مملوكاً أصلها
أن لا يملكه المسلم فيه ملك ولا تأويل الملك أو شبهته لأن المملوك أو ماله تأويل الملك أو شبهته لا يحتاج فيه إلى
مسارعة العين فلا يتحقق ركن السرقة وهو الأخذ على سبيل الاستعفاء والاستسار على الإطلاق ولأن العلق عقوبة
السرقة قال الله تعالى في أية السرقة جرأ بما كسبنا لا والله فيستدعي كون الفعل جنائياً محضه وأخذ المملوك للسلطان
لا يقع جنائياً أصلاً فلا أخذ تأويل الملك أو شبهته لا يتحقق جنائياً فلا يوجب القطع إذا عرف هذا فنقول لا يقطع على من
سرق ما عاده من الإنسان أو أجزائه من ملك الرقبة قائم ولا على من سرقه من بيتا المرتين لأن ملك العين له وإنما
الثابت المرتين حتى الجبس لا غير ولو كان الزهر في اليد العدل لخرق المرتين والأمران فلا يقطع على واحد منهما إلا الزهر فلما
ذكرنا أنه ملكه فلا يجب القطع بأخذه وإن منع من الأخذ كالأجبار لا يوجب الحادية المهونة وأن منع من الرطب وأما المرتين
فلا بد من العدل بين من وجه لأن منعه يد عائدة إليه لأنه يمسكه لحقه فاشبهه بالذئب ولا يقطع في سرقة مالا مشتركاً
بينه وبين المسرقة منه لأن المسرقة ملكها على الشيوع فكان بعض المأخوذة ملكه ولا يجب القطع بأخذه فلا يجب الأخذ
الباق لأن السرقة سرقة واحدة ولا على من سرق من بيت المال والجنس لأنه فيه ملكاً حقيقاً ولو سرق من غيره المأذون

سرقة الفاكهة اليابسة

منها أن يكون منقوماً

لا يقطع في المباح

منها أن يكون مملوكاً في نفسه

منها أن لا يكون للسلطان في ذلك
ولا تأويل الملك

لا يقطع

فان لم يكن عليه دين فلا قطع لان كسبه ملك المولى وان كان عليه دين يحيط به وبما في يده لا يقطع ايضا اما على اصل
يوسف ومحمد فظاهر لان كسبه ملك المولى وعلى اصله حقيقة ان لم يكن ملكه فله فيه ضربا احتصا من شبهة الملك التي ترى
استقلاله لنفسه بقضاء دينه من مال آخر فكان في معنى الملك ولهذا لو كان الكسب حاربه لم يجز له ان يتزعم ما يفتقره
او يقول ان ملكه المولى ولا الماذون بملكه ايضا لانه عند ملوك لا يقدرون على شي والغرما لا يملكونه ايضا فله مال ملوك لا
له معنى فلو جاز القطع لسرقته كالبيت المال وكالغنمة ولو سرق من مكانه لم يقطع لان كسبه ملكه من وجهه
شبهة الملك له التي ترى انه لو كان حاربه لا يجل له ان يتزعمها والمالك من وجهه او شبهة الملك يمنع وجوب القطع مع ان
ملكه موقوف على المكاتب وعلى مولاه في الحقيقة لانه ان ادعى يدين انه كان ملكا لثلاثين سنة اخذ مال نفسه وان عجز عن ذلك
انه كان ملكا لمالك فكان الملك موقوف على وجهه فله مال كماله المتبايعين اذا سرق ما شرط فيه الجوار ولا يقطع على سرقته لانه في
ماله ولا يملك المالك او شبهة الملك لغيره عليه انت ومالك لا يملك فظاهر الاضادة اليه بلام التملك يقتضي ثبوت الملك له كونه
الوجه انه لم يثبت بدليل ولا دليل في الملك من وجهه فيثبت او تثبت شبهة الملك وكل ذلك يمنع وجوب القطع لانه لو ثبت شبهة في وجوبه
واما السرقة من سائر ذوات الرجم المجرم فلا يوجب القطع ايضا لكن لفقد شرط آخر ذكره في موضعه ان شاء الله تعالى ولو سرق من
رجل فاخذ ثوبا فشق في الدار نصفين ثم اخبره وهو يساوي عشرة دراهم مشقوقا يقطع في قولنا في حقيقته ومحمد وقال ابو يوسف
لا يقطع ولو اخذ شاة فذبحها ثم اخبرها مذبوحة لا يقطع بالاجماع وجه قوله ان السارق وجد منه سبب ثبوت الملك قبل
الاخراج وهو الشق لان ذلك سبب وجوب الضمان وجوب الضمان لوجوب ملك المصنوع من وقت وجود السبب على اصله
وذلك يمنع وجوب القطع ولهذا لم يقطع اذا كان المسروق شاة فذبحها ثم اخبرها كذا هذا ولما ان السرقة تمت في السرقة
منه فوجب القطع وانما قلنا ذلك لان الثوب المستوفى لا يزول عن ملكه مادام مختارا للعين وانما يزول عند اختيار الضمان فقبل
الاختيار كان الثوب على ملكه فصار سارقا ثوبين قيمتهما عشرة دراهم فيقطع وهكذا نقول في الشاة ان السرقة تمت في السرقة منه
الا انها تمت في اللحم ولا قطع في اللحم وقوله وجب الضمان عليه بالشق قلنا قبل الاختيار يمنع واذا اختار تضمن السارق وسلم الثوب
اليه لا يقطع عند اختيار الضمان بملكه من حين وجود الشق فيدين انه اخبر ملك نفسه غير المحرر فلا قطع عليه وحكي في جعفر
الحمد واذا قال موضوع المسئلة انه شق الثوب ضارفا ما لو شق طولا فلا قطع لانه بالشق طولا خرقا فله الضمان فله ملكه
بالضمان وذكر ان سماعه ان السارق اذا خرق الثوب خرقا مستهلكا وقيمة بعد خرقه عشرة اذ لا قطع عليه في قولنا في حقيقته
ومحمد وهذا يؤيد قول الفقيه في جعفر الحمد لانه لا يخرق الا في السرقة او في استهلاكه او في استحقاق الضمان وذلك يوجب ملك المصنوع اذا
لم يقع استهلاكه كان وجوب الضمان فيه موقفا على اختيار المالك فلا يوجب قبل الاختيار فلا يملك المصنوع والمالك علم في هذا يخرج
ما اذا سرق عشرة دراهم من غيرهم له عليه عشرة اذ لا يقطع لانه ملك الماخوذ بنفسه لا اخذ فقصار قصاصا بحقه فلم يقطع في قوله
المال سارقا فلا يقطع ولو كان المسروق خلو وجب حقه بقطع لانه لا يملكه بنفسه لا اخذ بل الاستبدال والبيع فكان سارقا
ملك غيره فيقطع كالاجنبى اذا قال اخذته لاجل حقى على ما ذكره وههنا جنى من المسائل يمكن اخبر بها على اصله او على النسخ
عليه وسند كونه ان شاء الله تعالى ومنها ان جنى معصوما ليس للسارق فيه حق اخذ ولا تأويل اخذ ولا شبهة التأويل
لان القطع عقوبة محضة فيستدعي جناية محضة واخذ غير المعصوم لا يجر جناية اطلاقا وما فيه تأويل اخذ او شبهة التأويل
لا يجر جناية محضة فلو تناسبه العقوبة المحضة ولان ما ليس بمعصوم يؤخذ مجاهرة لا تخافة فيمكن الخلط بين السرقة
واذا عرف هذا فنقول والله التوفيق لا قطع في سائر المباحات التي لا يملكها اخذ ولا في المباح المملوك وهو مال الحر في دار الحرب
واما مال الحر المستأمن في دار الاسلام فلا قطع فيه استحصانا والقياسان يقطع وجهه العاصرا لانه سرق ما لا يعصم
لان الحر يستفاد العصمة بالامان بمنزلة الذي وهذا كان مضمونا بالانكاف والكل الذي وجهه الاستحصان ان هذا مال
فيه شبهة الاباحة لان الحر المستأمن من اهل دار الحرب وانما دخل في دار الاسلام لم يصب بعض حوائجه ثم يعود عز ذنب
فكونه من اهل دار الحرب يورث شبهة الاباحة في ماله ولهذا ورث شبهة الاباحة في ماله حتى لا يقتل به المومن قصاصا لانه
كان مباحا وانما تثبت العصمة بعاصرا مان هو على شرف الزوال ففقد الزوال يظهر ان العصمة لم تكن على الاجل المعهود ان كل
عاصر على اصله اذا زال يلحق بالعدم من الاصل كانه لم يكن فيجعل كان العصمة لم تكن نائمة بخلاف الذي لانه من اهل دار الاسلام
وقد استفاد العصمة بامان مؤبد فكان معصوم الدم والمال عصمة مطلقة ليس فيها شبهة الاباحة وبخلاف ضمان المال لان
الشبهة لا تمنع وجوب ضمان المال لانه حق العبد وحقوق العباد لا تسقط بالشبهات وكذلك لا قطع على الحر المستأمن في
سرقة مال السلم الذي عند حقيقته ومحمد لانه اخذ على اعتقاد الاباحة وكذا لم يلزم احكام الاسلام وعنده ابو يوسف
يقطع والمخالف فيه كالتخلف فيه كالتخلف في حد الزنا ولا يقطع المأذون في سرقة مال البايع لانه مال ليس بمعصوم في حقه
كفسيه ولا البايع في سرقة مال العادل لانه اخذ على باطل وتاويله وان كان فاسدا لكن التأويل والمال لا يقطع عند انفاذ
اليه ملحق بالتأويل الصحيح في منع وجوب القطع ولهذا الحق به في حق منع وجوب القصاص والحد وانما علم وعلى هذا يخرج السرقة
من الزجر وجملة الكلام فيه ان الامر لا يخلو اما ان كان سرقته من جنس حقه واما سرقته من جنس حقه فان سرق حقه حقه

الحرم
بيان سرقة من سائر ذوات الرجم

سرق عشرة دراهم من غيرهم

ومنها ان جنى المسروق معصوما

بان سرق منه عشرة وله عليه عشرة فان كان دينه عليه مالا لا يقطع لان اخذ مباح له لانه ظفر بجنى حقه ومنه الحق ان
يخفى حقه مباح له اخذه فاذا اخذه يصير مستوفيا حقه وكذلك ان سرق منه اكثر من مقدار حقه لان بعض الماخوذ حقه على
الشئ ولا قطع فيه فكذا في الباقي كذا ان سرق مالا مشتركا وان كان دينه مؤثقا فالقياسان يقطع وفي الاستحصان لا يقطع
القياسان الذين اذا كان مؤثقا فليس له حق اخذ قبل حلول الاجل الا ترى ان القياسان يقطع منه قصاصا كما اذا سرقه لعين وجه
الا يستحصان ان حق اخذ ان لم يثبت قبل حل الاجل فان سبب ثبوت حق اخذ قائم وهو الذي لان تأشير التأجيل في تأخير المطالبة لا
في سقوط الدين فقيام سبب ثبوته يورث شبهة وان سرق خلو وجب حقه بان كان عليه دراهم سرق منه وذا ذرا وعرضا قطع
فكذلك اطلق الكرخي وذكر في كتاب السرقة انه اذا سرق العوض ثم قال اخذت لاجل حق لا يقطع فيقول مطلقا قول الكرخي على المقيد
وهو ما اذا سرق ولم يقل اخذت لاجل حق لانه اذا لم يقل فقد اخذ مالا ليس له حق اخذ الا ترى انه لا يصير قصاصا الا بالاستبدال
والتراضي ولم يتأول اخذ ايضا فكان اخذه بغير حق ولا شبهة الحق وهذا يدل على انه لا يقطع بخلاف قولنا في قولنا في قولنا ان القصاص
الحق اذا سرق بخلاف حقه ان يأخذ لانه قد لم يقل به احد من السلف فلا يصير خلو مؤثقا للشبهة واذا قال اخذت لاجل حق فقد
اخذ من اذ لا لانه اعتبر المعنى وهو المالية لا القهورة والاموال كلها في معنى المالية متجانسة فكان اخذ غنما وابل ولو اخذ نصفها
من الدار لم يجر حقه او اوردى لم يقطع لان الماخوذ من جنس حقه من جنس الاصل وانما خالفه من جنس الاصل لانه لو سرقه بغير
مستوفيا حقه ولا يجر سبب استبدال الحق بخلافه في السرقة والسلم مع الاستبدال بدل السرقة وتسلم لا يجوز وان كان الماخوذ من جنس حقه
من جنس الاصل يثبت شبهة حق اخذ فيلحق بالحقيقة في باب الحد كما في الذين المؤجل ولو سرق حلقا فغنية وعليه دراهم او حلقا فزجر
وعليه دابة يقطع لان هذا لا يصير قصاصا حقه الا بالامانة ويجوز ان يبيع واستبدال القاصد العوض وان كان السارق
قد استهلك العوض او الحلقى ووجب عليه قيمته وهو مثل الذي عليه من العين فان هذا يقطع ايضا لان المقاصد انما تقع بعد الاستبدال
فلا يوجب سرق حقه القطع ولو سرق مكاتب وعبد من غير مولاه يقطع لانه ليس له حق قبض من المولى غير غريمه فصار كالاجنبى
حق لو كان المولى وكله بقبض الدين لا يقطع لشق حقه القبض له بالوكالة فصار كصاحب الدين ولو سرق من غير مكانه او من غير
عبد الماذون فان لم يكن على العبد دين لم يقطع لان ذلك ملك مولاه فكان له حق اخذ وان كان عليه دين قطع لانه ليس له حق اخذ
فصار كالاجنبى ولو سرق من غير ابيه او ولد يقطع لانه لا حق له فيه ولا في قبضه الا اذا كان غير ولد القاصد فلا يقطع ان حق القبض
له كافي بغيره وادله على هذا ايضا يخرج سرقة المعصوم على اصله حقيقته لانه لا قطع فيه لانه تأويل اخذ ان السارق لا يقبضون
بذلك المعصوم لقراءة القرآن عادة واخذ من اذ لا ولا كذلك سرقة البربط والبطير والرماد جميع آلات الملاهي لان اخذها
تأويل لانه يملكها جميعا المالك من المعصية ونهيه عن الكثرة ذلك ما موده شرعا وكذلك سرقة شطرنج وذهب وفضة لافلتا وكذلك
سرقة صليب وصنم فخرقة من جنس لانه يتأول انه اخذ للكسر واما الذراوى التي عليها التماثيل فيقطع فيها لانها لا تعد عادة ولا
تأويل له في اخذ للبيع من المعصية فيقطع وعلى هذا يخرج ما اذا قطع سارق في مال ثم سرق منه سارقا اخر لانه لا يقطع لان السرقة
ليست بمعصية في حق المصنوع ولا متعومة في حقه لسقوط عصمته وتقوم في حقه بالقطع ولا في هذا السرقة من يد العاصر شرط وجوب القطع بين
السارقين في حقه المأذون ولو سرق مالا فقطع فيه فقرة الى المالك ثم عاد سرقة منه ثانيا فحمله الكفر فيه ان المردود لا يخلو اما ان
كان على حاله لم يتغير واما ان اخذ المالك فيه ما يوجب قطع فان كان على حاله لم يقطع استحصانا والقياسان يقطع وهو رواية الحسن
عنه ابو يوسف وبه اخذ الشافعي اما الكفر مع الشافعي فيمنع على ان المعصية الثابتة للمسروق حقا للعبد قد سقطت عند السرقة الاولى
لغيره وجوب القطع على اصله وعلى اصله لم يسقط بل بقيت على ما كانت وسند كونه بهذا الاصل في موضعه ان شاء الله تعالى
واما الكلام مع ابو يوسف وجهه ما روي ان الحسن وان سقطت عصمته الثابتة حقا للمالك في السرقة الاولى فقد عادت الزوال
المالك التي ترى انها عادت في حق الضمان حتى لو اتلفه السارق بعين فكذا في حق القطع ولنا ان المعصية وان عادت بالرد لكن مع شبهة
العدا لا تسقط في حق المصنوع وجوب القطع واثار القطع قائم بعد الرد فيورث شبهة في المعصية ولا تسقط تقوى السرقة في حق السارق
بالقطع في السرقة الاولى الا ترى انه لو اتلفه لا يضمن واثار القطع بعد الرد قائم فيورث شبهة عدم التقوى في حقه يمنع وجوب
القطع ولا يمنع وجوب الضمان لان الضمان لا يسقط بالشبهة لما بينا هذا اذا كان المردود على حاله لم يتغير فاما اذا اخذ المالك فيه
حد ثانيا بغيره عز حاله ثم سرق السارق الاول فالاصل فيه انه لو فعل فيه ما لو فعله القاصب في المعصوم لا وجب لقطع
حق المالك يقطع والا فله لانه اذا فعل ذلك فقد تبدلت العين وتصير في حكم عين اخرى وان لم يفعل لم يبدل وعلى هذا يخرج ما اذا
سرق لا يقطع فيه ودد المالك فنجسه ثوبا فعاد فسرقة انه يقطع لان السرقة قد تبدل الا ترى انه لو كان معصوما
لا يقطع على المالك ولو سرق ثوبا بغيره قطع فيه ورد الى المالك ففقد سرقة المصنوع يقطع لان العين لم تبدل الا ترى انه لو
فعله القاصب لا يقطع حق المالك ولو نقصه المالك ثم غرله غلام ثم سرق السارق لم يقطع لان هذا وجد من القاصب لا يقطع حق
المعصوم فيه فيدل على تبدل العين ولو سرق بقره فقطع فيها ورد على المالك فولدت ولدت ثم سرق الولد يقطع لان الولد عين
اخرى يقطع فيها فيقطع بسرقتها وعلى هذا يخرج جنى هذه المسائل والله اعلم ومنها ان جنى محررا مطلقا خاليا غشبه العبد
مقصودا بالحر والاصل في اعتبار شرط الحر ما روي في الوطأ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقطع في ثمر مطلق ولا في مربية جليل فادناه

فلا يقطع

سرق الدار التي عليها التماثيل

ومنها ان جنى محررا مطلقا خاليا غشبه العبد مقصودا بالحر

الاختلاف في قدر النصاب

الانصاف في المروق في حقها

القطع فقصان السراويل وجه ظاهر الرواية على ما ذكره الكرخي الفرق بين المقصودين وجه الفرق بينهما ان المقصود
يريد شبهة نقصان في السرقة لان العين قائمة لم تتغير وتغير السرقة ليس بمضمون على السارق اصله
النقصان الطاري كما لو وجد عند السرقة بخلاف نقصان العين لانه يوجب تغير العين اذ هو هادك بعض العين وهو مضمون
عليه في الجملة فلا يمكن تعدي وجوده وقت السرقة وكذا اذا سرق في بلد فاخذ في بلد آخر والقيمة فيه انقصت كذا الكرخي
انه لا يقطع حتى تنقضي القيمة في البلدين جميعا في السرقة وراهم وعلى رواية الفخاوي يقتصر بقيمة وقت السرقة لا غير
ومنها ان يجرى السرقة الذي يقطع فيه في الجملة مقصودا بالسرقة لا يتبع المقصود لا يتعلق القطع بسرقة في قولنا في حصة
ويجوز وقال ابو يوسف هذا ليس بشرط والاصل في هذا ان المقصود بالسرقة اذا كان كما يقطع فيه لو انفق وبلغ نصيبا
بنفسه يقطع ولو خلا وان لم يبلغ بنفسه نصيبا بالاتباع بكل النصاب به فيقطع وكذلك اذا كان كذا واحد منها
مقصودا ولا يبلغ بنفسه نصيبا بكل واحد بالآخر ويقطع وان كان المقصود بالسرقة مما لا يقطع فيه لو انفق لا يقطع وان كان
معه غيره مما يبلغ نصيبا اذا لم يكن ذلك الغير مقصودا بالسرقة بل يجرى ما بقا في قولنا في حصة ويجوز وعنه ابو يوسف
يقطع اذا كان ذلك الغير نصيبا كاملا وبيان هذه الجملة في مسائل اذا سرق ثاء من ذهب وخضبة فيه شرابا وما والاين
او ماء ورد او زبد او غيره ذلك مما لا يقطع فيه لو انفق لم يقطع عنده في حصة ويجوز وعنه ابو يوسف يقطع وجه
قوله ان ما في لانا اذا كان مما لا يقطع فيه التمتع بالعدم ضيعته اخذ لانا على الاقرار فيقطع فيه وجه قوله ان
المقصود من هذه السرقة ما في لانا والانا تابع الاتيان لانه لو قصد لانا بالاختلاف لاني ما فيه وما في لانا لا يجرى القطع
بسرقة فاذا لم يجرى القطع بالمقصود لا يجرى بالاتباع والى هذا اشار محمد رحمه الله في الكتاب فقال انما انظر لما في حصة فان كان
ما في حصة لا يقطع فيه لم اقطع ولو سرق ما في لانا في الدار قبل ان يخرج الانا منها ثم اخرج الانا فارغما يقطع لانه
لما سرق ما فيه في الدار علم ان مقصوده هو لانا والمقصود بالسرقة اذا كان مما يجلب لقطع السرقة وبلغ نصيبا يقطع
وعلى هذا الخلاف اذا سرق صبيحاً حراً لا يعتبر بنفسه وعليه حتى وان كان يعتبر بنفسه لا يقطع بالاجماع لان له يد على
نفسه وعلى ما فيه من الخلق فلا يجرى اخذه سرقة بل يجرى خذاعاً فلا يقطع وكذلك ان سرق عبداً صبيحاً لا يعتبر بنفسه وعلى
حتى لو لم يكن لا يقطع بخلافه وان كان لا يعتبر بنفسه يقطع عنده في حصة ويجوز وعنه ابو يوسف لا يقطع بناء على ان
سرق مثل هذا العبد نوجب لقطع عندها وعنه لا يوجب والمسئلة قد مررت ولو سرق كلباً او غيره من السباع في عنقه لم يقطع
لم يقطع وكذلك لو سرق موصفاً مفضفاً موصفاً لم يقطع عندها وعنه يقطع لما ذكرنا ولو سرق كذا قيمته
لستعه وراهم وفيه غسل يساري ودها يقطع لان المقصود ما فيه من الغسل والكذب يتبع في كل نصيبا لاصل به وكذلك
لو سرق حمارا يساري تسعة وراهم وعليه كاف يساري ودها يقطع لما قلنا ولو سرق عشرة وراهم فزوبان وقوب لا يساوي
عشرة بنظر ان كان ذلك الثوب يصلح وعاء للدرهم بان نشد فيه الدرهم عادة بان كانت خرقه ونحوها يقطع لان المقصود
بالاخذ هو ما فيه وان كان لا يصلح بان كان ثوب كرايس فان كان يبلغ قيمة الثوب نصيبا بان كان يساوي عشرة يقطع بدها
خلافه لان الثوب مقصود بنفسه بالسرقة وان كان لا يبلغ نصيبا قال ابو حنيفة لا يقطع وكذا في الابل ان كان ثوبها
يقطع وان كان لا يعلم لا يقطع وهو كذا في الرواية التي في حصة وهو قول ابو يوسف انه يقطع علمها ان لم يعلم
وجه ان العلم بالسرقة ليس بشرط لوجوب لقطع بل الشرط ان يكون نصيبا وقد وجد وجه رواية الاصل انه اذا كان
بعلم بالدرهم كان مقصوده بالاخذ الدرهم وقد بلغت نصيبا يقطع واذا كان لا يعلم بها كان مقصوده الثوب وانه لم
يلغ النصيب فلا يقطع وجه الرواية الاخرى لا يقطع ان مثل هذا الثوب اذا كان مما لا يشد به الدرهم عادة كانت
مقصودا بنفسه بالسرقة وانه لم يبلغ نصيبا فلم يجبه لقطع فكذلك انما فيه لانه تابع له ولو سرق حمارا او جارية
مال كثير قطع لان المقصود بالسرقة هو المظروف لا المظروف والمقصود مما يجلب لقطع بسرقة فيقطع وكذا اذا كان الثوب
لا يساوي عشرة وفيه مال عظيم علم به المصير يقطع لان الثوب يصلح وعاء للمال الكثير ولا يصلح وعاء لليسير فصار
وعاء له يعتبر ما فيه لانا فلم يقينا ان مقصوده ما فيه وما لا يصلح يعتبر بنفسه مقصودا بالسرقة وما فيه ناغاله
ولا قطع في المقصود لنقصان النصاب فكذلك في التتابع لان التتابع حكمه حكم الاصل والاصل علم **فصل** واما الذي
يرجع الى السرقة منه فهو ان نحن له بذهبية وهي يد الملك او يد الامانة كيد الموع والسفوف والمصارف والمصير او يد
الضمان كيد الغائب والقابض على سائر المصارف والمصير على السارق فهو لانا اما من الملك فلا يشد فيه وكذا
من يد امينه لان يد امينه يده فالأخذ منه كالأخذ من الملك واما من الغائب فان منفعته يده عائدة الى الملك اذا كان
من اليد على الملك ليخرج عن العهدة فكانت يده يد الملك من وجهه ولان المقصود بمضمون على الغائب وضمان العصب عندنا
ضمان يملك فاشبه يد المشتري والمقبوض على سائر المصارف والمصير على المصير على المصير على المصير على المصير
على السارق منهم وهل يستوفى بمضمونهم حال غيبة المالك فيه خلاف فذكر ان شاء الله تعالى ولا يجلب لقطع على السارق
من السارق لان يد السارق ليست بيد محيطة اذ ليست بيد ملك ولا يد امانة ولا يد ضمان فصار الاخذ منه كالأخذ من

منه ان يجرى السرقة مقصودا بالسرقة

اذا سرق صبيحاً حراً لا يعتبر بنفسه

سرق كلباً في عنقه لم يقطع

ما يرجع الى السرقة منه

وان كان القطع يدى عن الاول قطع الثاني لانه اذا دوى عنه القطع صارت يده يد ضمان ويد الضمان يد محيطة كيد الغائب
والعلم **فصل** واما الذي يرجع الى السرقة منه فهو ان نحن له بذهبية وهي يد الملك او يد الامانة كيد الموع والسفوف والمصارف والمصير او يد
الضمان كيد الغائب والقابض على سائر المصارف والمصير على السارق فهو لانا اما من الملك فلا يشد فيه وكذا
من يد امينه لان يد امينه يده فالأخذ منه كالأخذ من الملك واما من الغائب فان منفعته يده عائدة الى الملك اذا كان
من اليد على الملك ليخرج عن العهدة فكانت يده يد الملك من وجهه ولان المقصود بمضمون على الغائب وضمان العصب عندنا
ضمان يملك فاشبه يد المشتري والمقبوض على سائر المصارف والمصير على المصير على المصير على المصير على المصير
على السارق منهم وهل يستوفى بمضمونهم حال غيبة المالك فيه خلاف فذكر ان شاء الله تعالى ولا يجلب لقطع على السارق
من السارق لان يد السارق ليست بيد محيطة اذ ليست بيد ملك ولا يد امانة ولا يد ضمان فصار الاخذ منه كالأخذ من
وان كان القطع يدى عن الاول قطع الثاني لانه اذا دوى عنه القطع صارت يده يد ضمان ويد الضمان يد محيطة كيد الغائب
والعلم **فصل** واما الذي يرجع الى السرقة منه فهو ان نحن له بذهبية وهي يد الملك او يد الامانة كيد الموع والسفوف والمصارف والمصير او يد
الضمان كيد الغائب والقابض على سائر المصارف والمصير على السارق فهو لانا اما من الملك فلا يشد فيه وكذا
من يد امينه لان يد امينه يده فالأخذ منه كالأخذ من الملك واما من الغائب فان منفعته يده عائدة الى الملك اذا كان
من اليد على الملك ليخرج عن العهدة فكانت يده يد الملك من وجهه ولان المقصود بمضمون على الغائب وضمان العصب عندنا
ضمان يملك فاشبه يد المشتري والمقبوض على سائر المصارف والمصير على المصير على المصير على المصير على المصير
على السارق منهم وهل يستوفى بمضمونهم حال غيبة المالك فيه خلاف فذكر ان شاء الله تعالى ولا يجلب لقطع على السارق
من السارق لان يد السارق ليست بيد محيطة اذ ليست بيد ملك ولا يد امانة ولا يد ضمان فصار الاخذ منه كالأخذ من

ما يرجع الى السرقة منه

اخذ ما يظهر بالسرقة
البينة المظهرة للسرقة

الاقرار المظهرة للسرقة

بالأية من وجهين أحدهما أن الله تعالى سمي القطع جراً والآخر أن يبنى عن الكفاية فلو ضم إليه الضمان لم يكن القطع كافياً
فلم يكن جراً تعالى الله عن ذلك ولا يكرهه ولم يذكره لأنه لا يجرى على القطع كل الجراء لأنه لا يجرى على القطع كل الجراء
فصار القطع بعض الجراء فيبين استحقاقه للكتاب **وأما** السنة فمروى عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أنه قال إذا قطع السارق فلو غرم عليه والغرم في اللغة ما يلزمه أو أقره وهذا نص في الباب **وأما** المعقول فمن وجهين
أحدهما بناءً والآخر ابتداءً **أما** وجه البناء فهو أن المضمونات عندنا تلك عندنا الضمان أو اختياره من وقت الأخذ فلو
ضمننا السارق قيمة المسروق أو مثله لملك المسروق من وقت الأخذ فينتهي أن قطع في ملك نفسه وذلك لا يجوز **وأما**
وجه الابتداء فاقاله بعض مشايخنا وهو أن الضمان إنما يجب بالخذ مال معصوم ثبتت عصمته حقاً للمالك لأن الضمان
مال معصوم ثبتت عصمته حقاً للمالك فيجب أن يجرى المضمون بهذه الصفة ليكون اعتدلاً بالمثل في ضمان العذات
والمضمون حالة السرقه خرج من أن يجرى معصوماً حقاً للمالك بدلالة وجوب القطع ولو بقي معصوماً حقاً للمالك لما وجب
إزالة ثبوت حق المبدأ ثبت لدفع حاحته وحاجة السارق كحاجة المسروق منه فيمكن فيه شبهة الإباحة وإنها تمنع
وجوب القطع والقطع واجب فيضيق الضمان ضرورة إلا أنه وجبة المسروق حاله قيامه لأن وجوب الرد يقف على الملك
لا على العصمة إلا أن من غصب خمر مسلم فمروى بالرد إليه لقيام ملكه فيها ولو هلك في يده لغيره لزم رد المثل
العصمة فلم يكن ضرورة سقوط العصمة الثانية حقاً للمالك والملك على المثل وههنا الملك قائم فيرد بالرد إليه
والعصمة زائلة فلا يجرى معصوماً بالهلاك ويخرج على هذا الأصل مسألاً إذا استهلك السارق المسروق بعد القطع
لا يضمن في ظاهر الرواية **وروي** الحسن بن علي حنيفة أنه يضمن وجه هذه الرواية أن المسروق بعد القطع بقي على
ملك المسروق منه لا يجرى أنه يجبره على المالك وقبض السارق ليس يقبض مضمون فكان المسروق في يده عند الرد
فإذا استهلكها ضمن وجه ظاهر الرواية أن عصمة المثل الثانية حقاً للمالك قد سقطت في حق السارق لضرورة إمكان
إيجاب القطع فلا يعود إلا بالرد إلى المالك فلم يكن معصوماً قبله فلا يجرى معصوماً ولو استهلكه رجل آخر فإنه لا
العصمة إنما سقطت في حق السارق لا في حق غيره فيضمن ولو سقط القطع بشبهة ضمن لأن المانع من الضمان هو القطع وقد
زال المانع ولو باع السارق المسروق من أنسان أو ملكه منه بوجه الرجوع فإن كان قائماً فلهما حصة إن باع منه لآخر
عين ملكه ولما خذ منه أن يرجع على السارق بالثمن الذي دفعه لأن الرجوع بالثمن لا يوجب خاتماً على السارق في حق المسروق
لأنه يرجع عليه بضمن المسروق لا بقيمة ليوجب ذلك ملك المسروق للسارق وإن كان هلك في يده فلا ضمان على السارق
ولا على الباقي هكذا روي عن أبي يوسف **أما** السارق فلو أن القطع ينفي الضمان **وأما** المشتري فلو أنه لو ضمنه المالك لكان له
أن يرجع بالضمان على السارق فيضمن المالك ضمن السارق وقطعه ينفي الضمان عنه وإن كان استهلكه الآخر كان
للمالك أن يضمنه القيمة لأنه تضمنه ما له بغيره وأنه هلك في يده والمشتري أن يرجع على السارق بالثمن لأن الرجوع
بالثمن ليس بيمين ولو اغتصبه أنسان من السارق فملك في يده بعد القطع فلا ضمان للسارق ولا للمسروق منه **أما**
السارق فلو أنه ليس بمالك **وأما** المالك فلا أن العصمة الثانية حقاً له قد بطلت **قال** القدوري وكان للبولي أن يضمن
الغاصب لأنه لو ضمن لا يرجع بالضمان على السارق وعلى هذا يخرج ما إذا سرق ثوباً فخرقه في الدار خرقاً فاحشاً ثم
أخرجه وهو يسير وعشرة دراهم لا يقطع لأن الخرق الفاحش سبب لوجوب الضمان ولأنه لو سرق ثوباً فخرقه في الدار خرقاً فاحشاً ثم
يبيع القطع وإن خرقه عرضاً فقد مر الاختلاف فيه **ومنها** أن يجرى فيه الداخل حتى أنه لو سرق سرقاً فرفع فيها
كلها فقطع أو دفع في بعضها فقطع فيما رفع فالتقطع للسرقات كلها ولا يقطع في شيء منها بعد ذلك لأن أسباب
الحدود إذا اجتمعت وانما من جنس واحد يكفي فيها حد واحد كما في الزنا وهذا لأن المقصود من إقامة الحد هو الزجر
والردع وذلك يحصل بإقامة الواحد فكان في إقامة الثاني والثالث شبهة عدم الفائدة فلا يقيم ولهذا الكافي
في باب الزنا بالاقامة أول حد كذا هذا وإن محل الإقامة قد فات إذ محلها اليد اليمنى لأن كل سرقه وحدها واجب
القطع اليد اليمنى فإذا قطعت في واحدة منها فقد فات محل الإقامة وصار كما لو ذهبت اليد اليمنى بأفة سارقة
وأما حكم الضمان فلا خلاف بين أصحابنا في أنه إذا حضر أصحاب السرقات وأصابوا فيها فقطع بجميعهم أنه لا يجرى
على السارق في السرقات كلها لأن محاسبة المسروق منه بالقطع بمنزلة الجراء غير الضمان عندنا فإذا أضافوا جميعهم
فكانهم أبروا **وأما** إذا حاصم واحد في سرقه فقطع فلو ضمان على السارق فيما حوصم بإجماع بين أصحابنا **وأما** إذا أضافوا
فيه فقد اختلفوا **قال** أبو حنيفة لا ضمان عليه في شيء من السرقات خاصة أو لم يخاصموا **وقال** أبو يوسف فكل يضمن
في السرقات كلها إلا فيما حوصم وجه قولهما أن المسروق منه مخير بين أن يدعى المالك ليس في حقه وهو الضمان وبين أن
يدعى السرقة ليس في حقه وهو القطع ولا ضمان له فكان سقوط الضمان مبدئياً على دعوى السرقة والمضمون فيها
من خاصهم منهم فقد وجد منه ما يوجب سقوط الضمان ومن لم يخاصم لم يوجد منه المسقط فبقي حقه في الضمان كما
كان ولا يحنيفه حملان الثاني للضمان هو القطع والقطع وقع للسرقات كلها فينفي الضمان في السرقات كلها

من صفات أن يجزي فيها الداخل

بيان حكم ضمان المسروق

هذا إذا كان المسروق هالكاً **أما** إذا كان قائماً فمروى كل مسروق في صاحبه لأن القطع ينفي الضمان لا الرد ومنها أنه لا يجرى
العفو حتى لو أقر المأمور بقطع السارق فعفى عنه المسروق منه كان عفووه باطلاً لأن صحة العفو بعد كون المعفوعه حقاً
للعافي والقطع حاله خالفه مع لاحق للمعبد فيه فلا يصح عفووه **وأما** أصل إقامة هذا الحكم فالحكم فيه في
موضعين أحدهما في بيان أصل المحل ومراعاة الترتيب فيه والثاني في بيان موضع إقامة الحكم منه **أما** الأول فاصل المحل
عند أصحابنا فإن فقطع يدهما اليد اليمنى والرجل اليسرى فقطع اليد اليمنى في السرقة الأولى وقطع الرجل اليسرى
في السرقة الثانية ولا يقطع بعد ذلك أصداً ولكنه يضمن السرقة ويعزى ويحسب حتى يحدث ثوبه عندنا وعند الشافعي
الأمر أن لا يربعة محل القطع على الترتيب فقطع اليد اليمنى في المرة الأولى وقطع الرجل اليسرى في المرة الثانية وقطع
اليد اليسرى في المرة الثالثة وقطع الرجل اليمنى في المرة الرابعة **أما** الثاني فبقره تعالى والسارق والسارق
فاقطعوا يديهما والأيدي اسم جمع والاثان فاقطعها جماعة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم **وقال** الله تعالى أن توبوا
إلى الله فقد صفت قلوبكم وإن لم يكن لكل واحد قلب واحد إلا أن الترتيب في قطع الأيدي ثبت بدليل آخر وهذا الإجماع
اليد اليسرى من أي يمين محاذ للقطع في الجمله **وروي** أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قطع سارقاً على سبأ وكان قطع اليد
والرجل ولما مروى أن علياً رضي الله عنه أتى بسارق فقطع يده ثم أتى به الثانية وقد سرق فقطع رجله ثم أتى به
الثالثة قد سرق فقال لا أقطعه أن قطعت يده بأي شيء يأكل بأي شيء يشرب وإن قطعت رجله بأي شيء يشرب لا يمشي إلى لا يمشي
من الله تعالى فخر به بحسبه وجسده **وروي** أن عمر رضي الله عنه أتى بسارقاً قطع يده والرجل قد سرق فقال له سرق
فأراد أن يقطعه فقال له على رضي الله عنه إنما عليه قطع يده ورجل بحسبه عمر ولم يقطعه فمروى على رضي الله عنه لم يزد
في القطع على قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى وكان ذلك بحضور الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل أنه أنكر عليهم منكرين
إجماعاً الصحابة **ولنا** ابتداء لالة الإجماع والمعقول أن لالة الإجماع فهي أن اجتمعنا على أن اليد اليمنى إذا كانت مقطوعة لا يبدل
إلى اليد اليسرى بل إلى الرجل اليسرى ولو كان لليد اليسرى مدخل في القطع لكان لا يبدل إلى اليد اليمنى لأنها مضمونة عليها ولا يبدل
عن المضمون عليه إلى غيره فدل لعدم ذلك الرجل اليسرى لا إليها على أنه لا مدخل لها في القطع بالسرقة أصداً وهذا النوع من
الاستدلال ذكره الكشي **وأما** المعقول فهو أن في قطع اليد اليسرى نفوت جنس منفعة منافع النفس أصداً وهي منفعة
البشر لأنها نفوت بقطع اليد اليسرى بعد قطع اليد اليمنى ففصل النفس في حق هذه المنفعة هالكه فكان قطع اليد اليسرى
أهدأ للنفس من وجه وكذا في قطع الرجل اليمنى بعد قطع الرجل اليسرى نفوت منافع الجنس لأن منفعة المشي نفوت
بالكلية فكان قطع الرجل اليمنى أهلاً للنفس من وجه وأهدأ للنفس من وجه لا يصح عند السرقة كذا أهلاً للنفس
من وجه لأن الثابت من جهة ما هو بالثابت من جهة والحدود احتياطاً ولا جهة له في الآية لأن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
قرأ فاقطعوا أيماهما ولا يظن بمثل أن يقرأ ذلك فلفظاً نفسه بل سماعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم خرجت قراءة يخرج
التفسير لهم الكتاب وهكذا روي عن عبد الله بن عباس رضي عنهما في قوله فاقطعوا أيماهما أنه قال أيماهما وهكذا روي
عن الحسن وأبراهيم **وأما** حديث القطع فقد روي الزهري في الموطأ عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت إنما كان الذي
على سبأ قطع اليد اليمنى فقطع أبو بكر رجله اليسرى وكانت تكرر يمين أقطع اليد والرجل ثم أقطع اليد اليمنى
في الكرة الأولى إذا كانت اليد اليسرى صحيحة يمكن أن ينفع بها بعد قطع اليد اليمنى والرجل اليمنى صحيحة يمكن أن
ينفع بها بعد قطع الرجل اليسرى فإن كانت اليد اليسرى مقطوعة أو شاة أو مقطوعة الأبهام أو أصبعين سوى الأصبع
لا يقطع اليد اليمنى لأن القطع في السرقة شرع زاجراً لأمرها فإذا لم يكن اليد اليسرى يمكن الانتفاع بها فقطع اليد اليمنى
ينفع نفوتاً لجنس المنفعة وهي منفعة البشر أصداً فينفع أهلاً للنفس من وجه فلا يقطع رجله اليسرى
أيضاً لأنه يذهب أحد الشقين على الكمال فلهذا النفس من وجه ولو كانت اليد اليسرى مقطوعة أصبع واحد سوى الأصبع
يقطع يده اليمنى لأن القطع لا يضمن فوات جنس المنفعة وكذا أن كانت الرجل اليمنى مقطوعة أو شاة أو أصبع
ينفع المشي عليها لا يقطع اليد اليمنى لما فيه من فوات الشق ولا رجله اليسرى وإن كانت صحيحة لأنه يبقى له رجلان فينفوت
جنس المنفعة **ولو** كانت رجله اليمنى مقطوعة الأصابع كلها فإن كان يستطيع القيام والمشى عليها يقطع يده اليمنى
لأنه ليس له نفوت وإن كان لا يستطيع لا يقطع لفوات الشق ولو كانت يده صحيحتين ولكن رجله اليسرى مقطوعة
أو شاة أو مقطوعة الأبهام أو الأصابع يقطع يده اليمنى لأن جنس المنفعة لا ينفوت ولا فيه فوات الشق أيضاً ولو
سرق يميناً أو شاة أو مقطوعة الأبهام أو الأصابع يقطع يده اليمنى لأن جنس المنفعة لا ينفوت ولا فيه فوات الشق أيضاً ولو
يمين ويمن ولا يمين لو كانت سليمة تقطع فالتأفة المصيبة إلى بالقطع ثم فرق بين القطع في السرقة وبين الاعتاق
في الكفارة حيث جعل فوات أصبعين سوى الأبهام واليد اليسرى نقصاً تاماً ناعاً قطع اليد اليمنى ولم يجعل فوات أصبعين
نقصاً تاماً ناعاً ففوات الاعتاق مالم تكن ثلاثاً **وجه** الفرقان القطع حد هذا القدر والنقصان يورث شبهة بخلاف
العفو أصله علم ولو قال الحاكم الحد أو قطع يد السارق فقطع اليد اليسرى فهذا على وجهين أحدهما أن قال له أقطع يده مطلقاً

ولا يحتمل العفو

محل إقامة الحكم

أصل محل الإقامة

ص

بوجه من الوجه كذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان الشك على ملك المروق منه الا انه قد ورد في وجهه في الحكم والقضاء
فما علكه السارق لا يحل له الا انتفاع به لانه ملكه بوجه محظور من غير بدل لعدا واجاب النعمان فلو يباح له الانتفاع به
ويجوز ان يصير الى انسان في يد غيره على وجه يخرج من بين واجباته والنعان اليه من طريق الحكم والقضاء لكن لا يحل
له الانتفاع به فيما بينه وبين الله تعالى كالمسلم اذا دخل دار الحرب بايمان فاحذ شيا من امواله لا يحكم عليه بالردة ويلزمه
ذلك فيما بينه وبين الله تعالى وكذا الباغي اذا تلف مال العادل ثم تاب لا يحكم عليه بالردة ولا بالنعمان ويلزمه ذلك فيما بينه
وبين الله تعالى وكذلك الحر اذا تلف ماله من النسيء ثم اسلم لا يحكم عليه بالردة ويفتق بذلك فيما بينه وبين الله تعالى وكذلك
السارق اذا استهلك المروق لا يقضي عليه بالنعمان ولكن يقضي به فيما بينه وبين الله تعالى وكذا قاطع الطريق اذا قتل انسانا
بعضا ثم جاء تابا بطل عنه الحد ونور ياد الله الدية الواجب القتل ولو قتل حربي مسلما بعضا ثم اسلم لا يقضي بدفع الدية
لما لم يخلو فالباعى وقاطع الطريق والفرق ان القتل الحربي لم يقع سببا لوجوب النعمان لان عصمة المقتول لم تظهر في
حقه فلا يجب بالاسلام لانه يجب ما قبله وقال الله تعالى قل للذين كفروا ان ينتموا لغيرهم ما قد سلف بخله وقاطع
الطريق لا يقتله وقع سببا لوجوب النعمان الا انه لا يحكم بالنعمان لما في وهو ضرورة اقامة الحد الا ان الحد اذا لم يجر شبهة
يحكم بالنعمان فيظهر ان المانع في الحكم والقضاء لا في العقوبة وكذا فعل الباغى وقع سببا لوجوب النعمان لكن لم يحكم بالوجوب
لما في وهو عدم القاتلة لقيام المنفعة وهذا المانع يخص الحكم والقضاء فكان الوجوب تابا عند الله فيقتضيه وعلى هذا
يخرج ما اذا سرق نقرة فضة فصرها واداهم انه يقطع والاداهم نقرة على صاحبها في قول ابو حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد
ينقطع حق المالك عن الاداهم بناء على ان هذا التصنع لا ينقطع حق المالك في باب الغصب عند وعندهما ينقطع ولو سرق
حددا او صغرا او نحاسا او ما اشبه ذلك فصرها او افنى ينظر ان كان بعد الصناعة والضرب يبيع وزنا ثم هو على اعتدائه
الذي ذكرنا وان كان يبيع عددا ينقطع حق المالك بالاجماع كما في الغصب وعلى هذا اذا سرق خنطة فصرها وعرض ذلك من
هذا الجنس وقد ذكرنا جملة ذلك في كتاب الغصب واستسبحنا الله تعالى على ما علم بالصواب والله اعلم

كتاب قطع الطريق

الكلام في هذا الكتاب على نحو الكلام في كتاب السرقة وذلك في اربعة مواضع في بيان ركن قطع الطريق وفي بيان شرائط الركن وفي
ما ظهر به قطع الطريق عند القاص وفي بيان حكم قطع الطريق **فصل** اما ركنه فهو الخروج على المارة
لا حيل الاخذ المالك على سبيل المغالبة على وجه يمنع المارة من المرور وينقطع الطريق سواء كان القطع جماعا او من احدى اركان
بين له قوة القطع وسواء كان القطع بسلاح او غيره من العصا والحجر والخشب وغيرها لان انقطاع الطريق يحصل بكل ذلك
وسواء كان بمباشرة الكلا او بتسبب البعض بالا عانة والاخذ لان القطع يحصل بالكل كما في السرقة ولان هذا من صادة
قطاع الطريق اعني المباشرة والبعض والا عانة من البعض بالتسديد للدفع فلو لم يلق التسديد بالمباشرة في وجوب الحد لادى
ذلك الى اقتراح باب قطع الطريق واستدراكه وان تبيع ولهذا الحق التسديد بالمباشرة في السرقة كذا هنا **فصل**
واما الشرائط فانواع بعضها يرجع الى القاطع خاصة وبعضها يرجع الى المقطع عليه خاصة وبعضها يرجع اليها جميعا
يرجع الى المقطع وبعضها يرجع الى المقطع فيه **اما الذي يرجع الى القاطع خاصة فانواع منها** ان يكون عاقلا ومنها
ان يكون بالغاً فان كان صبياً او مجنوناً فلا حد عليه لان الحد عقوبة فتسدى عناية وفصل العصب والجنون لا يعرف بكونه
جناية ولهذا لم يعلق به القطع في السرقة كذا هذا ولو كان في القطع صبي او مجنوناً فلا حد على احد في قول ابو حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف ان كان العصب هو الذي يلى القطع فكذلك وان كان غير حد العقلة البالغون وقد ذكرنا المسئلة في كتاب
السرقة **ومنها الذكورة** في ظاهرها رعاية حتى لو كان في القطع امرأة فوليت القتال واخذت المال ودون الرجال لا يقام
الحد عليها في الذكورة المشهورة وذكر الطحاوي وقال النساء والرجال في قطع الطريق سواء وعلى قياس قوله يقام الحد عليها
وعلى الرجال وجه ما ذكره الطحاوي ان هذا حد يستوي في وجوبه الذكور والانس كسائر الحدود ولان الحد ان كان هو المقطع
فلا يشترط في وجوبه الذكورة كحد السرقة وان كان هو القاتل فكذلك كحد الزنا وهو الرجم اذا كانت محصنة **وجوه** الرواية المشهورة
ان ركن القطع وهو الخروج على المارة على وجه المجاورة والمغالبة لا يتحقق للنساء عادة لركة قلوبهن وضعف بنيتهن
فلا يكن من اهل الحرب ولهذا لا يقتلن في دار الحرب بخلاف السرقة لانها اخذت المال على وجه الاستسقاء ومسارقاته
والانثى لا تمنع من ذلك وكذا اسباب سائر الحدود تتحقق للنساء كما تتحقق للرجال واما الرجال الذين يمنعون فلا يقام
الحد في قول ابو حنيفة ومحمد سواء باشرها او لم يباشرها فحق ابو يوسف بين العصب وبين المرأة حيث قال اذا باشر العصب
لا حد على من لم يباشر العقلة والباقين واذا باشرت المرأة تحت الرجال **وجه** الفرق انه ان امتنع الوجوب على المرأة ليس
لعدم الاهلية لانها من اهل التكليف لا ترى انه يتعلق سائر الحدود بفعلها بل لعدم المجاورة منها او بعضها عادة وهذا
لم يوجب في الرجال فلا يمنع وجوب الحد عليهم وامتناع الوجوب على العصب لعدم اهلية الوجوب لانه ليس من اهل الاجابة

كتاب قطع الطريق

بيان ركن قطع الطريق

شرائط الركن ما يرجع الى القاطع منها او شرطا قد وثق بها القاطع

ومنها الذكورة

ولهذا لم يجب عليه سائر الحدود فاذا انتفى الوجوب عليه وهو اصل امتنع البتة ضرورة وجه قوله ان سبب الوجوب يتو
واحد وهو قطع الطريق وقد حصل ممن يجب عليه ومن لا يجب عليه اصلا كما اذا كان منهم صبي او مجنون واما الحرية فليست
بشرط لوجوب قوله تعالى تاجروا الذين يمارون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا لا يميز غير فصل بين الحر والعبد
ولان الركن وهو قطع الطريق يتحقق للعبد حسب تحققة ركنه فيلزم حكمه كما يلزم لحره وكذلك الاسد لما قلنا **فصل**
واما الذي يرجع الى المقطع عليه خاصة فنوعان **احدهما** ان يكون مسلما او ذميا فان كان حربيا مستائنا لا حد على
القاطع لان مال الحر في المستامن ليس بمعصوم مطلق بل في عصمة شبهة لعدم لانه من اهل دار الحرب واما الاستقاء والعصمة
ليدار من الامان موقوفة الى غاية العود الى دار الحرب فكان في عصمة شبهة الا باحة فلا يتعلق الحد بالقطع عليه كما لا يتعلق
بشبه الاخذ فلا حد لان عقد الذمة اقام له عصمة ماله على التام فيقتل الحد باخذ كما يقتل سرقة والثاني ان يكون
ذميا صحيحا بان كانت يده ملكا او يد امانة او يد ضمان فان لم تكن صحيحة كيد السارق لا حد على القاطع كما لا حد على السارق
على ما مر في كتاب السرقة **فصل** واما الذي يرجع اليها جميعا واحد وهو ان لا يكون في القطع ذم محرم
من احد المقطع عليهم فان كان لا يجب الحد لان بينهما تنسقا في المال والحز لوجود الادب بالنسبة الى عادة فقد اخذ ما لا
يجزه عنه الحد المين في الحضر ولا السلطان المجازي في كسره فاوردت ذلك شبهة في الاجابة لا اتحاد السبب وهو قطع الطريق
وكان يجها من يقول جواب الكتاب محمول على ما اذا كان المأخوذ مشركا بين المقطع عليهم وفي القطع فهو ذم محرم
من احدهم **فاما** اذا كان اكل واحد منهم مال غيره يجب الحد على الباقي وجواب الكتاب مطلق عن هذا التفصيل **فصل**
واما الذي يرجع الى المقطع له فاما ذكرنا في كتاب السرقة وهو ان يكون المأخوذ مالا مستقوما معصوما ليس له فيه حد الاخذ
ولا تأويل المتناول ولا شبهة المتناول مملوكا لا مالا فيه للقاطع ولا تأويل الملك ولا شبهة الملك محررا مطلقا بالفاظ ليس
فيه شبهة الدم نصبا كالملا عشرة دراهم او مقدارها حتى لو كان المال المأخوذ لا يصيب كل واحد من القطع عشرة
لا حد على احد وقد ذكرنا ذلك في هذه الشرايط والمسائل التي يخرج عليها في كتاب السرقة وشرط الحسنين في احدى فيضاب
قطع الطريق ان يكون عشرين فصا **وقال** عيسى بن ابيان ان قتلوا قتلوا وان كان ما اخذ كل واحد منهم اقل عشرة وجه
فولم يشر ان الكسح قد درضاب سرقة بال عشرة والواجب فيها قطع طرف واحد وهذا يعطى طرفان فيشرط نصبا بات
ذلك شرطن وجه قوله عيسى بن ابيان انا اجمعنا على انهم لو قتلوا ولم يأخذوا المالا صلا قتلوا فاذا اخذوا شيئا من المال وان
قلوا او يقتلوا ولنا الفرق بين الثمين وهو انهم لما قتلوا ولم يأخذوا المالا صلا علم ان مقتوه هم القتل لا المالا يقتل
ببينة متكاملة في نفسها فيجوز بعقوبة متكاملة وهي القتل ولما اخذوا المالا وقلوا ان مقتوه هم المالا واما قتلوا
ليتمكنا اخذ المالا واخذ المالا لا يتكامل جناية الا اذا كان المأخوذ نصبا كما في السرقة واما علم **فصل**
واما الذي يرجع الى المقطع فيه وهو المكان فنوعان **احدهما** ان يكون قطع الطريق في دار الاسلام وان كان في دار الحرب لا يجب
الحد لان مقتول لا قامة الحد هو الاسلام وليس له ولاية في دار الحرب فلا يقد على اقامة فالتسبب عين وجده لم ينفذ
سببا للوجوب لعدم الولاية فلا يستوفيه في دار الاسلام ولهذا لا يستوفى سائر الحدود في دار الاسلام اذا وجد
اسبابها في دار الحرب كذا هذا **والثاني** ان يكون في غير مصر فان كان في مصر لا يجب الحد سواء كان القاطع نهارا او ليلا وسواء
كان بسلاح او غيره وهذا استحسان وهو قول ابو حنيفة ومحمد والقياس انه يجب وهو قول ابو يوسف وجه القياس
ان سبب الوجوب قد تحقق وهو قطع الطريق فيجب الحد كما لو كان في غير مصر **وجه** الاستحسان ان القاطع لا يحصل بحد
الا انقطاع والطريق لا ينقطع في الامصار وفيما بين القرى لان المارة لا تمنع من المارة فلو لم يوجب السبب وقيل
انما اجاب ابو حنيفة على ما شاهد في زمانه لان اهل الامصار كانوا يعملون التساوح فالقطع ما كانوا يتمكنون من قتالهم
في المصارف والآن ترك الناس هذه العادة فيمكنهم المغالبة فيجوز عليهم الحد **وعلى** هذا قال ابو حنيفة فيمن قطع الطريق
بين الحر والكرهة انه لا يجري عليه الحد لان الفتى يلحق هذا الموضع في زمانه لا نصباله بالمصر والآن صار لمخالفات البرية
فلا يلحق الفتى فيتحقق قطع الطريق **والثالث** ان يكون بينهم وبين المصر مسيرة سفر وان كان اقل من ذلك لم يكن قطع
الطريق وهذا على قولهما فاما على قول ابو يوسف فليس بشرط وكيفية قطع الطريق والوجه ما بينا فيجب الحد وروى
عن ابو يوسف في قطع الطريق في المصر قاتلوا نهارا بساوح بقاء عليهم الحد وان خرجوا بنسب لهم لم يعم عليهم لان التساوح
لا يثبت فلا يلحق الفتى والخشب يثبت فالفتى يلحق وان قاتلوا ليلا بساوح او بنسب بقاء عليهم الحد لان الفتى قاتل
يلحق بالقتل فيستوفيه التساوح وغيره واما علم ولو شهر على رجل سدا حان نهارا او ليلا في غير مصر وفي مصر فقتله المشهور
ليس عمدا فلا شيء عليه وكذلك ان شر عليه عصا ليلا في غير مصر او في مصر فان كان نهارا في مصر فقتله المشهور عليه يقتل
به والاصل في هذا ان مقتضاه قتل انسان لا يهدد دمه ولكن ينظر ان كان المشهور عليه يمكنه دفعه عن نفسه بدون
القتل لا يباح له القتل وان كان لا يمكنه الدفع الا بالقتل يباح القتل لانه من مقتضات الدفع فاذا شر عليه سيفه يباح
له ان يقتله لانه لا يقد على الدفع الا بالقتل لا ترى انه لو استغاث الناس لقتله قبل ان يلحقه الفتى اذا التساوح لا يثبت

ما يرجع الى المقطع عليه مسلما

وان يكون ذميا صحيحا

ما يرجع اليها جميعا

ما يرجع الى المقطع له

ما يرجع الى المقطع فيه

ولهذا

فكان القتل ضروريًا للدفع فبإباح قتلته فإذا قتل شخصًا مباح الدم فلا شيء عليه وكذلك إذا شرب من العصا
لأن الغش لا يلحق بالنيابة عادة سواء كان في المفارقة أو في المصراة في المصراة مباح قتلته لأنه لا يمكن
شره بالاستغانة بالناس وإن كان في المفارقة مباح قتلته لأنه لا يمكن الاستغانة فلا يندفع شره إلا بالقتل فبإباح
القتل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه لو قصد قتلته بما لو قتلته به لوجب عليه العصا فقتله المقصود قتلته لا يحل
العصا لأنه مباح قتلته ولو لم يجر لقتله القاصد وإذا قتلته بغير قصد قتلته به قتلته فبإباح قتلته ولو قصد قتلته
قتله كان فيه إثم واحد فما كان أهون ولو قصد قتلته بما لو قتلته به لكان لا يحل لقتله إلا بباح للمقصود قتلته
أن يقتل القاصد فإن قتلته بغير قصد قتلته به لكان لا يحل لقتله إلا بباح للمقصود قتلته لا يحل
شخصًا معصوم الدم على الأبد فبإباح العصا ما لم يعلم **فصل** وأما بيان ما ينظر به القطع عند القاضي
فالذي ينظر به البينة أو الأقرار عقوبة مضمومة صحيحة ولا ينظر بعلم القاضي على ما ذكرنا في كتاب السيرة **فصل**
وأما حكم قطع الطريق فله حكمان أحدهما يتعلق بالنفس والآخر يتعلق بالمال **أما الذي يتعلق بالنفس** فهو من وجوب الحد
والكلالة وهذا الحكم في مواضع في بيان أصل هذا الحكم وفي بيان صفاته وفي بيان محل إقامته وفي بيان نفيها وفي بيان
ما يسقط بعد الوجوب وفي بيان حكم السقوط بعد الوجوب وعدم كسوته لما نفي **أما أصل الحكم** الذي يتعلق بالنفس فلم
يمكن الوصول إلى معرفته إلا بعد معرفة أنواع قطع الطريق لأنه يختلف باختلاف أنواعه **فقول** وبالله التوفيق **فصل** في قطع الطريق
أربعة أنواع أما أن يكون باخذ المال لا غير وأما أن يكون بالقتل لا غير وأما أن يكون بجميعها وأما أن يكون بالقتل
من غير أخذ ولا قتل **أما أن يكون باخذ المال** ولم يقتل قطعت يد ورجله من غير أخذ ولا قتل **وأما أن يكون بالقتل**
وقتل قال أبو حنيفة رحمه الله الإمام بالخيار إن شاء قطع يد ورجله ثم قتلته أو أصبلته وإن شاء لم يقطع يد ورجله
أو أصبلته وقيل أن تقسم الجميع بين القطع والقتل عند أبي حنيفة هو أن يقطع له الإمام ولم يحسم موضع القطع بل تركه
حتى يموت وقال أبو يوسف رحمه الله لا يقطع ولا يقطع **وأما أن يكون بالقتل** ولم يأخذ مالًا ولا قتل **فقال** مالك في قطع الطريق
يجزئ بين الأجزاء المذكورة والأصل فيه قوله تعالى إنما جاء الآدميون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا أو يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم فخلعوا أو نكروا أو صلبوا أو عذبوا الله تعالى ذكر الأجزاء
أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم فخلعوا أو نكروا أو صلبوا أو عذبوا الله تعالى ذكر الأجزاء **فقال** مالك في قطع الطريق
يجزئ وأنها للتعذيب كما في كفارة اليمين وكفارة حراء الصيد فيجب العمل بحقيقة هذا الخبر لأنه لا دليل على خلافه
ولنا أنه لا يمكن إجزاء الآية على ظاهر التعيين مطلق المحارب لأن إجزاء على وجه الجناية يزداد زيادة الجناية وينقص
بنقصانها وهذا هو مقتضى العقل والشرع أيضًا **فقال** مالك في قطع الطريق كسبته سبته مثلهما فالأجزاء في الجناية المقصود
بالجزاء في إجزاء الذي هو إجزاء في الجناية الكاملة وفي الجناية الكاملة بالجزاء الذي هو إجزاء في الجناية المقصود
بالحقوق ذلك أن الأمة أجمعت على أن القاطع لو أخذ المال أو قتل لا يجازى بالنفي وحده وإن كان ظاهر الآية يقتضي التعيين بين
الأجزاء الأربعة ولأنه لا يمكن العمل بظاهر التعيين على أن التعيين الوارد في الأحكام المختلفة خرجت كصورة جرح التعيين
أما يجري على ظاهره إذا كان سبب الوجوب واحدًا كما في كفارة اليمين وكفارة حراء الصيد أما إذا كان مختلفًا فخرج
بيان الحكم لكل في نفسه كما في قوله تعالى قلنا يا ذا القرنين أما أن تعذب وأما أن تتخذ فيهم حسنا إن ذلك ليس للتعيين بين
الذكورين بل لبيان الحكم لكل في نفسه لا اختلاف سبب الوجوب وتأويله أما أن تعذب أو تتخذ فيهم حسنا فمن أمن
وعمل صالحًا لا ترى له قوله أما علمت سنوف نذرة الآية وأما آخر من وعمل صالحًا فلا حراء الحسنى الآية وقطع الطريق
منقطع في نفسه وإن كان متحدًا من حيث الذات قد جازى باخذ المال وحده وقد جازى بالقتل لا غير وقد جازى بالجمع بين الأمرين
وقد جازى بالتعويض لا غير فكان سبب الوجوب مختلفًا ولا يحمل على التعيين بل على بيان الحكم لكل نوع أو يحمل هذا ويحمل
ما ذكرتم فلا يوجب صحة الاحتمال وإذا لم يمكن صرف الآية إلى ظاهر التعيين مطلق المحارب فاما أن يحمل على الترتيب فنحن
في كل حكم مذكور نرفع من أنواع قطع الطريق كانه قال إنما جاء الآدميون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا
أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم فخلعوا أو نكروا أو صلبوا أو عذبوا الله تعالى ذكر الأجزاء **فقال** مالك في قطع الطريق
أن قتل قتل من أخذ المال ولم يقتل قطعت يد ورجله من غير أخذ ولا قتل **فقال** مالك في قطع الطريق
ما كان قبله من الشرك وإلى هذا التأويل عبد الله بن عباس وراهم التعيين جميعها والله وأما أن يعمل بظاهر التعيين بين
الأجزاء الثلاثة فلهذا لأن في إجزاء التأويل عبد الله بن عباس وراهم التعيين جميعها والله وأما أن يعمل بظاهر التعيين بين
لأن الله تعالى جمع بين القتل وقطع الطريق في الذكر بقوله إنما جاء الآدميون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا
فالمحاربة هي القتل والفساد في الأرض هو قطع الطريق فأوجب الله الأجزاء بما ذكره من التعيين وفيه عمل بحقيقة حرف التعيين
وعمل بحقيقة ما أضيف إليه الإجزاء وهو ما ذكرنا من المحاربة وكسبي في الأرض والفساد فكان إجزاء ظاهر الآية والله التوفيق
ذهب الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد وغيرهم ثم أبو يوسف رحمه الله وأبو حنيفة رحمه الله وأبو حنيفة رحمه الله وأبو حنيفة رحمه الله

ما ينظر به القطع عند القاضي
بيان حكم قطع الطريق ما يتعلق
بالنفس
بيان أصل الحكم الذي يتعلق

أما المال وقيل أنه يقتل لا غير لأن جبريل صلوات الله عليه ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على امرئ واحد قطع الطريق
بغير الإيهام بالنفس ولا أخذ المال والقتل جناية واحدة وهي جناية قطع الطريق فلا يقال إلا بعقوبة واحدة والقطع والقتل
عقوباتان على أنهما كانتا جناحتين يجب بكل واحد منهما جناية عند الأفراد وحقق الله تعالى لهما إذا اجتمعا بدخل ما
دون النفس في النفس كالسارق إذا ذبح وهو محصن وكذا وهو غير محصن ثم أحصن فزاد في رجم لا غير ذلك أهنا
ولا لا فائدة في إقامة القطع لأن ما هو المقصود بالحد وهو الزجر وما هو غير مقصود به وهو التكفير يحصل بالقتل وحده
فلا يفتى بالقطع فلا يشرع وأبو حنيفة رحمه الله يأخذ بالتأويل الثاني وهو التغيير بين الأجزاء الثلاثة في المحارب الذي جمع
بين أخذ المال والقتل وهو الحق والتأويل الثاني لما ذكرنا أن فيه عمل بحقيقة حرف التعيين وبحقيقة ما أضيف إليه الإجزاء
وهو المحاربة وكسبي في الأرض والفساد فكان إجزاء ظاهر الآية وإنما عرفت حكم أخذ المال وحده وحكم القتل وحده
لأن الآية ولكن يحدث جبريل صلوات الله عليه وسلم غيره أو بالأسد لال بحالة الإجماع وهو أنه لما وجب الجمع بين الجنين
عند وجود القطع يجب القول بأخذ كل واحد منهما عند الأفراد ويمكن أن يقال أنه يقول في تأويل الآية بالترتيب فيجب
القتل بظاهر الآية والقطع بالاستدلال بحالة الأفراد أنه يجب على كل واحد منهما فعند الإجماع يجب أن يجمع الآية ببعض
المراجع قام دليل استقام الاختلاف فيهما بل لا يجوز لأن في هذا التأويل الخطأ الذي أرى ابن أبي شيبة في قطع اليد والرجل أخذ المال ولا
ينبغي في أخذ المال المهر كذا يبرهن بالقتل وحده وهذا لا يصح في غير القتل المهر فكذا يجب أن يخرج بين الموجهين عند ما شرع النفي
ههنا دون سائر المواضع **وأما كيفية الصلب** فقد روي عن أبي يوسف أنه يصلب حيا ثم يقطع يديه حتى يموت **وكذا**
ذكر الكوفي عن أبي حنيفة أنه يقتل ثم يصلب **وكذا** ذكر الطحاوي أن الصلب حيا ثم يقطع يديه ثم يقطع يديه ثم يقطع يديه ثم يقطع يديه
من المثلة والتعذيب هو الأول لأن الصلب في هذا الباب شرع لزيادة العقوبة تغليظًا أو لميت ليس من أهل العقوبة ولا
لأنه إذا كان يصلب بعد الموت لم يجز أن يقال بقطع يديه ورجله من غير أخذ ولا قتل **فقال** مالك في قطع الطريق
في الحديث قطع بعض الجوارح كذا قاله محمد رحمه الله وقيل إذا أصبله الإمام يتركه ثلاثة أيام عبدة للخلق ثم يخلو بينه وبين
أهله لأنه بعد الثلاث يتغير فيضرب به الناس **وأما النفي** في قوله يقطع أو ينفوا من الأرض فقد اختلف أهل التأويل فيه قال
بعضهم المراهمة وينفوا من الأرض بعد الثلاث ومنهم من ينفوا من الأرض بالقتل والصلب وهو النفي في وجه الأرض حقيقة
وهذا على قولنا الآية في الجارية الذي أخذ المال وقيل لأن الإمام حين يجرأ بين الأجزاء الثلاثة والنفي في الأرض
ليس بجزء من هذه الثلاثة لأن بالقتل والصلب النفي فكذلك لا يجوز أن يحمل النفي مشاركا للأجزاء الثلاثة في
التعذيب لأنه لا يراعى القتل لأنه دون به كثير وقيل بنفيه أن يطرده حتى يخرج من دار الإسلام وهو قول الحسن وعمر بن الخطاب
فرواية أن بنفيه طلبه وبه أخذ الكشاف في أنه يطلب في كل بلد وكقولنا لا يفتن لأنه أن طلب في البلد الذي قطع الطريق
ونفي عنه فقد التفت من أهل البلد أعزوان طلب في كل بلد من بلاد المسلمين ونفي عنه يدخل داره ويؤذنه بغيره على الكفر
وجعله حربًا لنا وهذا لا يجوز عن إبراهيم في رواية أخرى أنه يجلس حتى يحدث توبة وفيه نفي عن وجه الأرض مع قيام الجارية
الأمر الموضع الذي جبرئيل فيه ومثل هذا في عرفنا الناس يسمى نفيًا عن وجه الأرض ويؤذنه في الدنيا كما أشهد بعض المحوسبين
خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها فلسنا من الأحياء فيها ولا الموتي
أولاءنا السجاني يومًا كحاجة محبينا وقتلنا حارة هذا من الدنيا
فصل وأما صفات هذا الحكم فانواع منها أنه ينفي وجوب ضمان المال والجوارح عند كل ما تلحق
أو خطأ **أما المال** فلا يله لا يجمع بين الحد والعنان عندنا وأما الجوارح إذا كانت خطأ فلا تنبأ بها وجوب العنان وإن كانت
عندنا لأن الجناية فيها دون النفس يسلك بها مسلك الأموال ولا يجبر ضمان المال كذا ضمان الجوارح وقد ذكرنا ما يتعلق
في كتاب هذا الأصل في كتاب السيرة **ومنها** أن يجري فيه الدليل حتى لو قطع قطعتا فرفع في بعضها فقطعت يد
ووجهه فيما رفع فيه كان ذلك للقطعات كلها كما في السرقة إلا أن ثمة الدليل لا يحتمل عدم القاتل مع قاتل القطع وهو
الرجل اليسرى وهذا الدليل لعدم الحمل والكل في الضمان فيما لم يخامم فيه ما هو الكافي في السرقة أنه إن كان المال قائمًا بيده
وإن كان له الكافي لا يخلو إلا عند الذي ذكرنا في كتاب السرقة **ومنها** أنه لا يحتمل العفو والاستقاط والإبراء والصلح عنه فكل
ما وجب على قاطع الطريق قتل أو قطع أو صلب يسقط منه سواء على الأولياء وأمر باب الأموال عرفت ذلك أولم يعفوا وسواء
أمر أو منه أو صلحوا عليه وليس لإمام أمه إذا ثبت ذلك عنده تركه واستقامه والعفو عنه لأن الواجب له الحد والحد حقوق
فلا يعمل فيها عفو الممد ولا صلحه ولا الإبراء عنها **فصل** وأما محل إقامة هذا الحكم فنقول محل إقامة
هذا الحكم يختلف باختلاف الحكم فإن كان الحكم هو القتل فإن قتل وأخذ المال وقيل والمحبس إن لم يأخذ المال ولم يقتل ولكنه خوف
لا غير محل إقامة النفس وإن كان الحكم هو القطع فإن أخذ المال لا غير محل إقامة البدن المسمى والرجل اليسرى لقوله تعالى
لو قطع يدك أو يقطع يديهم وأرجلهم فخلعوا وقد عرفت ذلك سلامة البدن اليسرى والرجل اليمنى على ما ذكرنا في كتاب السرقة وكذا في حكم نفل
الحد إذا قطع اليد اليسرى مكان اليمنى متعذرًا أو مخطئًا وحكم نفل الإجنبي إذا قطع اليد اليسرى عطفًا أو عطفًا أهنا مثل الحكم

بيان كيفية الصلب

بيان النفي

بيان صفات هذا الحكم

بيان محل إقامة هذا الحكم

فكان ملحقا بالدم فلا يحل الوطئ بناء على هذا الظن ما لم يعرف أنها امرأة بدليل ما بطلها أو باخبار بخبر ولم يورد
أنا لو اعتبرنا هذا الظن في استطاق الحد لم يقع حد الزنا في موضع ما إذا الرأى لا يخرج عن هذا القدر فيؤدى إلى سد باب الحد
وهكذا روى عن إبراهيم التيمي رحمه الله أنه قال لو قيل هذا لما أقيم الحد على أحد وكذلك لو كان الرجل عجمي فوجد امرأة في
بيته فوقع عليها وقال ظننت أنها امرأة على الحد لأن لم يستند إلى دليل لا قد يجرى في البيت لا يجوز وطؤها
من الجاهل والاحتجاب فلا يحل الوطئ بناء على هذا الظن فلم تثبت الشبهة وروى عن محمد بن عبد الله في رجل عجمي رأى امرأة
فقال يا فلانة فاجابت غيرها فوقع عليها أنه يحل له وطؤها بنفسه لاجابة ما لم يقل أنا فلانة لأن لاجابة قد تخرج من الزنا
نأذاها وقد تخرج من غيرها فلا يجوز بناء على نفس لاجابة فإذا فعل لم يعذر بخلاف ما إذا قالت أنا فلانة فوطئها
لأنه لا سبيل للرجوع إلى أن يعرف أنها امرأة إلا بذلك الطريق فكان معذورا فاشبه المرأة المرفوعة حتى لو كان الرجل
بصيرا لا يصدق على ذلك لا مكان الوصول إلى أنها امرأة بالرؤية وروى عن فرج بن رجل عجمي وجد على فراشه امرأة
أمة نائمة فوقع عليها وقال ظننت أنها امرأة يدركه عنه الحد وعليه العقب وقال أبو يوسف لا يدرى أنه نائم ولا يدرى
أنه نائم في موضع الظن أو الظاهر أنه لا ينام على فراشه غير أنه كان ظنه مستندا إلى دليل ظاهر فيؤيد ذلك الحد
كما لو زنت إليه امرأة فوطئها وجهه فوطئها في رؤسها على الفراش لا يدل على أنها امرأة لجواز أن ينام على فراشه
غير أنه فلا يجوز استناد الوطئ لهذا القدر فإذا استحل وطئ المرأة لم يدرى أنه نائم ولا يدرى أنه نائم ولا يعلم
فصل في الأحكام والاحصان فالاحصان نوعان احصان التيمم واحصان القذف أما احصان التيمم فهو في الزنا
عبارة عن اجتماع صفات اعتبارها الشرع لوجوب التيمم وهي سبعة العقل والبلوغ والحرية والاسلمة والنكاح الصحيح وكون
الزوجين جميعا على هذه الصفات وهو أن يكونا جميعا عاقلين بالغين حريين مسلمين فوجود هذه الصفات فيهما جميعا شرط
لكون كل واحد منهما محصنا والدخول في النكاح الصحيح بعد استأثر الشرايط متأخرا عنها وأن تقدمها لم يعتبر ما لم يوجد
آخر بعدها فلا احصان للمصبي والمجنون والعبد والكافر ولا بالنكاح الفاسد ولا بنفس النكاح ما لم يوجد الدخول
وما لم يكن الزوجان جميعا وقت الدخول على صفة الاحصان حتى أن الزوج العاقل البالغ المحرم المسلم إذا دخل زوجته وهي
صبية أو مجنونة أو أمة أو كاتبة ثم أدركت الصبية وأفاق المجنونة واعتقت الأمة وأسلبت الكاتبة لا يصير محصنا
ما لم يوجد دخول آخر بعد ذلك هذه العوارض حتى لو زنى قبل دخول آخر لم يجرم فإذا وجدت هذه الصفات صالحة لم يفتقر محصنا
لأن الاحصان في اللغة عبارة عن الدخول في المحصن يقال احصن أي دخل في المحصن كما يقال عرق أي دخل في العرق وأما في
الشام واحصن أي دخل في المحصن ومعناه دخل حصنا أو النقا أو أدخل فيه وأما مصبي الإنسان وأخاه في المحصن غير الزنا عند
توفر الكوافع وكل واحد من هذه المحلة مانع من الزنا فعند اجتماعها تتوفر الموانع أما العقل فلا في الزنا عاقبة ذميمة
والعقل يمنع عن ارتكاب كل ماله عاقبة ذميمة وأما البلوغ فلا في المحصن نقصان عقله وقلقه تأمله لا شغاله بالهوى
والعقل لا يقف على عواقب الأمور فلا يعرف المحرم منها والذميمة وأما الحرية فلا في المحصن كنف الزنا وكذا الحرية ولهذا
لما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم آية المباهلة على النساء وبلغ قوله يع ولايزنين قالت هذه امرأة أبي سفيان أو تزني
بارسول الله وأما الاسلام فلا في نعمة كاملة موجهة للشكر فممنوع من الزنا الذي هو وضع الكفر في موضع الشكر وأما
اعتبار اجتماع هذه الصفات في الزوجين جميعا فلا في اجتماعها فيها لشعر بجمال حالها وهذا الشعر بجمال اقتضاء الشوق
من الجانبين لأن اقتضاء الشهوة بالصبيبة والمجنونة قاصر وكذا بالرفيق لكون الرقيق من نتائج الكفر فيقرعه الطبع وكذا
بالكافة لأن طبع المسلم يفرغ الاستمتاع بالكافة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تحذفه عنى عنى عنى إذا كان يزوج
بمهودية ذمها فانها لا تحصنك وأما الدخول بالنكاح الصحيح فلا في اقتضاء الشهوة بطريق جلال فيقع بلا استفتاء
غير الحرام والنكاح الفاسد لا يفيد الحلال فيقع به الاستفتاء وأما كون الدخول آخر الشرايط فلا في الدخول قبل استفتاء
سائر الشرايط لا يقع اقتضاء الشهوة على سبيل الكمال فلا يقع الغنية به غير الحرام على التمام وبعد استفتاء ما يقع به الغنية
على الكمال والتمام فثبت أن هذه المحلة موانع من الزنا فيحصل بها معنى الاحصان وهو الدخول في المحصن غير الزنا ولا
خلاف هذه المحلة إلا في الاسلام فانه روى عن أبي يوسف أنه ليس بشرائط الاحصان حتى لا يصير المسلم محصنا بغير
الكاتب والدخول بها فظاهر الرواية وكذلك الذي لعاقل البالغ المحرم الذي لا يجرم في ظاهر الرواية بل يجرم على
ما روى عن أبي يوسف يصير المسلم محصنا بنكاح الكاتبة وبرجم الذي وبه أخذ الشافعي واحتمل ما روى أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم رجم يهوديين ولو كان الاسلام شرطا لما رجم ولأن اشتراط الاسلام للزنا والذين يطلقون على الزنا
غير الزنا لأن الزنا حرام في الأديان كلها ولنا في ذلك الذي قوله تعالى الزانية والزاني فاحملوا كل واحد منهما ما أمه جلد
أو جبا لجلد على كل زان وزانية أو على مطلق الزاني والزانية من غير فصل بين المؤمن والكافر ومن وجب جلد الجاهل والفقير وجوب
الزوجه مبردة ولأن زنا الكافر لا يساوي زنا المسلم في كونه جنائيا ولا يساوي به في استدعاء العقوبة كذا في النكاح

وحي
الكلام في احصان بيان احصان الزوجه

وبيان ذلك أن زنا المسلم اختلف بمن يدقح انتفى ذلك في زنا الكافر وهو من زناه ووضع الكفران في موضع الشكر لأن من لا يسكنه
ومن الكفر ليس بنعمة وفي زنا المسلم بالفتكانية قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحذفه عنى عنى عنى إذا كان يزوج
لا تحصنك وقوله من ارتكب زنا بالله فلا يسكنه محصن وكذا في شركه على الحقيقة فلم يكن محصنا وما ذكرنا في اقتضاء الشهوة الكافة
فتصور أنه لا يكامل معنى النعمة فلا يتكامل الزنا قوله الزوجه يحصل باسمل الدين قلنا نعم لكنه لا يكامل إلا بدين الاسلام
لأنه نعمة فيمن الزنا من المسلم وضع الكفران في موضع الشكر ومن الكفر ليس بنعمة فلا يجوز في كونه زنا أمثله وأما حد
رجم اليهوديين فيصالحه أنه كان قبل نزول آية الجلد فانشعج بها ويحتمل أنه كان بعد نزولها ونسج خبر الواحد هو من نسج
الكتاب واحصان كل واحد من الزانيين ليس بشرط لوجوب الرجوع على أحدهما حتى لو كان أحدهما محصنا والآخر غير محصن فالحد
منهما يجرم وغير المحصن بجلد ثم إذا أظهر احصان الزاني بالبينة أو بالقرار يجرم بالنقض والمعقول أما النفس فالحد المشهور
وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرء مسلم إلا بأحد معان ثلاث كفر بعد إيمان وزنا بعد احصان وقيل بنفسه بغير حق
وروى أنه عليه السلام رجم ماعرا وكان محصنا وأما المعقول فهو أن المحصن إذا توفرت عليه الموانع من الزنا فإذا أقدم
عليه مع توافر الموانع صار زناه غائبة في القبح فيجوز أن يجرم بما هو غائبة في العقوبة بالدين أو به وهو الزجم لأن الجرم على قدر الجناية
الارتقاء الله تعالى توعد نساء النبي صلى الله عليه وسلم بمضاعفة العذاب إذا اتين بفاحشة لعظم جنائهن لمصنوهن مع توفير
الموانع فنهن لعظم نعم الله عليهن لجنائهن صعبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومضاعفته فكان جنائهن على قدر الجنائ غائبة في
القبح فأوعدهن بالعقوبة فزجره كذا هيها ولا يجمع بين الجلد والرجم عند عامة العلماء وقال بعض الناس يجمع بينهما الظاهر
قوله عليه السلام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجم ماعرا ولم يجلده ولو وجب
الجمع بينهما لجمع ولأن الزنا جنائية واحدة فلا يوجبها عقوبة واحدة والرجم والجلد كل واحد منهما عقوبة على حد فلا يجمع
بينما واحدة والحد يجمع على الجمع بينهما في الجلد والرجم لكن في حالين فحينئذ عماد الحد وإذا فقد شرط من شرط الحد
الرجم بالجلد لأن الواجب بنفس الزنا هو الجلد بآية الجلد ولأن زنا غير المحصن لا يبلغ غاية في القبح فلا تبلغ عقوبة النهاية
فتكتفى بالجلد وهل يجمع بين الجلد والتعريب خلف فيه قال أصحابنا لا يجمع إلا إذا رأى الأمة المصلحة في الجمع بينهما فجمع
وقال الشافعي يجمع بينهما أحق بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال البكر بالبكر جلد مائة وتقرب عام وروى عن عمر
أنه جلد وعرب وكذا روى عن علي رضي الله عنه أنه فعل هكذا ولم ينكر عليها أحد من الصحابة فحينئذ اجماعا ولنا قوله تعالى
الزانية والزاني فاحملوا كل واحد منهما ما أمه جلد والاسد لآله من وجهين أحدهما أن استغنى عن الجلد الزانية والزاني
ولم يذكر التعريب لمن أوجب التعريب فقد زاد على كتابه تعالى والزيادة على النفس نسج ولا يجوز نسج الكتاب بخلاف الواحد والثلاثين
أنه جعل الحد حرا وأجرأ اسم لما يقع به الكتابة مأخوذا من الإختراء وهو لا كقضاء فلو أوجبنا التعريب لا نفع الكتاب بالحد
وهذا الحد والغنى ولأن التعريب يقرض للتعريب على الزنا لأنه ما دام في بلد يستغنى عن المشايير والمعارف حيا منهم وبالزنا
يزول هذا المعنى فيعزى الداعي المانع فيعذر عليه والزنا يبيع فافضلى إليه مثله وفعل الصحابة رضي الله عنهم محمول على
أنهم رأوا ذلك المصلحة على طريق التعريب لأنهم روى عن عمر رضي الله عنه أنه نفي جلد فالحق بالزوجه فقال لا أنفي بعدها
البدن وعز على عمر رضي الله عنه أنه قال كفى بالنسج فتنة فدل أن فعلهم كان على طريق التعريب ويحتمل أن ذلك ما استثنى رأى
المصلحة في التعريب وجزأ النفي بغير الإختاء والله أعلم وأما احصان القذف فتذكره في هذا القدر فان شاء استدلنا
فصل في ما حد الشرب بسبب وجوبه شرب وهو شرب الخمر خاصة حتى يحمي الحد شرب فليها وكثيرها
ولا يوفى لوجوب حصول السكر منها وحد السكر بسبب وجوبه السكر الحاصل بشرب ما سوى الخمر من الأضربة للعبودية للسكر
كالسكر فيبيع الزبيب والمطبخ أو في لينة من عصير العنب والعمر والزبيب والمثلث ونحو ذلك فصل في ما حد الشرب
وجوبها فمنها العقل ومنها البلوغ فلا حد على المجنون والصبي الذي لا يعقل ومنها الاسلام فلا حد على الذموي واليهما
بالشرب ولا بالشكر في ظاهر الرواية ومنها عدم العزوبة في شرب الخمر فلا حد على ذكره على شرب ولا على أصابته بمخمة
وأما كان ذلك لأن الحد عقوبة مخمة فيستدعي جنائيه مخمة وفعل المصبي والمجنون لا يوصف بالجنائيه وكذا الشرب لعزوبة
المخمة والأكرام حلول فلم يكن جنائيه وشرب الخمر مباح لاهل الذمة عند أكثر مشايخنا فلا جنائيه وعند بعضهم وكان
حراما لكن نهى عن التعزير لهم وما يدعون وفي فائمة أخذ عليهم تعزيرهم من حيث المعنى لأنها تنعم من الشرب وعالمين زياد
أنهم إذا شربوا وسكروا تجوز لاهل الشكر لاجل الشرب لأن السكر جرم في الأديان كلها وما قاله الحسن بن حسن ومنها بقاء
اسم الخمر للشرب وقت الشرب في حد الشرب لأن السكر جرم في الأديان كلها وما قاله الحسن بن حسن ومنها بقاء
لأما لا حد عليه لأن اسم الخمر لم يلعنه عند غلبة الماء وإن كانت الغلبة للخمر لا كانا سوأ ويجوز لأن اسم الخمر باق ومنعاه بعض
المشايخ أنهم يشربونها بمزجها بالماء وكذلك مشرب وروى الخمر لا حد عليه لأن درود الخمر لا يسمى حراما وأن كان لا يخلو عن
نفسه وأما الذموية فليست بشرط حتى يحمي الحد على الذموي لأن الذموي لا يجرم على الشرب على النصف من
حد الخمر لا حد على من يجرم منه راحة الخمر لأن وجود راحة الخمر لا يدل على شرب الخمر لجواز أنه مضمض بها ولم يشربها أو شربها

هل يجمع بين الجلد والتعريب

احصان القذف
بيان سبب حد الشرب

الشكر عند التعزير
شرائط وجوب حد الشرب

ما يرجع الى العقد
شرائط وجوبه
ما يرجع الى العقد

ما يرجع الى العقد
شرائط احصان العقد

من كراه او محضه وكذلك من قبله لما قلنا وانما العلم والاشربة التي تخذ من الاطعمة كالخمر والشعر والذرة والذرة وكل من يتركها فلا يجب الحذف بشرها لان شرها حلال عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وان كان حراما لكن حرمة هي محل الاجتهاد فلم يكن شرها جناية محضه فلا يتعلق بها عقوبة محضه ولا بالتكثير منها هو الصحيح لان الشر اذا لم يكن حراما اصله فلا عبرة بنفسه التكثير البعج ونحوه والله اعلم **فصل** في ما اذا حذف العقد فسد بغيره
المقذوف بالزنا لا يفسد العقد في نفسه الى الزنا وفيها الحاق العار بالمقذوف فيجب الحذف فعلا للعاد عنه **فصل** في ما اذا شرط
وجوبه فانواع بعضها يرجع الى القاذف وبعضها يرجع الى المقذوف وبعضها يرجع اليهما جميعا وبعضها الى المقذوف وحده
وبعضها الى المقذوف فيه وبعضها يرجع الى نفس العقد **اما** الذي يرجع الى القاذف فانواع ثلاثة احدها العقل والثاني
البلغ حق لو كان القاذف صبيا او مجنونا لاحد عليه لان المحذوف عقوبة فيفسد على كون العقد جنائيا ونقل الصبي والمجنون
لا يوصف بكونه جنائيا والثالث عدم اثباته بربعة شهداء فاذن الذي يرجع لاحد عليه لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا بربعة شهداء فاحلوا لهم ثمانين جلدة على وجوبها قامة الحذف بعد الاثبات بربعة شهود وليس المراد منه
عدم الاثبات في جميع العبر بل عند العقد المحصومة اذ لو حمل على الابد لما اقيم حذاصلا اذ لا يقام بعد الموت ولا ان الحاقا
وجب لدفع عار الزنا عن المقذوف واذا ظهر زناه بشهادة الاربعة لا يحتمل الاندفاع بالحذف ولا ان هذا شرط في جميع عذوف
المحصنات **واما** اخرى القاذف واسلامه وعقبة عن فعل الزنا فليس بشرط فيجوز الذوق والكافرو في عقبة له عن الزنا بشرط
احصان المقذوف لا احصان القاذف والله اعلم **فصل** في ما اذا شرط احصان المقذوف في ضمان احدهما
ان يكون محصنا رجلا كان او امرأة **وشرائط** احصان العقد خمسة العقل والبلغ والحرية والاسلام والعقبة عن الزنا فلا
يجب الحذف في الصبي والمجنون والفقير والكافرو في عقبة له عن الزنا **اما** العقل والبلغ فلا بد ان يكونا لا يتصور في الصبي والمجنون
فكان قد فها بالزنا كذا محضا فيوجب التغير لا الحذف **واما** الحرية فلا بد ان يكون له تعالى شرط الاحصان في آية القاذف وهو قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات والمراة من المحصنات ههنا الحر ايرى العقاب في الزنا فدل ان الحرية شرط ولا نالوا وجوبها
على قاذف المملوك الجلد لا وجبنا ثمانين وهو لو اتي بمحققة الزنا لا يحل الا تخمين وهذا لا يجوز لان العقد نسبة الى الزنا
وانه دون حقيقة الزنا **واما** الاسلم والعقبة عن الزنا فلقوله تعالى والذين يرمون المحصنات العاقلون والمؤمنات المحصنات
الحراري والعاقلة والعقبة عن الزنا والمؤمنات معلومة فدل ان الايمان والعقبة عن الزنا والحرية شرط وهذه الآية على
ان المراد من المحصنات في هذه الآية الحر ايرى العقاب لانه جمع في هذه الآية بين المحصنات والعاقلة في الذكر والعاقلة
العقبة فلا يريد بالمحصنات العقاب لكان تكرارا ولا ان الحذف انما يجب لدفع العار عن المقذوف ومن لا عقبة له عن الزنا لا يحذف
العار بالمقذوف بالزنا وكذا قول النبي صلى الله عليه وسلم من اشرك بالله فليس بمحصن يدل على ان الاسلام شرط ولا ان هذا انما
وجب بالمقذوف دفع العار عن الزنا عن المقذوف وما في الكافر عن عار الكفر اعظم والله اعلم **فصل** في تفسير العقبة عن الزنا هو ان
المقذوف في طي في عمر وطئا حراما في غير ملك ولا نكاح اصلا ولا في نكاح فاسد فسادا مجموعا عليه في السلف فان كان فعل
سقط عقبة سواء كان الوطئ زنا موجبا للحذف او لم يكن بعد ان يكون على الوصف الذي ذكرنا وان كان وطئا حراما لكن
في الملك والنكاح حقيقة او في نكاح فاسد لكن فسادا هو محل الاجتهاد لا تسقط عقبة **وبين** هذه الجملة في مسائل اذا
وطئ امرأة لشبهة بان زنت اليه غير امرأته فوطئها سقطت عقبة لوجود الوطئ الحرام في غير ملك ولا نكاح اصلا لانه لم
الحذف لقيام الدليل المبيح **فصل** في حاشا الظاهر على ما ذكرنا فانما تقدر وكذلك اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره لان الوطئ
مباحا في كل جارية وكلها ليس ملكه فصباح ملك الغير لا محالة فكان الفعل زنا حراما في نفسه لكن في حاشا الحذف للشبهة وكذلك
اذا وطئ جارية ابوية او زوجية او جارية اشتراها وهو يعلم انها غير الباطع ثم استحققت لما قلنا وكذلك لو وطئ جارية ابوية
فاعلقها ولم يعلقها لوجود الوطئ المحرم في غير ملك حقيقة ولو وطئ الحائض والنفساء او الصائمة او الحرة او الحرة التي طهر
منها او امة المزرعة لم تسقط عقبة لقيام الملك او النكاح حقيقة وانه محلل الا انه منع الوطئ لغرضه وكذا اذا وطئ مكافرا
فقبل في حنيفة ومحمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف وفي رواية اخرى عنه وهو قول زفر يسقط عقبة وجه قوله ان هذا
وطئ حصل في غير الملك لان عقد النكاح او وجد ذل الملك في حق الوطئ الا ترى انه لا يباح له ان يطأها وكذا المهرين لما لا
وهذا دليل على ان الملك في حق الوطئ ولنا ان الوطئ مباحا في ذات ملك الذات قائم بعد النكاح فكان الملك المحلل قائما وانما
الزنا بل الملك الذي يمنع الوطئ لما فيه من استراده على نفسها فاشبهت الجارية المربعة ولو تزوج مقذوف العار متوكفة الغير
او مربعة او موصية او اخته من الرضاع سقطت عقبة سواء علم او لم يعلم في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد اذا كان لا يعلم
لا يسقط وجه قوله انه اذا لم يعلم لا يبرأ الوطئ حراما بل لا يبرأ انما لو كان حراما لا يبرأ اذا لم يكن حراما لم تسقط العقبة
ولا في حنيفة ان حرمة الوطئ ههنا ناسخة بالاجماع الا ان اسم منتف لا يبرأ ليس في لو ازم الحرة على ما عرفنا وان كانت الحرة
ثابتة بيقين سقطت العقبة ولو قبل امرأة لشبهة او نظرت في زوجها بشبهة ثم تزوج بابنتها فوطئها او تزوج باختها
لا تسقط عقبة في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد تسقط وجه قوله ان التخييل والنظر واجب حرمه المصاهرة وانما

حرمة مؤبدة فتسقط العقبة كحرمة الزعم المحرم **ولا** في حنيفة ان هذه الحرمة ليست مجمعا عليها بل هي محل الاجتهاد في السلف فلا تسقط
العقبة **فاما** اذا تزوج امرأة فوطئها ثم تزوج ابنتها او اختها فوطئها سقطت عقبة بالاجماع لان هذا النكاح مجمع على نفيه فلم يكن
محل الاجتهاد ولو تزوج امرأة بغير مهر فوطئها سقطت عقبة لان فساد هذا النكاح مجمع عليه لا اختلاف فيه في السلف اذ لا
يعرف الخلاف فيه بين الصحابة رضي الله عنهم فلا يعيد بخلاف مالك فيه ولو تزوج امة وحرمة في عقدة واحدة فوطئها او
تزوج امة على حرمة فوطئها لم تسقط عقبة لان فساد هذا النكاح ليس مجمعا عليه في السلف بل هو محل الاجتهاد قالوا في حاشا
لا يوجب سقوط العقبة ولو تزوج زنى امرأة هوى اذ رجم محرمة ثم اسلم فزنى رجل ان كان قد دخل بها بعد الاسلام سقطت
عقبة بالاجماع وان كان في حال الكفر لم تسقط في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد تسقط **فصل** في ما اذا شرط احصان المقذوف
الاصلي انه يسقط احصانه ولم يذكر الخلاف وهو الصحيح لان هذا النكاح مجمع على نفيه وانما سقط الحذف على اصل ابي حنيفة
لنوع شبهة والله اعلم **ولا** احد على من فزنى امرأة محدودة في الزنا او معها ولد لا يعرف له اما ولا عت بولد لان امارة الزنا
معها ظاهرا فلم يكن عقبة فان لا عت بغير الولد او مع الولد لكنه لم يقطع النسب وقطع لكون الزوج عاوا وكون نفسه
والنكاح بالاب حذ لا نه لم يظهر منها علامة الزنا فكانت عقبة والثاني ان يكون المقذوف معلوما فان كان مجهولا لم يجب
الحذف قال الجماعة كلهم زان الا واحدا او قال ليس فيكم زان الا واحدا وقال لرجلين احدهما زان لان المقذوف مجهول
ولو قال لرجلين احدهما زان فقال له رجلا احدهما هذا فقال لا لاحد لآخر لانه لم يقذف بعينه الزنا ولا بما هو في معنى
الصحيح ولو قال لرجل حذ لك زان لاحد عليه ان اسم الحذف يطلق على الاسفل وعلى الاعلى فكان المقذوف مجهولا ولو قال لرجل
آخر زان فان كان له اخ او اخوان سواء لاحد على القاذف لان المقذوف مجهول وان لم يكن له الا اخ واحد فعليه الحذف
اذا حضر طالب لان المقذوف معلوم وليس لهذا الاخ ولاية المطالبة لما ذكر في موضعه ان شاء الله تعالى **واما** احصان
المقذوف وقت العقد فليس بشرط لوجوب الحذف على القاذف حتى يجب الحذف بقذف الميت لما ذكر في موضعه ان شاء الله تعالى
فصل في ما اذا شرط احصان المقذوف في ضمان احدهما
ان يكون محصنا رجلا كان او امرأة **وشرائط** احصان العقد خمسة العقل والبلغ والحرية والاسلام والعقبة عن الزنا فلا
يجب الحذف في الصبي والمجنون والفقير والكافرو في عقبة له عن الزنا **اما** العقل والبلغ فلا بد ان يكونا لا يتصور في الصبي والمجنون
فكان قد فها بالزنا كذا محضا فيوجب التغير لا الحذف **واما** الحرية فلا بد ان يكون له تعالى شرط الاحصان في آية القاذف وهو قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات والمراة من المحصنات ههنا الحر ايرى العقاب في الزنا فدل ان الحرية شرط ولا نالوا وجوبها
على قاذف المملوك الجلد لا وجبنا ثمانين وهو لو اتي بمحققة الزنا لا يحل الا تخمين وهذا لا يجوز لان العقد نسبة الى الزنا
وانه دون حقيقة الزنا **واما** الاسلم والعقبة عن الزنا فلقوله تعالى والذين يرمون المحصنات العاقلون والمؤمنات المحصنات
الحراري والعاقلة والعقبة عن الزنا والمؤمنات معلومة فدل ان الايمان والعقبة عن الزنا والحرية شرط وهذه الآية على
ان المراد من المحصنات في هذه الآية الحر ايرى العقاب لانه جمع في هذه الآية بين المحصنات والعاقلة في الذكر والعاقلة
العقبة فلا يريد بالمحصنات العقاب لكان تكرارا ولا ان الحذف انما يجب لدفع العار عن المقذوف ومن لا عقبة له عن الزنا لا يحذف
العار بالمقذوف بالزنا وكذا قول النبي صلى الله عليه وسلم من اشرك بالله فليس بمحصن يدل على ان الاسلام شرط ولا ان هذا انما
وجب بالمقذوف دفع العار عن الزنا عن المقذوف وما في الكافر عن عار الكفر اعظم والله اعلم **فصل** في تفسير العقبة عن الزنا هو ان
المقذوف في طي في عمر وطئا حراما في غير ملك ولا نكاح اصلا ولا في نكاح فاسد فسادا مجموعا عليه في السلف فان كان فعل
سقط عقبة سواء كان الوطئ زنا موجبا للحذف او لم يكن بعد ان يكون على الوصف الذي ذكرنا وان كان وطئا حراما لكن
في الملك والنكاح حقيقة او في نكاح فاسد لكن فسادا هو محل الاجتهاد لا تسقط عقبة **وبين** هذه الجملة في مسائل اذا
وطئ امرأة لشبهة بان زنت اليه غير امرأته فوطئها سقطت عقبة لوجود الوطئ الحرام في غير ملك ولا نكاح اصلا لانه لم
الحذف لقيام الدليل المبيح **فصل** في حاشا الظاهر على ما ذكرنا فانما تقدر وكذلك اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره لان الوطئ
مباحا في كل جارية وكلها ليس ملكه فصباح ملك الغير لا محالة فكان الفعل زنا حراما في نفسه لكن في حاشا الحذف للشبهة وكذلك
اذا وطئ جارية ابوية او زوجية او جارية اشتراها وهو يعلم انها غير الباطع ثم استحققت لما قلنا وكذلك لو وطئ جارية ابوية
فاعلقها ولم يعلقها لوجود الوطئ المحرم في غير ملك حقيقة ولو وطئ الحائض والنفساء او الصائمة او الحرة او الحرة التي طهر
منها او امة المزرعة لم تسقط عقبة لقيام الملك او النكاح حقيقة وانه محلل الا انه منع الوطئ لغرضه وكذا اذا وطئ مكافرا
فقبل في حنيفة ومحمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف وفي رواية اخرى عنه وهو قول زفر يسقط عقبة وجه قوله ان هذا
وطئ حصل في غير الملك لان عقد النكاح او وجد ذل الملك في حق الوطئ الا ترى انه لا يباح له ان يطأها وكذا المهرين لما لا
وهذا دليل على ان الملك في حق الوطئ ولنا ان الوطئ مباحا في ذات ملك الذات قائم بعد النكاح فكان الملك المحلل قائما وانما
الزنا بل الملك الذي يمنع الوطئ لما فيه من استراده على نفسها فاشبهت الجارية المربعة ولو تزوج مقذوف العار متوكفة الغير
او مربعة او موصية او اخته من الرضاع سقطت عقبة سواء علم او لم يعلم في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد اذا كان لا يعلم
لا يسقط وجه قوله انه اذا لم يعلم لا يبرأ الوطئ حراما بل لا يبرأ انما لو كان حراما لا يبرأ اذا لم يكن حراما لم تسقط العقبة
ولا في حنيفة ان حرمة الوطئ ههنا ناسخة بالاجماع الا ان اسم منتف لا يبرأ ليس في لو ازم الحرة على ما عرفنا وان كانت الحرة
ثابتة بيقين سقطت العقبة ولو قبل امرأة لشبهة او نظرت في زوجها بشبهة ثم تزوج بابنتها فوطئها او تزوج باختها
لا تسقط عقبة في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد تسقط وجه قوله ان التخييل والنظر واجب حرمه المصاهرة وانما

ما يرجع اليهما جميعا

ما يرجع الى المقذوف به

المرأة المنسوبة الى قبيلة لا نسب لها منهم وهذا لا يدل على كونها زانية بل يجوز ثبوت نسبها من غيرهم ولو قال الرجل يا زانية فقال
الرجل لا بل انت الزانية او قال لا بل انت مجذبة لان كل واحد منهما قد فصحها به رجحا **ولو قال لامرأة يا زانية فقالت**
زنت بك لا حد على الرجل لان المرأة صدقة في القذف فخرج قد فصح من موجب اللحد وتحذ المرأة لانها قد فصح بالزنا
نفسا ولم يوجد منه المصدق **ولو قال لامرأة يا زانية فقالت** زنت معك لا حد على الرجل ولا على المرأة **اما على الرجل** فلو جحد
المصدق منها اياه **واما على المرأة** فلان قولها زنت معك يحتمل ان يكون المراد منه زنت بك ويحتمل ان يكون منه زنت
بغيرك فلا يجعل قذافا مع الاحتمال **ولو قال لامرأة يا زانية فقالت** بل انت حد القذف ولا لعان على الرجل
لان كل واحد من الزوجين قد فصح صاحبه وقذف المرأة بوجوب حد القذف وقذف الزوج امراته بوجوب اللعان وكل واحد منهما قد
وفي البداية مجدة المرأة اسقاط الحد عن الرجل لان اللعان شهادت مؤكدة بالايمان والحدود في القذف لا شهادة له ونظر هذا
ما قالوا فبين قال لامرأة يا زانية بنت الزانية فحاصمت لامرأة اولاد الزوج حد القذف سقط اللعان لانه بطلت شهادته
ولو حاصمت المرأة اولادها فلا على القاضي بينهما ثم حاصمت لامرأة من حد الرجل حد القذف **ولو قال لامرأة يا زانية فقالت** زنت بك
لا حد ولا لعان لانه يحتمل انها اذ قالت بغيرك لم يكن على الرجل اللعان **ولو قال لامرأة يا زانية فقالت** زنت بك
الاول لا يجيب اللعان ويجيب الحد لانها اقرت بالزنا وان ارادت به الشافعي يجيب اللعان لان الزوج قد فصح بالزنا وهي لم تعد
فيما قد فصح بالزنا به ولا حد عليها فوجب الاحتمال في ثبوت كل واحد منهما فلا حد **ولو قال لامرأة انت زانية فقالت** المرأة
انت اذني مني حد الرجل ولا حد المرأة **اما الرجل** فلانه قد فصح الزنا ولم يوجد منها المصدق **واما المرأة** فلان قولها
انت اذني مني يحتمل انها ارادت به النسبة الى الزنا على الترجيح ويحتمل انها ارادت ان تقرر على الزنا واعلم به من فلا حد
على القذف مع الاحتمال وكذلك اذا قال انسان انت اذني الناس واذني الزنا او اذني مني او اذني مني او اذني مني او اذني مني او اذني مني
عزلي وسفاهة فرب بين قوله اذني الناس وبين قوله اذني مني او اذني مني او اذني مني او اذني مني او اذني مني او اذني مني او اذني مني
ان قوله انت اذني الناس ممكن محله على ما يقتضيه ظاهر الصيغة وهو الترجيح في وجود فعل الزنا منه لتحقق الزنا في الناس
في الجملة فيجعل عليه وقوله انت اذني مني او اذني مني لا يمكن محله على الترجيح في وجود الزنا لحواله لانه لم يوجد الزنا منه او اذني مني
فيجعل على الترجيح في القدرة او العلم فلا يحد في الزنا ولو قال لرجل زنت وفلان معك كان قاذفا لهما لانه قد فصح
وعطف لاحد عليه بحرف الواو وانما للجمع المطلق فكان مجزعا في وجود الزنا من كل واحد منهما **رجل** ان استأثر فقال له
لصاحبه ما انا بآمران مالي بزان ولا اقر زانية لم يكن هذا قذفا لان ظاهره نفي الزنا عن ابنه وامه الا انه قد يكون هذا الكلام
عن نسبة اب صاحبه وامه الى الزنا لكن القذف على سبيل الكناية والتعريض لا يوجب الحد **ولو قال لرجل انت زانية** فله
لان هذا اللفظ يستعمل للاستقبال ولا يستعمل الحال والاستقبال فلا يجعل قذافا مع الاحتمال وكذلك لو قال انت زانية
اخرى الحد لان مثل هذا الكلام في عرف الناس لا يدل على قصد القذف وانما يدل على توقيف المثل على الاستصحاب ان كيف حزن
العقوبة على انسان والجناية من غيره كما قال الله تعالى ولا تزدوا زينة وزنا اخرى **ولو قال لامرأة ما رايت زانية خذوا**
او قال لرجل ما رايت زانية خذوا منك لم يكن قذفا لانه ما جعل هذا الكلام خبر الزنا وانما جعله خبر الزنا وهذا لا
يقتضي وجود الزنا منه **ولو قال لامرأة زنت بك زوجك** قبل ان تزوجك فهو قاذف لانه نسب زوجها الى الزنا حصل
منه قبل التزوج في كلامه موصول فيمن قذفا **ولو قال لامرأة زنت بك** فلان وطئا حراما او حاملا حراما او حرجا او قال
لرجل وطئت فلانة حراما او باضعها حراما فلا حد عليه لانه لم يوجد منه القذف بالزنا بل بالوطئ الحرام
ويجوز ان يكون الوطئ حراما ولا يبين زنا كالوطئ بشبهة ونحو ذلك **ولو قال لغيره اذ هي على** فلان قذفه يا زانية او يا ابن الزانية
لم يكن المرسل قاذفا لانه امر بالقذف ولم يقذف **واما الرسول** فان ابتداء فقال لا على وجه الرسالة يا زانية او يا ابن الزانية
فهو قاذف وعليه الحد وان بلغه على وجه الرسالة بان قال ارسلني فلان اليك وامر ان اقول لك يا زانية او يا ابن الزانية
لا حد عليه لانه لم يقذف بل اخبره بغيره **ولو قال لآخر اخبرتك انك زان** واشهدت على ذلك لم يكن قاذفا لانه قد فصح
عن غيره بالقذف واشهاد غيره بذلك فلم يكن قاذفا **ولو قال لرجل يا وطي لم يكن قاذفا بالاجماع** لان هذا النسبة الى قوم
لو ط فقط وهذا لا يقتضي انه يعمل علمه وهو اللواط **ولو افضح** وقال انت تعمل عمل قوم لوط وسجدت ذلك لم يكن قاذفا عند
ابن حنيفة ايضا وعندهما هو قاذف بناء على ان هذا الفعل ليس بزنا عند وعندهما هو في معنى الزنا والمسئلة مرت
في موضعها **ولو قال لرجل يا زانية** فقال له اخبر صدقت مجدة القاذف لا حد على المصدق **اما الاول** فلوجود القذف الصريح
واما المصدق فلان قوله صدقت قد فصح بطريق الكناية **ولو قال صدقت** هو كما حكى مجتهد لان هذا في معنى الصريح **ولو قال**
لرجل اخبرك يا زانية فقال الرجل لا بل انت مجذبة لان كلمة لا بل المتأكي لا يثبت فقد قذف الاول بالزنا على سبيل التاكيد
واما الاول فيمنظر ان كان للرجل اخوة او اخوان سواء فلا حد عليه وان لم يكن له الا اخ واحد فلا حد عليه ان يطالب بالحد وليس
لهذا الاخ مخاطبان يطالب لما ذكرنا فيما تقدم **ولو قال لست** لا يحد من قاذف لانه سواء قال في غضبه او صراخا
هذا الكلام لا يذكروا لا لنفي النسبة الاب فكان قذفا لانه **ولو قال ليس هذا ابوك** او قال لست انت ابن فلان لانه او قال

انت ابن فلان لا يجنب ان كان في حال الغضب فهو قذف وان كان في غير حال الغضب فليس بقذف لان هذا الكلام قد يذكر لنفي
النسب وقد يذكر لنفي التشبه في الاخلاق او اخلاقك لا تشبه اخلاقك او اخلاقك تشبه اخلاقك فلان الاجنبى فلا
يجعل قذافا مع الشك والاحتمال وكذلك اذا قال لرجل يا ابن مني يا ابن مني يا ابن مني يا ابن مني يا ابن مني يا ابن مني يا ابن مني
حالة الرضا لانه يحتمل انه اراد نفي النسب ويحتمل انه اراد به المدح لتشبيهه برجلين من سادات العرب فامر ببحارته
كان يسمي ماء السماء فصفاؤه وسخاؤه وعمره وب عام كان يسمي المزيقيا لمزقه الشيا با وكان ذا ثروة ونحوه كان يلبس
كل يوم ثوبا جديدا فاذا استسحق طعنه ومزقه لئلا يلبسه غيره فليساوية في الحكم الحال في ذلك فان كان في حال الغضب فليعلم
انه اراد به نفي النسب فيمن قذفا وان كان في حال الرضا فالظاهر انه اراد به المدح فلم يكن قذفا **ولو قال لرجل انت ابن**
فلان لعمري والحالة او لزوجه امه لم يكن قذفا لان العم يستحق ابنا وكذلك الحال وزوج الام قال الله تعالى قالوا لعبد الله
واله ابناك ابراهيم واسماعيل واسحق واسمعييل كان هم يعقوب صلوات الله عليهم وقد سماه اياه وقال الله تعالى ورفيع ابوه
على العرش وقيل انهم ابوه وخالته واذا كانت الحالة اما كان الحال ابا وقال الله تعالى ان اخي من اهل قبل في التفسير لانه كان
ابن امرأته من غيره **ولو قال لست** بابن فلان لجمه لم يكن قذفا لانه صادف في كلامه حقيقة لان الحد لا يستعمل باحقيقة
بل بحاذا **ولو قال لرجل يا بنطي** لم يكن قذفا وكذلك اذا قال لست من بني فلان للقبيلة التي هو منها لم يكن قذفا عند عامة
العلماء **وقال ابن ابي ليلى** من قذفا والصحيح قول العامة لانه يقول يا بنطي لم يقذفه ولكنه نسبته الى غير ذلك كمن قال
للرجل انت سفي وكذلك اذا قال يا ابن الخطايا او يا ابن الاصفر او يا ابن الاسود وابوه ليس كذلك لم يكن قاذفا بل هو كاذف
وكذلك اذا قال يا ابن القطيع او يا ابن الاعور وابوه ليس باطع ولا اعور ومن كاذبا لا قاذفا كما اذا قال للبصير يا اعمى
ثم القذف بلسان العرب وغيره سواء ويجيب الحد لان معنى القذف هو النسبة الى الزنا وهذا يتحقق بكل لسان واصفا علم
والثاني ان من القذف من تصور الوجه من المقتوف فان كان لا يتصور لم يكن قذفا **وعلى هذا** يخرج ما اذا قال لآخر
لنك تحذرك او ظمرك انه لا حد عليه لان الزنا لا يتصور من هذه الاعضاء حقيقة فكان المراد منه المجاز من طريق التشبيه
كما قال سفي القذف لم العيان تزنيان والميدان تزنيان والرجلون تزنيان والفرج يصدق ذلك كله او يكذبه وكذلك
لو قال زنت باصبعك لان الزنا بالاصبع لا يتصور حقيقة **ولو قال زنت فرجك** مجذبا لان الزنا بالفرج يتحقق كانه قال
زنت بفرجك **ولو قال لامرأة زنت بفرجها** وحار او بغيرها فلا حد عليه لانه يحتمل انه اراد به تمكينها من هذه الحيوانات
لان ذلك متصور حقيقة ويحتمل انه اراد به جعل هذه الحيوانات عوضا واجرة في الزنا فان اراد به الاول لا يحد قذفا
لانها لا يمكن منها لا يصير مرتبة بها لعدم تصور الزنا في البهيمة وان اراد به الثاني من قذفا كما اذا قال زنت بالدرهم
او بالدينار او بشئ من الامتعة فلا يجعل قذافا مع الاحتمال **ولو قال لها زنت** بناقة او بقرة او اذنان او ركة فعليه
الحد لانه قد فصح على التمكن فيحصل على العوض لان حرف الباء قد يستعمل في العوض **ولو قال لرجل لم يكن قذفا**
في جميع ذلك سواء كان ذكرا او انثى لانه يمكن محله على حقيقة العوطي ووطئها لا يتصور ان يكون زنا فلا حد من قذفا و
يمكن محله على العوض فيمن قذفا فخرج الاحتمال في كونه قذفا فلا يجعل قذافا مع الاحتمال **ومن** مشايخنا من فصل بين الذكور
والانثى فقال من قذفا في الذكر لا في الانثى لان فعل العوطي من الرجل بوجد في الانثى فلا يعمل على العوض ولا يوجد في الذكر
فيحصل على العوض والصحيح انه لا فرق بين الذكر والانثى لان العوطي يتصور في الصنفين في الجملة **ولو قال لامرأة زنت وانت**
مكرهة او معقوبة او مجنونة او نائمة لم يكن قذفا لانه نسبها الى الزنا في حال لا يتصور منها الزنا فيها فيمن قذفا كذا لا قذفا
ومثله لو قال لامة اعقبك زنت وانت امة او قال لكافة اسلمت زنت وانت كافة فيمن قذفا وعليه الحد لان في المسئلة
الاولى قد فصح الحال بالزنا في حال لا يتصور منها وجود الزنا فيها فكان كلامه كذبا لا قذفا وفي المسئلة الثانية قد فصح الحال
بوجود الزنا منها في حال يتصور منها الزنا وهي حال الرق والكفر لانها لا يمتنع وقوع الفعل فيهما وانما يمتنع الاحتساب لانهما
يشترون وجوده وقت القذف لانه السبب الموجب للحد وقد وجد **ولو قال لانسان لست** لانه قد كذب بحضر
لانه نفي النسبة الى ام ونفي النسبة الى ام لا يتصور الاحتساب لانه ولدته حقيقة وكذلك لو قال له لست لابوك لانه نفي
نسبه عنها ولا يتصور الامر لانها ولدته فيمن قذفا بخلاف قوله لست لابيك لان ذلك ليس بنفي لولادة الام بل هو نفي
النسبة الى اب ونفي النسبة الى اب من قذفا لانه ولدته وكذلك لو قال لست لابيك ولست لامة في كلامه موصول لم يكن قذفا
لان هذا وقوله لست لابوك سواء **ولو قال له لست** لامة او لست لرجل او لست لانسان لا حد عليه لانه قد كذب بحضر
لان نسبه لا يحتمل لا قطع عن غيره لانه كان كذبا محض لا قذفا فلا يجيب الحد **وعلى هذا** يخرج ما اذا قال لرجل يا زانية
انه لا يحد قذفا عند ابن حنيفة وابو يوسف وعند محمد بن قذفا وجه قول محمد ان الهاء قد تدخل صيغة زانية في
الكلمة قال الله تعالى ما اغنى عني ما ليه هلك عني سلطانيه ومعناه مالي وسلطاني والهاء زانية فتعذف الزائدة ويصح
قوله يا زانية وقد تدخل في الكلمة للبالغة في الصيغة كما يقال عذومه ونسأ به ونحو ذلك فلا يحتمل به معنى القذف
يدل عليه ان حد قذف في بنت المرأة لا يخل بمعنى القذف حتى لو قال لامرأة يا زانية يجيب الحد بالاجماع فكذلك الزيادة في نفي النسبة

القذف بلسان العرب وغيره سواء

ما يرجع الى المقدور فيه

ما يرجع الى نفس القذف

بيان ما يقهر به الحدود عند القا

بيان ما يعم كل الحدود

ما يخص بعض الحدود

وله انه قد قد لا يتصور قبله ولا دليل عدم التصور انه قد فعل المرأة وهو التمكن لان الماء في الكربة هاهنا
كالضاربة والقاتلة والساورة ونحوها وذلك لا يتصور من الرجل بخلاف ما اذا قال لامرأة يا ذنبي لانه اتي بمعنى لا يتم
وحذف الهاء وهاء التأنيث قد تحذف في الجملة كالخاض والطاف والحامل ونحوها ذلك وانما علم **فصل**
واما الذي يرجع الى المقدور فيه وهو المكان فهو ان يجرى القذف في دار العدل فان كان في دار الحرب او في دار البغي
فلا يوجب الحد لان المقيم بالحدود هم الامة ولا ولاية لامر اهل العدل على دار الحرب ولا على دار البغي فلا يقدر على
الاقامة فيها والقذف فيها لم ينفذ موجبا للحد حتى وجوده فلا يحفل بالاستيقاظ بعد ذلك لان الاستيقاظ للواجب
والعلم **فصل** واما الذي يرجع الى نفس القذف فهو ان يجرى مطلقا عن الشرط والاضافة الى وقت فان
كان معلقا بشرط او مضيا الى وقت لا يوجب الحد لان ذكر الشرط او الوقت يمنع وقوعه قد في الحال وعند وجود
الشرط او الوقت يجعل كانه تجزى القذف كما في سائر العقوبات والاضافات فكان قاذفا قد يراعى ان القذف
حقيقة فلا يجب الحد **وعلى** هذا يخرج ما اذا قال رجل لرجل كذا وكذا فهو زان او ابن الزانية فقال رجل انك انت
لاحد على المستدلى لانه علق القذف بشرط القول وكذلك اذا قال لرجل ان دخلت هذه الدار فانت زان او ابن الزانية
فدخل لاحد على القائل لما قلنا وكذا من قال لغيره انت زان او ابن الزانية عذرا او اس شهرا كذا فجاء القذف والشهر لا حد عليه
لان اضافة القذف الى وقت يمنع تحقق القذف في الحال وفي المال على ما بينا وما علم **فصل** وامان
ما يقهر به الحدود عند القا **فقول** وبالله التوفيق الحدود كلها بظهر البينة ولا قراول كذا الاستيعاب شرطا
اما شرط البينة القائمة على الحد **فمنها** ما يعم الحدود كلها ومنها ما يختص ببعضها والبعض **اما** الذي يعم الكل فانه
والاضافة فلا تقبل شهادة النساء ولا الشهادة على الشهادة ولا كتاب القاضى الى القاضى في الحدود كلها لا تكون زيادة
شبهة فيها ذكرناها في كتاب الشهادات والحدود لا تثبت مع الشهادات **ولو** ادعى القاذف ان المقدور قد صدق وقام على
ذلك رجل او امرأتان جاز وكذلك الشهادة على الشهادة وكتاب القاضى الى القاضى لان الشهادة هنا قامة على اسقاط
الحد لا على اثباته والشبهة تمنع اثبات الحد لا من اسقاطه **واما** الذي يخص البعض من البعض **فمنها** عدم القادر وانه
شرط في حد الزنا والسرقة وشرب الخمر وليس بشرط في حد القذف **والفرق** ان الشاهد اذا عاين الجريمة فهو مختص ببيانها
الشهادة حسبة لله تعالى لقوله تعالى واقبلوا الشهادة لله وبين الستر على اخيه المسلم لقوله صلى الله عليه وسلم
من ستر على اخيه المسلم ستر الله عليه في الآخرة فلما لم يشهد على اخيه حتى تقادم العهد دل ذلك على اختياره
الستر فاذا شهد بعد ذلك دل ذلك على الضميمة حمله على ذلك فلا تقبل شهادته لما روى عن عمر بن الخطاب انه قال يا قوم شهد
على حد لم يشهدوا عند حضرته فانما شهدوا غرضهم ولا شهادة لهم ولم ينقل انه انكر عليه منكر فيمن اجاءوا فدل قوله
على ان مثل هذه الشهادة شهادة ضمنية وانما غرضه قوله ولا ان التاخير والحالة هذه فوفرت قهرا ولا شهادة لهم على
لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف حد القذف لان التاخير ثمة لا يدل على الضمينة والهمة لان الدعوى هناك شرط
واحتل ان التاخير كان لتاخير الدعوى من الدعوى لا لغير ذلك فكان التاخير ما قلنا ويشكل على
هذا افضل سرقة فان الدعوى هناك شرط ومع هذا التقادم مانع **واختلفت** عبارات مشايخنا في الجواب عن هذا
فقال بعضهم ان معنى الضمينة والهمة حكمة المنع من قبول الشهادة والسبب الظاهر هو كون الحد خالصا لله تعالى
والحكم يدور على السبب الظاهر لا على الحكمة وقد وجدنا السبب الظاهر في السرقة فوجب المنع من قبول الشهادة وهذا
ليس بسديد لان الاصل تعليق الحكم بالحكمة الا اذا كان وجه الحكمة خفيا لا توقف عليه الا بجمع فقام سبب الظاهر
ويجوز الحكمة موحدة تعذيرا وههنا يمكن الوقوف عليه من غير حرج ولم يوجد في السرقة لما بينا فوجب ان تقبل الشهادة
بعد التقادم وقال بعضهم انما لا تقبل الشهادة في السرقة لان دعوى السرقة بعد التقادم لا تنفع لان الدعوى لا اعتبار
مخبرين ان يدعى السرقة ويقطع طمعه غرضه احتسابا لا قامة الحد وبين ان يدعى اخذ المال ستر على اخيه المسلم فلما
اخذ لآخر على اختياره السهو او الاعراض عن جهة الحسبة فلما شهد بعد ذلك فقد قصد الاعراض عن جهة الستر
فلم يعم اعراضه ولم يحصل قاصدا جهة الحسبة لانه قد كان اعراض عنها عند اختيار جهة الستر فلم يعم دعواه السرقة
فلم تقبل شهادته على السرقة لان قبول الشهادة تنفع على دعوى صحيحة فيما لا يستر فيه كدعوى فبقي مدعى اخذ المال
لا غير تقبل الشهادة حسبة اذ التقادم لا يمنع قبول الشهادة على اموال بخلاف حد القذف لان المقدور ليس بمخبر بين
بذل النفس وبين اقامة الحد بالدعوى بل الواجب عليه دفع الكار عن نفسه ودعوى القذف فلا يترتب بالضميمة فكانت الدعوى
صحيحة **واشيع** ابو منصور المازندراني رحمه الله تعالى في شرح الجامع كقصر حكيمه بلفظه وهو ان عادة السراة
الاقدام على السرقة في حال الغفلة وانها الفرصة في موضع الحصة وصاحب الحق لا يطالع على تشهد ذلك ولا يبرأ
الا وهم ونحوهم فاذا اكلوا اموالا وقد يعلم المدعى منهم في غير ذلك من الحقوق ويطلبها اذا احتاج اليها فكانوا في بعض
من احوالها واذا بطلت الشهادة على السرقة بالتقادم قبلت في حق المال لان بطلانها في حق الحد لم تكن الشبهة فيها

والحد

والحد لا يثبت مع الشبهة **واما** المال فثبت معها **ثم** التقادم انما يمنع قبول الشهادة في الحدود الثلاثة اذا كان التقادم في القاذف
من غير عذر ظاهر **فان** اذا كان لعذر ظاهر بان كان المشهود عليه في موضع ليس فيه حاكم فحمله على بدونه حاكم وشهدا عليه
جاوزت شهادتهم وان تأخرت لان هذا موضع العذر فلا يجرى التقادم فيه ما عدا **ثم** لم يقدر ابو حنيفة رحمه الله بالتقادم
تعذرا وقوس ذلك الى اجتهاد كل حاكم في زمانه فانه روى عن ابي يوسف انه قال كان ابو حنيفة لا يوقت في التقادم شيئا
وجهد نابه ان يوقت فابى وابو يوسف ومحمد قد رآه بشهران كان شهرا او اكثر فهو متقادم وان كان دون شهر فليس
بمتقادم لان الشهر اقل الاجل فكان مادونه في حكم العاجل ولا في حنيفة رحمه الله ان التأخير قد يجرى العذر والاعذار
في القضاة المختلفة فتقدر التوقيت فيه ففوض الى اجتهاد القاضى فيما بعده ابطا وما لا يعد وازالم يقبل شهادة المشهود
بما متقادم هل يحدون حد القذف **حكى** الحسن بن زياد انهم يحدون وتأخيرهم بمحمول على اختيار جهة الستر يخرج كلامهم
عن كونه شهادة فبقي قد فاقوا جوبا الحد وقال الكرخي الظاهر انه لا يجب عليهم الحد وهكذا ذكر القاضى في شرحه انه لا حد
عليهم لان تأخيرهم وان اوردت همة وشبهة في الشهادة فاصل الشهادة باق فلما اعتبر الشبهة في اسقاط حد الزنا
عن المشهود عليه فلان يعتبر حقيقة الشهادة لاسقاط حد القذف عن المشهود اولى ومنها قيام الرأية وقت ادائها
في حد الشرب في قول ابو حنيفة وابي يوسف وعند محمد ليس بشرط **والجواب** في موضعها ان شاء الله تعالى ومنها
عدد الاربع في الشهود في حد الزنا لقوله تعالى والله في ثنتين كفا حشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن امره منكم
وقوله والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا بأربعة شهداء وقوله لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء ولان الشهادة احد
نوعي القذف فغيره بالنوع الآخر وهو الاقرار وهناك عدد الاربع شرط كذا هيها بخلاف سائر الحدود فان عدد الاقرار
الاربع لا يشترط فيها فكذلك عدد الاربع من الشهود ولان اشتراط عدد الاربع في الشهادة ثبت معدولا به عن القياس
بالنقل والنقل ورد في الزنا خاصة فان شهد على الزنا اقل من الاربع لم يقبل شهادتهم لفقضاء العدد المشروط وهل
يحدون حد القذف **قال** صاحبنا محمد بن **وقال** الشافعي اذا جاءوا بحج الشهود لم يحدوا **وعلى** هذا الخلاف اذا شهد
ثلاثة **وقال** الرابع رايتهما في الحذف واحد ولم يد عليه انه يحد الثلاثة عندنا ولا حد على الرابع لانه لم يقذف الا اذا كان
قائلا لا يحد اشهادا قد روي ثم فسر الزنا بما ذكره محمد بن محمد **وجه** قول الشافعي انهم اذا جاءوا بحج الشهود كان قصدهم
اقامة الشهادة حسبة لله تعالى لا القذف فلم يكن فعلهم حثا فلما يكن قدفا ولما روي ان ثلاثة شهدوا على
بغيرة بينا فقام الرابع **وقال** مراتبا قداما بادية ونفسا عالبا وامر متكررا ولا علم ما روي ذلك فقال عمر بن الخطاب
المقدور قد لم يقض رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وحد الثلاثة وكان ذلك بحضرة من حضرته ولم يقبل
الله انكر عليه منكرين اجماعا ولان الموجود من الشهود كلامه قد حقيقه اذ القذف هو النسبة الى الزنا وقد وجدت
الشهود حقيقة فدخلون تحت آية القذف انا اعتبرنا تمام عدد الاربع اذا جاءوا بحج الشهود فقد قصدوا اقامة الحسبة
واجاءوا لله تعالى فخرج كلامهم عن كونهم قدفا وصار شهادتهم شرعا فصدق النقصان بقى قد فاق حقيقه فوجب الحد **ولو**
شهد ثلاثة على الزنا وشهد رابع على شهادة غير يحد الثلاثة لان شهادتهم صارت قدفا فنقصان العدد ولا حد على الرابع
لانه لم يحد بل حكى قد فخرج **ولو** علم ان احد الاربع عدا ومكاتب او حبس او اجمعي لم يحد في حد عدا جميعا الا القسبي
والبدل **فمن** القسبي ليس له الشهادة اهتلا واسا فانقص العدد فصاد كلامهم قدفا ولا عمو والحدود في القذف
ليست لهم اهلية الشهادة وان كانت لهم اهلية الشهادة تخلفا وسماغا فنقصت اهليتها للشهادة فانقص العدد وسما
كلامهم قدفا سوا علم ذلك قبل القضاة وبعد القضاة قبل الامصار وان علم ذلك بعد الامصار فان كان الحد عدلا فكذلك
يحدون ولا يضمنون ارش القريب في قول ابو حنيفة وعندهما يجب في بيت المال على ما ذكرنا في كتاب الرجوع عن الشهادات
وان كان رجلا لا يحدون لانه يتبين ان كلامهم وقع قدفا ومن قد فحينما ثم مات المقدور سقط الحد ونحو الذبة في بيت المال
لان الحد حاصل للقاضي وخلف القاضى على بيت المال لانه حامل لعامة المسلمين وبيت المال مال المسلمين ولو شهد
الزوج وثلاثة نفر حد الثلاثة ولا عن الزوج امرية لان قدفا الزوج موجب للبيان لا الحد فانقص العدد في حق الباقيين
فصار كلامهم قدفا فحد حد القذف **ولو** علم ان الشهود الاربع عبيد او كفار او محدودون في قدفا وعبيان يحدون
حد القذف وان علم انهم فساق لا يحدون **والفرق** ما ذكرنا ان العبد والكافر لا شهادة لهما احدا ولا عمو والحدود في القذف
هم شهادة سماغا ومحمد لا ادراك فكان كلامهم قدفا والفاصوله شهادة على اصل اصحابنا رحمهم الله ما عدا ادراك فكان كلامهم
الفساق شهادة لا قدفا فلا يحدون حد القذف **والفرق** ما ذكرنا ان الشهود اربعة عبيد او كفار او محدودون في قدفا والقول قوله
حق يقيم البينة انه قد روي عن عمر بن الخطاب انه قال الناس احرار الا في اربعة الشهادتين والعقاصم والعقل والحدود
والعقاصم ما ذكرنا في غير موضع **ومنها** اتحاد المجلس وهو ان يحدون في مجلس واحد عدا الشهادة فان جاء
مترقبين يشهدون واحدا بعد واحد لا يقبل شهادتهم ويحدون وان كثر الما ذكرنا ان كلامهم قدفا حقيقة وانما يخرج
كونه قدفا شرعا بشرط ان يكونوا مجتمعين في مجلس واحد وقت ادائها الشهادة فاذا اقدمت هذه الشبهة بقي قدفا فوجب الحد

قيامه الرابح شرط في حد الشرب
عدد الاربع شرط في حد الزنا

والكاتب
ادراك

منها اتحاد المجلس

يبين الامر على حقيقة الحال خصوصا في الزنا فكان اقراره اخبارا عن وجود الزنا منه حقيقة الا انه لم يعرف اسم المرأة ونسبها
وذا لا يورث شبهة فاما الشاهد فانه يشهد انه يبين الامر على الظاهر لا على الحقيقة لعصود علمه عن الوصول الى الحقيقة
فقولهم لا يعرف تلك المرأة يورث شبهة لجواز انها امرأة له فيها شبهة حل وحل فهو الفرق وانظروا ما اعد
القادر من قبل هو شرط لصحة الاقرار بالحد اما في حد الغذف فليس بشرط لانه ليس بشرط لقبول الشهادة فاولا ان لا يكون
شرط لصحة الاقرار وكذلك في حد الزنا عند اصحابنا النكاح وعندهم شرط كما في الشهادة ولنا الفرق بين الاقرار
والشهادة وهو ان المانع في الشهادة تمكن التهمة والضعف في حد الاقرار لان الانسان غير متمم في الاقرار على
نفسه وكذا في حد السرقة لما قلنا واما في حد الشرب فشرط عندنا ضعف وابيوسف وعنده محمد ليس بشرط بناء على
ان قيام الراجحة شرط صحة الاقرار والشهادة عندهما ولهذا لا ينبغي مع القادر وعنده ليس بشرط ولو لم يتقدم العهد
ولكن ربحا لا يوجد منه لم يصح الاقرار عندها خلا فانه وجه قول محمد ان حد الشرب ليس بمخصوص عليه في الكتاب والسنة
واما عرف واجماع العقابة رضي الله عنهم واجماعهم لا ينفقد بدون عبد الله بن مسعود وخمسة وعشرون من قواه عندنا قال
الراجحة فانه ربحا وجلا جاء بان ارج له الى عبد الله بن مسعود فاعترف عنده بشرب الخمر فقال له عبد الله بن مسعود
القيم انت لا أدبته صغيرا ولا سترت عليه كبيراً ثم قال تلبثوه ومنزوه واستنكوه فان وجدتم راجحة الخمر فاجلوه
افنى بالحد عند وجود الراجحة ولم يثبت قواه عندها واذ لم يثبت فلو ينفقد الاجماع بدون ذلك فلو يجب الحد بدون
لان وجوبه بالاجماع ولا اجماع ثم انما لغلبة الراجحة اذ لم يكن سكوفا فاما اذا كان سكوفا فلا دلالة للشك والى على الشرب
من الراجحة وكذلك لوحي به من كان بعيد لا يقي الراجحة بالجمي من مثله عادة محد وان لم يوجد الراجحة للحال لا بد من
العذر فلو ينفق قيام الراجحة فيه وانما علم واذا اقر انسان بالزنا عند القاضي ينبغي ان تظهر الكراهة او بطور وكذا في
الرجح الثانية والثالثة هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بما عزم وكذا مروى عن عمر رضي الله عنه انه قال طردوا
المعترفين اي بالزنا فاذا اقر اربعا نظره في حاله اهو صحيح العقل ام به آفة هكذا قال رسول الله لما عزم على حبس ابنته
جفوناً وبعت الفتوة فساله عن حاله فاذا عرف انه صحيح العقل سألته عن مائة الزنا وكيفية وعزمك انه رغب في حقها
لما ذكرنا في الشهادات ولا يسأل عن الزمان لان السؤال عن الزمان لكان احتمال التقدام والتأخر لا يقع في الاقرار
واما يقع في الشهادة ويجوز ان يسأل عن الزمان ايضا لاحتمال انه في حال الضعف فاذا تبين ذلك سألته عن
حاله اهو محصن ام لا لان حكم الزنا يختلف بالاحصان وعدمه فان قال انا محصن سألته عن مائة الاحصان انه ما هو
لانه عبارة عن اجتماع شرايط لا يقد عليها كل احد فاذا بين بوجه **فاما** علم القاضي فلو يظهر به حد الزنا والشرب
والسرقة حتى لا يقضي بشي من ذلك بعلمه لكنه يقضي بالمال في السرقة لان القاضي يقضي بعلمه في الاموال سواء علم بذلك
قبل زمان القضاء ومكانه او بعدها بلو خلاف بين اصحابنا وسواء علم بذلك معانية بان رأى انسانا يربى في بيت
وسرق او سماع الاقرار به في غير مجلسه الذي يقضي فيه بين الناس فان كان اقراره في مجلس القضاء لزمه وجوب اقراره اذ لو
لم يقبل اقراره لاحتاج القاضي الى ان يبين معه جماعة على الاقرار في كل جادته واجماع الامم بخلافه واما علمه بغيره حد
القذف في زمان القضاء ومكانه كالقضاء صوسا الحقوق والاموال بخلاف بين اصحابنا واما اختلافنا في ظهور ذلك
بعلمه في زمان القضاء ومكانه وقد ذكرنا جملة ذلك بدلالة في كتابنا والقاضي ولا يظهر حد السرقة بالنكول لكنه
يقضي بالمال لان النكول ما يدل فاما اقراره شبهة العدم والحد لا يثبت بالبينة والحد لا يثبت بالبينة والحد لا يثبت بالبينة
بالشبهة واما الخصومة فهل هي شرط شوق الحد بالشهادة والاقرار فلو خلاف فانها ليست بشرط في حد الزنا والشرب
لانه خالص حق الله تعالى والخصومة ليست بشرط في الحدود للحا لصحة الله تعالى لانها مقام حسنة لله تعالى فلو توفقت
ظهورها على دعوى العبد ولا خلاف في حد السرقة ان الخصومة فيها شرط الظهور بالشهادة لان حد السرقة وان كان حق
خالصا لكن هذا الحق لا يثبت الا بعد كون السرقة ملكا للمسروق منه ولا يظهر ذلك الا بالخصومة وفي كونها شرط الظهور
بالاقرار خلاف ذكرناه في كتاب السرقة ولا خلاف ايضا في انها شرط الظهور بالشهادة على القذف والاقرار به اما على
الشافي فلو انه خالص حق العبد فليس شرط فيه الدعوى كما في سائر حقوق العباد وعنده نأحق ادعاء وان كان هو المقتضى
لكن للمدعي فيه حق لا ينفق به بصيانة عرضه عن الهلك فليس شرط فيه الدعوى من هذه الجهة واذ عرف ان الخصومة في حد
القذف شرط كون البينة والاقرار مظهرين فيه فيقع الكفر في موضعين أحدهما في بيان الاحكام التي تتعلق بالدعوى والخصومة
والثاني في بيان من ملك الخصومة ولا يملكها **اما الاول** فنقول وبالله التوفيق لافضل المقتضى فان تترك الخصومة لان
فيها اشاعة الفاحشة وهو مندوب الى تركها وكذا العفو عن الخصومة والمطالبة التي هي حقها من باب الفضل والكرامة
وقد قال الله تعالى وان تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم واذ رفع الى القاضي يستحسن للقاضي ان يقول في
الاثبات بالبينة امر ضرر هذا لانه ندب الى السوء والعفو وكذا لك حسن وان لم يترك الخصومة وادعى القذف على القاذف
فانكر ولا بينة للمدعي فاذا استحوذت بالله ما قد هل يختلف ذكر الكرخا انه لا يختلف عند اصحابنا خلا فاما الشافي

الخصومة هي شرط شوق الحد

بيان الاحكام المتعلقة بالخصومة

وذكر في آداب القاضي انه يختلف في ظاهر الرواية عندهم واذا نكل يقضي عليه بالحد وقال بعضهم يحتمل ان يحلف وادانكل
يقضي عليه بالحد ولا بالحد وهذا الاقوال ترجع الى اصل وهو ان عند الشافي حد القذف خالص حق العبد فيجوز فيه
الاستحلاف كما في سائر حقوق العباد فاما على اصل اصحابنا ففيه حق الله تعالى وحقوق العبد قال منهم انه يختلف
ويقضي بالحد عند النكول اعتبر ما فيه من حق القذف فالحقيقة في التحليف بالحد والحد في حد القذف انما هو الحق
فيه لانه القلب بالحقيقة بسائر حقوق الله تعالى والحال **والجامع** ان المقصود من الاستحلاف هو النكول وانه على اصل في حقيقته
بذل والحد لا يحتمل البذل وعلى اصلها اقراره شبهة العدم لانه ليس بصريح اقرار بل هو اقرار بطريق الشك فكان فيه شبهة
العدم والحد لا يثبت بدليل فيه شبهة العدم **ومر** قال منهم انه يحلف ويقضي عليه بالحد عند النكول وفي حد القذف اعتبر
حق المدعي في الاستحلاف كالغيب والاعتبار حقه الله تعالى للنجح فاقامة الحد عند النكول كسائر الحدود ومثل هذا ما في
حد السرقة انه يحلف فيه الاستحلاف ولا يقضي عند النكول بالحد ولكن يقضي بالمال وكما قال ابو يوسف ومحمد في القضا
في القذف والنكول انه يحلف وعند النكول لا يقضي بالعقاب بل بالدية على ما عرف وان قال المدعي بنية حاضرة في المصير
على فانه يحبس المدعي عليه القذف الى قيام الحاكم من مجلسه والمراد من المجلس المأذونة اي يقال للمدعي لارثة المأذونة
لان احضر البينة فيه والا على سبيله ولا يؤخذ منه كغير نفسه هذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد في القذف
ولا يحبس وهذا ما في الكفالة في الحدود غير جائزة عند ابي حنيفة حيث قال في الكتاب ولا كفالة في حد ولا قصاص
وقال ابو يوسف ومحمد يكفل ثلثة ايام **وذكر** المحصن في تفسيره قول ابي حنيفة ان معناه لا يؤخذ الكفيل في الحدود
والعقاب جبرا فاما اذا بذل من نفسه واعطى الكفيل فهو جائز بالاجماع فظاهر اطلاق الكتاب يدل على عدم الجواز عند
لان كمال النفي اذا دخلت على الافعال الشرعية مرادها بقى الجواز من الاصل كما في قوله عليه الصلاة الا يظهور ولا يتكلم
الا بغيره ويحذف **وجه** قولها ان المحصن جائز في الحدود والكفالة اولى لان معنى الوثقة في المحصن بلوغ منه في الكفالة
فما كان المحصن للكفالة احق بالجواز **ولا** في حقيقته ان الكفالة شرعت للو ستيفاق والحد منبها على الادب والاستقامة
قالوا على ان لا يحد من ادوار الحدود ما استطعت فلو ناسبها الاستيفاق بالكفالة بخلاف المحصن فان المحصن للهمة
مشترعة من ربي الله صلى الله عليه وسلم لا يحد من ادوار الحدود ما استطعت فلو ناسبها الاستيفاق بالكفالة بخلاف المحصن فان المحصن للهمة
فالمحصن لا يحد من ادوار الحدود ما استطعت فلو ناسبها الاستيفاق بالكفالة بخلاف المحصن فان المحصن للهمة
وان اقر شاهد واحد عدلا يحبس عند ابي حنيفة وعندهما لا يحبس ويؤخذ منه كغير وجه قولهما ان الحق لا يظهر
بقول واحد وان كان عدلا فالحبس من ابي حنيفة والشاهدين فان سبب ظهور الحق قد وجد وهو محال عند ابي حنيفة
توقف الظهور لتوقف ظهور العدالة فثبتت الشبهة فيحبس **وجه** قول ابي حنيفة ان قول الشاهد الواحد وان كان لا
يوجب عقوبة بوجوب التهمة وجوب المصنم جائز ولو قال المدعي لا بينة لي او بیتی غالبة او خارج المهر لا يحبس بالاجماع
لعدم التهمة فان قامت البينة للمقذوف على القاذف واقرار القاذف به فان القاضي يقول له اقم البينة على حدك فقلت
فان اقام اربعة من الشهود على معانية الزنا من القاذف او على اقراره بالزنا سقط الحد عن القاذف ويقام حد الزنا على
المقذوف وان عجز عن اقامة البينة يقيم حد القذف على القاذف لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا بربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وان طلبنا لتأجيل القاضي وقال شهدي غيبا او خارج المهر لم يؤخذ به ولو قال شهدي
في المهر اكله الاخر المجلس ولارمة المقذوف ويقال له ابش احدا الى شهودك فاحضروهم ولا يؤخذ منه كغير نفسه
في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يؤجل يومين او ثلاثة ويؤخذ منه كغير وجه قولهما انه يحتمل ان يجرى بها
في اختياره اذ له بينة في المهر وتبلا يمكنه الاحصان في ذلك المجلس فيجوز الى التأخير الى المجلس الثاني واذا الكفيل
لما ينفق حقه عسى **ولا** في حقيقته ان في التأخير الى المجلس الثاني منقرا واستيفاء الحد بعد ظهوره وهذا لا يجوز
خلاف التأخير الى آخر المجلس لان ذلك القدر لا يحد تأجيلا ولا منقرا واستيفاء الحد بعد ظهوره وروى عن محمد انه اذا
ادعى ان له بينة حاضرة في المهر لم يجز احدا يبعثه الى الشهود فان القاضي يبعث معه من الشهود من يحفظه ولا يترك حتى
يغير فان لم يجد من يحد **ولو** مزب بعض الحد ثم اقام القاذف البينة على حد ومقالته قبلت بنية وسقطت بعقوبة
الجلدات ولا يتصل بشهادة ويقام حد الزنا على المقذوف كما لو اقامها قبل ان يبرها الحد اجملا ولو مزب الحد بتامد ثم
اقام البينة على حد المقذوف قبلت بنية ويظهر اثر القول في جواز شهادة القاذف وان لا يصير مرويود الشهادة لانه
بينة اليهم يكن محذوف في القذف حقيقة حيث تبين ان المقذوف لم يكن محصنا لان شرائط الاحصان العفة عن الزنا
وقد ظهر زناه بشهادة الشهود فلم يصير القاذف مرويود الشهادة ولا يظهر اثر قول هذه الشهادة في اقامة حد الزنا على المقذوف
لان معنى القذف قد تقدم باقامة الحد على القاذف ولو قذف رجلا فقال يا ابن الزانية ثم ادعى القاذف ان ام القاذف
امة او نصرانية او يهودية فيقول هو خرج مسلمة فالقول قول القاذف وعلى المقذوف البينة على الحرية والاساءة وكذلك
لوقد ناسا في نفسه ثم ادعى القاذف ان المقذوف عبد فالقول قول القاذف وكذلك لو قال القاذف انا عبد على حد

بيان الاحكام المتعلقة بالخصومة

انه ينصف برق الغنائم وحق الله تعالى هو محتمل التصفيف بالرق لا حق العبد لان حق الله تعالى يحجب حق الفاعل والحق انما هو
للمضايقة وينقص بنقصانها والحق انما هو محتمل التصفيف بالرق لا حق العبد لان حق الله تعالى يحجب حق الفاعل والحق انما هو
ولا يتخلف باختلاف حال الجاني واذ اثنان هذا القذف حق الله تعالى خالصا او الغلب فيه حقه فنقول لا يفيج العفو
عنه لان العفو انما يجزى من صاحب الحق ولا يبيح القتل ولا اعتياض لان الاعتياض من حق الغير لا يصح ولا يجزى غير الموت
لان الارث انما يجزى في المروك من ذلك او حق الموت على ما قال صلى الله عليه وسلم فترك مالا او حقا فهو له ورثة ولم يرد
شي من ذلك فلو يورث ولا يجزى فيه الدخول لما ذكرنا والله اعلم **فصل** واما بيان مقدار الواجب منها
فقد اورد الواجب في هذا الزمان لم يكن الزمان محصيا مائة جلدة ان كان حرا وان كان مملوكا نجسونه لقوله تعالى فاذا جهن
فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولان العقوبة على قدر الجناية والجناية تزداد بحال حال
الجاني وتنقص بنقصان حاله والعبد انقص ما لا يخرج لاختصاصه بالحرية فكأن جناية انقص بنقصان الجناية
يوجب نقصان العقوبة لان الحكم ثبت على قدر العلة هذا امر معقول لان التنقيص بالتصفيف في غيره من المقايير ثبت
شرعا بقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفي هذا الشرط والسكر والقذف ثمانون في الحر واربعون في العبد والمال
وفي هذا السرقة لا يتخلف قد والواجب بالرق والحرية فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فامطعوا ايديهما ولا يتخلف
بالذكورة والانثوية في شيء من الحدود والله اعلم **فصل** واما شرائط جواز اقامتها فمنها ما يقع الحد وكلاهما ومنها
ما يتحقق البعض **ما الذي يعم الحد** وكلها فهو الامامة وهو ان يكون المقيم للحد هو الامام او موكلاه الامام وهذه
عندنا وعند الشافعي هذا الشرط وللرحل ان يقيم على مملوكه الحد اذا ظهر الحد عند بالاقرار او ادبعا عند نافية عنده
او بالمعانة بان رأى عبده زني باجنبية ولو ظهر عنده بالشهود بان شهدوا عنده والمولى من اهل القضاء فله فيه قولان
وكذا في اقامة المرأة الحد على مملوكها واما اقامة الكاسات الحد على عبدهن كما به قولان **احق** بما روي عن علي رضي الله عنه عن رسول
صلى الله عليه وسلم انه قال اقيموا الحد في مملكتكم انما كنتم وهدا الفهم **وروي** عنه عليه السلام انه قال اذا ثبت احدكم فليحد
فان عادت في الحد لها فان عادت فليحد لها فان عادت فليحد لها ولو ينفق في جيل وهذا ايضا نص في الباب ولان السلطان
انما ملك الاقامة لتسلطه على الرعية وتسلط المولى على مملوكه فوق تسلط السلطان على رعيته الا ترى انه يملك الاول عليه
بالدين ويملك عليه البهائم والامام لا يملك شيئا من ذلك فلما ثبت الجواز للسلطان فالقوله في الامام وبهذا ملك اقامة التعزير
عليه كذا الحد ولان ولاية اقامة الحد وثابتة للامام بطريق التعيين والمولى لا يساويه فيما شرع له هذه الولاية وثبت
له ولاية الاقامة استدلالا بولاية اتكاح الصغار والصغار لا يثبت للامام بل يثبت لمن لا يساويه فيما شرع له الولاية
وهو الابعد وبيان ذلك ان ولاية اقامة الحد انما تثبت للامام لمصلحة العباد وهي صيانة انفسهم واموالهم واعراضهم
لان القصد يستغنون عن التعزير خوفا اقامة الحد عليهم والمولى لا يساويه الامام في هذا المعنى لان ذلك يقع على الامانة
والامام قادر على اقامة لشوكة ومنعته وقيام الرعية له قهرا وجبرا ولا يخاف تبعة الجناية واتباعه لانهم لما
بينهم وبين الامام وهمة الميل والمحابة والتوفى عن الاقامة مستغنية في حقه فيقيم على وجهها فيحصل النرض المشروع
الولاية يبين فاما المولى فربما يفقد على اقامة نفسه وربما لا يفقد لمعارضه العداية لانه وبقا في مثله يعارضه
فينعده على اقامة خصوصاً عند خوف الهلاك على نفسه فلا يفقد على الاقامة وكذا المولى يخاف على نفسه وماله من العبد
الشرير لو قصد اقامة الحد عليه ان يأخذ بعض امواله ويقصد اهلاكه ويهرب منه فيمتنع عن الاقامة ولو قدر على الاقامة
فقد يقيم وقد لا يقيم لما في الاقامة من نقصان قيمته بسبب عيب الزنا والسرقة او بخاف سراية الجلدات الى الهلاك والموت
مجبور على حب المال ولو اقام فقد يقيم على الوجه وقد لا يقيم على الوجه بل يرحل الصلابة فلا يحصل النرض شيئا للمولى
لا يساوي الامام في تحصيل ما شرع له اقامة الحد فلا يراحمه في الولاية بخلاف التعزير من وجهين احدهما ان التعزير هو
التعزير والتوبيخ وذلك غير مقدور قد بين بالجسر وقد بين برفع الصوت وتقبيل الوجه وقد بين بصرياً سوا على
الجناية وحال الجاني على ما ذكره في موضعه والمولى لا يساوي الامام في هذا لانه من باب التايب فله قدرة التايب والعبد
ينقاد لمثله للمولى ولا يعارضه والمولى ايضا لا يستغنى عن هذا القدر من ابلاد لانه لا يوجب نقصاناً في ماله العبد ولا يغير
فيه بخلاف الحد والثالثان في التعزير مهدة ليست في الحد لان اسباب التعزير مما يكثر وجودها فيحتاج المولى الى بقدر
مملوكه في كل يوم وكل ساعة وفي الزرع الى الامام في كل حين و زمان خرج عظيم على المولى فقوضت اقامة المولى شرعا
او مبالى المولى ما دون ذلك من جهة الامام ولا له ومبالى انما هو الامام منه ولا يخرج في الحد لانه لا يكثر وجوده لا تقدير
كثرة اسباب وجوبه واما الحد ثانياً فيحتل ان بين خطايا ليعرف معلومين علم رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما يوجب
يقعون الحدود من غير نقص مثل الامير والسلطان ويحتمل ان بين ذلك خطايا لا تؤخذ في حق عبيدهم والنقصان في عيب
في اقامة الحد لما ان الامنة والسلطان لا يباشرون الاقامة بانفسهم عادة بل يفوضونها الى الحكام والتعزير في عيب
منهم في ذلك نقصه ويحتمل الاقامة بطريق التسديد بالسعة لا فؤاد الامام بل بقرينة الحسد ونقص المولى للتعزير لهم

بيان مقدار الواجب من الحدود

شروطها اذا قامت الحدود
بيان ما يعم كل الحدود

فلميزها

في الأمام

في الإقامة لاحتمال الميل والتقصير في ذلك وبحتم ان يكون المراد من الحد المذكور في الحديث التقدير لوجود معنى الحد فيه وهو المنع
فلا ينعى الاحتجاج بهما مع الاحتمال وان قل علم وللا موان يستعمل على إقامة الحدود لانه لا يقدر على استيفاء الجميع بنفسه
لان اسباب وجوبها يوجد في اقطار دار الاسلام ولا يمكن الذهاب اليها وفي الاحضار الى مكان الامور خرج عظيم فلو لم يجد
الاستخلاف لتعطلت الحدود وهذا لا يجوز ولذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجعل الخلفاء تنفيذ الاحكام واقامة الحدود
ثم الاستخلاف في وفاء تنصيصه وقوليه اما التنصيص فهو ان ينص على إقامة الحدود فيجوز التكليف اقامتها بل ذلك واما
القولية فتعني ههنا عامة وخاصة قال العامة هي ان يولى رجله ولاية عامة مثل ما رآه اقليم او بلاد عظيم فملك المولى اقامة
الحدود وان ينص عليها لانه لما قلنا ما رآه ذلك البلد فقد فوض اليه القيام بمصالح المسلمين واقامة الحدود وعظيم مصالحهم
فملكها والخاصة هي ان يولى رجله ولاية خاصة مثل جباية الخراج ونحو ذلك فلو ملك اقامة الحدود لان هذه القولية لم
تتناول اقامة الحدود ولو استعمل اميراً على الجيش الكبير فان كان امير مصر او مدينة فغزا بجند فانه ملك اقامة الحدود
في مملكته لانه كان ملك الاقامة في بلد فادخل باهله او ببعضهم ملك عليهم ما كان ملك فيهم قبل الخراج واما اخرجه
امير البلد غازيا فانه كان ملك اقامة الحد عليهم قبل الخراج وبعد الخراج لم يقوض اليه الاقامة فلو ملك الاقامة واما امر
العدل ان يقيم الحدود وينفذ العقاب في مملكته كانه ان يفعل ذلك في المهرلان ولا مام ولاية على جميع دار الاسلام
قائمة وكذا اذا استعمل قاضيا له ان يفعل ذلك في مملكته لانه نائب الامام والعدل في مملكته الذي يخص البعض دون البعض
فنه البداية من اليهود في هذا الزعم اذا ثبت بالشهادة حتى لو امتنع اليهود غير البداية او ماتوا او غابوا كلهم او بعضهم
لا ينافى الزعم على المشهود عليه وهذا قول في حنفية ومحمد وهو احد الروايتين غرضي يوسف استحضار وروى عن النبي
رواية اخرى انها ليست بشرط ويقام الزعم على المشهود عليه وهو قول الشافعي وهو القياس ووجه القياس ان اليهود فيما
رآه الشهادة وسأله الناس سواء ثم لا يشترط البداية من احد منهم فكذلك اليهود ولان الزعم احد نوعي الحد فيعتبر النوع
الاخر من الحدود والبداية من اليهود ليست بشرط فيه كذا في الزعم ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقيم المشهود او لا
ثم الامام ثم الناس وكله ثم للترتيب وكان ذلك بحضور القضاة ولم ينقل انه انكر عليه احد فيمن اجازوا لان في اعتبار
هذا الشرط احتياطاً في دور الحد لان اليهود اذا بدوا بالزعم ربما استغفوا ففعل فيعلمون ذلك على الزعم عن الشهادتين فقط
الحد من اليهود عليه بخلاف الحد لانه ما عرفنا البداية شرطاً استحضاراً بالانذار لثبوت الزعم خاصة فيسقي امر الحد
على اصل القياس ولان الحد لا يحسنه كل احد ففوض استيفاءه الى الائمة بخلاف الزعم واما علم ومنها اهلية او آراء
الشهادتين للشهود عند الاقامة في الحدود كلها حتى لو بطلت لاهلية بالفق والردة او الجور والعي والخرس او حد القذف
بان فسدت الشهادة او اردت او جنوا او عمو او عرسوا او ضربوا حد القذف كلهم او بعضهم لا يقيم الحد على المشهود عليه لان
اعتراض سائر الجرح على الشهادة عند امضاء الحد بمنزلة اعتراضها عند القضاة به واعتراضها عند القضاة بطل الشهادتين
فكذلك عند الامانة لان الامانة في الحدود من القضاة واما عيوب اليهود وعيوبهم عند الاقامة فلو سمحان في الإقامة في سائر
الحدود الا الزعم حتى لو ماتوا كلهم او غابوا كلهم او بعضهم يقيم الحد على المشهود عليه الا الزعم لانها ليس اسباب الجرح
لان اهلية الشهادة لا تسقط بالبوت والعيبة بل تنافي وتقر وتختص بها العدالة على وجه لا يحتمل الجمع وفي هذا الزعم
اقاميين لان الاقامة لا لانها يخرجان من الشهادة بل لان البداية من اليهود شرط جواز الاقامة ولا يوجد في غير محمد
في اليهود اذا كانوا مقطوعين الا بداهتهم من غير ان يستطيعون الرجوع الامام يرى ثم الناس وجعل قطع البد والمهرن
عدا في فوات البداية ولم يجعل الموت عذراً فيه وان ثبت الزعم بالاقوال يرد به الامام ثم الناس وانما علم ومنها
ان لا يجوز في اقامة الحدود خوف الهلاك لان هذا الحد شرع زاهر لا مهلك فلا يجوز الاقامة في الخراب الشديد والبرك السد
لما في الاقامة فيها خوف الهلاك ولا يقيم على موضع مريض لانه لا يجتمع عليه وجع الموضع والمضرب فيخاف الهلاك
ولا يقيم على النفس حتى ينقضه النفس لان النفس نوع مريض ويقام على الحاضر لان الحاضر ليس مريض ولا يقيم على
الحامل حتى يتسحق وتظهر النفس لان فيه خوف هلاك الولد والوالدة ويقام الزعم في هذا كله الاعلى الحامل لان نزل
الاقامة في هذه الاحوال للاعتراض على الهلاك فيه والزعم حذ مهلك فلو معنى للاعتراض على الهلاك فيه لانه لا يقيم على الحامل
لان فيه الهلاك الولد بغير حق ولا يجمع المضرب في عضو واحد لانه ينعى على تلف ذلك العضو والى تنزيم جلده وكل ذلك
لا يجوز بل يفرق المضرب على جميع الاعضاء من الكتفين والذراعين والعندين والساقين والعندين الا الوجه والفرج والراس
لان المضرب على الفرج مهلك عادة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقيم الحد على المشهود عليه ومنعوا الحد على المشهود عليه
او وجهه ومذاكيره والمضرب على الوجه يوجب المثلة ومنعوا الحد على المشهود عليه من المثلة والراس يجمع الحواس وفيه العقل
فيخاف المضرب عليه فوات العقل وفوات بعض الحواس وفيه الهلاك الذات مرفوعة وقال ابو يوسف ايضا لا يضر المصدور العين
ويضر بالراس سوطا او سوطا اما الصدور والبطن فلان فيه خوف الهلاك واما الراس فقلل عمره في شغلها عن الراس فان
شد شيطاناً والجوارح ان الحد شرع في قتل اهل الجرح وضرباً كذا في الشام يملكون او سوطاً وسهم ثم قنبر المضرب

بيان ما يخص بعض الحدود

ان لا ينجى في اقامه المهدات خوف المهداة

[illegible]

صاها في النكاح يكون كاذبا في الافراد وان كان كاذبا في الاقرار وضوئك شبهة في ظهور الحد
والحدود لاستوفى مع الشبهات **وقدر** وحيث ما عرنا ما قر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزنا لقنه الرجوع
فقال له لعلك قبلتها لعلك مستسها وقال لعلك المرأة اسرفت قولي لا ما اخالك سرفت وكان ذلك منه تلقينا للرجوع
فولم يكن بمحمدا للسقوط بالرجوع لم يكن للتلقين معنى وهذا هو السنة لاوامه اذا اقر انسان عنده بشيء فاسباب
الحدود والحال ان يلقيه الرجوع **ورأى** الحد كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في الزنا والسرقة وسواهما رجوع قبل القضاء
او بعده قبل الامضاء او بعدا مضيا بعض الجلدات او بعض الرجم وهي حتى بعد لما قلنا ثم الرجوع عن الافراد قد بين بعضا
وقد بين لالة بان اخذ الناس في رجمه فزهر ولم يرجع او اخذ الجلد في الجلد فزهر ولم يرجع حتى لا يتبع ولا يفرق
له لان الهرب في هذه الحالة دلالة الرجوع **وروى** انه لما هرب ما عر ذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
هذا خلت سبيله دل ان الهرب دليل الرجوع وان الرجوع مسقط للحد وكما يصح الرجوع عن الافراد بالزنا يصح عن الافراد
بالاحصان حتى لو ثبت على الاقرار بالزنا ورجع عن الاقرار بالاحصان يسقط عنه الرجم ويجلد لان الاحصان شرط
صيرورة الزنا علة لوجوب الرجم فيصح الرجوع عنه كما يصح عن الزنا فيسقط الاحصان ويبقى الزنا فيجب الحد **واما** الرجوع
عن الافراد بالقذف فلا يسقط الحد لان هذا الحد في العذر وجه وهو العذر بعد ما ثبت لا يحتمل التسقوط بالرجوع
كالعذر من غيره ومنها تصديق المذوف والقاذف في القذف لانه لما صدقه فقد ظهر صدقه في القذف وغير الحال
ان يحذر الصادق على الصدق ولان حد القذف انما وجب لدفع عار الزنا وشبهه عار القذف ولما صدقه في القذف
فقد اذعن العار بنفسه فلا يندفع عنه بالحد فيسقط ضرورة **ومنها** تكذيب المذوف والمقر به اقراره بالقذف
بان يقول له انت لم تقذفني بالزنا لانه لما كذبه في القذف فقد كذب نفسه في الدعوى والدعوى شرط ظهور هذا الحد
ومنها تكذيب المذوف بحجة على القذف وهي البينة بان يقول بعد القضاء بالحد قبل الامضاء شهودى شهيدا
بغيره لانه يحتمل ان يمين صاها في التكذيب فنثبت الشبهة ولا يجوز استيفاء الحد مع الشبهة ومنها تكذيب المقر به
المقر به الزنا قبل اقامة الحد عليه بان قال الرجل زنت بفلا فله فكذا به وانكرت الزنا وقالت لا اعرفك ويسقط الحد
عن الزنن وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف **وقال** محمد لا يسقط كذا ذكر الكرخي الاختلاف وذكر القاضي في شرحه
قولا في يوسف مع قوله محمد وجه قول محمد ان الزنا الرجل قد ظهر باقراره وامتناع الظهور في جانب المرأة لمعنى يخصها
وهو انكارها فلا يمنع الظهور في جانب الرجل **وله** ان الزنا لا يفرع الا بالفاعل والحمل فاذ لم يظهر في جانبها امتنع
الظهور في جانبها هذا اذا انكرت ولم تدفع على الرجل حد القذف فان ادعت على الرجل حد القذف بمحض حد القذف
ويسقط حد الزنا لانه لا يجب عليه حدان **هذا** اذا كذبه ولم تدفع النكاح **فاما** اذا ادعت النكاح والمهر قبل اقامة
الحد عليه سقط الحد عن الرجل بالاجماع لانه لم يجب عليها الشهادة لاحتمال ان تنكر صاها في دعوى النكاح فثبتت
الشبهة في وجوب الحد عليها والزم يجب عليها فتدلى في جانب الرجل فسقط عنه وعليه المهر لان الدوى لا يخلو عن
او غرامة وان كان دعوى النكاح منها بعد اقامة الحد على الرجل لامر لها عليه لان الوجوب في الفصل الاول لضرورة
اقامة الحد ولم يوجد وعلى هذا اذا اقرت امرأة بالزنا مع فلان فانكر الرجل وكذبه او ادعى النكاح على الانقاف
والاختلاف **ولو** اقر رجل بالزنا بفلا فادعت المرأة الاستكراه على الرجل بالاتفاق فرت بين هذا وبين الاول
ووجه الفرق بينهما ان المرأة في الفصل الاول انكرت وحده الزنا فلم تثبت الزنا من جانبها فتدلى في الجانب الآخر وهذا
اقرت بالزنا لكنها ادعت الشبهة بمعنى يخصها وهو كونها مكرهة فلا تدلى في جانب الرجل الدليل على النقص
بينهما فاننا لم يثبتنا بالاكراه بقاء الحد على الرجل بالاجماع ولو ثبتنا بالنكاح في الفصل الاول لقيام الحد على الرجل **وله**
منها رجوع الشهود بعد القضاء قبل الامضاء لان رجوعهم يحتمل التصديق والكذب فيورث شبهة والحدود لاستوفى
مع الشبهات وقد ذكرنا الاحكام المتعلقة بروجع الشهود في باب الحدود وكلهم او بعضهم قبل القضاء او بعده قبل
الامضاء او بعدا مضيا بما فيه الاتفاق والاختلاف في كتاب الرجوع من الشهادات ومنها يطولن اهلية شهادتهم
بعد القضاء قبل الامضاء بالفسق والبرقة والخوف والعجز والحرى وحد القذف لما ذكرنا فيما تقدم **ومنها** موثقتهم في
حد الرجم خاصة في ظاهر الرقابة لما ذكرنا ان البداية بالشهود شرط جواز الاقامة وقد فان بالمرت على وجه لا يشهد
عوده فسقط الحد ضرورة **واما** اعتراض ملك النكاح او ملك البهائم فهل يسقط الحد بان زنا امرأة ثم تزوجها
او بخارية ثم اشتراها عن ابي حنيفة فيه ثلاث روايات **وروى** عنه انه لا يسقط وهو قول ابي يوسف **ومحمد**
ابو يوسف عنه انه يسقط **وروى** الحسن عنه ان اعتراض الشرا يسقط واعتراض النكاح لا يسقط **وجه** رواية الحسن
ان البضع لا يصير ملكا للزوج بالنكاح بدليل انها اذا اولت بشبهة كان العقرها والعقر بدل البضع والبذل انما
يجزئ ان كان له المبدل فلم يحصل استيفاء منافع البضع فحمل مملوكه له فلا يورث شبهة وبضع الامة يصير ملكا
لمولها بشرأ الاقرانها لو اولت بشبهة كان العقر للمولى فحصل الاستيفاء فحمل مملوكه له فبصر شبهة فصار كالنكاح

أما وجوب التعزير لانه الحق العاد بالمقدور فانما هو بين مصادق ومكذب فيقرده فعلا لاعدائه والقانون في النوع
الحق العاد بنفسه يقدفه غيره بما لا يتصور فيرجع عاد الكذب اليه لا الى المقدور **فصل** وأما شرط وجوبه
فالمقتضى لفظي فغير كل عاقل ارتكب جنابة ليس لها حد مقدور سواء كان ذكرا أو عذرا أو كافر أو كافرا أو كافرا
بعد ان يكون عاقله لا نهولا ولا اهل العقوبة الا الصبي العاقل فانه يعزير تأديبا لا عقوبة لانه اهل التأديب لا التعزير
الذي مازى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال مروا صبيكم بالعقوبة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرة
وذلك بطريق التأديب والتعذيب لا بطريق العقوبة لانها تستدعي الجنابة وفعل الصبي لا يوجب كونه جنابة بخلاف
المجنون والصبي الذي لا يعقل لانهما ليسا من اهل العقوبة ولا من اهل التأديب **فصل** وأما قدر التعزير
فانه ان اوجب جنابة ليس من جنسها ما يوجب الحد كما اذا قال لغيره يا فاسق يا خبيث يا سارق ونحو ذلك فالامانة
بالجنابة ان شاء عززه بالعزب وان شاء بالحبس وان شاء بالكفر والاستخفاف بالكلام **وعلى** هذا يحمل قول عمر بن الخطاب
لزيادة بن الصامت يا احمق ان ذلك على سبيل التعزير منه اياه لا على سبيل الشتم اذ لا يظن ذلك من مثل عمر باحد فضله
من الصحابة رضي الله عنهم **ومش** اختار من كتب التعزير على مراتب الناس فقال التعزير على اربع مرات تعزير الاشرف
وهم الامراء والعقود وتعزير اشرف الاشرف وهم الفقهاء والعلماء وتعزير الاوساط وهم السوقة وتعزير
الاخسار وهم السفلة **فقد** برأ اشرف الاشرف بالاغلام المجرد وهو ان يبعث القاضى امينة اليه فيقول له بلغني
انك تفعل كذا وكذا وتعزير الاشرف بالاغلام المجرد باب الفاضل والخطاب بالبراجمة وتعزير الاوساط بالاغلام
والاخر والخبس وتعزير السفلة بالاغلام المجرد والعزب والحبس لان المقصود من التعزير هو الزجر واحوال الناس
في الامور على هذه المرات وان وجب بجنابة في جنسها الحد لكنه لم يجب لفقد شرطه كما اذا قال لصبي او مجنون
يا زاني لا تبت اوارم ولد يا زانية فالتعزير فيه بالعزب ويبلغ أقصى غاية ذلك تسعة وثلاثون فيقول
ابو حنيفة وعنه ابو يوسف خمسة وسبعون وفي رواية النقاد وعنه تسعة وسبعون وعنه محمد بن فضال ذكره
الفقيه ابو الليث رحمه الله والحاصل انه لا خلاف بين اصحابنا في انه لا يبلغ بالتعزير الحد لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال بلغ حد في غير حد فهو من التعزير لان ابنا يوسف من حد المذکور في الحديث على الاحرار وزعم انه الحد الكامل
لاحد المالك لان ذلك يعزب الحد وليس بحد كامل ومطلق الاسم بغيره في الكامل في كل باب ولان الاحرار هم المقصودون
في الخطاب وغيرهم ملحقون بهم فيه ثم قال في رواية ينفرد منها سوطي وهي لا تقبل لان ترك التبليغ يحصل به وفي رواية
قال ينفرد منها حمزة قال ابو يوسف فقلده نفعها من خمسة واعتبرت في الحدود وروى عنه انه قال اخذت كل
نوع من رايه واخذت التعزير في السر والعلانية في حد الزنا والعنف بغير الزنا من حد العنف ليس الحاق كل نوع ببابه
وروي ذلك اثره عن علي بن ابي حمزة انه قال يعز خمسة وسبعين **واو** حنيفة رحمه الله من حد المالك وهو
اربعون لانه ذكر حد مستكرا فثبت حد اما ما روي عن حمزة المالك في حد المالك في حد المالك وهو
اخذ بالثقة والاحتياط لان اسم الحد يقع على النوعين فلو حملناه على ما قاله ابو حنيفة يقع الامر وعبد التبليغ
لانه لا يبلغ ولو حملناه على ما قاله ابو يوسف لا يقع الامر عند الاحتياط لانه اراد به حد المالك فيصير مبلغا غير الحد
لحد فينفرد الوعيد فكان الاحتياط فيما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو سوطي **فصل** وأما صفة
قاله صفات منها انه اشد العزب واخلف المشايخ في الملاء بالشد المذكرة **قال** بعضهم اراد بها الشدة حيث
الجمع وشي من جميع التعزيرات فيه على عضو واحد ولا يفرق بخلاف الحدود **وقال** بعضهم الملاء منها الشدة في نفس العزب
وهو لا يدرى ثم انما كان اشد العزب لو جهن احداهما انه شرع للزجر المحض ليس فيه معنى تكفير المذنب بخلاف الحدود
فان معنى الزجر فيها يشوبه معنى التكفير **قال** النبي صلى الله عليه وسلم الحدود كفارات لاهلها فاذا تخفف التعزير للزجر فلا شك
ان الشدة اذخر فكان في تخفيفها ما شرع له ابلغ والثاني انه قد نقص عدد التعزيرات فيه فلم يشده في تعزير المحصل
المقصود منه وهو الزجر ومنها انه يحتمل العفو والعلم والابراء لانه حق العبد ما الصبر فتجوز فيه هذه الاحكام كما
تجوز في سائر حقوق العباد من العتق من غيره بخلاف الحدود ومنها انه لو ثبت كالعتق من غيره لما قلنا ومنها
انه لا يدخل لادحق العبد لا يحتمل الداخل بخلاف الحدود ويؤخذ فيه التكفير لانه لا يحبس لتقيد الشهود **اما**
التكفير فلاون التكفير للتوقيف والتعزير برحق العبد فكان التوقيف ملائما له بخلاف الحدود على اصل ابو حنيفة رحمه الله
واما عدم الحبس فلاون الحبس بصلح تعزير في نفسه فلا يجوز شروعا قبل تعديل الشهود بخلاف الحدود انه يحبس
فيها لتعديل لان الحبس لا يصلح حدا وانما علم **فصل** وأما بيان ما يظهر به فتقول انه يظهر بما يظهر به
سائر حقوق العباد من الاقرار والبينة والتكفل وعلم القاضى بقبول فيه شهادة النساء مع الرجال والشهادة على
الشهادة وكتاب القاضى في القاضى كما في سائر حقوق العباد وروى الحسن عن ابى حنيفة انه لا يقبل فيه شهادة النساء ولا يفتي
الا لانه حق العبد على الخلق من يظهر بما يظهر به حقوق العباد ولا يعمل فيه الرجوع كما لا يعمل في العتق من غيره بخلاف الحدود والعتق من غيره

بيان حكم الحدود اذا اجتمعت

بيان حكم الحدود

الكلام في التعزير
سبب وجوب التعزير

أما وجوب التعزير لانه الحق العاد بالمقدور فانما هو بين مصادق ومكذب فيقرده فعلا لاعدائه والقانون في النوع
الحق العاد بنفسه يقدفه غيره بما لا يتصور فيرجع عاد الكذب اليه لا الى المقدور **فصل** وأما شرط وجوبه
فالمقتضى لفظي فغير كل عاقل ارتكب جنابة ليس لها حد مقدور سواء كان ذكرا أو عذرا أو كافر أو كافرا أو كافرا أو كافرا
بعد ان يكون عاقله لا نهولا ولا اهل العقوبة الا الصبي العاقل فانه يعزير تأديبا لا عقوبة لانه اهل التأديب لا التعزير
الذي مازى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال مروا صبيكم بالعقوبة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرة
وذلك بطريق التأديب والتعذيب لا بطريق العقوبة لانها تستدعي الجنابة وفعل الصبي لا يوجب كونه جنابة بخلاف
المجنون والصبي الذي لا يعقل لانهما ليسا من اهل العقوبة ولا من اهل التأديب **فصل** وأما قدر التعزير
فانه ان اوجب جنابة ليس من جنسها ما يوجب الحد كما اذا قال لغيره يا فاسق يا خبيث يا سارق ونحو ذلك فالامانة
بالجنابة ان شاء عززه بالعزب وان شاء بالحبس وان شاء بالكفر والاستخفاف بالكلام **وعلى** هذا يحمل قول عمر بن الخطاب
لزيادة بن الصامت يا احمق ان ذلك على سبيل التعزير منه اياه لا على سبيل الشتم اذ لا يظن ذلك من مثل عمر باحد فضله
من الصحابة رضي الله عنهم **ومش** اختار من كتب التعزير على مراتب الناس فقال التعزير على اربع مرات تعزير الاشرف
وهم الامراء والعقود وتعزير اشرف الاشرف وهم الفقهاء والعلماء وتعزير الاوساط وهم السوقة وتعزير
الاخسار وهم السفلة **فقد** برأ اشرف الاشرف بالاغلام المجرد وهو ان يبعث القاضى امينة اليه فيقول له بلغني
انك تفعل كذا وكذا وتعزير الاشرف بالاغلام المجرد باب الفاضل والخطاب بالبراجمة وتعزير الاوساط بالاغلام
والاخر والخبس وتعزير السفلة بالاغلام المجرد والعزب والحبس لان المقصود من التعزير هو الزجر واحوال الناس
في الامور على هذه المرات وان وجب بجنابة في جنسها الحد لكنه لم يجب لفقد شرطه كما اذا قال لصبي او مجنون
يا زاني لا تبت اوارم ولد يا زانية فالتعزير فيه بالعزب ويبلغ أقصى غاية ذلك تسعة وثلاثون فيقول
ابو حنيفة وعنه ابو يوسف خمسة وسبعون وفي رواية النقاد وعنه تسعة وسبعون وعنه محمد بن فضال ذكره
الفقيه ابو الليث رحمه الله والحاصل انه لا خلاف بين اصحابنا في انه لا يبلغ بالتعزير الحد لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال بلغ حد في غير حد فهو من التعزير لان ابنا يوسف من حد المذکور في الحديث على الاحرار وزعم انه الحد الكامل
لاحد المالك لان ذلك يعزب الحد وليس بحد كامل ومطلق الاسم بغيره في الكامل في كل باب ولان الاحرار هم المقصودون
في الخطاب وغيرهم ملحقون بهم فيه ثم قال في رواية ينفرد منها سوطي وهي لا تقبل لان ترك التبليغ يحصل به وفي رواية
قال ينفرد منها حمزة قال ابو يوسف فقلده نفعها من خمسة واعتبرت في الحدود وروى عنه انه قال اخذت كل
نوع من رايه واخذت التعزير في السر والعلانية في حد الزنا والعنف بغير الزنا من حد العنف ليس الحاق كل نوع ببابه
وروي ذلك اثره عن علي بن ابي حمزة انه قال يعز خمسة وسبعين **واو** حنيفة رحمه الله من حد المالك وهو
اربعون لانه ذكر حد مستكرا فثبت حد اما ما روي عن حمزة المالك في حد المالك في حد المالك وهو
اخذ بالثقة والاحتياط لان اسم الحد يقع على النوعين فلو حملناه على ما قاله ابو حنيفة يقع الامر وعبد التبليغ
لانه لا يبلغ ولو حملناه على ما قاله ابو يوسف لا يقع الامر عند الاحتياط لانه اراد به حد المالك فيصير مبلغا غير الحد
لحد فينفرد الوعيد فكان الاحتياط فيما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو سوطي **فصل** وأما صفة
قاله صفات منها انه اشد العزب واخلف المشايخ في الملاء بالشد المذكرة **قال** بعضهم اراد بها الشدة حيث
الجمع وشي من جميع التعزيرات فيه على عضو واحد ولا يفرق بخلاف الحدود **وقال** بعضهم الملاء منها الشدة في نفس العزب
وهو لا يدرى ثم انما كان اشد العزب لو جهن احداهما انه شرع للزجر المحض ليس فيه معنى تكفير المذنب بخلاف الحدود
فان معنى الزجر فيها يشوبه معنى التكفير **قال** النبي صلى الله عليه وسلم الحدود كفارات لاهلها فاذا تخفف التعزير للزجر فلا شك
ان الشدة اذخر فكان في تخفيفها ما شرع له ابلغ والثاني انه قد نقص عدد التعزيرات فيه فلم يشده في تعزير المحصل
المقصود منه وهو الزجر ومنها انه يحتمل العفو والعلم والابراء لانه حق العبد ما الصبر فتجوز فيه هذه الاحكام كما
تجوز في سائر حقوق العباد من العتق من غيره بخلاف الحدود ومنها انه لو ثبت كالعتق من غيره لما قلنا ومنها
انه لا يدخل لادحق العبد لا يحتمل الداخل بخلاف الحدود ويؤخذ فيه التكفير لانه لا يحبس لتقيد الشهود **اما**
التكفير فلاون التكفير للتوقيف والتعزير برحق العبد فكان التوقيف ملائما له بخلاف الحدود على اصل ابو حنيفة رحمه الله
واما عدم الحبس فلاون الحبس بصلح تعزير في نفسه فلا يجوز شروعا قبل تعديل الشهود بخلاف الحدود انه يحبس
فيها لتعديل لان الحبس لا يصلح حدا وانما علم **فصل** وأما بيان ما يظهر به فتقول انه يظهر بما يظهر به
سائر حقوق العباد من الاقرار والبينة والتكفل وعلم القاضى بقبول فيه شهادة النساء مع الرجال والشهادة على
الشهادة وكتاب القاضى في القاضى كما في سائر حقوق العباد وروى الحسن عن ابى حنيفة انه لا يقبل فيه شهادة النساء ولا يفتي
الا لانه حق العبد على الخلق من يظهر بما يظهر به حقوق العباد ولا يعمل فيه الرجوع كما لا يعمل في العتق من غيره بخلاف الحدود والعتق من غيره

بيان شرط وجوب التعزير

بيان قدر التعزير
بالنهر

بيان صفة التعزير

بيان ما يظهر به التعزير

والماتان من مخرج معصوم الدم

لان الاجتماع منه يكون غلب وهما انه فلم يكن في معنى يورد الشرع فلا يكتفي به وعليهما الدية لوجود القتل لانه
سقط وجوب القصاص للشبهة فوجب الدية ثم ما يجب على الصبي والمجنون والمأخوذ يتجمله العاقلة وما يجب على البالغ
والعاقلة والعامة من ماله لان القتل عمد لكن سقط القصاص للشبهة والعاقلة لا تعقل العمد وفي الامور التي
لدية في ماله لان القتل عمد وفي المولى مع الاجنبي على الاجنبي نصف قيمة العبد في ماله لما قلنا وكذلك اذا جرح نفسه
وجرحه اجنبي فمات لا قصاص على الاجنبي عندنا خلافا للشافعي وعلى الاجنبي نصف الدية لانه مات بحرين احدهما
والآخر معتبر وعلى هذا مسائلنا في موضع آخر ان شاء الله تعالى والثالث ان من معصوم ماله مطلقا فانه يقتل مسلم
ولا يجرى الكفارة في ماله ولا بالدية لعدم العصمة اضراره واما ولا يجرى المستأجر في ظاهر الرواية لان عصمته ما ثبتت
مطلقا بل موقوفة الى غاية مقامه في ان لا يسلو وهذا لان المستأجر اهل دار الحرب وانما دخله والاستدلال بالدية
بما لا يجرى من حاجة بدفعها ثم يعود الى وطنه الاصل فكانت في عصمته شبهة العدم وروى عن ابي يوسف انه يقتل به قصاصا
لقصاص العصمة وقت القتل ولا يقتل المستأجر بالمستأجر في السر الكبرية يقتل وروى ابن سماعه عن محمد انه لا
يقتل ولا يقتل العادل بالباغي لعدم العصمة لسبب الحرب لانهم بقصد اموالنا وانفسنا ويستعملونها وقد قال عليه
قائلون ونفسك وقال عليهم قاتلون قاتلون ماله ولا يقتل باغي بالعاقل ايضا عندنا وهذا الشافعي يقتل لان القتل
معصوم مطلقا ولنا انه غير معصوم في ذم الباغي لانه يستعمل في ذم الباغي لانه يستعمل في ذم الباغي لانه يستعمل في ذم الباغي
وانما ويل الفاسد عند جرمه المنفعة الحق بالثابت في حق وجوبها باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى عن الرقابي
انه قال وقت القتل واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون فانفقوا على كل دار استعمل ثاويل الذين في موضع
وعلى هذا يخرج ما اذا قال الرجل لآخر اقتلني فقتله انه لا قصاص عليه عندنا لصحابة النذوة وعندنا فوجب القصاص
وجه قوله ان الامر بالقتل لم يقدح في العصمة لان عصمة النفس مما لا يحتمل الا باحة بحال الاستحالة بانما بالقول كان
الامر ملحقا بالعدم بخلاف الامر بالقطع لان عصمة الطرف تحتمل الا باحة في الجملة فجاز ان يؤثر الامر فيها ولنا انه نكت
في هذه العصمة شبهة العدم لان الامور ان لم يبيع حقيقة فصبيته توثق شبهة والشبهة في هذا الباب لها حكم الحقيقة
واذا لم يبيع القصاص فهل تجب الدية فيه روايتان عن ابي حنيفة في رواية تجب وفي رواية لا تجب وذكر القدوري
ان هذا مخرج الروايتين وهو قول ابي يوسف ومحمد وينبغي ان لا يصح هي الاولى لان العصمة قائمة مقام الحرمة وانما
سقط القصاص لمكان الشبهة والشبهة لا تمنع وجوب المال ولو قال قطع يدي قطع على الاجماع لان الامر
بذلك بها مسلك الاموال وعصمة المال تثبت حقا له فكانت محتملة للسقوط بالا باحة والاذن كالوقال له انك ماله
فانفذه ولو قال اقتل عدي او اقطع يده فقتل فلا ضمان عليه لان عدي ماله وعصمة ماله تثبت حقا له فله ان
يادنه كافي ساير امواله ولو قال اقتل اخي فقتله وهو وارثه القصاص انما تجب القصاص وهو قول نضر وقال ابو حنيفة
اشخص ان اخذ الدية من القاتل وجه القياس ان الاخ امر اجنبي عزم اخيه فلم يصب اذنه بالقتل فالتحق بالعدو
وجه الاستحالة ان القصاص لو وجب بقتل اخيه لوجب له والقتل حصل باذنه والاذن وان لم يعمل شرعا لكنه وجد
حقيقة فوجب الصيغة فوجده يورث شبهة كالاذن بقتل نفسه والشبهة لا تؤثر في وجوب المال فيجوز المال وروى
ابو يوسف عن ابي حنيفة فيما مر انما ان يقتل به فقتله انه يقتل به وهذا يوجب اختلاف الروايتين في المسلمين
وله امر ان يشبهه فثبت فلو شئ عليه ان لم يمت الشبهة لان الامر بالشبهة كالامر بالقطع وان مات منها كانت عليه
الدية كذا ذكر في الكتاب ويحتمل ان يكون هذا على اصل في حنيفة خاصة بناء على ان العفو عن الشبهة لا ينعفو عن
القتل عنده فكذا الامر بالشبهة لا يجرى امر بالقتل فلما مات شئ ان الفعل وقع قتله فوجب وجوبه لا شئ وكان
القياس ان يجيب القصاص لان الله سقط للشبهة فوجب الدية فاما على اصلها فينبغي ان لا يجرى عليه شئ لان العفو
عن الشبهة يجرى عفو عن القتل عندها فكذا الامر بالشبهة يجرى امر بالقتل وروى ابن سماعه عن محمد بن ابراهيم
بان يقطع يده فقتل فمات فذلك انه لا شئ على قاطعه ويحتمل ان يكون هذا قولهم خاصة كما قالوا فيمن له القصاص
في الطرف اذا قطع طرفه فمات عليه القصاص فمات انه لا شئ عليه فاما على قول في حنيفة فينبغي ان تجب الدية لانه
لان لما مات شئ ان الفعل وقع قتله والمأمور به القطع لا القتل وكان القياس ان يجيب القصاص كما قال فيمن له القصاص
في الطرف لا انه سقط لمكان الشبهة فوجب الدية وعلى هذا يخرج الحق في السلم في دار الحرب ولم يجرى لنا فقتله مسلم انه
لا قصاص عليه عندنا لانه وان كان مسلما لكنه اهل دار الحرب قال الله تعالى فان كان منكم عدو لکم وهو مؤمن فمات
من اهل دار الحرب يورث شبهة في عصمته ولا نداد له بها جاز الشبهة فوجب الدية وروى عن سواد الكوفة عن ابي حنيفة
انسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو وان لم يكن منهم وبنوا منهم ودار فوجب الشبهة ولو كان مسلما فاجاب
ابو سفيان في دار الحرب فقتل امدها ما عداها فلا قصاص فيها من يجرى الدية والكفارة في التاجرين وفي الاسيرين خلاف
ذكرناه في كتابنا الشبهة ولا يشترط ان يكون المقتول مثل القاتل في حال الذوات وهو سلامة الاعضاء ولا ان يكون مثله

في كثر

في الشبهة والفضيلة فيقتل سليم الاطراف بمقطوع الاطراف والاشل ويقتل العالم بالجاهل والشريف بالوضع والعادل بالجنون
والبالغ بالصبي والذكر بالا انثى والحر بالعبد والمسلم بالذمي الذي يؤمن بالحزبية ويجري عليه احكام الاسلام وقال الشافعي في
المقتول مثل القاتل في شرف الاسلام والحزبية شرط وجوب القصاص ونقصان الكفر والوفيق يمنع من الوجوب فلا يقتل
المسلم بالذمي ولا الحر بالعبد ولا خلاف في ان الذمي اذا قتل ذميا ثم اسلم القاتل انه يقتل به قصاصا وكذا العبد اذا قتل
عبدًا ثم عتق القاتل **احج** في عدم قتل المسلم بالذمي ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقتل مسلم بكافر وهذا نص
في الباب ولان في عصمته شبهة العدم لشوهرها مع قيام المنا في وهو الكفر لانه يبيع في الاصل لانه جناية متناهية فيوجب
عقوبة متناهية وهو القتل لانه مراعى في العقوبة بالذمي لانه يبيع في الاصل لانه جناية متناهية فيوجب
فقيامه يورث شبهة ولهذا لا يقتل المسلم بالمستأجر **فك** الذمي ولان المساواة شرط وجوب القصاص ولا مساواة
بين المسلم والكافر لان ايمان المسلم مشهود له بالسعادة والكافر مشهود له بالشقاوة فاني يتساويان ولنا عمومات
القصاص من نحو قوله تعالى عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وقوله تعالى من
قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا من غير فصل بين قاتل وقيل ونفسه ونفسه مظلوم ومظلوم فمن ادعى القصاص
والفقيه عليه الدليل وقوله ولكم في القصاص حياة وتحقق معنى الحياة في قتل المسلم بالذمي بلغ منه في قتل المسلم
لان العداوة الذميمة تجله على القتل خصوصاً عند الغضب ويجب عليه قتله لغزائه فكانت الحاجة الى الزجر انما كانت
في شرع القصاص فيه في تحقيق معنى الحياة ابلغ وروى محمد بن الحسن باسناد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذا قتل
بكافر وقال عليه السلام انا احقره في ذمته **واما** الحديث فالمراد من الكافر المستأجر لانه قال عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذم في عهد عطف قوله ولا ذم في عهد على المسلم فكان معناه لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذم في عهد به ونحوه
نقول او يحمله على هذا فبقا بين الدلائل صياغة لها عز التناقض **واما** قوله في عصمته شبهة العدم فمنع بل هو حرام
لا يحتمل الا باحة بحال مع قيام الدية بمنزلة وم المسلم مع قيام الاسك وقوله الكفر يبيع على الاطلاق بمنع بل البيع هو
الكفر الباطن على الحرب وكفره ليس باع على الحرب بل يبيعها وقوله لا مساواة بين المسلم والكافر قلنا المساواة في
الدين ليس بشرط الايمان الذي اذا قتل ذميا ثم اسلم القاتل يقتل به قصاصا ولا مساواة بينهما في الدين لكن القصاص
لجنة امتحان الخلق بذلك فكل من كان اقبل بحق الله تعالى واشكر لنعمة كان اولى بهذه الجنة لان العذر له في ارتكاب
المحذور اقل وهو بالوقار بعد الله تعالى اولى ونعم الله تعالى حقه اكل فكانت جنايته اعظم **واحج** في قتل الحر بالعبد
بقوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد فستر القصاص المكثف في صمد الاله بقتل الحر بالحر والعبد بالعبد فيجوز ان لا يجرى قتل
الحر بالعبد فصاحا ولا لانه لا مساواة بين النفسين في العصمة لوجهين احدهما ان الذمي من كل وجه والعبد من وجه
ماله من وجه وعصمة الحر تخرج له وعصمة العبد تخرج للمالك والثاني ان في عصمة العبد شبهة العدم لان الرق اثر الكفر
والكفر يبيع في الاصل فكان في عصمته شبهة العدم وعصمة الحر تثبت مطلقة فاني يتساويان في العصمة وكذا المساواة
بينهما في التفضيل والمالك لان الرق ليس بالذم والعصمة والحزبية تنفي عن الكفر والشرف ولنا عمومات القصاص من غير
فصل بين الحر والعبد ولان ما شرع له القصاص وهو الحياة لا يحصل الا باجبا القصاص على الحر يقتل العبد لان حصوله
يقضي حصول الامتناع عن القتل خوفا على نفسه فلو لم يجز القصاص بين الحر والعبد لا يجرى بقتل نفسه بقتل العبد
لانه يبيع غرقه بل يقدم عليه عند اسباب جملة على القتل في الغلط المفرط ويخوذه ان لا يحصل معنى الحياة ولا حاجة
له في الاله لان فيها ان قتل الحر بالحر والعبد بالعبد فصاحا وهذا لا ينبغي ان يجرى قتل الحر بالعبد فصاحا لان التفسير
لا يدل على تخصيص ونظير قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام واليتيم باليتيم جرم الجحامة ثم البكر
اذا ذبح باليتيم وجب الحكم الثالث بالحدث فدل انه ليس في ذكر بشكك تخصيص الحكم به يدل عليه ان العبد يقتل بالحر
والانثى بالذكر ولو كان التخصيص على الحكم في نوع موجب تخصيص الحكم به لما قيل ثم قوله والاخي الاخي فجه عليك لانه قال الاخي
مالاخي مطلقا فيقتل الحر بالحر والامة وعنده لا يقتل كان حجة عليكم وقوله العبد اذ ذبح جرم الجحامة لا لانه لا
اسم شخصي هبة مخصوصة منسوبة الى ذموم والعبد بمنزلة العتقة فكانت عصمته مثل عصمة العتقة في الجناية لا لاله بل
ان العبد لو اشر على نفسه بالقصاص والحد يؤخذ به ولو اقر عليه مولاه بذلك لا يؤخذ به فكان نفس العبد في الجناية له لا
للعبد نفسه لحر **واما** قوله احقر افضل من العبد فنعلم لكن التفاوت في الشرف والفضيلة لا يمنع وجوب القصاص من اري
ان العبد لو قتل عبدا ثم اعاق القاتل يقتل به قصاصا وان استفاد فضل الحرية وكذا الذم يقتل بالانثى وان كان الذم
افضل من الانثى وكذا الايشترط المماثلة في العمد في القصاص من النفس وانما يشترط في الفعل بمقابلة الفعل وجزا
اوق القاتل بالانثى وكذا الايشترط المماثلة في العمد في القصاص من النفس وانما يشترط في الفعل بمقابلة الفعل وجزا
المماثلة في الفعل والقاتل به وجزا وجزا على ما ذكرنا وجزا يجعل فيه القصاص اذا قتل الجاعة الواحدة لان القتل
لا يجرى عادة الا على سبيل التعاقب والاجتماع فلم يجعل فيه القصاص لانه لا يجرى القصاص اذا قتل من كل من قتل

عدم

سكان بغير عينة الى نفسه ليعطل القصاص من نفسه وفيه تفويت ما شرع له القصاص وهو الحياة هذا اذا كان القتل على الاصل
فما اذا كان على النفاق بان شق رجل بطنه ثم جرحه فقتله القصاص على الجراح ان كان عمدا وان كان خطأ فالدية على قتلته
لانه هو القاتل لا الشاق لا سيما انه قد يعيش بعد شق البطن بان يحاط بطنه ولا يحتمل ان يعيش بعد جرح الرقبة عادة وعلى الشاق
اشق الشق هو ثلث الدية لانه جافعة وان كان الشق ينفذ من الجانب الآخر فخلية ثلثا الدية في ستمائة في كل سنة ثلث الدية
لانها جافعة هذا اذا كان الشق مما يحتمل ان يعيش بعده يوما او بعض يوم **فاما** اذا كان لا يوفهم ذلك ولم يوفهم الا عجز
الموت والاضطرار القصاص على الشاق لانه القاتل ولا ضمان على الجراح لانه قتل المقتول من حيث المعنى لكنه يفرق بينه وبين
جناية ليس لها حد مقدور وكذلك لو جرحه رجل جراحة مشقة لا يعيش معها عادة ثم جرحه آخر جراحة اخرى فاقصاص
على الاول لانه القاتل لا ياتيه بفعل مؤثر في فوات الحياة عادة فان كانت الجراحات معا فالقصاص عليها لانها قاتلة ولو
جرحه احد جراحة واحدة والآخر عشر جراحات فالقصاص عليها ولا عبرة بكثرة الجراحات لان الانسان قد يموت بجراحة واحدة
ولا يموت بجراحات كثيرة والله اعلم وكذلك الواحد يقتل الجماعة قصاصا اكفاء ولا يجب مع القود شئ من المال عندنا وقال
الشافعي في نظر قتلهم على النفاق يقتل بالاول قصاصا وتؤخذ ديات الباقيين من تركته وان قتلهم معا فله فيه قولان
في قول يرفع بينهم من خرجت فرقة قتل به وجب الديات للباقيين وفي قول يجمع اولياء القتل فيقتلونه وتقسيم ديات
الباقيين بينهم وجه قوله ان المماثلة مشروطة في باب القصاص ولا مماثلة بين الواحد والجماعة فلا يجوز ان يقتل الواحد
بالجماعة على طريق الاكفاء فيقتل الواحد بالواحد وتجب الديات للباقيين كالوقطع واحد يميت رجلين انه لا يقطع بهما
اكفاء بل يقطع باحدهما وعليه ارش لاخرى لما قلنا كذا هذا وكان ينبغي ان لا تقتل الجماعة بالواحد قصاصا الا ان ارشها
ذلك باجماع الصحابة رضي الله عنهم غير معقول او معقولا بحكمة الزجر والروع لما يغلب وجود القتل بصفة الاجتماع فيقع الحكم
على الزجر فيجعل كل واحد منهم قاتلا على الكمال كان ليس معه غيره بتحقيقا للزجر وقل الواحد للجماعة لا يغلب وجوده بل يند
فلم يكن في معنى ما ورد الشرع به فلا يلحق به وانما نقول حق الاولياء في القتل مقدورا لا استيفاء لهم فلو اوجبا معه المال لكان
زيادة على القتل وهذا لا يجوز وكذلك على ان القتل مقدور لا استيفاء لهم ان القاتل في باب القصاص ما ان ارش في الفعل
واما ان يرعى في الفات بالفعل جبرا وامان يرعى فيها جميعا وكل ذلك موجود ههنا اما في الفعل جبرا فلان الموجود من
الواحد في حق كل واحد من الجماعة فعل مؤثر في فوات الحياة عادة والمستحق لكل واحد من اولياء القتل ثلث الدية فكان
الجراح مثل الجناية واما في الفات جبرا فلا ينفذ بقتله الجماعة ظلم ان فقد سبب هلاك دية القتل لانهم يعصرون قتلته
طلباً للثأر وتشفياً للصد فبقصد هو قتلهم وفعل للهداك عن نفسه فتقع المجازاة بين القليلين وموت قتلهم قصاصا
سكت الفتنة وان دفع سببا لهلاك عروقتهم فتمتصل الحياة لكل قتل معنى بقاء حياة ورثة لسبب القصاص فيصير
كان القاتل في حياة كل قتل تقديرا يدفع سببا لهلاك عروقتهم فيتحقق الجبر بالقدرا الممكن كما في قتل الواحد بالواحد
والجماعة بالواحد من غير تفاوت واما الذي يرجع الى نفس القتل فروع واحد وهو ان يجرى القتل بما شرع فان كان
تسببا لا يجب القصاص لان القتل تسببا لا سببا ويقتل مباشرة والجراح قتل بطريق المباشر وعلى هذا يخرج من جرح
يدرا على قارعة الطريق توقع فيها انسان ومات انه لا قصاص على الجراح لان القتل تسببا لا سببا مباشرة وعلى هذا يخرج
شهود القصاص اذ ارجعوا بعد قتل المشهود عليه او جاء المشهود بقتله حيا انه لا قصاص عليهم عندنا خلافا للشافعي
وجه قوله ان شهادة الشهود وقعت قتل لان القتل اسم لفعل مؤثر في فوات الحياة عادة وقد وجد الشهود ان شهادة
مؤثرة في ظهور القصاص والظهور مؤثر في وجوب القصاص على القاصي وقضاء القاصي مؤثر في ولايته لا استيفاء ولا
الاستيفاء مؤثر في الاستيفاء طبعاً وعادة فكانت فوات الحياة بهذه الوسائط مضاعفا الى الشهادة السابقة فكانت
شهادتهم قتل تسببا والقتل تسببا مثل القتل مباشرة في حق وجوب القصاص كالاكره على القتل انه وجب القصاص على
المكره وان لم يكن قتل بطريق المباشر لوقوعه قتل بطريق التسبب كذا هذا ولما ذكرنا ان القتل تسببا لا سببا
القتل مباشرة لان القتل تسببا قتل معنى لا مودة والقتل مباشرة مودة ومعنى الجراح قتل مباشرة بخلاف الاكره
على القتل لانه قتل مباشرة لانه يجعل المكره آلة المكره كانه اخذه وضربه على المكره على قتله والفعل المستعمل الا لا
للاولة فكان قتل مباشرة ومنهون الدية لوجود القتل منهم وهل يرجعون بها على الولي **اختلاف** اصحابنا الدية فيه قال
ابو حنيفة لا يرجعون وقال ابو يوسف ومحمد يرجعون لهما ان الشهود باءوا الضمان قاموا مقام المقتول في ملك بدله
ان لم يقوموا مقامه في ملك حينه فاشبه غاصبا المذتر اذا غصب عنه فمات في يد الغاصب لثاقلان لا بد من الرجوع على الغاصب
بما ضمنه المالك لما ذكرنا كذا هذا ولا يحنيفة ان الدية بدل النفس ونفسا لا تحتمل التملك فلا ثبت المالك لهم في
البدل بخلاف المذتر لانه يحتمل التملك لكونه قابلا الا انه امتنع ثبوت المالك فيه لغرض وهو الذبح فثبت في بدله او اس
واما الذي يرجع الدية في القتل فواحد ايضا وهو ان يجرى الولي معلوما فان كان مجهولا لا يجب القصاص لان وجوب القصاص
وجوب لا استيفاء ولا استيفاء المجهول مستدرق فكذا لا يجب له وعلى هذا يخرج ما اذا قتل المكاتب وترك وقاء

ما يرجع الى النفس قتل كسرايط

ما يرجع الى القتل منها

ودونه احاد غير كولي انه لا قصاص على القاتل بالاجماع لان الولي مشتبه بحتمل ان يجرى الوارث ويحتمل ان يجرى الوارث
لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في موته حر او عبدا فان مات حرا كان وليه الوارث وان مات عبدا كان وليه المولى وموت
المخاض موضع التعارض والاشتباه فلم يكن الولي معلوما فامتنع الوجوب وان اجتمعوا ليس لهما ان يستوفيا لان الاشتباه
لا يزيل الا بجماع **هذا** اذا ترك وقاء وورثة غير المولى واما اذا ترك وقاء ولم يترك وورثة غير المولى فقد اختلف اصحابنا فيه
قال ابو حنيفة وابو يوسف يجب القصاص للمولى وقال محمد لا يجب اصله وهو ورواية غزالي يوسف ايضا وجه قول محمد انه وقع
الاشتباه في سبب ثبوت الولاية لانه ان مات حرا كان سبب ثبوت الولاية القرابة فلا تثبت الولاية للمولى وان مات عبدا كان
سبب ثبوت الولاية للمولى فوقع الاشتباه في ثبوت الولاية فلا تثبت **ولها** ان ماله الحق متعين غير مشتبه لان
الاشتباه وجوب المزاخمة ولم توجد ولو قتل ولم يترك وقاء وجب القصاص بالاجماع لان الولي معلوم وهو المولى لانه يموت
وقفا بلا خلاف فكان القصاص للمولى كالعبد القتل اذا قتل وكذلك المذتر والمذبرة وام الولد وولدها بمنزلة العبد القتل
لانهم قتلوا على ملك المولى فكان الولي معلوما ولو قتل عبد المكاتب فلا قصاص لان المكاتب له نوع ملك والمولى ايضا
فيه نوع ملك فاشتبه الولي فامتنع الوجوب **وعلى** هذا يخرج ما اذا قطع رجل يد عبدا فاعقده سولا ثم مات من ذلك
انه ان كان للعبد وارث جرح المولى فلا قصاص لاشتباهه ولي القصاص من يجرى عند الموت مستقدا الى القطع الثاني
والحق عند القطع للمولى للورثة وعند ثبوت الحكم وهو الوجوب وذلك عند الموت الحق للوارث لا للمولى فاشتبه الولي
فلم يجب القصاص ولو اجتمع المولى مع الوارث فلا قصاص لان الاشتباه لا يزول باجماعهما **فرق** بين هذا وبين العبد المولى
برقبة لانه ان مات من جرحه لاشتباهه لاشتباهه لان هالك لم يشبهه الولي لان صاحب الرقبة ملكا وله صاحب
المذبحه ا يشبه الملك فلم يشبهه الولي وههنا اشتبه الولي لان وقت القطع لم يكن للوارث فيه حق وقت الموت لم يكن
للمولى فيه حق قتل المولى مشتبه فامتنع الوجوب وان لم يكن وارث سوى المولى فهو على الاختلاف الذي ذكرنا ان على قول
حنيفة وابو يوسف للمولى ان ليس في القصاص لان الحق له وقت القطع ووقت الموت **وعلى** قول محمد ليس له حق القصاص
لاشتباهه سبب الولاية لان الثالث للمولى وقت القطع كان ولاية الملك وبعد الموت له ولاية ولا العاقبة فاشتبه سبب
الولاية **هذا** اذا كان القطع عمدا **فاما** اذا كان خطأ فاعقده ثم مات من ذلك فلا شئ على القاطع غير ارش اليد وهو نصف
قيمة العبد وعاقبة اياه بمنزلة برئه في اليد لتبدل المحل حكما بالاعتاق فينقطع به السراية **هذا** اذا اعتقه المولى بعد
القطع عمدا او خطأ فمات من ذلك **فاما** اذا لم يعتقه ولكنه ربه او كانت امة فاستولدها ثم مات من ذلك فان كان القطع
عمدا فلولي القصاص لان الحق له وقت القطع والموت جميعا فلم يشبهه الولي وان كان خطأ لا تنقطع السراية فيصير نصف القيمة
دية اليد ويجب ان يقصر بعد الجناية قبل الموت لحصول ذلك في ملك المولى ولو كانت والمسئلة بحالها فان كان القطع عمدا ينظر
ان مات عاجزا فلولي القصاص لانه مات عبدا وان مات عرقا فان كان له وارث يجب المولى ويشترك لا يجب القصاص
لاشتباهه الولي وعليه ارش اليد لا غير ولو لم يكن له وارث غير المولى فلولي ان يقصر عند هذا وعند محمد ليس له ان يقصر
وعليه ارش اليد وان كان القطع خطأ لا شئ على القاطع الا ارش اليد وهو نصف القيمة للمولى وتنقطع السراية **هذا** اذا
كان القطع قبل الكتابة فان كان بعدها فمات فان كان القطع عمدا ينظر ان مات عاجزا فلولي ان يقصر لانه مات عبدا وان
مات عرقا فان كان مع المولى وارث آخر او غير لشاركه في الميراث فلا قصاص لاشتباهه الولي وان لم يكن له وارث غير
المولى فعلى الاختلاف الذي ذكرنا وان كان القطع خطأ فان مات عاجزا فالقيمة للمولى لانه مات عبدا وان مات عرقا فالقيمة
للورثة لانه مات حرا والله اعلم **فصل** في ما كيفية وجوب القصاص من واته واجب عينا حتى لا يملك الولي ان ينفذ
الدية من القاتل من غير رضاه **ولو** مات القاتل او عفا الولي سقط الوجوب اصله وهذا عندنا وللشافعي فيه قولان في قول
القصاص ليس بواجب عينا بل الواجب احد الشئيين غير عين اما القصاص واما الدية ولولي خيار التعيين ان شاء استوفى
القصاص وان شاء اخذ الدية من غير رضا القاتل ففعل هذا القول اذ مات القاتل يتعين المال واجبا فاذا عفا الولي سقط
الوجوب اصله وفي قول القصاص واجب عينا لكن للولي ان يأخذ المال من غير رضا القاتل واذا عفا له ان يأخذ المال وان اما
القاتل سقط الوجوب اصله **واحتج** بقوله تعالى فمن عفى له فراجعه شئ فاتباع بالمعروف واداء الدية باحسان معناه
تطبيع ولو اذ الدية واجب على القاتل اداء الدية الى الولي مطلقا عن شرط الرضا ولا اداء الدية صيانة النفس الهلاك
وانه واجب قال الله تعالى ولا تلقوا بها ايديكم الى التهلكة ولا ضمان القتل يجب حقا للمقتول لان الجناية وحدث على حقه
فكان الواجب بها حقا له وحق العبد ما يفتع به والمقتول لا يفتع بالقصاص وينتفع بالمال لانه يقضي منه وبونه وينفذ
منه وصداياه وكان ينبغي ان لا يشرع القصاص اصله الا انه شرع بحكمة الزجر لان الانسان لا يمتنع قتل عدوه خوفا من
لزمه المالشع صانعا راجعا فكان ينبغي ان يجمع بينهما كما في شرب الخمر الذي لا يمتنع قتل عدوه خوفا من
سخط الدية قال الله تعالى وكنت عليهم فيها ان النفس بالنفس والباه تستعمل في الا بدال فقولوا في الجمع بين البدلين
وهذا لا يجوز تخيير بينهما ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وهذا يفيد بقاء القصاص

بيان كيفية وجوب القصاص

ان توت المكاتب خارجا يوجب انفساخ الكتابة وجعلها كالان لم تكن والقيل صا دقة وهو حق وموت معقوب البعوض لا يوجب انفساخ
الاعتاق اذ الاعتاق بعد وجوده لا يحل انفساخ القيل صا دقة ولا ملك المولى في كله **ولو قتل المكاتب ترك وقفا** وورثته احرار
سوى المولى لا قصاص بالاجماع لانه لا يستوفى المولى لوقوع الشك في قيام ملك المولى وقت القتل ولا الوارث لاحتمال انه ما
عبد لا غلب في العصابة من غير انفساخ انما يموت حرا او عبدا فانسح كوجوب وان لم يكن له وارث حتى تم المولى فله ان يستوفى القصاص
عند ابي حنيفة وابي يوسف خلو فاما احمد وقدرنا المسئلة **ولو قتل العبد في يد البايع قبل القبض فان اختار المشتري اجارة البيع**
فله ولاية الاستيفاء بالاجماع لان الملك كان له وقت القتل وقد تقرر بالاجارة فكان له ان يستوفى وان اختار فسخ البيع
فالبايع ان يستوفى القصاص في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف للبائع القيمة ولا قصاص له **وجمعه** قوله ان الملك لم يكن
ثابتا له وقت القتل وانما حدث بعد ذلك بالفسخ والتسديد عين وجوده لم ينفذ موجب الحكم له فلو ثبت له بمعنى وجود
بعد ذلك **ولا يبي حنيفة** ان رد البيع فسخ له من الاصل وجعل اياه كان لم يكن واذا انفسخ من الاصل يتبين ان الجناية وروى
على ملك البايع فيوجب القصاص له فكان له ان يستوفى وليس للمشتري ولاية الاستيفاء لهذا المعنى لان بالفسخ يظهر
ان العبد وقت القتل لم يكن على ملكه بل على ملك البايع **ولو قتل العبد الذي هو بدل الصداق في يد الزوج او بدل الخلع في**
يدي المرأة او بدل الفسخ عن دم العبد في يد الذي صالح عليه فذلك بمنزلة البيع لان المستحق للصداق وبديل الخلع والفسخ
ان اختار اتباع القاتل فقد تقرر ملكه فيجب القصاص له وان طالب بالقيمة فالملك في العبد قد انفسخ فيجب القصاص
لذخر على ما ذكرنا في البيع **ولو قتل في يد المشتري والمشتري خيار الشرط او خيار الرقبة** فالقصاص للمشتري في البيع
التمن اولم يقبض لان الخيار قد سقط بموت العبد واندمر البيع وتقرر للملك فيه للمشتري فوجب القصاص له فكانت
له ان يستوفى القصاص كما اذا قتل في يده ولا خيار في البيع اصبه **ولو كان الحيا والمبايع** فان شأنا اتبع القاتل يقتله
قصاصا وان شأنا ضمن المشتري القيمة اما اختيار اتباع القاتل فدون العبد وقت القتل كان ملكا له **واما اختيار**
المشتري القيمة فله ان كان مضمونا في يد بالقيمة الا ترى لو هلك بنفسه في يده كان عليه قيمته ولا قصاص للمشتري
وان ملك العبد بالعنان لان الملك ثبت له بطريق الاستناد والمستند يظهر من وجهه ويقصر من وجهه فثبت الظهور
بقبضه وجوب القصاص له وشبه الاستناد يقتضيان لا يجب فتمكنت الشبهة في الوجوب له فلا يجب وكذا العبد المغنوب
اذا قتل في يد الغاصب واختار المال قيمته لم يكن للغاصب القصاص لما قلنا **ولو قتل عبد موصى برقبة رجل ومجدا**
لا تخرج من يد احداهما باستيفاء القصاص لان الموصى له بالحذمة لا بملك له في الرقبة فلو ملك بالاستيفاء بنفسه والموصى
له بالرقبة وان ملك الرقبة لكن في استيفاء القصاص بطريق الموصى له بالحذمة لا الى بدل هو مال فلو ملك ابطال الحذمة منه
غير رضاه **واذا اجتمعا** فلو موصى له بالرقبة ان يستوفى لان المطلق لا يستيفاء من حرد وهو قيام ملك الرقبة والامتناع
كان لحق الموصى له بالحذمة فاذا رضى بسقوط حقه فقد زال المانع **ولو قتل العبد للرهن** في يد الرهن لم يكن لواحد منهما
ان يفرقه بالاستيفاء اما الرهن فظاهرا لان ملك الرقبة لم يكن ثابتا له وقت القتل فلم يوجد سبب موت ولا ولاية الاستيفاء
في حقه **واما الرهن** فدون استيفاءه يستعمل ابطال حق الرهن في الدين وغير رضاه لان الرهن يصيرها كالمغش
بدل لان العبد انما كان رهنا وحيث انه مال والقصاص لا يصلح بدلا عن المالة لانه ليس مال فيصير الرهن هالكا من
غير بدل فسقط دينه فكان في استيفائه القصاص ابطال حق الرهن من غير رضاه وهذا لا يجوز ولو اجتمعا ذكر
الكرخي للرهن ان يستوفى القصاص عند ابي حنيفة لان الامتناع كان لحق الرهن وقد رضى بسقوط حقه وعند احمد
ليس له ان يستوفى وان اجتمعا على الاستيفاء وذكر القاضي في شرحه مختصا العطاء وبما لا قصاص على قائده ولم يذكر
الخلوف وقد ذكرنا وجه كل ذلك في كتاب الرهن ومنها **الولا** اذ لم يكن للمولى الا سفلا وارث لان الولا سب الولاية
في الجملة الا ترى ان مولى العاقبة يزوج بالاجماع لانه امر المصنات ومولى المولاة يتزوج على اصل ابي حنيفة رحمه الله لانه
آخر العدة فان كان له وارث فلو قصاص لاستعباء المولى فلو يتصور والاستيفاء ومنها السلطنة عند عدم الودانة
والملك والولا كالقبض ونحوه اذا قتل هذا قول ابي حنيفة ومحمد رحمه الله **وقال ابو يوسف** ليس للسلطان ان يستوفى
اذا كان المقتول اهلا دارا لاسد وله ان يأخذ الذبة وان كان زاهلا او ارحب فله ان يستوفى القصاص وله ان يأخذ الذبة
وجه قوله ان المقتول في دار الاسلام لا يخلو عن ذلة عادة الا انه ربما لا يعرف وقيام ولاية المولى يمنع ولاية السلطان
ولهذا لا يملك العفو بخلاف الحق اذا دخل دار الاسلام فاسلم لان الظاهر ان لاولى له في دار الاسلام ولها ان الكفو
في قتل لم يعرفه له وفي عند الناس فكان ولاية السلطان لقوله عليه السلام السلطان ولي من لاولى له وقد روى انه
لما قتل عمر رضي الله عنه خرج الهزبان والخبر في يد فلان عبيد الله ان هذا الذي قتل عمر قتله فرغ ذلك الى عثمان فقال
عثمان اقتل عبيد الله فاستبغ عثمان فقال كيف قتل رجلا قتل ابو امير لا اقبل ولكن هذا رجل من اهل الارض وانما
اعفوه عنه واودى دينه واراد بقوله اعفوه عنه واودى دينه الفعلي عن الذبة ولذا ما ران يصالح على الذبة الا انه
لا يملك العفو لان القصاص حق المسلمين بل لبل ان مراثيهم وانما الاماء ناس عنهم في الاقامة وفي العفو اسقاط حقهم اصب

ومنها الولاء
ومنها السلطنة

قد

ورأساً وهذا لا يجوز لهذا الملكة الاب والجد وان كانا يملكان الاستيفاء العصاص وله ان يصالح على الذب عما جامل عثمان بن مالك
فصل واما بيان ما يستوفى به العصاص وكيفية الاستيفاء فالعصاص لا يستوفى الا بالسيف عندنا وعند
الشافعي يفعل به بمنزلة ما فعل فان مات والا تجزئ رقبته حتى لو قطع يد رجل عداً فمات فزك فان الولى يقتله وليس له
ان يقطع يد عندنا وعندنا يقطع يد فان مات في المدة التي ماتت الا في رقبته وجه قوله ان سبى العصاص
على المماناة في الفعل لا نه جراً والفعل فقيش شرط ان يخرج مثل الفعل الاول وذلك فيما قلنا وهو ان يفعل به مثل ما فعل هو
والموجود منه القطع فيجب ان يجازى بالقطع والظاهر في القطع عدم السرية فان القعت السرية والا تجزئ رقبته ويخرج
الحزب تماماً للفعل الاول لا خذاً مستداً ولنا قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف والقود هو العصاص والعصاص
هو الاستيفاء فكان هذا انما استيفاء العصاص لا بالسيف ولا ان القطع اذا انقضت به السرية تبين ان وقوع قتلوه خارج
وجوده فلا يجازى الا بالقتل ولو قطع ثم احتج بالجزا كان ذلك جميعاً بين القطع والجزا فلم يكن مجازاة بالمثل وقوله
الجزا يقع تبيناً للقطع فاسد لان المتعمد للشئ من توابعه والجزا قتل وهو اقوى من القطع فكيف يجوز قتله وان اذ اولى
ان يقتل بغير السيف لا يمكن لما قلنا ولو قتل بغيره لكن لا ضمان عليه وبغيره يستوفى اياً لم يرق قتلته سواء قتل بها
او نحو او القاء من السطح او القاء في البر او ساق عليه دابة حتى مات وبذلك لان القتل حقه فاذا قتلته فقد استوفى
حقه باى طريق كان الا انه باثم بالاستيفاء لا بطريق مشروع المجازاة حد الشرع ولان يقتل بنفسه وبناؤه بان
ما يرغم بالقتل لان كل احد لا يقدور على الاستيفاء بنفسه انا الضعيف يدنو او لضعف قلبه او لعلته هذات الية
تحتاج الى الاناة الا انه لا بد من حضوره عند الاستيفاء لما ذكرنا فيما تقدم ثم اذا قتل المأمور والامر حاضر صا
ستوفى ولا ضمان عليه انا اذا قتلته والامر غير حاضر وانكولى هذا القتل الامر فانه يجب العصاص على القاتل ولا
تعهد بقولنا لان القتل العمد سبب لوجوب العصاص في الاصل فلو خرج من سببنا انما يخرج بالامر وقد كذبه والى
هذا القتل في الامر وتعهد بقولنا العصاص غير معتد به لانه صدقة بعد ما بطل حقه غر العصاص لغوات بحله نصراً
عنه فلا يعتبر تعهده فلم يثبت الامر في القتل العمد موجباً للعصاص ولو حفر بئر في دار انسان فوقع فيها انسان
وامان فذوى والى القتل لاديه فقال الحافر حفرت به اذن صاحب الدار وصدقة صاحب الدار في ذلك الانسان على الحافر
استحساناً ويعتبر تعهده لانه صدقة في فعل بملك انشاء الامر به الحال وهو الحفر في ملكه فلم يكن هذا تعهداً بعد
فوات الحق فاعتبر بحله الاول واسد علم فصل واما بيان ما يسقط العصاص بعد وجوبه فالمسقط
له انواع منها فوات محل العصاص بان مات من عليه العصاص بافة سماوية لانه لا يتصور بقاء الشئ في غير محله واذا سقط
العصاص بالموت لا تجب لاديه عندنا لان العصاص هو الواجب عيناً عندنا وهو احد قول الشافعي وعلى قوله الآخر يجب
الذمة وقد بينا فساده فيما تقدم وكذا اذا قتل من عليه العصاص بغير حق او بحق لردة والعصاص بان قتل انساناً يقتل
به قصاصاً يسقط العصاص ولا يجب المال لما قلنا وكذلك العصاص الواجب بمناوون النفس اذا قتل ذلك المعضو
دابة سماوية او قطع بغير حق يسقط العصاص من غير مال عندنا لما قلنا وان قطع بحق بان قطع بغيره يسقط به او
مال انسان فتقطع يسقط العصاص فيها لغوات بحله لكن يجزى ارض اليد فيقع الفرق في الموضعين احدهما بين القتل
والقطع بحق والثاني بين القطع بغير حق وبين القطع بحق والفرق انه اذا قطع طرفه بحق فقد قضى به حقاً واجباً عليه
فجعل كالتأم وجعل صاحبه ممكلاً تعديراً كانه اسكه حقيقة وقد استيفاء العصاص بعد الخطأ وبذلك
وهناك يجزى ارض كذا ههنا وهذا المعنى لم يوجد فيما اذا قطع بغير حق لانه لم يقض حقاً واجباً عليه وفي القتل ان يصح
حقاً واجباً عليه لكن لا يمكن ان يجعل ممكلاً لنفسه بعد موته تعديراً لانه لا يتصور حقيقة بخلاف طرف رأساً علم
ومنها الغنى والكلام فيه في ثلاثة مواضع احدها في بيان دكته والثاني في بيان شرايط الزك والنالك في بيان
سكته اما دكته فهو ان يقول الماتى عضت او اسقطت او ابرأت او وهبت وما جرى هذا المعنى واما الشرايط فانه ان يخرج
العفو من صاحب الحق لانه اسقاط الحق واسقاط الحق لا يخرج محال فلا يصح العفو الا بغير علم الحق ولا بالاب والجد
من عصاص وجب للصغير لان الحق للصغير لهما وانما لهما ولاية استيفاء وجوب للصغير لان ولايتها مقيدة بالنظر
للصغير والعفو من محض لانه اسقاط الحق اصيل ورأساً فلا يملكه ولا لملكه السلطان فماله ولاية استيفاء
على ما بينا ومنها ان يخرج العا في عاقلة ومنها ان يخرج بالعا فلا يصح العفو من الصغير والمجنون وان كان الحق ناشئاً
اي لانه في الصفات المضمرة المحضة فلا يملكه كاطلاق والعناق وبذلك واما حكم العفو فالعفو في الاصل
لا غنى اما ان يخرج العا والى واما ان يخرج من المخرج فان كان من كولى لا يخرج من حيث منه بعد الموت وقبل الموت بعد
المخرج فان كان بعد الموت قاما ان يخرج العا واحداً واما ان يخرج اكثر فان كان واحداً بان كان القاتل والمقتول
واحد فغنى عن افعال يسقط العصاص لان استيفاءه لتحقيق معنى الحياة وهذا المعنى لا يحصل بدون الاستيفاء
بالقول لانه اذا عفا فالظاهر انه لا يطلب الثأر بعد العفو فلا يقصد قتل القاتل فلا يقصد القاتل فله يحصل معنى

بیان مایستونی بر کفصا

باز ما سقط گفتار منها
فوات الحفل

و منها العفو
بما ذكر في العفو
بما ذكر في العفو

وكون كعافي عاقلة وبالغاف
بيان حكم كعفو

18

الحياة بدون الاستيفاء فيسقط القصاص لحصول ما شرع له استيفاء بدونه **وهكذا** قال الحسن في تأويل قوله
وإفراجها فكانما حيي الناس جميعا أي إفراجها بالعفو وقيل في تأويل قوله تعالى ذلك تخفيف منكم ورحمة
أن ذلك العفو والتخفيف على ما قيل أن حكم التوراة القتل لا غير حكم الإفراج العفو فغير بدل لا غير تخفيف على هذه الآية
فشرع العفو بدلا أصلا والصلح بدل موافقة الكيل أو عن البعض لأن القصاص لا يتجزئ ويذكر البعض فيما لا يتقصر
وذكر الكل كالطلاق وتسلم التسعة وغيرها وإذا سقط القصاص بالعفو لا ينقلب إلى عذاب إلا حق الولي في القصاص
وهو أحد قولين الشافعي وقد أسقطه لا إلى بدل ومنه الحق إذا سقط حقه مطلقا وهو من أهل الإسقاط والمحل قابل السقوط
يسقط مطلقا لا لأمر أو الدين ونحو ذلك وعلى قوله الآخر الواجب أحدهما فإذا عفا عن القصاص انصرف الواجب
لغيره كمن له على آخر دراهم أو دنانير ولا ينوي أحدهما بعينه فإبراه بن عبد الله ليس له أن يطالب بالآخر
لما قلنا كذا هذا ولو عفا عنه ثم قتل بعد العفو يجب عليه القصاص عند عامة العلماء **وقال** بعض الناس لا يجوز
بقوله تعالى من أعدي بعد ذلك فله عذاب أليم جعل جزاء المعتدي وهو القاتل بعد العفو العذاب الأليم وهو عذاب الآخرة
فلو وجب القصاص في الدنيا لم يرد المذنب بعد العفو ولا في الدنيا يرفع عذاب الآخرة لقوله صلى الله عليه وسلم
الستيف تحاءل الذنوب وفيه نسخ الآية ولنا غرض من القصاص من غير فصل بين شخص وشخص وحال وحال لا يستحق
أو حالا قيد بدليل وكذا الحكمة التي لها شرع القصاص وهو الحياة على ما بينا تقتضي الوجوب **وأما** الآية في قوله
بعض وجوه التأويل أن العذاب هنا هو القصاص لأن القتل غاية العذاب الدنيا وفيه الأبد فلهذا التأويل
كانت الآية حجة عليهم أو تختم هذا أو تختم ما قالوا فلهذا حجة مع الاحتمال وإن كان القصاص أكثر من قتل واحد
واحدا فإن عفا عنهما سقط القصاص من صلبه لما ذكرنا وإن عفا عن أحدهما سقط القصاص من عده وله أن يقتل الآخر لا يستحق
على كل واحد منهما قصاصا كاملا فالعفو عن أحدهما لا يوجب العفو عن الآخر وذكر في المستحق غرضين أحدهما أن يستيف القصاص
عنه لأن طريقا يوجب القصاص علمهما أن يجعل كل واحد منهما قاتلا على الآخر كالتصريح بالقتل أو لا يتصور نفوس حياة
واحدة من كل واحد منهما على الكمال فيجعل كل واحد منهما قاتلا على الآخر ويجعل قتل صاحبه عذبا في حقه فإذا عفا
عن أحدهما والعفو عن القاتل جعل فعل الآخر عذبا تقديرا فيورث شبهة والقصاص لا يستوفي مع الشبهة وهذا البر
لست بدلا لأن طريقا يوجب القصاص علمهما ليس على ما ذكرنا وليس القاتل سائما للنفوس الحياة بل هو اسم لفعل مؤثر في فوات
الحياة عادة وهذا حصل بكل واحد منهما على الكمال فالعفو عن أحدهما لا يؤثر في الآخر **هذا** إذا كان الولي واحدا فإذا كان
أثنين وأكثر فعفا أحدهما سقط القصاص عن القاتل لأنه سقط نصيبه عما في العفو فيسقط نصيب الآخر ضرورة أنه
لا يتجزأ القصاص قصاصا واحدا فلا يتصور استيفاء بعضه دون بعض وينقلب نصيب الآخر ما لا يباح القصاص **فإن**
فإنه نرى عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنهما سمعا من أبيهم وجبوا في عفو بعض الأولاد الذين لم يعفوا
نصيبهم من الدية وكان ذلك بمنزلة التجانية رضي الله عنهم ولم ينقل أنه أنكر عليهم أحد فيمنع إجماعا وقيل أن قوله تعالى
من عفا له من أخيه شيء نزلت في من بين شركاء يعفو أحدهم عن القاتل فلا يخرج من أن يتبعوه بالمعروف في نصيبهم لا نزلت
من عفا له من أخيه شيء وهذا العفو عن بعض الحق ويوجب نصيب الآخر وهو نصيب الدية في مال القاتل لأن القاتل عدا الألة
تقدرا استيفاء القصاص لما ذكرنا والعاقلة لا تقبل المد ونحو ذلك في ثلاث سنين عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر
في سنتين وجه قوله أن الواجب نصف الدية فتؤخذ في سنتين كما لو قطع يد إنسان خطأ ووجب عليه نصف الدية لأنه
تؤخذ في سنتين كذا ههنا **ولنا** أن الواجب جزء مما يؤخذ في ثلاث سنين وحكم الجزء حكم الكل بخلاف القطع فإن الواجب
هنا كل لا جزء ولا نكله يد واحدة هذا العدد إلا أنه قد ذكر كل منها بنصف دية النفس وهذا الاستيفاء ليس لكل دية
الطرف ولو عفا أحدهما فقتله الآخر ينظر إن قتله ولم يعلم بالعفو أو علم به لكنه لم يعلم بالجريمة لا قصاص عليه عند أصحابنا
الثلاثة وعند زفر عليه القصاص وجه قوله أنه قتل نفسه لا غير حق لأن عهده عادت بالعفو لا ربحا أنه حرره قتله فكانت
مضمونة بالقصاص كالو قتله قبل وجود القاتل منه فلا سقط إنما يسقط بالشبهة ومطلق الظن لا يؤثر شبهة كالو قتل
إنسانا وقال طيننت أنه قابل أي ولنا أن في عهده شبهة العدم في حق القاتل لأنه قتل على ظن أن قتله سابع له وهو
ظن مبنى على نوع دليل وهو ما ذكرنا أن القصاص واجب حقا للمقتول وكل واحد من الأولاد بسبيل الاستيفاء
وجب للمقتول فالعفو عن أحدهما ينفي أن لا يؤثر في حق الآخر لأن سبيل ولاية الاستيفاء واجب في حق كل واحد منهما على الكمال
وهو القرابة فينفي أن لا يؤثر عفو أحدهما في حق صاحبه إلا أنه امتنع هذا الدليل عن العمل بإجماع الصحابة رضي الله عنهم
على ما بينا فقيامه بوجوب شبهة عدم العهدة والشبهة في هذا الباب تفعل عمل الحقيقة فيمنع وجوب القصاص ويجب
عليه نصف الدية لأن القصاص إذا نفذ إيجابه للشبهة وجب عليه كمال الدية إلا أنه كان على القاتل نصف الدية نصيب
النصف قصاصا بالنصف فوجب عليه النصيب الآخر ونحو ما له لا على العاقلة لأنه لا يجب بالقتل وهو عدا العاقلة
لا تقبل المد وإن علم بالعفو والجريمة يجب عليه القصاص لأن المانع من وجوب الشبهة وأنما نشأت عن الظن

ولم يوجد قول المانع وله على المقتول نصف الدية لأنه قد كان انقلب نصيبه ما لا يعفو صاحبه فبقى لك على المقتول هذا
إذا كان القصاص الواحد مشتركا بينهما ففقا أحدهما عن نصيبه **فأما** إذا وجب لكل واحد منهما قصاصا كاملا قبل القاتل بأن قتل
واحد رجلين نفقا أحدهما القاتل لا يسقط قصاص الآخر لأن كل واحد منهما استحق عليه قصاصا كاملا ولا استحالته
في ذلك لأن القاتل ليس بقوت الحياة ليقال أن الحياة الواحدة لا يتصور نفوسيتها من اثنين بل هو اسم لفعل مؤثر في فوات
الحياة عادة وهذا يتصور في كل واحد منهما في محل واحد على الكمال ففقا أحدهما عهده وهو القصاص لا يؤثر في حقهما
بخلاف القصاص الواحد المشترك **وهذا** علم **هذا** إذا عفا الولي عن القاتل بعد موت ولده **فأما** إذا عفا عنه بعد الحج قبل
الموت فالقصاص لا يصح عفو وفي الاستحسان يصح وجه القياس أن العفو عن القاتل يستدعي وجود القاتل والقاتل
لا يصير قاتلا إلا بفوات الحياة عن المحل ولم يوجد فالعفو لم يصح في محله فلم يصح **ولنا** استحسانا وجهان أحدهما أن
الحج متى انتهت به السراية بقتل أنه وقع قتله من حين وجوده فكان عفو أخا حق ثابت صحيح فيصح **وهذا** لو كان
الحج خطأ فكفر بعد الحج قبل الموت ثم مات جازا التكفير والثاني أن القاتل لم يوجد للحال فقد وجد سبب وجوده
وهو الحج المفنى في فوات الحياة والسبب المفنى إلى الشيء يقيم مقام ذلك الشيء في أمول الشرع كالنوم مع الحديث
والنكاح مع الرطوب وغير ذلك ولأنه إذا وجد سبب وجود القاتل كان العفو منه يعجز الحكم بعد وجود سببه وإن جاز
التكفير بعد الحج قبل الموت في قتل الخطأ **وأما** علم وكذلك العفو عن المولى واحد كان أو أكثر والعفو عن الوارث سواء
في جميع ما مر منها إلا أن القصاص بين المولىين إذا عفا أحدهما فلا يخرج حصته من فدية العمد وهما من الدية لأن العتية
في ذم المد كالدية في ذم المحر فاما فيما وراء ذلك لا يتخلفان **هذا** إذا كان العفو عن المولى أو المولى **فأما** إذا كان من
المجروح بأن كان المجروح عفا لا يصح عفو لأن القصاص يجب حقا للمولى لا له وإن كان خرا فان عفا عن القاتل ثم مات صح
استحسانا والقياس لا يصح **وجه** القياس والاستحسان على نحو ما ذكرنا وإن عفا عن القطع أو الجراحة أو الشبهة
أو الجناية ثم مات أو لا تجل الكلام فيه أن الحج لا يخلو أما أن يكون عدا أو خطأ **فإن** كان عدا فالجرح لا يخلو أما أن يقتل
عفو عن القطع أو الجراحة أو الشبهة أو الضربة وهذا كله قسم واحد وأما أن يقول عفو عن الجناية والقسم الأول لا يخلو
أما أن ذكره الجراحة وما يحدث منها وأما أن لم يذكر وحال المجروح لا يخلو أما أن يرقى وصح **فإن** مات من ذلك **فإن**
يرقى من ذلك ويصح حج العفو في القصاص كلها لأن العفو وقع عن حق ثابت وهو الجراحة أو موجهها وهو الأرض فيصح
وإن سري في النفس ومات فإن كان العفو بلفظ الجناية أو بلفظ الجراحة وما يحدث منها صح بالإجماع ولا شيء على القاتل
لأنه لا يتخلل بين القاتل والقتل وكذا لفظ الجراحة وما يحدث منها فكان ذلك معفو عن القاتل فيصح وإن كان بلفظ الجراحة ولم
يذكر وما يحدث منها يصح العفو في قول أبي حنيفة والقياس أن يجب القصاص وفي الاستحسان يجب الدية في مال القاتل وعند
أبي يوسف ويصح العفو ولا شيء على القاتل **وجه** قوله أن السراية أثر الجراحة والعفو عن الشيء من عفو أثره كما إذا قال
عفو عن الجراحة وما يحدث منها **ولنا** حنيفة رحمه الله وجهان أحدهما أنه عفا عن جرحه لا عن حقه في وجوب الجناية لا في
عنه لأن عينها عمن لا يتصور بقاءها فلا يتصور العفو عنها ولأن عينها جناية وجدت من الجرح والجناية لا تنحرف
الحق عليه فكان هذا عفو عن جرح الجراحة وبالسراية بين أن لا موجب لهذه الجراحة لأن عدا السراية يجب موجب القاتل
بالإجماع وهو القصاص من كان عدا والدان كان خطأ ولا يجب لأرض وقطع المدعي موجب القاتل لأن الحج بينهما غير مشروع
والثاني أن كان العفو عن القطع والحج صحته لكن القطع غير القاتل غير القطع أبانة الطرف والقتل فعل مؤثر في فوات الحياة
عادة وموجب أحدهما القطع والأثره الأرضي وموجب الآخر القاتل والدية والعفو عن أحدهما لا يؤثر في الآخر في الإصل
فكان القياس أن يجب القصاص لوجوب القاتل المد وعدم ما يسقطه إلا أنه سقط للشبهة نصيب الدية وجوز ما له لأنها
بالقتل المد والعاقلة لا تقبل المد **هذا** إذا كان القاتل عدا **فأما** إذا كان خطأ فإن برأ من ذلك صح العفو بالإجماع ولا شيء على
القاطع سواء كان بلفظ الجناية أو الجراحة وذكر ما يحدث منها ولم يذكر لما قلنا وإن سري إلى النفس فإن كان العفو بلفظ الجناية
أو الجراحة وما يحدث منها صح أيضا لما ذكرنا **ثم** إن كان العفو في حال صحة الحجج بأن كان يذهب ويحيى ولم يصح صاحب فرائض
يعتبر جميع ماله وإن كان في حال المرض بأن صار صاحب فرائض يعتبر عفو من ذلك ماله لأن العفو يقع منه وينفع المريض من
الموت يعتبر من ذلك ماله وإن كان قد دله يخرج من ذلك سقط ذلك العفو عما قلناه وإن كان لا يخرج كله من ذلك فقلته
يسقط عن العاقلة وثلاثة يؤخذ منهم وإن كان بلفظ الجراحة ولم يذكر ما يحدث منها لم يصح العفو والدية على العاقلة عند
أبي حنيفة وعندهما يصح العفو وهذا وقوله عفو عن الجناية أو الجراحة وما يحدث منها سواء وقد بينا حكمه وأما علم
ولو كان مكان العفو صلح بأن صلح من القطع أو الجراحة على مال فهو على التقصيل الذي ذكرنا أنه لا يخلو **فإن** كان الصلح صحيحا
لفظ كان وسواء كان القطع عدا أو خطأ لأن الصلح وقع عن حق ثابت فيصح وإن سري إلى النفس فإن كان الصلح بلفظ الجناية
أو بلفظ الجراحة وما يحدث منها فالصلح صحيح أيضا لأنه صلح عن حق ثابت وهو القصاص وإن كان بلفظ الجراحة ولم يذكر
وما يحدث منها فعند أبي حنيفة لا يصح الصلح ويؤخذ جميع الدية من ماله في المد وإن كان خطأ بركة بدل الصلح ويجب جميع الدية

على الصفة والصفة علم ولو كان مكان الصلح نكاح بان قطع امرأة بدو رجل وجرهته فترجها على ذلك فهو على ما ذكرنا في النكاح
انما ان مراد من ذلك جواز النكاح وصداق ذلك هو ان لا يبين ان موجب ذلك الاثر سواء كان القطع عمدا او خطأ لان القصاص
بين الذكور والاثاث لا يجرى فيه ومن النفس فكان الواجب به هو المال فاذا تزوجها عليه فقد سمي المال فكان مهرها وان جرى
الى النفس فان كان النكاح بلفظ الجارية او بلفظ الحراة وما يحدث منها وكان القطع خطأ جاز النكاح وصداق الزوج
مهرها لانه لما اتصلت به السراية تبين انه وقع قتله موجبا للدية على العاقلة فكان الزوج على موجب الجناية وهو اللان
وسقطت عاقلة لصيرورتها مهرها وهذا اذا كان وقت النكاح صحيحا فان كان مريضا فقد روي المثل بسقطه في القارة
لانه ليس بمنزوع في هذا القدر ولما الزيادة على ذلك فيظن ان كالحج ونكاحه تسقط ايضا وان كانت لا تخرج من ذلك ما لا يقدور
لنقط ايضا والزيادة في الحج لا وشره وانما اعتبر في الزيادة ثلث ماله لانه منسحب بالزيادة وهو مريض من الموت في هذا القدر
واما في العدم جاز النكاح وصداق عفو اما جاز النكاح فلو شك فيه لان جوارته لا يقع على شبهة ما هو مال وانما صيرورة
النكاح على القصاص عفو له لانه لما تزوجها على القصاص فقد زال حقه عنه واسقطه وهذا معنى العفو لها مهر المثل
من تركه الزوج لان النكاح لا يجوز الا بالمهر والقصاص لا يصح مهره لانه ليس بمال فيجب لها العفو الاصل وهو مهر المثل
وان كان بلفظ الحراة ولم يذكر وما يحدث منها فذلك الجواب عند ابو يوسف ونحوه في العدم والخطا وعند ابي حنيفة بطل
العفو اذا كان عمدا ولها مهر المثل من مال الزوج ونحوه لانه في مالها فيقتضيان بقدر مهر المثل وتعين المرأة الزيادة وان
كان خطأ فيجب الدية على قتلها ولها مهر المثل في مال الزوج ولا تترك المرأة من مال الزوج شيئا لانها قاتلة لزوجها
واعلم ولو كان مكان النكاح خليع بان قطع يد امرأته او جرحها جراحة فخلعها على ذلك فهو على ما ذكرنا انها لا تترك
جاز الخلع وان كان باينا لانه تبين انه خلعه على امرأته ليدفع الخلع ومهرها من البدل الخلع والخلع على مال موقوف
باين وليسوى فيه العدم والخطا لما مر وان سره في النفس وكان خطأ فان ذكر بلفظ الجناية او بلفظ الحراة وما يحدث
منها جاز الخلع ونحوه باينا لانه تبين ان الفعل وقع قتله فبين انه وقع موجب للدية فكان الخلع واقعا على مال وهو اللان
فيصح ويصح باينا ثم ان كانت المرأة صحيحة وقت الخلع جاز ذلك فجميع المال وان كانت مريضة صارت للدية وبالخلع
خروج جميع الدية من المثل بخلاف النكاح حيث يعتبر هناك خروج الزيادة على قدر مهر المثل من الثلث لان ذلك حال حال
رجوع البضع في ملك الزوج وهذه حالة الخروج والبضع بعد ما لا حال التخلع في ملك الزوج ولا بعد ما لا حال الخروج عن
ملكه وان كان يخرج من الثلث سقطت العاقلة وان لم يكن لها مال يسقط الثلث والثلاث على العاقلة وهي بمنزلة الزينة
هذا في الخطا اما في العدم جاز العفو ولا يجرى ما لا يخلعها بغير مال يخرج ربحيا وان كان الخلع بلفظ الحراة ولم يذكر مهر
يحدث منها فعندها كذلك الجواب وعند ابي حنيفة لم ينعى العفو في جميع الدية في قتاله في العدم وفي الخطا على العاقلة وهي
الخلع بغير مال فيبين الطلاق فجميعها ومنها الصلح على مال لان القصاص هو المثل في الصلح ولا ان المقصود من استيفاء القصاص
واسقاطا اذا كان من اهل الاسقاط والمحل قابل للسقوط وهذا ملك العفو فملك الصلح ولان المقصود من استيفاء القصاص
وهو الحياة يحصل به لان الظاهر ان عند اخذ المال عفو صليح وراض يسكن الفتنة فلا يقصد الولى قتل القاتل فانه يقصد
قتله فيحصل المقصود من استيفاء القصاص بدونه وقيل ان قوله تعالى فمن عفى له فرائضه شيئا الا انه تزل في الصلح عفو
العمد قبل على جواز الصلح وسواء كان بدل الصلح قليلا او كثيرا من جنس الدية او من جنس ما لا هو مؤمله باجل
معلوم او مجهول جهالة متقاربة كالحصد والذبا وسنحوه ذلك بخلاف الصلح من الدية على اكثر مما يجب فيه الدية لانه
لا يجوز ان المانع من الجواز هناك يمكن الربا ولم يوجد ههنا لان الربا يختص بمبادلة المال بالمال والقصاص ليس بمال
وقد ذكرنا ان شرط جواز الصلح ومن ملك الصلح ومن لا يملكه في كتاب الصلح ولو صالح الولي القاتل على مال ثم قتله
منه عند عامة العلماء وقال بعض الناس لا قصاص عليه وقد مررت المسئلة في العفو ولو كان الولي ثلثين والقصاص
واحدا فصالح احدها سقط القصاص عن القاتل وينقل نصيبا لآخر ما لا ذكرنا في العفو ولو قتله الآخر عفو
صاحبه فهو على التفصيل والحد في الوفاق الذي ذكرناه في العفو ولو كان القصاص اكثر فصالح واحدا يقتل
فلان حان يستوفى وكذا لو صالح الولي مع احدا القاتلين كان له ان يقتل الآخر لما ذكرنا في العفو وكذلك حكم الولي
في الصلح عفو عن العمد في جميع ما وصفناه ومنها امرت القصاص بان وجب القصاص لانسان فمات من القصاص
القاتل القصاص سقط القصاص لا يستحالة وجوب القصاص له وعليه فيسقط ضرره ولو قتل رجل من كل واحد من
الآخر عمدا وكل واحد منهما امرت الآخر قال ابو يوسف لا قصاص عليهما وقال الحسن بن زياد لو قتل كل واحد منهما من كل واحد منهما
القصاص فيقتلها الواحدة معاً وقال زفر بن قبال القاصي ابداء بايتها شئت وسلمه الى الآخر حتى يقتله ويسقط القصاص
عن الآخر وجه قوله في ان القصاص وجب على كل واحد منهما لوجود التسبب في كل واحد منهما وهو القتل العمد لانه لا يمكن
استيفاءهما لانه اذا استوفى احدهما سقط الآخر لصيرورة القصاص من غيرنا للقاتل الآخر فكان الحيازة الى القاصي
ببدي بايتها شأ، وسلمه الى الآخر حتى يقتله ويسقط القصاص عن الآخر وجه قول الحسن ان استيفاء القصاص منها يمكن



وتما يسقط الصلح على مال

ومنها امرت القصاص

بالوكالة بان يقتل كل واحد من الواكيلين كل واحد من القاتلين في زمان واحد فلو سوان ثمان كما في الحرق والعرق وجه قوله في
ان وجوب القصاص وجوب الاستيفاء لا بفعل له معنى سواء ولا سبيل له استيفاء القصاص لانه اذا استوفى احدهما سقط
الآخر ليس احدهما بالاستيفاء او في الآخر فقد رد القول بالوجوب صلا ولان في استيفاء احدهما القصاص ابقاء الآخر
واسقاطا في الآخر وهذا لا يجوز والقول بالاستيفاء فيهما بطريق التوكيل غير سديد لان الفعلين قلما يتفقا في زمان واحد
بل يسبق احدهما الآخر عادة وكذا اثباتها ثابت عادة وهو فوات الحياة وفي ذلك اسقاط القصاص عن الآخر وقالوا في رجل قطع
يد رجل ثم قتل المقتوع يده ابن القاطع عمدا ثم مات المقتوع يده من القطع ان على القاطع القصاص وهو القتل لولي المقتوع
يده لانه مات بسبب سابق على وجود القتل منه وهو القطع السابق لان ذلك القطع صار بالسراية قتله وجوب القصاص
على القاطع ولا يسقط بقتل المقتوع يده ابن القاطع واسلم علم ومنها امرت الميراث حصول القتل مباشرة بغير حق ولهذا
ثبت بالقتل الخطا فاعلم اولي واما الكفارة فلا تجب عندنا وعند الشافعي تجب وجه قوله ان الكفارة لا ترفع الذنب ويجوز
الاثم ولهذا وجب في القتل الخطا والذنب في القتل العمد اعظم فكانت الحجة الى الرفع اشد ولما ان التخيروا القوم في الخطا
انما وجب شكر الله حيث سلم له امر الاشياء في الدنيا وهو الحياة مع جواز الموازنة بالقصاص وكذا ارفع عنه الواجب
في الآخر مع جواز الموازنة وهذا لم يوجد في القدر فقد رد الايجاب شكر الله ووجوب التوبة عن القتل بطريق الخطا والحق
بالتوبة الحقيقية كخفة الذنب بسبب الخطا والذنب ههنا اعظم فلا يصح التوبة له والله اعلم واما شئيه
الذي يتعلق به احكام ومنها وجوب الدية المعلقة على العاقلة اما وجوب الدية فلو ان القصاص مستحب وجوبه مع وجوده
العقد للشبهة فيجب الدية واما صفة التعليل فجميع الصحابة رضى الله عنهم لانهم اختلفوا في كيفية التعليل على ما ذكرنا واختلفوا
في الكيفية دليل ثبوت الاصل واما الوجوب على العاقلة فلو ان العاقلة انما تفعل الخطا تحقفا على القاتل نظر له لو فوعه
فلا لا غير قصد وفي هذا القتل شبهة عدم القصد لحصوله بالة لا يقصد بها القتل عادة فكان مستحقا لهذا النوع
من القتل ومنها امرت الميراث ومنها عدم جواز الوصية لانه قتل مباشرة بغير حق وهل تجب الكفارة في هذا القتل
فذكر ان كذا يجب والحقة بالقتل الخطا المحض في وجوب الكفارة وقال بعض مشايخنا لا تجب والحقة بالقتل المحض
في عدم وجوب الكفارة وجه ما ذكره الكرخي ان الكفارة انما وجبت في الخطا اما الحق الشكر والحق التوبة على ما بينا والداعي
الى الشكر والتوبة ههنا موجود وهو سلوة البدن وكره الفعل جناية فيها نوع خفة لشبهة عدم القصد فاسكن ان
يجعل التوبة برفقة توبة وجه قول الآخر ان هذه جناية متغلطة لا تزحان الموازنة فيها ثابتة بخلاف الخطا فلا يصح
التوبة له كما في العمل المحض واسلم علم واما القتل الخطا فيختلف حكمه باختلاف حال القاتل والمقتول فتقتل الكثرة
فيه فتقتل القاتل والمقتول اما ان يكونا جميعا حزين واما ان يكون القاتل حزين والمقتول عدا واما ان كان القاتل عدا
والمقتول حزين واما ان كانا جميعا عداين فان كانا حزينين فتنسب اليه احكام ومنها وجوب الكفارة عند وجود شرط التوبة
وهو ان بعضهما يرجع الى القاتل وبعضها الى المقتول اما الذي يرجع الى القاتل فالاسلام والعقل والبلغ فلو ثبت
الكفارة على الكافر والصبي والمجنون لان الكفار غير عاقلين بشرع هي عبادة والكفارة عبادة والصبي والمجنون لا يحكم
بالشرع اصلا واما الذي يرجع الى المقتول فهو ان يكون المقتول معصوما فلا يجب بقتل الحرة والباقي لعدم العمد واما
كونه مسلما فليس بشرع فوجب سواء كان مسلما او متبعا او مستمنا وسواء كان مسلما في دار الاسلام او في دار الكفر
ولم يهاجم البيا لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤمنة الى قوله فان كان من غير عمد ولكم وهو مؤمن فخر برقبته
مؤمنة وان كان من غير عمد بينكم وبينهم ميثاق نذية سلمة الى اهله وتحرير رقبته مؤمنة ولان القاتل قد سلم له الحياة في الدنيا
وهو اعظم نعم ورفعت عنه الموازنة في الآخرة مع جواز الموازنة في الحكمة لما في ربيع الظاهر في الجملة حفظ نفسه عن الوقوع
في الخطا وهذا ايضا فتمت فكان وجوب الشكر كخفة النعمة موافقا للعقل فبين الله مقداره وحبسه هذه الآية لتبعد العبد
على اداء ما وجب عليه من اصل الشكر بقبضته العقل لان فعل الخطا جناية والله تعالى الموازنة عليه بطريق العدل لا بغيره
الاستماع بالتكلف والجهد واذا كان جناية فلا بد لها من كفارة التوبة فيقتل التوبة بغيره من القاتل الخطا بمنزلة التوبة الحقيقية
الجنايات الا انه جعل التوبة او كصوره توبة له دون التوبة الحقيقية لخفة الجناية بسبب الخطا اذا الخطا منقصة الجلة وجاز
العفو عن هذا النوع فتمت توبة كخفة في الجناية فكان التوبة في هذه الجناية بمنزلة التوبة في سائر الجنايات ومنها
امر الميراث لانه وجد القتل مباشرة بغير حق اما بالباشرة فادشك فيها واما الخطا فالحجة فلو ان فعل الخطا جناية جاز
الموازنة عليها عقلا لما بينا والدليل عليه قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نخطا او انما نسينا او اخطانا ولولم يكن جاز الموازنة لكان
مستحلا لا اله الا الله لا ترحمنا وهذا حال وانما وقع حكمها شرعا بغيره دعا النبي صلى الله عليه وسلم وقوله ربيع عن النبي الخطا
والغيبان وما استكرهوا عليه مع بقاء وصحة الفعل على حاله وهو كونه جناية ومنها وجوب الدية والكفارة في الدية في
مواضع في بيان شرط وجوب الدية وتبين ما يجب منه الدية من الاجناس وفي بيان مقدار الواجب في جنس وفي بيان
صفته وفي بيان من يجب عليه الدية وفي بيان كيفية الوجوب اما الشرط فيجبها شرط اصل الوجوب وبعضها شرط كال

ومنها امرت الميراث

بيان احكام شئيه بعد منها وجب الدية

ومنها امرت الميراث ومنها عدم الوصية

حكم القتل الخطا

ان كان القاتل والمقتول حزينين احكام منها وجب الكفارة شرط وجوب الكفارة يرجع الى القاتل ويرجع الى المقتول

ومنها امرت الميراث

ومنها وجوب كدية

بيان شرط وجوب كدية

شرط أصلا بوجوبه بوجوبه أحد

والثاني المفقور

بيان ما يجب منه

الولي ما شرط أصل الوجوب فتوعان أحدهما العممة وهو أن يكون المقتول معصوما فلا دية في قتل الحر والبالغة المقتولة
فإنما الأصل فليس شرط وجوب الدية لأصحاب القاتل ولا لأصحاب المقتول فوجب الدية سواء كان القاتل والمقتول مسلما أو كافرا
أو حربيا مسلما أو كافرا وكذلك العقل والبلوغ حتى تحت الدية في مال الصبي والجنون والأصل فيه قوله تعالى ومن قتل مؤمرا خطأ
فخطيئة بريئة مؤمنة ودية مسلمة فلا إله إلا الله لا يهدق ولا خلا في أنه إذا قتل ذميا أو حربيا مسلما من أجل الدية لقوله
تعالى وإن كان فرقة بينكم وبينهم ميثاق ودية مسلمة إلى الله **والثاني** المفقور وهو أن يكون المقتول معصوما وعلى هذا
ينبغي أن إذا سلم في دار الحرب ولم يهاجر إليها فقتله مسلم أو ذمي خطأ أنه لا يجب له دية عند أصحابنا خلافا للشافعيين لأن
المفقور إذا زال إسلامه عندنا وعنده بالأسلام وقد ذكرنا تقرير هذا الأصل في كتاب السير ثم نتكلم في المسئلة ابتداء **أحج**
الشافعي بقوله تعالى ومن قتل مؤمرا خطأ فخطيئة بريئة مؤمنة ودية مسلمة إلى الله وهذا مؤمن قتل خطأ فوجب الدية
ولنا قوله تعالى وإن كان فرقة بينكم وبينهم ميثاق ودية مسلمة إلى الله وهو مؤمن قتل خطأ فوجب الدية **والاستدلال** به من وجهين أحدهما أنه جعل الحر
حرًا وقته وأحرًا بقتله الكفاية فلو وجبت الدية لمعد لا تقع الكفاية بالحرر وهذا خلافا للشافعيين والثاني أنه جعل الحر
كل الواجب بقتله لأنه كل المذكور فلو وجبت الدية لمعد لا يصار ببعض الواجب وهذا تغيير حكم النص وأما صدد الدية فلو تناوله
هذا المؤمن لو جازين أحدهما أنه ذكر المؤمن مطلقا فثبتنا ولا المؤمن من كل وجه وهو المؤمن ببناء ودار وهذا مؤمن ببناء ودار
لأنه مكشوف الكفر ومن كثر سواد قومه فهو منهم على سائر رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني أنه أفرد هذا المؤمن بالدية
والحكم ولو تناوله صدد الدية لعرف حكمه به فكان الثاني تكرارا ولو حمل على المؤمن المطلق لم يكن تكرارا فكان الحكم عليه
أو يحمل ما ذكرنا فنحمل عليه توفيقا بين الدليلين عملا بهما جميعا ثم عصمة المقتول لعصمة وقت القتل أو وقت الموت في
الوقتين جميعا على أصل في حنفية يقتبر وقت القتل لا غير وعلى أصلهما يقتبر وقت القتل والموت جميعا وعلى قول زفر
تقتبر وقت الموت لا غير وعلى هذا يخرج مسائل الرمي فإما رمي مسلما فأرث السهم إليه ثم وقع به السهم وهو مرنى فأنفعل
الرأي الدية في قول في حنفية أن كان خطأ فتحملة العاقلة وإن كان عذرا جرحه ماله وعندها لا شيء عليه وكذا عند زفر
وإن رمي رتدا أو حربيا فأسلم ثم وقع السهم به ومات لا شيء عليه عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر عليه الدية وجه قول
زفر أن الضمان إنما يجب بالقتل والفعل إنما يصير قتل نفوات الحياة ولا عصمة للمقتول وقت نفوات الحياة فكان دمه هدر
كما لو جرحه ثم ارتد ثم مات وهو مرنى ولهما أن القتل بقتل القاتل والمقتول لأنه فعل القاتل وأثره يظهر في المقتول
نفوات الحياة فلا بد من اعتبار العممة في الوقتين جميعا ولا في حنفية أن الضمان إنما يجب على الإنسان بفعله ولا فعل غيره
منه سوى الرمي السابق فكان الرمي السابق عند وجوده هو الوقت فلو جرحه وجب وجوبه والمحل كان معصوما في ذلك الوقت فكان
أن يجب الضمان لأنه سقط للشبهة فوجب الدية وهذا لو كان مرنى أو حربيا وقت الرمي ثم أسلم فأصابه السهم وبنيو سلم أنه لا
شيء عليه عندها وهذه المسئلة متجة قوية لا في حنفية عليها في اعتبار وقت الرمي لا غير والدليل عليه أن في باب الصيد يقتبر
وقت الرمي في قولهم جميعا حتى لو كان الرمي مسلما وقت الرمي ثم ارتد فأصاب السهم الصيد وهو مرنى فلو كان الباب
بابا لا احتياط وبمثل لو كان مجوسيا وقت الرمي ثم أسلم ثم وقع السهم بالصيد وهو مسلم لا يؤكل وكذلك لو جرح
صيدا ثم أحرره ثم أصاب به لا شيء عليه وإن رمي وهو مرنى ثم حل فأصابه فعليه كراهة فلهذا المسائل حجج في حنفية رحمنا الله
في اعتبار وقت الفعل والأصل أن ما يرجع إلى أهلية تعتبر فيه أهلية الفاعل وقت الفعل بخلاف وما كان راجعا إلى محل
فهو على الاختلاف الذي ذكرنا بخلاف ما إذا جرح مسلما ثم ارتد المجرم فمات وهو مرنى أنه يهدر دمه لأن الحكم السابق
قتل ما بسترية وقد تبدل المحل مكانا بالردة فيوجبها نقطاع السراية عن ابتداء الفعل كبديل المحل حقيقة ولم يوجد هذا المعنى
في مسئلتنا ولو روي عندها فاعتقه مولاة ثم وقع به السهم فمات فلو دية عليه وبها عليه قيمته لمولاة في قول في حنفية
وقال محمد على الرأي المولى بعد فضل ما بين قيمته مرنى لا شيء عليه غير ذلك وذكر القاضي في شرحه مختصرا
قولنا في يوسف مع قول محمد أنه لما رمى إليه فقد صار ناقصا بالرعي في ملك مولاة قبل وقوع السهم به لأنه أشرف على الهلاك
بتوجه السهم إليه فوجب عليه ضمان النقصان فصار كالو جرحه ثم اعتقه مولاة ولو كان كذلك لا تقطع السراية ولا يضمن
الدية ولا القيمة وإنما يضمن النقصان كذا هذا أبو حنيفة رحمه الله على أصله وهو اعتبار وقت الفعل لأنه صار قائدا
بالرعي السابق وهو كان ملك المولى حينئذ **وأما بيان ما يجب منه الدية** فقد اختلف أصحابنا فيه قال أبو حنيفة الذي
يجب منه الدية ويقضي به ثلاثة أجناس لابل والذهب والفضة وقال أبو يوسف ومحمد ستة أجناس لابل والذهب
والفضة والبقرا والغنم والحمل وأحجنا بقضية عمر بن الخطاب أنه يرى أن يقتل بالدية من هذه الأجناس بمحض
ربها وانما عليهم جميعين ولا في حنفية قول النبي صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الإبل جعل الواجب الإبل على
الإشارة إليها فظاهر يقتضي الوجوب منها على التقيين الآن الوجوب من الصنفين الآخرين ثبت بدليل آخر فادعى الوجوب
من الأجناس الأخر فعليه الدليل وأما قضية عمر بن الخطاب فقد قيل أنه إنما قضى بذلك حين كانت الديات على العواقل
فلما نقلها إلى الديوان قضى بها من الأجناس الثلاثة وذكر في كتاب العاقل ما يدل على أنه لا خلاف بينهم فإنه قال في الواجب

بيان مقدار الواجب لكل جنس

بيان صفة الواجب

بيان ما يجب عليه

الولي على أكثر من شيء بقرعة أو من أتى حلة لم يجز بالإجماع ولولم يكن ذلك مخيرا لدية الجاز **وأما بيان مقدار الواجب** لكل جنس
وبيان صفة مقدار الواجب لكل جنس يختلف مذمومة المقتول وأبوته فإن كان ذكرا فلا خلاف فإن الواجب بقتله الإبل
مائة لقوله صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الإبل ولا خلاف أيضا فإن الواجب من الذهب ألف دينار ولما روي أنه
رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل دية كل ذمي عهد في عهد الف دينار والتقدير في حق الذمي من تقدير في حق المسلم
من طريق الأولى وأما الواجب من الفضة فقد اختلف فيه قال أصحابنا عشرة آلاف درهم وزنا وزن سبعة وقال مالك
والشافعي اثني عشر ألفا والفضيخ قولنا لما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال دية عشرة آلاف درهم بمحض الصغار حتى يبرأ
ولم ينقل أنه أنكر عليه أحد فيمن أحاجا مع ما أن المقدار لا ينفق إلا سماعا فالظاهر أنه سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر الواجب بقتله عند ما أتى بقرعة من الحلل مائتي حلة ومن الغنم الفخاشة ثم دية الخطأ من الإبل خمس بواحد خلافا
عشر بن بنت مخاض وعشرون ابن مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة وهذا قول عبد الله بن
مسعود رضي الله عنه وقد رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال دية الخطأ خمس عشر بن بنت مخاض وعشرون بنت مخاض
وعشرون بنت لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة وعندهما قد وكل بقرعة خمس بن بنت مخاض وعشرون بنت مخاض
والحالة اسم للقبان إذا رردا وقيمة كل شاة خمسة دراهم ودية شبه العمد أربع عدا في حنفية وأبو يوسف خمس
وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وهو مذهب عبد الله بن
مسعود رضي الله عنه وعند محمد ثلاث ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون مائة بن ثنية إلى بابل عامها كلها خلفه
وهو مذهب عمر بن زيد بن ثابت رضي الله عنهما **وعن** علي بن أبي طالب أنه قال في شبه العمد ثلاث ثلاثون حقة
وثلاثون جذعة وأربعة وثلاثون حقة والصحابة متى اختلفوا في مسألة على قول أو ثلثة يجب ترجيح قول الضعيف
على البصير والراجح هنا القول ابن مسعود رضي الله عنهما أحدهما أنه موافق للحديث المشهور الذي نقله العلماء بالقول
قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الإبل وفي إيجاب الحمل إيجاب الزيادة على المائة لأن الحمل أصل من وجه والثاني أن ما قاله
أبو بكر الصديق لأن الحمل معنى وهو لا يوقف عليه حقيقة فإن انتفخ البطن قد جرح الحمل وقد جرح الأم ويخوذلك
وإن كان النبي دية المرأة على النصف من دية الرجل لإجماع الصحابة فإنه روي عن عمر بن الخطاب وابن مسعود وزيد بن ثابت
أنهم قالوا في دية المرأة أنها على النصف من دية الرجل ولم ينقل أنه أنكر عليهم أحد فيمن أحاجا مع ما أن المرأة في ممراتها وسهوها
على النصف من الرجل فكذلك في ديتها **وهل** يختلف دية الدية بالأسلام والكفر قال أصحابنا لا يختلف ودية الذي جرح
المسلم كدية المسلم وهو قول إبراهيم النخعي والشافعي والزهري وقال الشافعي يختلف دية الهرمي والضمير في الآية
الآف ودية المجوسي ثمانمائة **وأحج** بحديث رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه جعل دية هؤلاء على هذه المراتب ولأن
الأثمة لما أثرت في نقصان المدل فالكفر إلى أن تقبض الكفر فوق كل نقصية ولنا قوله تعالى وإن كان فرقة بينكم وبينهم
ميثاق ودية مسلمة إلى الله أطلق القول بالدية في جميع أنواع القتل غير فضل فدل على أن الواجب في الكل على قدر واحد وهو
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل دية كل ذمي عهد في عهد الف دينار وروى ابن عمر بن الخطاب أنه قال دية الهرمي مثل دية المسلم
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بدينه خزين مسلمين **وعن** الزهري أنه قال يقتل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في دية الذي يمشل
دية المسلم ومثله لا يكذب وكذا روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال دية أهل الكتاب مثل دية المسلمين ولأن وجوب
كالدية يعتمد كمال حال القتل فيما يرجع إلى أحكام الدنيا وهي الذكورة والحرية والعممة وقد وجد ونقصان الكفر يوشى
فأحكام الأخر لا فإحكام الدنيا **وأما بيان ما يجب عليه الدية** فالدية يجب على القاتل لأن سبب الوجوب هو القتل وأنه
بعد من القاتل ثم الدية الواجب على القاتل نوعان نوع يجب عليه في ماله ونوع يجب عليه كله ويتحمل عنه العاقلة وبعض
بطريق التعاون إذا كانت له عاقلة وكل دية وجبت بنفس القتل الخطأ أو شبه العمد فتحملة العاقلة وما لا فلا يفعل
الصبي لأن بدل الصبي ما وجب بالقتل بل بعد الصبي ولا الأقران لأنها وجبت بالأقرار بالقتل لا بالقتل وأقراره حجة
في حقه لا في حق غيره فلو يهدق في حق العاقلة حتى لو صدقوا عطلوا ولا العبد بأن قتل إنسانا خطأ لأن الواجب بنفس
القتل لا دفعه لا العاقلة والغذاء يجب باختيار المولى لا بنفس القتل ولا العمد بأن قتل إنسانا خطأ لأن الواجب بنفس
فلم يجب بالقتل الخطأ أو شبه العمد وهذا لأن القتل العاقلة في الخطأ وشبه العمد على طريق التخفيف على الجاني والعامل لا يستحق
التخفيف وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تقبل العاقلة عدا ولا عدا ولا صليفا ولا اعترافا ولا ماديوت
أرض الوضوء **وقيل** في معنى قوله ولا عدا أن المراد منه العبد المقتول وهو الذي قتله مولاة وهو مأدود مدين والكتاب
لأن العاقل لا لأنه لو كان كذلك لكان من حق الكفو أن يقول لا تقبل العاقلة عن عبيد لأن العبد يقول عقلت غفلت إذا كان
فأدناه وعقل فادنا إذا كان فلا من مقتولا كذا فرق الأصمى ثم الوجوب على القاتل فيما تحمله العاقلة قول عامة المشايخ
وقال بعضهم كل الدية في هذا النوع يجب على الكل ابتداء القاتل والعاقلة جميعا والصحح هو الأول لقوله في من قتل مؤمرا خطأ
فخطيئة بريئة مؤمنة ودية مسلمة إلى الله ومعناه فليجرح وليود وهذا خطاب للقاتل لا للعاقلة ولأن الوجوب على القاتل ولما

ولما ذكرنا ان سبب الوجوب هو القتل وانما العاقلة لا على العاقلة وانما العاقلة تتحمل بنية
واجبة عليه ثم دخول العاقلة في القتل مذهبنا وقال الشافعي القاتل لا يدخل معهم بل تتحمل العاقلة الكفر والقتل
وقال ابو بكر الاصم تتحمل القاتل وفي العاقلة لا تله لا يجوز ان يؤخذ احد مذنب غير **قال** الله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها
وقال تعالى ولا تزدوا ذرعا وذرعا وزنا وهذا لم تتحمل العاقلة ضمان الاموال ولا ما دون نصف عشر الدية كذا في الاموال والدية
الله صلى الله عليه وسلم فتعني بالفترة على عاقلة الضاربة وكذا في غير موضع من الدين على العاقلة بمحض من الصلابة من غير
من غير تكبر وانما الامة فتقول بموجبهما لكن لم قلتم ان الحمل على العاقلة اخذ بغيره فان حفظ القاتل واجبا على العاقلة فاما
لم يحفظوا فقد فرطوا وكفر بطعنهم ذنب ولان القاتل بما يقتل بطعنهم فكذا كما لمشا ركن له في القتل لان الامة
مال كثير والزام الكل القاتل اجاب به فثبتا ان العاقلة في الفعل تخفيفا له وهو مستحق للتخفيف لانه ساطع ومهمل فارتفع
ضمان الاموال لان ضمان المال لا يكثر عادة فلا تقع الحاجة الى التخفيف وما دون نصف عشر الدية حكم ضمان الاموال ولما كان
مع الشافعي فوجه قوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالدية على العاقلة فلو دخل فيه القاتل وانما نقول اني لم نعد
بالنصرة والحفظ وذلك على القاتل اوجب فكان اولى بالتعقل ثم **الكلام** في العاقلة في موضعين احدهما في تفسير العاقلة من غير
والثاني في بيان القتل الذي تتحمله العاقلة من الدية **اما الاول** فالقاتل لا يتحمل الا لاهل وامان كان معتقفا
وامان كان مولى المولا فان كان من اهل الاصل فعاقلة اهل ديوانه ان كان من اهل الديوان وهم القاتلة من الرجال الاعمار
الباقيين العاقلين فوجه ما يخرج من عطاياهم وهذا عندنا وعند الشافعي ما قلته قبليه من النسب والصحيح قولنا لا يخرج
الصحابه رضي الله عنهم على ذلك فانه روي عن ابيهم الصفي انه قال كانت الديارات على القاتل فلما وضع عمر بن الخطاب يده على
جعلها على اهل الديوان فان قيل فتعني رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية على العاقلة من النسب ان لم يكن له مال وديوان
فكيف يقبل قول عمر رضي الله عنه على مخالفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فالجواب لو كان عمر رضي الله عنه يفتي بذلك وحده
لكان يجب حمل فعله على وجه لا يخالف فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف وكان فعله بمحض من الصلابة ولا يطين بهومية
الصحابه مخالفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل انهم فهو ان فعله كان معلولا بالنصرة فاذا صار من الصلابة في زمان
الديوان فقلوا العقل الى الديوان فلو تحقق المخالفة وهذا لان القاتل العاقلة للتصاهر وقيل وضع الديوان كذا التناهي لقلته
وبعد الوضع صارت التصاهر بالديوان ضاردا عاقلة الرجل اهل ديوانه ولا يؤخذ من النساء والصبيان والمجانين والفقير
لانهم ليسوا من اهل النصرة ولان هذا ضمان صفة وتبرع بالا عانة والصبيان والمجانين والمالهيك ليسوا من اهل النصرة وان
لم يكن له ديوان فعاقلة قبيله من النسب لان انتصارهم وان كان القاتل معتقفا او مولى المولا فعاقلة مولا مولا
مولا لقوله عليه السلام مولى القوم منهم ثم عاقلة المولى لا على قبيلة اذ لم يكن من اهل الديوان فكذا عاقلة مولا ولا ت
استنصاره بمولا وقبيله فكانوا عاقلة هذا اذا كان القاتل عاقلة فاما اذا لم يكن له عاقلة كالقطيع والذئب
اسلم فعاقلة بيت المال في ظاهر الرواية **وروي** محمد بن عيسى عن حنيفة انه يجيب الدية عليه من ماله لا على بيت المال وجه هذه
الرواية ان الاصل هو الوجوب في مال القاتل لان الجناية وجدت منه وانما الاخذ من العاقلة بطريق العقل فاذ لم يكن له عاقلة
برية الامر فيه الى حكم الاصل وجه ظاهر الرواية ان الوجوب على العاقلة لمكان التصاهر فاذا لم يكن له عاقلة كان استنصار
بعمارة المسلمين وبيت المال ما لهم فكان ذلك عاقلة **واما بيان** مقدار ما تتحمله العاقلة من الدية فلو يؤخذ من كل واحد
منهم الا ثلثة دراهم او اربعة دراهم ولا يزداد على ذلك لان الاخذ منهم على وجه الصلة والبيع تخفيفا على القاتل فلو
التقليل عليهم بالزيادة ويجوز ان ينقص عن هذا القدر اذا كانت العاقلة كثيرة فان تلت العاقلة حواصا للرجل منهم
اكثر من ذلك ينقص اليهم ارباب القاتل اليهم من النسب سواء كانوا من اهل الديوان او لا ولا ينقص عنهم ويدخل القاتل مع
العاقلة ويحرم فيما يودي كاحدهم لان العاقلة تتحمل جنابة وحدت منه وصفا ووجب عليه فكان هو اولى بالتعقل واما
بيان كيفية وجوب الدية فتقول لا خلاف في ان دية الخطا يجب مؤجلة على العاقلة في ثلث سنين لاجماع الصحابة على ذلك
فانه روي عن عمر رضي الله عنه فتعني بذلك بمحض من الصلابة ولم ينقل انه خالفه احد فيصير اجماعا ووجه من ثلث عطايا
ان كان القاتل من اهل الديوان لان لهم في كل سنة عطية فان تتحمل العطايا بالثلث في سنة واحدة فلو خالف في ان الدية
وان تأخرت يتأخر حق الاخذ وان لم يكن من اهل الديوان فلو خالفه من قبيلة من النسب في ثلث سنين ولا خلاف في ان الدية
الواجبة بالاقرار بالقتل الخطا يجب في ماله في ثلث سنين لان الاقرار بالقتل اخبار عن وجود القتل وانما وجب حقا بموعد
فتحمله العاقلة الا انه لا يصدق على العاقلة فيجب مؤجلا في ماله واختلف في شبه العبد والعبد الذي خلته شهته وهو
الابن واقتل ابنه عمدا قال اصحابنا انها يجب مؤجلة في ثلث سنين الا ان دية شبه العبد تتحمله العاقلة ودية العبد في مال
الاب وقال الشافعي دية العبد يجب حالا وجه قوله ان سبب الوجوب وجد حالا فتجب الدية حالا او الحكم ثبت على وجه
هو الاصل لان ثمانية اهل في الخطا ثبت مؤجلا به الاصل لاجماع الصحابة ان شبه معلولا بالتخفيف عن القاتل حتى تتحمل العاقلة
والعامد يستحق التقليل ولهذا وجب في ماله لا على العاقلة ولنا ان وجوب الدية لم يعرف الا بنقل الكتاب وهو قوله تعالى

الكلام في تفسير العاقلة

بيان مقدار ما تتحمله العاقلة من الدية

بيان كيفية وجوب الدية

ومن قبل مؤثما خطأ فتعني بدية مؤمنة ودية مسلمة الى اهله والنقص وان ورد بلفظ الخطا لكن غير ملحق بالدية كما في بيان
العدو والوصف فبين النبي صلى الله عليه وسلم قد رال دية بقوله في النفس المؤمنة مائة الى بيان الوصف وهو الاجل في اجماع
الصحابة رضي الله عنهم بقضية عمر بن الخطاب منهم فصار الاجل وصفا لكل دية وجبت بالنقص وقوله دية الخطا وجبت بطريق التخييف
والعامد يستحق التقليل قلنا وقد غلطنا عليه من غير بيان احدهما بايجاب دية مغلطة والثاني بالاجاب في ماله والخاص
لا يستحق التقليل من جميع الوجوه وكذلك كل جزء من الدية تتحمله العاقلة او يجب في مال القاتل فذلك الجواب في ثلث سنين
كالعشرة اذا قتلوا رجلا خطأ او شبهه عمد حتى وجبت عليهم دية واحدة فعاقلة كل واحد منهم تتحمل عشرها في ثلث سنين
وكذلك العشرة اذا قتلوا رجلا عمدا واحدهم ابوهم حتى وجبت عليهم دية واحدة في ماله يجب على كل واحد منهم عشرها
في ثلث سنين لان الواجب على كل واحد منهم جزء من دية مؤجلة في ثلث سنين فكان تأجيل الدية تأجيل لكل جزء من اجزائها
اذ انما لا يخالص الكل في وصفه ولا خلاف في ان بدل الصلح عن دية العمد يجب في ماله حاله لا انه لم يجب بالقتل وانما وجب
بالعقد فله يتأجل الا بالشرط كمن المبيع ويخلف ذلك وكذلك العبد اذا قتل انسانا خطأ واختار المولى الفداء يجب الفداء
حالا لان الفداء لم يجب بالقتل بل لا غير القتل وانما وجب بدل العبد والعبد لو دفع بدفع حالا فذلك بدل العبد
وهذا اذا كان القاتل من اهل الاصل او المقتول حرا فاما اذا كان القاتل حرا والمقتول عبدا فالعبد المقتول لا يخلو اما ان كان عبدا اجنبيا
وامان كان عبد القاتل فان كان عبد اجنبى فيتعين بهذا القتل مكان احدهما وجوب القيمة **والكلام** في القيمة في موضعين
بيان مقدار الواجب منها وفي بيان من يجب عليه وفي بيان كيفية الوجوب **اما الاول** فالعبد لا يخلو اما
ان كان قبل القيمة واما ان كان كثير القيمة فان كان قليل القيمة بان كانت قيمته اقل من عشرة الاف درهم يجب قدر قيمته
بالقيمة ما بلغت بالاجماع وان كانت قيمته عشرة الاف او اكثر اختلف فيه قال ابو حنيفة ويخلف ثلث عشرة الاف لا عشرة وروي
عن ابو يوسف في غير رواية الاموال انه يجب قيمته بالقيمة ما بلغت وهو قول الشافعي والمسئلة تختلف بين الصحابة من غير
وروي عن عبد الله بن مسعود مثل مذهبنا **وروي** عن عثمان وعلى رضي الله عنهما مثل مذهبه والماسلمان العبد اوتي وماله
لوجوده حتى لا دمية والمالية فيه وكل واحد منهما معتبر منهما بالمثل والقيمة جالبة الاقرار وبالقتل فوت العتدين جميعا
ولا وجه الى ايجاب الضمان بمقابلة كل واحد منهما على الاقرار فلا بد من الجبا بمقابلة احدهما وهذا لا يخرج من بيع الكفوف في الترخيع
فادعى الشافعي الترخيع من جهتين احدهما ان الواجب مال ومقابلة المال بالمال والادى في مقابلة المال بالادى لان الاصل في ضمانات
العدوان العار على حق العبدان بغير مقتدا بالمثل ولا مماثلة بين المال والادى فكان ايجابه بمقابلة المال وافتلا هو اصل كان
والثاني ان ضمان وجب حقا للعبد وحقوق العباد يجب بطريق الجبر وفي ايجاب الضمان بمقابلة المانية جبر حق المعقود عليه
من كل وجه ولنا النقص ودلالة الاجماع والمعقول **اما النقص** فقوله تعالى ومن قبل مؤثما خطأ فتعني بدية مؤمنة
ودية مسلمة الى اهله وهذا مؤثر قتل خطأ فتجب الدية والدية ضمان الدية ضمان الدية لا يزداد على عشرة الاف بالاجماع
واما دية الاجماع فهو انما اجمعنا على انه لو اقر على نفسه بالقصاص منعت وان كذبه المولى لولا ان الترجيع لمعنى الادمية
لما صح لانه يجرى اقراره اهدار المال للمولى قصد من غير ضاه وان لا يملك ذلك **واما المعقول** فمن وجهين احدهما
ان الادمية فيه اصل والمالية عار وروى عن عمار بن لا يعارض الاصل والبيع لا يعارض المستوع ودليل اهله الادمية
من وجهين احدهما انه كما خلق خلق آدميا ثم ثبت فيه وصف للمالية يعارض الرق والثاني ان قيام المالية فيه بالادمية
وجوه وقفا لا على القلب والثالث ان المال خلق وقاية للنفس والنفس ما خلقت وقاية لمال فكانت الادمية فيه اهدار
لنفسه واهدار للمالية او لم يبق الا انه نقصت دية عن دية الحر لان حرمة المال لا حرمة لغيره وحرمة الادى لعينه فكان اعتبار
وقدر النفسان بالعشرة ثبت توفيقا قال ابن مسعود ينقص من دية الحر عشرة دراهم والظاهر انه قال ذلك سماعا
من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه من باب المقاربات لان هذا ادنى مال له خطر في الشرع كافي لضمان السرقة والمهر
في النكاح قوله المال ليس بمثل الادى قلنا نعم لكن الشرع لا يوجب حصة المال لم يجعل مثله عند امكان ايجاب ما هو
مثل له من كل وجه وهو النفس فاما عند تقدير اعتبار من كل وجه فاعتبار المثل من وجه اولي الاهدار وقوله الجبر
فالمال يلحق قلنا بل لكن فيه اهدار الادى ومقابلة الجار بالادى الفات اولي من مقابلة بالمال المالك وان كان الجبر
ثم اكبر لانه فيه اعتبار رجاء المولى فيمنع لغيره ويغافلنا الجبر اقل لكن فيه اعتبار رجاء نفس الادى وهو كعبد
الادى لم ينفذ فكان ما قلناه اولي **ولو** كان المعقول امة فان كانت قليلة القيمة بان كانت قيمتها اقل من خمسة الاف
فهو ضمنية بقدر قيمتها يتبع بالقيمة ما بلغت وان كانت كثيرة القيمة بان كانت قيمتها خمسة الاف او اكثر يجب خمسة
الاف لا عشرة عند ابو حنيفة ويخلف **وعلى** رواية ابو يوسف وهو قول الشافعي تبلغ بالقيمة ما بلغت والكلام في الامية
كالعبد في العمد فاما ينقص منها عشرة كما نقصت من دية العبد وان اختلفا في قدر البدل لان هذه دية كاملة في الامية
ينقص منها ما ينقص في العبد بخلاف ما اذا قطع يد عبد يزيد نصف قيمته على خمسة الاف انما يجب خمسة الاف لا خمسة

بيان ان اهل القاتل والمقتول
عند
الكلام في قيمة العبد
مقتولها

بيان من يجب عليه تلك القيمة

بيان كيفية وجوب تلك القيمة

بيان ما اذا كان القاتل عبداً والمقتول حراً

بيان ما يظهر به هذه الجناية

بيان حكم هذه الجناية

صفة هذا الحكم

لان الواجب هناك ليس بديه كماله بل هو بعض الذية لان الذية منه نصفه فيجب نصف ما يجب في الكل والواجب في الواجب
بعضه بة الذكور بل هو بديه كماله في نفسه كالتهادية الا اني **واما بيان من يجب عليه** ومن تجملها فانها يجب على القاتل
لوجود سبب الوجوب منه وهو القتل وتتمثلها العاقلة في قولنا في حقيقته ويحتمل رواية ابو يوسف وهو قول الشافعي
يجب في مال القاتل وهذا بناء على الاصل الذي ذكرنا ان عندنا في حقيقته ويحتمل رواية ابو يوسف وهو قول الشافعي
القتل يتجمل العاقلة وكدية الحز وعنده الشافعي بمقابلة المالة ومنه المال لا يتجمل العاقلة بل حيزه في مال المقتول
كصفاً سائر الاموال وروى عن ابي يوسف في ثلثي القيمة ان يقدر عشرة الا فيقتله العاقلة لان ذلك القدر يجب
بمقابلة النفس وما زاد عليها لا يعقل لانه يجب بمقابلة المالة **واما كيفية وجوب القيمة** على العاقلة عندنا
وقدر ما يتجمل كل واحد منهم فاذا ذكرنا في ذمة الحز غير تفاوت وانما علم والثاني وجوب الكفارة لغيره في ذمة القاتل
قتل مؤمناً خطأ فمخرجه برقة مؤمنة من غير فصل بين الحز والعبد والفقير ولو كان المقتول مدبراً او اموماً وله
او مكاتبه فحكمه حكم القاتل في جميع ما وصفنا وان كان عبداً القاتل نجاسة المولى عليه هدر وكذا لو كان مدبراً او اموماً
وله لان القيمة لو وجبت لوجب له عليه وهذا مستحب وان كان مكاتبه نجاسة المولى عليه لازمة وعلى المولى قيمته في
ثلاث سنين لان المكاتب فيما يرجع اليه كسبه وارثه جناية حرق كان كسبه وارثه له فالجناية عليه من المولى
والاجنبى سواء ولا يعقلها العاقلة بل يتجمل في ماله لقوله عليه السلام لا يعقل العاقلة عهد او اعدا والمكاتب عندنا
عبداً ما بقي عليه درهم ولان المكاتب على ملك مولاه وانما من جناية بعبدة الكفاية والعقد ثابت بينهما غير ثابت
في حق العاقلة ولهذا لا يعقل العاقلة الاعتراف لان افراد المقرحة في حقه لا في حق غيره وكذلك جناية المولى على قاتل
المكاتب وعلى ماله لازمة لما ذكرنا انه الحق بكسبه من المولى والمولى كالا جني فيه وكذا اذا كان مأموراً فمادوناً فعلى
المولى قيمته لمقتل حرقاً او بريقته وبالقتل بطل محل حرقه فيجب عليه قيمته في ماله بالنقص من حاله
لان ضمان اعدا المالك هذا اذا كان القاتل حراً والمقتول عبداً **واما اذا كان القاتل عبداً والمقتول حراً** فالحق في القول
لا يخلو من اجنبى اجنبياً او من مولى العبد فان كان اجنبياً فالعبد القاتل لا يخلو من ان يكون قاتلاً او مدبراً او اموماً وله
او مكاتباً فان كان قاتلاً بدفع اذا ظهرت جناية الان تحتار المولى الفداء **فقد ثبت من بيان ما يظهر به هذه الجناية** وبيان
حكم هذه الجناية وبيان صفة الحكم وبيان ما يصير به المولى مختاراً للفداء وشرط صحة الاختيار وبيان صفة الفداء
الواجب عند الاختيار **اما الاول** فهذه الجناية تظهر بالبينة واقرار المولى وعلم القاضي ولا يظهر باقرار العبد بخبره كان
او مأموراً لان العبد يملك بالاذن بالتجارة ما كان من مال التجارة والاقرار بالجناية ليس في التجارة فاذا لم يبيح اقراره لا
يؤخذ به لا في الحال ولا بعد التوافق لان موجب اقراره لا يلزمه وانما يلزمه مولاة فكان هذا اقراراً على المولى حتى لو صدقه المولى
صح اقراره وكذلك لو اقر بعد التوافق انه كان جني في حال الرق لا شيء عليه لما ذكرنا ان هذا اقرار على المولى الا ان لو صدقه
المولى واقراره اعتقه وهو يعلم بالجناية فعلى المولى قيمته والله اعلم **واما حكم هذه الجناية** فهو جرم دفع العبد الى الجناية
الا ان يختار المولى الفداء عندنا وقال الشافعي حكمها بعلق الارش برقة العبد يباع فيه ويستوفى الارش منه فان
فضل منه شيء فالفضل للمولى وان لم يف ثمنه بالارش يتبع بما بقي بعد العاق والمولى ان يستخلصه ويؤدى الارش من مال
آخر **وجه قوله** ان الاصل في ضمان الجناية انه يجب على الجاني والواجب على الانسان اما ان جني في ماله او يتجمل العاقلة عند
والعبد لا مال له ولا عاقلة فصدق الايجاب عليه فيجب في رقبته تباع فيه كذبة الاستهلاكي في الاموال ولنا اجماع الفقهاء
فانه روى عن ابي عبد الله بن عباس مثل ما ذهبنا بمحضر الصحابة روى عن ابي عبد الله بن عباس لم ينقل لانكاره عليه ما راجعهم
اجماعاً منهم والقياس يترك بمعارضه اجماع ودين الاستهلاكي في باب الاموال يجب على العبد على ما عرف **واما صفة**
هذا الحكم فصيروا العبد واجبا للدفع على سبيل التيقن كثر قيمة العبد او قلت وعند اختيار المولى الفداء ينقل الحق
من دفع الى الفداء سواء كان المحض عليه فاحداً او اكثر غير انه ان كان واحداً دفع اليه ويعبر به كماله وان كان اجماعاً دفع
اليهم فكان مقسوماً بينهم على قدر اروش جانياتهم وسواء كان على العبد من وقت الجناية او لم يكن **وبان هذه الجناية**
في مسائل اذ مات العبد الجاني قبل اختيار الفداء بطل حق المحض عليه اصدوراً لان الواجب دفع العبد على طريق التيقن وقد
لا يصور بعد هلاك العبد فيسقط الحق اصدوراً وهذا يدل على ان قوله بنقول حكم هذه الجناية تخيير المولى بين الدفع والفداء
ليس بسديد لانه لو كان كذلك لمتعن العبد عند هلاكه العبد ولم يبطل حق المحض عليه اصدوراً على ما هو الاصل في الخبرين السابقين
اذ اهلك احدهما انه يتعين عليه الآخر ولو مات بعد اختيار الفداء لا يبرأ بموت العبد لانه لما اختار الفداء فقد انقل الحق
من رقبته العبد الى ذمة المولى فلا يحتمل التسقط بهلاك العبد بعد ذلك ولو كانت قيمة العبد اقل من الذية فليس على المولى الا
الدفع لان وجوب الدفع حكماً لهذه الجناية ثبت باجماع الصحابة روى عنه عنهم ولم يفسدوا بين قليل القيمة وكثيرها ولو وجب
العبد على جماعة فان شاء المولى دفعه اليهم لان تعلق حق الجاني عليه الاول لا يمنع حق الثاني والثالث لان ملك المولى المأمور
التعلق بالحق الاول لانه دونته فاذا دفعه اليهم كان مقسوماً بينهم بالمصير على قدر اروش جانياتهم لان حصته كل واحد منهم

العبد موصوف بالفاقة فيقتدر بقدر الفاقة وان شاء امسك العبد وعزم الجانيات بكال اروشها ولو اراد المولى ان
يدفع من العبد اليهم مقدراً ما يتعلق به حقه وينفذ بعض الجانيات له ذلك بخلافه اذا كان القاتل واحداً وله وليات
فاذا اراد المولى دفع العبد الى احدهما والفداء في الآخراته ليس له ذلك لان الجناية هناك واحدة ولها حكم واحد وهو وجوب الدفع
على التيقن وعند اختيار الفداء وجب الفداء على التيقن ولا يجوز ان يجمع في جناية واحدة بين حكمين مختلفين بخلافه
اذ اجتمع على جماعة لان الجناية هناك متعددة وله خيار الدفع والفداء في كل واحد منهما والدفع في البعض والفداء في البعض
لا يجمع بين حكمين مختلفين في جناية واحدة فهو الفرق **ولو قتل انساناً او قتلنا من آخر فان اختار الدفع** دفعه اليها
انما تعلق جزمها بالعبد انما تعلق اختيار الفداء فدفع كل جناية بارشها وكذلك اذا شئ انساناً شاملاً مختلفاً انه ان دفع
العبد اليهم كان مقسوماً بينهم على قدر جانياتهم وان اختار الفداء فدفع لكل بارشها وادع كل واحد من العبد وجوب دفعه
مقتل المولى بين الدفع والفداء ولا يبطل الذي يحدوث الجناية لان موجب الجناية وجوب الدفع وتعلق الدين برقة العبد
لا يمنع من الدفع الا انه يدفعه مستغلاً بالدين فان ذاب بالدية يباع العبد في الدين لانه لما قد طهرت برقة العبد عن
الجناية فيباع الا ان يستخلصه المولى لنفسه ويقعود من الغرماء وان اختار الدفع الى ولياء الجناية دفعه اليهم يباع
الى الغرماء وفي دينهم وانما يدعى الدفع لا بالدين لان فيه رعاية الحقان حقاً ولياء الجناية بالدفع اليهم وحق اصحاب الدين
بالباع اليهم ولو بدى بالدين فيبيع به ليطلق حقاً ولياء الجناية في الدفع لانه يبيع بصير ملكاً للمشتري لذلك بدى بالدفع
وقال في الدفع الى ولياء الجناية ثم البيع هي ان ثبت لهم حق استخلاص العبد بالفداء لان لنا ما عارضنا في الايمان ثم اذا
بيع فان فضل شيء من العبد كان الفاضل لولياء الجناية لان العبد يبيع على ملكهم ليس ودينه ملكا لهم بالدفع اليهم فان لم
يفضله الذين يتأخر ما قبله ما بعد العاق كالمبيع على ملك المولى الاول ولا يضمن المولى لا اصحاب الدين بدفع العبد الى
اولياء الجناية شيئاً استخارنا والقياس ان يضمن **وجه القياس** ان الدفع اليهم يملك منهم بعد تعلق الدين برقته فصار
كأنه باعهم منهم ولو باعهم منهم يضمن كذا هذا **وجه الاستحسان** ان الدفع واجبه عليه لما فيه رعاية الحقان على ما جئنا من
فعله ما وجب عليه لا يضمن ولو حضر الغرماء او لا ضاع المولى العبد في دينهم فان فعل ذلك بغير ارضاء في نظر ان كان عالماً بالجناية
سارحاً بالفداء ولزومه الارش وان كان غير عالماً بالجناية فعليه الاقل من قيمة العبد ومن الارش وهو الذية وان كان دفع الى
القاضي كان القاضي عالماً بالجناية فانه لا يبيع العبد بالدين لان فيه ابطال الحق ولياء الجناية فلو ملك ذلك وان لم يكن عالماً
بالجناية فباعه بالدين بينة قامت عنده او بعلمه ثم حضر اولياء الجناية ولا يفضل في الثمن بطلت الجناية وسقط حق اولياء
الجناية لا تخرج عن ملك المولى بغير رضاه فصار كانه مات وهذا لانه لا سبيل له قضيان القاضي لا نه فيما يضمنه امين
فله الحق العبد ولا سبيل له ضيغ البيع لانه لو ضيغ البيع ودفع بالجناية لوفقت الحاجة الى البيع ثانياً فصدق القول
بالضيق فصار كانه مات طومات ليطلق حقاً ولياء الجناية اصدوراً كذا هذا والله اعلم **ولو قتل العبد الجاني قبل الدفع** فان كان
القاتل من اعدا المولى قيمته ويدفعها الى ولي الجناية ان كان واحداً وان كان اجماعاً يدفعها اليهم على قدر حقهم لان القيمة
بدل العبد فيقام مقامه الا انه لا يختار للمولى بين القيمة والفداء حتى لو تصرف في تلك القيمة لا يصير مختاراً للفداء ولو تصرف
في العبد بصير مختاراً للفداء على ما ذكرنا وانما كان كذلك لان القيمة دراهم او نابل فان كانت مثل الارش فلا مانع في التخيير
وكذلك ان كانت اقل الارش واكثر منه لا نه يختار الاقل لا محالة بخلاف العبد فانه وان كان قليل القيمة فلنا من غاب
والايمان وكذلك ان قتله عبد اجنبى فمخرجه مولاة بين الدفع والفداء وهذا بقيمة العبد المقتول ان المولى يأخذ القيمة ويؤدى
الى الجناية لما قلنا ولو دفع العبد القاتل الى المولى العبد المقتول يخبر مولى العبد المقتول بين الدفع والفداء حتى لو تصرف
في العبد المقتول بالبيع ويخبر بصير مختاراً للفداء لان العبد القاتل فامر مقام العبد المقتول كما هو ما فكان الاول قائم وان قتله
عبد آخر لم يلايه بخير المولى في العبد القاتل بين الدفع والفداء لان تعلق حق ولي الجناية بالعبد جعل المولى كالا جني فصار
كان عبد اجنبى قتل العبد الجاني وهناك تخيير بين الدفع والفداء بقيمة المقتول كذا هذا وكذلك لو قتل عبد رجلاً خطأ
وقتل امه لم يلايه هذا العبد بخير المولى بين دفعها وفداءها بقيمة العبد لما قلنا **ولو كان العبد قتل رجلاً خطأ** وقتل
امه لم يلايه رجلاً خطأ ثم ان العبد قتل امه خير المولى بين الدفع والفداء فان اختار الفداء فذاب بالدية وقيمة الامه
وان اختار الدفع فمخرجه اولياء قتل العبد بالدية واولياء قتل الامه بقيمة الامه لان الجناية عليها كالجناية على امه
اجنبى قتل رجلاً خطأ ولو كانت قيمة الامه القاتل العبد مقسوماً بينهم على ادم عشر سهم لا ولياء قتل الامه
وعشر سهم لا ولياء قتل العبد فان قطع عبد اجنبى يد العبد الجاني او قطع عينه او جرحه جرحاً يخبر مولى العبد القاتل
او القاتل الجاني بين الدفع والفداء فان دفع عبد او قتل بالارش مولى العبد المقتول يخبر بين الدفع والفداء فان شاء
دفع عبد المقتول مع العبد القاتل او مع ارش يد عبد المقتول فان شاء فذاع الجناية بالارش لان العبد المقتول كان
واجباً للدفع بجميع اجزائه وارش يد بدله جرمه وكذلك العبد المقتول قائم مقامه من فكان واجباً للدفع الان بخيار
الفداء فيقتل الحز العبد الى الارش ولو اكتسب العبد الجاني كسباً او كان الجاني امة فولدت بعد الجناية فاختار المولى الدفع

لم يدفع الكسب ولا الولد بخلاف الارشانه يدفع والفرقان الارش بدل جزا كان واجب الدفع وحكم المدل حكم المدل بخلاف
الكسب والولد ولو قطعت بد العبد فاخذ المولى الارش ثم اخلف المولى والمولى الجناية فادعى المولى ان القطع كان قبل جناية
وان الارش سالم له وادعى المولى الجناية انه كان بعدها وانه يستحق الدفع مع العبد فالقول قول المولى لان الارش ملك المولى
لا العبد لانه بدل ملكه فولى الجناية يدعى عليه وجوب تملك مال هو ملكه منه وهو ينكر فكان القول قوله مع مبيته ولو
قطعت بد عتدا وفقت عتبه واخذ المولى الارش ثم جنى جناية فان شاء المولى اختار الفداء وان شاء دفع العبد كذلك
ناقصا وسلم له ما كان اخذ من الارش لان وجوب الدفع بسبب الجناية وهو كان عند الجناية ناقصا فيدفع ناقصا بخلاف
ما اذا قطعت بد بعد الجناية انه يدفع مع ارش المدل لان العبد وقت الجناية عليه كان واجب الدفع بجميع اجزائه والارش
بدل الجنى فيجبه فقه مع العبد ولو قتل قتله خطأ ثم قطعت بد ثم قتل قتله خطأ فادعى المولى ان قتل المدل كان قبل الجناية
لان حقه كان مستقلا بجميع اجزائه وقت الجناية والارش بدل الجنى فيقوم مقامه فيسلم له **فاما حق الثاني فلم يتعلق بالارش**
لانعدامه وقت الجناية ثم يدفع العبد فيكون بين المولى الجنايتين على تسعة وثلاثين جزءا لان موضوع المسئلة فيما اذا كانت
قيمة العبد الفدوهم فنقول حقه في كل جناية في عشرة آلاف وقد استوفى في الجناية الاولى حقه جميعا مائة فيجوز كل خمس
مائة سهم فيكون كل العبد اربعين سهما حق كل واحد منهما في عشرين وقد اخذ في الجناية الاولى حقه جميعا مائة وفي
حقه في تسعة عشرين سهما ولم ياخذ في الجناية الثانية شيئا فنحن حقه في عشرين جزءا من العبد وان اختار الفداء فادعى كل
واحدة من الجنايتين عشرة آلاف لان ذلك ارشها **ولو شئنا انما موصوفة** وفيه الف سهم ثم قتل آخر وقيمة الثاني فان اختار
الفداء فادعى كل واحد من الجنايتين اربعا وان اختار الدفع دفعه مقسوما بينهما على احدى عشرين سهما سهم صاحب
الموصوفة وعشرون لولى القتل لما ذكرنا ان قسمة العبد بينهما على قدر تعلق حق كل واحد منهما به وبما حبا لموصوفة حصة في خمس
مائة وحق لولى القتل في عشرة الاف فيجوز كل خمسة مائة سهم فيكون العتمة على احدى عشرين ومما حدث من اربعة الفية
للعبد والزيادة على الشركة ايضا لصفة الامهل واذا اشتت الشركة في الامهل شئت في الصفة وكذلك قتل انسانا
خطا وقيمته وقت القتل فان شئنا عي بعد القتل قبل الشجة ثم شئنا انما موصوفة كانت القسمة بينهما على احدى عشرين
وما حدث فيه من القسمة فهو على الشركة ايضا لما قلنا **ولو جنى جناية** فقه المولى ثم جنى جناية اخرى غير المولى بين الدفع
والفداء لانه لما اخذ فقه العبد على الجناية قصدا وكان لم يكن فاذا جنى بعد ذلك فزه جناية مبددة فيستد الحكمها
وهو الدفع او الفداء بخلاف ما اذا جنى ثم جنى جناية اخرى قبل اختيار الفداء انه يدفع اليها جميعا او بفداء لانه لما لم يقبل
الاولى حتى جنى ثانيا لم يلق كل واحد منهما تعلقا بالعبد فيدفع اليها او يغذي ولو قتل العبد رجلا وله وليان فدفع المولى
الحا حدهما فقتل عنده رجلا آخر ثم حضر واقفا لواله المدفوع اليه او دفع نصف العبد لولى القتل الثاني او اذن بنصف
الدية واما النصف الآخر فيؤمر بالردة على المولى ثم يجزى المولى بين الدفع الى لولى الجناية الثانية وولى الجناية الاولى الذي
لم يدفع اليه اما وجوب دفع نصف العبد على المدفوع اليه الى لولى القتل الثاني والفداء لانه ملك نصف العبد بالدفع
فيختار جناية بين الدفع والفداء واما وجوب مائة نصف العبد الى المولى فانه اخذ بفريق فغلبه مرة فقله عليه
على اليد ما اخذت حتى ترده ولا يجزى المولى في النصف بين الدفع الى لولى الجنايتين وبين الفداء لان وقت الجناية الاولى
كان كل العبد على ملكه ووقت وجود الثانية كان نصفه على ملكه فوجب الدفع او الفداء فان اختار الفداء فادعى كل واحد
منهما بنصف الدية وان دفع دفع نصف العبد اليها نصفين لان الدفع على قدر تعلق الحق وكل واحد منهما تعلق بنصف
العبد فيكون نصف العبد بينهما نصفين وقد كان وحصل النصف الى لولى الجناية الثانية من جهة المدفوع اليه وحصل اليه لولى
من المولى الربع وسلم له ثلثة ارباع العبد وسلم لولى الجناية الاولى الذي لم يدفع اليه العبد الربع قصدا والعبد بينهما اربعا
ثلثة ارباع لولى الجناية الثانية وربعه لولى الجناية الاولى وبغية تمام حقه الربع ثم لا يخلو اما ان كان المولى دفع كل
العبد بقبضه القاضى او بغير قبضه القاضى فان كان الدفع بقبضه لا يضمن المولى لان الدفع اذا كان بقبضه كان هو مضطرا
في الدفع فلو يضمن ولا سبيل الى تضمين القاضى لان القاضى فيما يصنع امين فلو لحققة العهد ويضمن القاضى لانه يضمن
نصيب صاحبه بغير حق والقبض بغير حق سبب لوجوب الضمان كقبض العتيد ولا يخرج عن الضمان بالرد الى المولى لانه لم يرد
على الوجه الذي قبض العبد فارغا ومرة مشغولا وان كان الدفع بغير قبضه القاضى فولى الجناية الذي لم يدفع اليه العبد الجناية
ان شاء ضمن المولى ربع قيمة العبد وان شاء ضمن القاضى ليس له نصف العبد ربعه لم يردم وربعه دراهم وثمانين لانية
وجذ سبب وجوب الضمان في حق كل واحد منهما الدفع من المولى والقبض من القاضى فان اختار تضمين المولى فالى المولى يرجع على القاضى
وان اختار تضمين القاضى لا يرجع على المولى لان حامل الضمان عليه ولو قتل العبد قتيلا خطا فدفعه المولى الى المدفوع
القتيلين فقتل عنده قتيلا آخر واجتمعا فان القاضى يدفع نصف العبد بالجناية او يغذي نصف الجناية لما ذكرنا في الفصل
الاول ثم يقال للمولى دفع النصف الباقي الى لولى الجناية الثالثة او اذن بنصف الدية خمسة الاف لانه قد وصل اليه نصف العبد
وبقي حقه في النصف ويغذي لولى الجناية الثانية بكمال الدية عشرة الاف لانه لم يصل اليه شيء من حقه ولم يدفع نصف العبد

اليها فان دفع اليها كان مقسوما بينهما على قدر حقيقتها فيضرب لولى الجناية الثانية فيه بعشر آلاف وولى الجناية الثالثة
بخمسة آلاف فيصير نصف العبد بينهما اثنان ثلثا لولى الجناية الثانية وثلثه لولى الجناية الثالثة وبقي مائة الف في السدس
لان حقه في نصف العبد وقد حصل له ثلثا النصف وهو ثلث كل العبد فيبقى له تمام حصته السدس فان كان الدفع بقبضه
القاضى ضمن القاضى لا المولى وان كان بغير قبضه القاضى فان شاء ضمن المولى وان شاء ضمن القاضى فان كان الدفع بقبضه
قتل العبد انسانا ونفا عتد اخذ دفع المولى العبد الى المعقود عليه فقتل في يد قتيلا يقال للمفقود عتبه او دفع ثلث العبد
الولى القتل الثاني واذا دفع بالثلث وبرة الثلثين على المولى لانه اخذ الثلث بحق وملكه واخذ الثلثين بغير حق فيؤمر بالرد الى المولى
ثم يجزى المولى بين دفع الثلثين والفداء فان اختار الفداء فادعى الاول تمام الدية عشرة آلاف والثاني ثلثي الدية وذلك
ستائة وستة وستون وثلثان وان اختار الدفع دفع اليها مقسوما بينهما على قدر حقيقتها فيضربان بغير الاول
تمام الدية عشرة آلاف والثاني ثلثي الدية ستة آلاف وستمائة وستة وستون وثلثان فاجعل كل الف سهمها فيصير ثلثا
الدية بينهما على ستة عشرين سهما وثلثين فيكون كل العبد على خمسة وعشرين سهما وقد اخذ لولى القتل الثاني منه ثلثه وهو
ثمانية وثلاثون وبقي ثلثا فيكون بينهما لولى القتل الاول عشرة وولى القتل الثاني ستة وثلثان ثم ولى القتل الاول يرجع
على القاضى وهو المفقود عتبه بسبعة اجزاء من ستة عشرين جزءا وثلثي جزء من ثلثي قيمته لان هذا القدر كان حقه وقد فات
عليه بسبب ان في يد القاضى فيجعل كانه هلك عنده فيضمنه لولى القتل الاول فان كان الدفع بغير قبضه القاضى له ان
ياخذها من شاء كما في الفصل الاول **وطريقه اخرى** في الحساب انه اذا دفع ثلثي العبد اليها وضربا حدهما بالدية والآخر ثلثي
الدية فيجعل كل ثلث سهم فيصير كل الدية ثلثة اسهم وثلثا الدية سهمين فيصير ثلثا العبد على خمسة اسهم للولى ثلثة وثلثة
سهمان وبصير الثلث لولى سهمين ونصفا فيصير جميع العبد على سبعة ونصف فوقع فيه كسر فيضعف فيصير خمسة عشر
فانك من خمسة وقد دفع الى الآخر وثلثا العبد عشرة فيقسم بينها فيضربها بالاول ثلثة اقسام وهو ستة اسهم والآخر
بثلث اسهم ثم يرجع الاول على القاضى بخمس ثلثي قيمة العبد ولو قتل امة رجلا ثم ولدت بنتا فقتلت البنت رجلا ثم ان البنت
قتلتها فالولى يجزى بين دفع البنت الى لولى الجنايتين وبين الفداء فان اختار الفداء فادعى الاول ثلث البنت بالدية
والاوليا قتل لولى لولى لولى الام لما ذكرنا فيما تقدم ان تعلق حق الجنى عليه وهو حق المدفوع الى الجنى فولى الجنى فولى الجنى
على جارية اخرى لا جنى وان اختار الدفع ضربا ووليا قتل البنت بالدية والاوليا قتل الام بقيمة العبد فيقسم العبد بينهم على
ذلك حتى كانت قيمة الام الف ودرهم كانت القسمة على احدى عشرين سهما كل الف ودرهم سهم سهم من ذلك لاوليا قتل الام وعشرة
اسهم لاوليا قتل البنت ولو كانت البنت فقرا عين الام ولم تقبلها فالولى يجزى بين الدفع والفداء لا يخلو اما ان يختار
دفعها جميعا واما ان يختار فداءا فاما ان يختار فداء الام واما ان يختار فداء البنت فان
اختار دفعها جميعا يدفع الاول لاوليا قتل الام وهذا ظاهر ويدفع البنت الى ووليا قتل البنت والاوليا قتل الام وكانت
مقسومة بينهم على قدر حقوقهم فيضربون فيها يضربا ووليا قتل البنت فيها بالدية لان حقه تعلق بكل البنت واوليا
قتل الام بنصف قيمة الام لانها فقرا احدى عشرين والعين والام بنصفه وان اختار فداءا فاما جميعا فادعى لاوليا
الجنايتين تمام الدية لان ذلك ارش كل واحد من الجنايتين وسقطت جناية البنت على الام لانها جميعا ملك المولى وقد ظهر لنا
عز الجناية بالفداء وخلص ملك المولى فيها فبقيت جناية البنت عليها جناية ملك المولى على ملكه فيؤمر هدر وان اختار دفع
الامر فداء البنت دفع الامر الى ووليا قتل الام ثم يغذي البنت يغذي لاوليا قتل البنت بالدية ولا ووليا قتل الام بنصف
قيمة الام لما بينا وان اختار دفع البنت فداء الام يدفع البنت الى ووليا قتل البنت ويغذي لاوليا قتل الام بكمال الدية
وسقطت جناية البنت على الام لان الام طهرت بالفداء وخلص ملك المولى فيها فصار جناية البنت على انها جناية ملك المولى على
ملكه فيؤمر هدر ولو ان الام فقرا فقتل بعد ذلك عين البنت قبل ان يدفع واحدة منهما فان المولى يجزى بينهما جميعا فادعى البنت
لانها هي التي بدلت بالجناية فيدفع الى ووليا الجنايتين فيضربون فيها فيضرب فيها ووليا قتل البنت بالدية ولا ووليا قتل
الام بنصف قيمة الام لما بينا في المسئلة الاولى ثم يدفع الام اليهم فيضربون فيها فيضرب فيها ووليا قتل الام بالدية لا ما
رسل سهم من ارش البنت ويضرب فيها ووليا قتل البنت يدفع البنت لان كل واحد منهما جنى جناية فيدفع كل واحد
نصيبها طعن في هذا الجواب وقيل ينبغي ان يدفع البنت في الاستداء ان يضرب فيها ووليا قتل الام بنصف قيمة الام واوليا قتل
البنت بالدية لا ما يصل اليهم في المسئلة لانه يصل اليهم بعض الامر فيضربون فيها فيضربون فيها ووليا قتل الام بنصف قيمة الام واوليا قتل
ان البنت حين دفعت كان حق ووليا قتل البنت في تمام الدية ولم يكن وحصل اليهم شيء فوجب ان يضربوا جميع ذلك والزيادة التي
ظهر لهم في المسئلة لا جرم بها لان القسمة قد حوت وقت الدفع فلو تغير بعد ذلك كما قالوا في حل مات وعليه لرجل الف
وذكر القان وترك القاضى فاقسمها اثنان ثم ان صاحب الالفين ابراء الميت عن القاضى القسمة الاولى لا تنقص كذا هذا وان جنى
دفع جناية ثم ولدت ولدا فقتل ولدها يدها يدفع الولد مع الام لما ذكرنا ان الولد في حكم الجناية على الام بمنزلة الاجنبي فصار
كل واحد جنى قطع يدها يدفع بالجناية وهناك يدفع العبد مع الجارية لكونه قائما مقام يد الجارية كذا هذا والعلم واما بان ما

طريق اخرى الحساب

بيان ان يضمن المولى اختار الفداء

بصيرته المولى مختاراً للعداء وبيان شرط صحة الاختيار فنقول وبالله التوفيق ما يصير به المولى مختاراً للعداء فخران فخره
أما النقص فهو التبرع بلفظ الاختيار وما جرى مجراه نحو أن يقول اخترت للعداء أو أثرته أو رضيت به ونحو ذلك سواء كان
المولى موصراً أو معسراً في قول أو خفية فبما هو المولى ليس بشرط صحة الاختيار عند حتى لو اختار للعداء ثم تبين أنه فخره
صحيح اختياره وصار له الدية ديناً عليه وعند أبي يوسف ومحمد يسار المولى بشرط صحة اختيار المولى للعداء ولا يصح اختياره
إذا كان معسراً إلا أن يرضى الأولياء ويقال له أماناً تدفع أو تقديراً حالاً كذا ذكر الاختلاف في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي
قول محمد بن قيس في حنفية رحمه الله في جواز الاختيار وقال لا أن عند محمد الدية تبين في عين العبد للمولى الجناية ببيعة
فيها المولى للمولى الجناية وهكذا روي عن أبي يوسف وجه قولهم أن الحكم الأصلي لهذه الجناية هو لزوم الدفع وعندنا
ينقل إلى الدية فيقتد الاختيار بشرط السلامة ولا سلامة مع الاعسار فلا ينقل إليها فيقتد في دفع أو لا يدفع
حنفية أن العزيمة ما قال وهو وجوب الدفع لكن الشرع رخص له العداء عند الاختيار والاعسار لا يمنع صحة الاختيار
لأنه لا يقدح في أهله والولاية وقد وجد الاختيار مطلقاً بشرط السلامة فلا يجوز تقييد المطلق إلا بدليل
الدلالة فمن أن يصرف المولى في العبد تصرفاً يفوت الدفع أو يدل على مسالك العبد مع العلم بالجناية فكل تصرف يفوت
الدفع أو يدل على مسالك العبد مع العلم بالجناية فيمن اختار للعداء لأن حق الجاني عليه متعلق بالعبد وهو حق الدفع
وفي نفوت الدفع نفوت حقه والظاهر أن المولى لا يرضى بقبول حقه مع العلم بذلك إلا بما يقوم مقامه وهو العداء فكان قد
عليها اختيار للعداء وعلى هذا الأصل يخرج المسائل إذا باع العبد سبياً بآناً وهو عالم بالجناية صار مختاراً لأنه تصرف
مزيل للملك فيفوت الدفع وكذا إذا باع بشرط خيار المشتري ما على أصلهما فلا يشكل لأن المبيع دخل في ملك المشتري وأما على
أصل الج حنفية فلا خيار للمشتري إن كان يبيع ويشتري في ملكه فلا يمنع زواله عن ملك المبيع وهذا يكفي لآلة الاختيار
لأنه يفوت الدفع ولو باع على أنه بالخيار فإن مضى من الخيار أو اسقط الخيار قبل مضى المدة كان مختاراً لأن البيع انبهر
قبل الدفع ولو نقص البيع لم يكن مختاراً لأن الملك لم يزل فلم يفت الدفع ولو عرض العبد على البيع لم يكن ذلك اختياراً عند
أصحابنا المذكورة وقال في غير اختيار وجه قوله في زمان العرض على البيع دليل استبعاد الملك لآلة الاختيار بشرط الج
إذا عرض المشتري على البيع بطل اختياره فكان دليل مسالك العبد لنفسه وذلك دليل اختيار للعداء لما قلنا ولأن العرض
على البيع لا يوجب زوال الملك فلا يفوت الدفع وبسبب ذلك دليل مسالك العبد أيضاً بل هو دليل الإخراج عن الملك فلا يصح
دليل اختيار للعداء ولو باعه ببيعاً فاسد لم يكن مختاراً حتى يسلمه إلى المشتري لأن الملك لا يزل قبل التسليم فبفوت الدفع
ولو وهبه من أنسان وسلمه إليه صار مختاراً لأن القبة والتسليم يزيل الملك فيفوت الدفع ولو كانت الجناية في يده أو في يده
فوهبه المولى المحض عليه لا يصير مختاراً ولا شيء على المولى ولو باعه من المحض عليه كان مختاراً لأن التسليم له في يده
الدفع لأن كل واحد منهما يملك بغير عوض فوفاؤه موقع الدفع بخلاف البيع لأنه يملك بعوضه الدفع بملك غيره
فلا يقوم مقامه فكان الأقدام على البيع منه اختياراً للعداء ولذلك تصدق به على أنسان وعلى المحض عليه فهو الاختيار
لأن كل واحد منهما يملك بغير عوض ولو اعتقه أو بتره أو كانت أمة فاستولدها وهو عالم بالجناية صار مختاراً لأن هذه الأمور
تفوت الدفع أو الدفع بملك وانما تمنع من التملك فكانت اختياراً للعداء ولو كانت جناية العبد في يده أو في يده
المحض عليه باعاً فادعاه فاعتقه وهو عالم بالجناية صار المولى مختاراً للعداء لأن عاقبته بآناً مضاف إليه فكان دليل اختيار
العداء كما لو اعتق نفسه ولو قال لعبد أن قتلنا فإنا نقتله صار مختاراً للعداء عند أصحابنا المذكورة وعند
غيرنا لا يجرى مختاراً وجه قوله أنه إنما يصير مقبلاً بالكله السابق وهو قوله أنه حر ولا جناية عند ذلك وبعد جناية الجناية
لا عاقبته فكيف يصير مختاراً ولنا أن العاقبة بالشرط يصير مختاراً عند وجود الشرط بتجيز مستداً كما أنه قال له بعد وجود الجناية
انت حر ونظيره إذا قال لامرأته وهو صحيح إذا مرضت فانت طالق ثلاثاً لم يرض حتى وقع الطلاق عليها يصير مختاراً للعداء
سقى ترته المرأة وإن كان التعليق في حالة الصحة لما قلنا كذا هذا ولو أخبر المولى أنسان أن عبده قد جنى فاعاقبه فانت
سدقة ثم اعتقه صار مختاراً للعداء بخلافه وإن كذبه فاعاقبه لا يصير مختاراً عند أبي حنيفة ما لم يكن المختار جاني
أو رجلاً واحداً عدلاً وعند أبي يوسف ومحمد يصير مختاراً للعداء ولا بشرط العدد في المختار ولا عدالة وقد ذكرنا المسألة
في كتابنا لو كالة ولو كاتبه وهو عالم بالجناية صار مختاراً واختاراً على التوقف لغوات الدفع في الحال على التوقف فإن أوقف
بدلاً للجناية يمتنع بقبول الاختيار وانما يجرى في الرق بغيره ذلك أن خورهم قبل أن يعجز فقتلوا القاضي بالدية ثم عجز
لا يرتفع القضاء لأن الدية كانت وجبت بالكتابة فحرفت الظاهر وتقرر الوجوب بانصالح القضاء وإن لم يخامه حتى
كان للمولى أن يدفعه لأن الدفع كان لم يثبت على القطع والنيات لا اعتماداً على الجحش فإذا عجز جعل كان الكتابة لم تكن فكان
له أن يدفعه وروي عن أبي يوسف أنه يصير مختاراً بنفس الكتابة لعداء الدفع بنفسها الزوال يده عند ثم عاقبته
بسبب حديثه وهو المختار ولو كاتبه كاتبة فاسد كان ذلك اختياراً منه بخلاف البيع الفاسد لأنه لا يجوز اختياراً بدون
التسليم لأن الكتابة الفاسدة وهو تعلق القبول بالأداء ثبت بنفس العقد والبيع الفاسد لا يفيد الحكم بنفسه بل بالأساس

التسليم وأما الإجارة والرهون والتدريج بان زوج العبد الجاني امرأة أو زوج الأمة الجانية إنساناً فهل يختار أو ذكر
في ظاهر الرواية أنه لا يجرى اختياراً لأن الدفع لم يفت لأن الملك قائم فكان الدفع ممكناً في الجملة وذكر الطحاوي أنه يجرى اختياراً
لأن الدفع الحال معذور فاشبه البيع والتدريج تقييد فاشبه القيد حقيقة ولو أقر به لغيره لا يجرى مختاراً كذا ذكره
الأصل لأن الإقرار لغيره لا يفوت الدفع لأن المقتله محتاط بالدفع أو العداء وذكر الكرخي في حنفية أنه يجرى مختاراً لأن أمراً
به لغيره في معنى التملك منه إذا العبد ملكه محتاطاً بظهور وجود دليل الملك وهو المبد فإذا أقر به لغيره فكان ملكه منه
ولو قتله المولى صار مختاراً لأنه فوت الدفع بالقتل ولو قتله أجني فان كان عبداً بطلت الجناية والمولى أن يقتله فخصاً
لأنه فوت حمل الدفع إلى الخلف هو مال فيبطل الجناية وإن كان خطاً يأخذ المولى القية ويدفعها إلى المولى الجناية ولا يخبر
المولى في القية على ما يتبين فيما تقدم ولو لم يقتله المولى ولكنه عتبه بان قطع يده أو فاق عينه أو جرحه جراحة أو ضرب
ضرباً أثراً ونقصه وهو عالم بالجناية صار مختاراً للعداء لأنه بالنقصان حسب عن المحض عليه جزء العبد وجعل الكل
دليل اختيار للعداء لأنه دليل مسالك العبد لنفسه فكأن حسب الحز، ولأن حكم الحز حكم الكل والاعلم ولو ضرب المولى عينه
فانقضت وهو عالم بالجناية حتى جعل مختاراً ثم ذهب لبياسه فان ذهب قبل أن يخامه فيه بطل الاختيار وتؤثر بالدفع أو
العداء لأنه إنما جعل مختاراً لأجل النقصان وقد زال النقصان كان ذلك لم يكن وإن خوصم في حال البياسه فغضبه القاضي القية
ثم زال البياسه فغضبه القاضي ناخذ لآلة ولا يبطل اختياره لأن اختياره وقع صحيحاً ووجباً للدين وقد استقر بمقال
القضاء به وإن استخدمه وهو عالم بالجناية لا يصير مختاراً للعداء لأنه لا يفوت الدفع بالاستخدام لقيام الملك وكذا إذا استخدم
لا يتصور بالملك ولهذا لا يبطل به خيار الشرط فلا يجوز دليل مسالك العبد لنفسه وإن عبط في الخدمة لآلة عليه ولا يبطل
حق المولى الساية لأن الاستخدام ليس باختياراً لما يتبين ولم يوجد منه تصرفاً آخر يدل على الاختيار فصار كانه عليه قبل الاستخدام
ولو كان الجاني أمة فوطئها المولى فإن كانت بكراً فقد صار مختاراً لأنه فوت جزء منها حقيقة بأزالة البكارة وهي أزالة العدة
وإن كانت ثيباً فوطئها فعلمت منه صار مختاراً وإن لم تعلق لا يصير مختاراً وهو جواب ظاهر الرواية وروي عن أبي يوسف
أنه يصير مختاراً سواء علقته منه أو لم تعلق وجه هذه الرواية أن حل الوطئ لا يزيل ملكاً أما ملك النكاح أو ملك البهائم
ولم يوجد بينهما ملك النكاح فيعتق ملك البهائم لثبوت الحل فكان أداه على الوطئ دليل على مسالكها لنفسه فكان دليل
اختيار وجه ظاهر الرواية أن الوطئ ليس إلا استيفاء منفعة البضع وأنه لا يوجب نقصان العين حقيقة لأن منفعة
البضع عند النقصان لا يجرى من العين حقيقة إلا أنها الحق بالآخر عند الاستيفاء في غير الملك أظهر الحظر للبضع والآية
ههنا حصل في الملك فلا حاجة إلى الإلحاق فأقدم النقصان حقيقة وتقدراً ولو أذن له في التجارة فركبه دين لم يصير المولى
مختاراً وعليه قيمة أمة عدم صيرورته مختاراً فلا نال الأذن لا يوجب نقد الدفع لأجل خوف الدين ولا بعده وأما الزور
القية فلا نال الدين بركة العبد يوجب نقصاناً فيد بسبب كان من جهة المولى وهو لا نال التجارة فليز فيه قيمة حق
لورضه والجناية بقبوله بيع النقصان لا شيء على المولى ثم جميع ما يصير المولى به مختاراً للعداء ما ذكرنا إذا فعله وهو عالم
بالجناية فإن كان لم يعلم لم يكن مختاراً سواء كانت الجناية على النفس أو على ما دون النفس لأن الاختيار ههنا اختياراً لآلة
وأنه لا يفتق بدون العلم بما يختاره وهو العداء عن الجناية واختياراً للعداء عن الجناية اختياراً لآلة وبدون العلم بالجناية محال
ثم الجناية إن كانت على النفس فعليه الأقل من قيمة العبد من الدية وإن كان على ما دون النفس فعليه الأقل من قيمة العبد من الدية
لأنه فوت الدفع المستحق غير اختياراً للعداء فيضمن القية ولو باعه ببيعاً بآناً وهو لا يعلم بالجناية فلم يخامه فيها حتى قد
العبد إليه عيب بقضاء القاضي أو بخياره أو برة أو شرط يقال له ادفع أو أفلد أنه لا يعلم بالجناية لم يصير مختاراً لما يتبين ولو كان
بعد العلم فعليه العداء لأنه أداه باعه بعد العلم بالجناية فقد صار مختاراً للعداء لعداء الدفع لزوال ملكه بالبيع فلا يعود
بالرة وهذا مشكل لأن الرية هذه الأسباب في العقد من الإهل وسيتفق المعنى فيه إن شاء الله تعالى ولو قطع العبد يد
أنسان أو جرحه جراحة مخيفه فاختار للدفع ثم مات من ذلك فالدفع على حاله لا يبطل لأن وجوب الدفع لا يختلف بالقتل
والقطع لأنه يدفع في الحالين جميعاً وإن اختار للعداء ثم مات يبطل الاختيار ثم غيرنا بما عند محمد استسماً وهو قول أبي
يوسف الأول والقبائل لا يبطل وعليه الدية وهو قول أبي يوسف لا يخبر ولم يذكر ظاهر الرواية قولاً في حنفية وذكر الطحاوي
قوله مثل قول محمد ولو كان اختياراً للعداء بالاعتراف بان اعتق العبد الحال حتى صار مختاراً للعداء ثم مات المحض عليه لا يبطل
الاختيار ويلزمه جميع الدية قياساً واستسماً وجه القياس أن المولى لما اختار للعداء عن أصل الجناية فقد جنى اختياراً ولو لم
موجبها وبالسرابة لم يتغير أصل الجناية وإنما تغير وصفها والوصف تبع لادخل فكان اختياراً للعداء عن البيع اختياراً للبايع
وجه الاستسماً أن اختياراً للعداء عن القطع والمسرابة نفس ومات فقد صار مختاراً فاختاراً للعداء عن الجناية
لا يجرى اختياراً عن الجناية فيختار اختياراً مستقبلاً بخلافه إذا كان الاختيار بالإعاقف لأن أداه على الاعاقف مع علمه أنه ربا
سراً في النفس فليز منه كل الدية ولا يمكنه الدفع بعد الاعاقف دلالة اختيار الكل والرضية وهذا المعنى لم يوجد ههنا لأنه
لم يجرى بالزيادة على ما كان ثابتاً وقت الاختيار والعبد الحال محل للدفع والله أعلم وأما حنفية العداء الواجب عند الاختيار في آياتها

بيان حنفية العداء الواجب

سقط العصار عنه وعليه ان يؤدى الى صاحبها ما صرح عليه وينقلب نصيب الآخر ما لا فيغير المكاتب له الاقل من نصف قيمته
ونصف الدية لان الواجب عليه في كل الجنابة الاقل من قيمته ومن الدية فالواجب في نصفه الاقل من نصف قيمته ونصف الدية
اعتباراً للنصف بالكل فان عجز قبل الاثر فنصيب المصالح لا يؤخذ للمالك او ما يؤخذ بعد الاتفاق واما نصيب الآخر فيقال
للمولى ادفع نصف العبد او اذ نصف الدية على قولنا في حقيقته لان الصلح قد بطل عنده وعلى قولنا يدفع نصف العبد او نصف
نصف الدية والنصف الآخر يباع في حصته المصالح او يقضى عنه المولى واما القتل اذا قتل رجلاً عمداً وله وليان فصالح
العبد احدهما ينقلب نصيب الآخر ما لا ونصيب المصالح يؤخذ بعد الاتفاق بل خلاف واما غير المصالح فيجانب المولى
يدفع نصف العبد اليه او الفداء بنصف الدية ولو مات المكاتب قبل ان يؤخذ شئ من ذلك ولم يترك شيئاً أصلاً او لم
يترك وقاً بالكاتب بطلت الجنابة لانه اذا مات عاجزاً فقد مات قتلًا والعن اذا جنى جنابة ثم مات بطلت الجنابة امره
ورأساً وما تركه يجرى للمولى لانه اذا مات عبد كان المملوك مال للمولى فيجوز له ولو مات المكاتب وترك ما لا وعليه ان
وكاتبه يبدأ بدين الاجنبى لان دين المولى دين ضعيف فلا يجب للمولى على عبده ومن فكانت المداية بالاقوى او لم يكن
عز قنادة قال قلت لسعيد بن المسيب ان شرياً يقول الاجنبى والمولى يتخامان فقال سعيد اخطأ وشرح وان كان قاضيها
قضاءً ودين ثابتاً ولي وكان يدعى ببدء بدين الاجنبى فالظاهر انه كان لا يجزى قضاءً على التهمة ولم يعرف له
مخالفة فيجوز اجازاً ولو مات المكاتب وترك وقاً بالكاتب وجنابة فالجنابة اولى لانها اقوى ولو مات وترك ما لا
دين وجنابة وكاتبه فان كان قضى عليه بالجنابة فصاحب الجنابة وصاحب الدين سواء لان الجنابة اذا قضى بها صارت
ديناً فمها دينان فلا يجرى احدهما بالبدية اولى من صاحبه وان لم يقض عليه بالجنابة يبدأ بالدين لانه مقتضى بدئته
ودين الجنابة لم يتلق بدئته بعد فكان الاول أكد واقرى فيبدأ به ويقضى الدين منه ثم ينظر الى ما بقي فان كان به وقاً
بالكاتبه فصاحب الجنابة اولى فيبدأ به وان لم يكن وقاً بالكاتبه فما بقي جرح للمولى لانه يموت قتلًا على ما بيننا وهذا كله
ما قبل الموت ان المكاتب يبدأ بالدين وان شاء بدين الاجنبى وان شاء بدين الجنابة وان شاء بمال الكاتب لانه يؤتى
مركبته والتدبير اكسبه اليه فكان له ان يبدأ باي دينه شاء وعلى هذا قالوا في المكاتب اذا مات وترك ولدان الولد
مركبته باي الدين شاء لانه قام مقام المكاتب فخير كسبه اليه بخلافه اذا مات ولم يترك ولدًا لان امره في موت
الى القاضى فيبدأ بالاولى فالاولى والاعلم ولو اختلف المولى والى الجنابة في قيمته وقت الجنابة فالقول قول المكاتب
قول ابو يوسف الاخير وهو قول محمد بن علي بن يوسف الاول ينظر الى قيمته للحال لان الحال يصح حكماً في المامنى فيحكم وجه
قوله الاخير ان الجنابة يقيم عليه زيادة العثمان وهو ينكر فكان القول قوله والاعلم واما قدر الواجب بجنابته
فهو الاقل من قيمته ومن الدية لان الارش ان كان اقل فله حقه لولى الجنابة في الزيادة وان كانت القيمة اقل فلم يوجد من المكاتب
منع الزيادة فلا يلزمه الزيادة وان كانت قيمته اقل من الدية وجبت قيمته ولا يجزى ان كانت اكثر من الدية او قدر الدية
ينقص من الدية عشرة دراهم لان العبد لا يتقهر في الجنابة باكثر من هذا العذر سواء كانت الجنابة منه او عليه وقتئذ
قيمته يوم الجنابة لان القيمة كالبدل عن الدفع والدفع يجب عند الجنابة وكذا المنع بالكاتب السابقة لحق الكاتبها
سبباً عند وجود الجنابة فيعتبر الحكم وهو وجوب القيمة عند وجود الجنابة واما صفة الواجب فيها انه يجب عليه حالاً
لا على العاقلة مؤخراً لان الحكم الصلح في جنابة العبد هو الدفع وهذا كالحلف عنه والدفع يجب عليه حالاً لا مؤخراً فكذلك
الحلف والمعلم هذا اذا كان المقتول اجنبياً فاما اذا كان مولى لقاتل فالقاتل لا يخلو اما ان كان قتلًا واما ان كان مذبذباً
واما ان كان امراً وولد واما ان كان مكاتباً فان كان قتلًا فقتل مولا خطأ فجنابته هدر لان المولى لا يجب له على عبده
دين وان قتل عمداً فعليه العصار لما مر ولو قتل عمداً وله وليان فعفا احدهما حتى سقط العصار بطلت الجنابة ولا
يجب للذى لم يعف شئ في قول ابو حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يقال للذى عفا اما ان يدفع نصف نصيبك وهو ربع
العبد الذى تعلم يعفا وتقديره ربع الدية وجه قوله ان العصار كان مشتركاً بينهما لكل واحد منهما النصف فاذا عفا
احدهما فقد سقط نصف العصار وانقلب نصيب صاحبه وهو النصف ما لا شأناً في النصفين نصفه وهو الربع في
نصيبه ونصفه في نصيب الشريك الآخر فكان في نصيبه يسقط وما كان في نصيب الشريك ثبت وجه قوله ان الدية
اما ان يجزى حقاً للمولى والوارث بقدر مقامه في استيفاء حقه وجب له واما ان يجزى حقاً للورثة بان يقال الملك الميراث
الورثة وكيف ما كان فالمولى لا يجب له على عبده دين وان كان مذبذباً فقتل مولا خطأ فجنابته هدر وعليه السعاية في
قيمته لانه لو وجبت الدية لوجب على المولى لانه لو جنى على اجنبى لوجب الدية عليه فجنابته هدر وعليه السعاية في
له وعليه الا انه يسعى في قيمته نفسه لان العنق ثبت بطريق الوصية الاتى انه يعتبر الثلث والوصية لا تسقط للقاتل
الا ان العنق بعد وقوعه لا يحتمل الضيق فوجب عليه قيمة نفسه ولو قتل عمداً فعليه العصار ويسعى في قيمته لما قلنا
ورثته بالجنابة ان شاءوا فخلوا استيفاء العصار وبطلت السعاية وان شاءوا استوفوا السعاية ثم قلوا قضائاً
لانها حقان ثبتا لهم واختيار السعاية لا يجزى مسقطاً للعصار لان السعاية ليست بغير حق المقتول بل هي ملك المولى

بيان قدر الواجب بجنابته المكاتب

بيان نصف الواجب بها

بيان ما اذا كان المقتول مولى القاتل

ولو كان للمولى وليان عفا احدهما ينقلب نصيب الآخر ما لا بخلاف العنق لان هذا لا يمكن ايجاب الضمان لانه لو وجب لوجب
المولى على عبده وليس يجب للمولى على عبده ومن وهما يمكن ان المذبذب يموت سيده بنسبه وهو حر فلم يكن في ايجاب
الدية عليه ايجاباً للذين للمولى على عبده فهو الفرق وان كان امراً ولد فقتل مولاها خطأ او عمداً فقتلها حكم المذبذب وانما اختلفا
في السعاية فامر الولد لا سعاية عليها والمذبذب يسعى في قيمته لان العنق هناك ثبت بطريق الوصية وعقوب الولد ليس بوصية
حتى لا يعتبر الثلث ولو قتل ام الولد مولاها عمداً وله ابنا من غيرها فعفا احدهما سعت ونصف قيمته الذى لم يعف
لان العصار قد سقط بعفو احدهما وانقلب نصيب الآخر ما لا وانما وجب عليها السعاية في نصف قيمتها الا في نصف الدية وان
كانت في حرة وقت وجوب السعاية لانها عفت بموت سيدها وتسمى وهي حرة لانها كانت مملوكة وقت الجنابة فيجوز اعتبار
الحالين حال وجود الجنابة وحال وجود السعاية ولو كانت مملوكة في الحالين بان قتل اجنبياً خطأ لوجب القيمة وكانت
على المولى لا عليها فان كانت مملوكة حال الجنابة حرة حال السعاية اعتبرنا بالحالين فاجناباً نصف القيمة اعتباراً بحال
وجود الجنابة واجناباً ذلك عليها لا على المولى اعتباراً بحال وجوب السعاية اعتباراً بالحالين بقدر الامكان ولو كان احد
الابن منهن لا يجب للعصار عليها وسعت في جميع قيمتها اما عدم وجوب بقصاص فلا يوجب لوجب مشتركاً بينهما
ولا يمكن الايجاب في نصيب ولها ان لا يجب للولد على امه قصاص لقتلها واستيفاء احرازاً لا دماً واما لزوم السعاية
فالنقصان سقط للقتل ولا يتعدى في القيمة فتسعى في جميع قيمتها ويجرى بينهما وان كان مكاتباً فقتل مولاها خطأ فقتل
الاقل من قيمته او الدية لان جنابة المكاتب على مولاها لانه لا يجرى مع الكسبه او وروى جنابته
لا اجنبى لانه احق بالكسبه من المولى وجب القيمة حاله لانها تجب بالمنع من الدفع فتكون حرة ما لا تجب على المولى بجنابته
مدته وان كان عمداً فعليه العصار والمعلم هذا اذا كان القاتل والمقتول حريين او كان القاتل حراً والمقتول عبداً او كان
القاتل عبداً والمقتول حراً فاما اذا كانا عبيدين بان قتل عبد خطأ فالمقتول لا يخلو اما ان كان عبد الاجنبى واما ان
كان عبد المولى لقاتل فان كان عبد الاجنبى فان كان القاتل قتلًا خطأً للمولى بالدفع او الفداء سواء كان المقتول قتلًا او مذبذباً
او امراً ومكاتباً وهذا وما اذا كان المقتول حراً اجنبياً سواء الا ان هناك خطأً للمولى بالدفع او الفداء بالدية وهما
خطأً بالدفع او الفداء بالقيمة وان كان القاتل مذبذباً او امراً فعلى المولى قيمة المذبذب او امراً ولد سواء كان المقتول قتلًا
او مذبذباً او مكاتباً اذا كان المقتول حراً اجنبياً وان كان القاتل مكاتباً فعليه قيمة نفسه سواء كان المقتول قتلًا او مذبذباً
او امراً ولد ومكاتباً اذا كان المقتول حراً اجنبياً وهذا اذا كان المقتول عبد الاجنبى فان كان عبد المولى لقاتل بجنابة القاتل
عليه فان كان القاتل قتلًا او مذبذباً او امراً ولد سواء كان المقتول قتلًا او مذبذباً او امراً ولد ومكاتباً وان كان القاتل مكاتباً
بجنابته عليه لانه لا يجرى له كسبه من المقتول الماذن كما تقدم هذا اذا قتل عبد خطأ فان قتل عبد فعليه العصار
كالتامر ان المقتول والموقوف واما القتل الذى هو في معنى القتل الخطأ فتزعم نوع هو في معناه من كل واحد وهو ان يجزى
على طريق المباشرة ونوع هو في معناه من وجده وهو ان يجزى طريق التسبب اما الاول فيقتل على انسان فقتله
فهذا القتل في معنى القتل الخطأ من كل وجه لوجوده لا من قصد لانه مات بقتله فقتل عليه احكامه من وجوب الكفارة
والدية وحرمان الميراث والوصية لانه اذا كان في معناه من كل وجه كان ورد كسبه هذه الاحكام وردت في معناه لانه لو كان
لوسقط انسان من سطح على قاع فقتله لانه وجوب الدية فلو جرح معنى الخطأ وهو عدم التعبد واما وجوب الكفارة من الميراث
والوصية فلو جرح القتل مباشرة لانه مات بقتله سواء كان القاعد في طريق العامة او في ملك نفسه وله مات
الساقط ومن القاعد ينظر ان كان القاعد في ملك نفسه او في موضع لا يجزى فقتله فيه جنابة لا شئ على القاعد لانه
ليس بمعتد في القعود فما تولد منه لا يجزى معناه عليه ويهدر دم الساقط وان كان في موضع يجزى فقتله فيه جنابة
فدنه الساقط على القاعد خيما العاقلة لانه متعبد في القعود فالمولود منه بين متهونا عليه كافي خفي البر ولا كفارة
عليه لحصول القتل بطريق التسبب كما في جرح البر وكذلك اذا كان مشوياً في الطريق حاملاً سيفا او حجر او خشبة
فشطط من يده على انسان فقتله لوجود معنى الخطأ فيه وحصوله على سبيل المباشرة بوصول الا لشرع المقتول ولو
كان لا يشأ سيفا فشطط على غيره فقتله او سقط عنه ثوبه او دأره او طيلسانه او عامته وهو لا يسه على انسان
فقتله به فقتل لانه ان كان عليه اصله لان في البسر وردة اذا الناس يجتاجون اليه لغير هذه التحوذ من السقوط ليس في سقم
فكانت البلية فيه عامة فتعد والتمتين ولا ضرورة في الجمل والاحتراز عن سقوط المجهول يمكن ايضاً وان كان الذى ليس
مما لا يلبس حادة فهو ماض وكذلك الرأك اذا كان يسير في طريق العامة فوطئت دابته رجلاً بدها او رجلاً لوجهه
فقتل في هذا القتل حصوله على سبيل المباشرة لان نقل الراك على الدابة والدابة آلة له فكان القتل الحاصل فقتلها
مضافاً الى الراك فكان قتلها مباشرة ولو كدمت او جدمت او خبطت فهو ماض الى آلة لا كفارة عليه ولا يجرى الميراث
والوصية بحصول القتل على سبيل التسبب دون المباشرة ولا كفارة على السائق والقائد ولا يجرى الميراث والوصية
لان نقل السوق والقعود بغير الدابة من القتل فكان قتلها تسبباً لا مباشرة والقتل تسبباً لا مباشرة لا يفتل به هذه الاحكام

بيان القتل المباشرة في معنى الخطأ
او من وجه
بيان المنع الاول منها

صلوات الركب لانه قال مباشر على ما بينا والردف والركب سوءا وعليها الكفارة ويجوز ان الميراث والوصية لان نقلها على
الدابة والدابة آلة لها فكانا قائلين على طريق المباشر ولو نعت الدابة برجلها او بدنتها وهي مستوفى فلو ضامن في ذلك على ركب
ولا سابق ولا قائل ولا اصل ان السير والسوق والوقوف في طريق العامة ما دون فيه بشرط سلامة العاقبة فيا لم تسلم عاقبة الركب
ما دون فيه فالمتولد منه حين مضمونا الا اذا كان محالا يمكن الاحتراز عنه بسد باب الاستطراد على العامة ولا سبيل اليه
والوقوف والكدم والقدم والخط في السير والسوق والوقوف مما يمكن الاحتراز عنه بحفظ الدابة وذود الناس والوقوف مما
لا يمكن التحرز عنه وكذا البول والرفث واللعاب فسقط اعتبارها والتحقق بالعدم **وقدر** روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
الرجل جبار اي فحها وهذا سقط اعتبارا لما في الفبا من مشي الماشي حتى لو افسد متاعا لم يضمن وكذا اما ان اراد الله
بسيانها في الفبا او الحصى الصغار لا ضمان فيه لما قلنا كذا هذا واما الحصا فكبار فيجب ضمان فيها لانه يمكن التحرز
عن اثارها الا اذا جرت في ذلك الا بتعريف في السوق ولو كبح الدابة بالبحر من جعلها او يدها فهو هدر لعموم
السلوى له ولو وقف الدابة في الطريق فقتلت انسانا فان كان ذلك في غير ملكه كطريق العامة فهو ضامن لذلك كله
سواء وطئت يدها او برجلها او كدمت او خطت بيدها او نكت برجلها او ذنبها او عطت شئ من روثها
او بولها او لعابها كل ذلك مضمون عليه وسواء كان راجعا او لا لان روث الدابة في طريق العامة ليس بما دون فيه شرعا
انما المادون فيه هو المرد لا غير ذلك الناس يتصرفون بالوقوف والاضورة فيه فكان الوقوف فيه تعدا من غير ضرورة
فما تولد منه حين مضمون عليه سواء كان ما يمكن التحرز عنه او لا يمكن غير انه ان كان راجعا فعليه الكفارة في الوقوف
باليد والرجل لكونه قائل من طريق المباشر وان لم يكن راجعا لا كفارة عليه لوجود القتل منه تسببا لا مباشرة
وكذلك لو وقف دابة على باب المسجد فهو مثل وقفه في الطريق لانه متعدي في الوقوف لان من ايام الامام جعل
للمسلمين عند باب المسجد موقفا يوقفون فيه دوابهم فلو ضمان عليه فيما اذا اصاب في وقوفها لان الدواب فان
يفعل ذلك اذ لم يتضرر الناس به فلم يكن متعديا في الوقوف فاشبه الوقوف في ملك نفسه الا اذا كان راجعا فوطئت
دابة انسانا فقتله لانه قتل بطريق المباشر فليس متعديا في الوقوف في ملك نفسه الا اذا كان راجعا فوطئت
لو وقف دابة في موضع اذن الامام بالوقوف فيه كما في سوق الخيل والبغال لما قلنا وكذلك اذا وقف دابة في الغلوة
لان الوقوف في الغلوة مباح لعدم الاضرار بالناس فلم يكن متعديا فيه وكذلك في طريق ان كان وقف في المحلة لما ذكرنا
وان وقف في المحلة فالوقوف فيها كالوقوف في سائر الطرق العامة **ولو** كان سائرا في هذه المواضع التي اذن الامام للناس
بالوقوف فيها او سائرا او قائدا فهو ضامن لان اذ كان في سقوط ضمان الوقوف في غير ان اباحة الوقوف فيها استفيد
بالاذن لانه لم يكن قاتبا قبله فاما اباحة السير والسوق والوقوف فلم يثبت باذن الامام لانه كان قاتبا قبله فبقي الامر
فيها على ما كان قبل الاذن وان كان الوقوف والسير والسوق والوقوف في ملكه فلو ضمان عليه في شئ مما ذكرنا الا في اوطئت
دابة يدها او برجلها وهو ركب لان هذه الافعال لا تقع بتدبا في الملك والتسبب اذ لم يكن تدبا لاي سبب
لوجوب الضمان **فاما** الوطني باليد والرجل في حالة السير والوقوف فهو قتل مباشر لا تسببا حتى تجب الكفارة لوجوب
الضمان على كل حال سواء كان في ملكه او في غير ملكه وسواء كان الذي لحقه الحناية ما دوننا في الدخول او غير ما دوننا لان
الضمان حصل بفعله مباشرة ومن دخل ملك غيره فبطلت له ارباح اتلافه **ولو** ربط الدابة في غير ملكه فادامت بحوله ركب
او اصاب شئ من يدها او برجلها او راث او بالث فغلب به شئ فذلك كله مضمون عليه لانه متعدي في الوقوف
في غير ملكه **ولو** انفتح الباب فذهب من ذلك الموضع فاعطى به شئ فهو هدر لان معنى التقدي قد زال من الموضع
الوقوف وان وقفها غير مرتبطة فزال من موضعها بعد ما وقفها ثم جئت على انسان او عطت بها شئ فهو هدر لانها لما
زال من موضع الوقوف فقد زال التقدي فكانت دخلت في هذا الموضع بنفسها وجبت **ولو** نعت الدابة بالبحر من جعلها
او انقلبت منه فاصابت في فودها ذلك فلو ضمان عليه لقول النبي صلى الله عليه وسلم الجبار اي فحها **ولو** نعت الدابة بالبحر من جعلها
جبار ولانه لا صنع له في بقائها وانقلبتا ولا يمكن الاحتراز من فعلها فالمتولد منه لاي سبب مضمون عليه **ولو**
اسل دابة فاصابت من فودها ضمن لان سيرها في فودها مضاعف الى رساله فكان متعديا في الاوسال فصارت كالمال
لها والسابق فان عطفت بميتا وشيئا ثم اصاب فان لم يكن لها طريق الاذن فذلك مضمون على المرسلا لانه باقية
على حكم الاوسال وان كان لها طريق لاي ضمان لانها عطفت باختيارها فبطلت حكم الاوسال وصارت كالمتقلبة
ولو اسل طيرا فاصاب شيئا في فودها ذلك لا يضمن ذلك بالاجماع **ذكر** في القربايات فمن اسل بانيبا في البحر فانلف
نفسه الحر وان لا يضمن لانه يفعل باختياره وفعله جبار **ولو** اعزى كلبا حتى عقر حلا فلو ضمان عليه في قولنا
حنيفة كالوارسل طيرا وعند ابو يوسف يضمن كالوارسل بهيمة وقال محمد بن ابي حنيفة ان كان سائرا او قائدا يضمن وان لم يكن
سائرا او قائدا لم يضمن وبه اخذ الطحاوي **وجه** قول محمد بن ابي حنيفة ان العقر فعل الكل باختياره فالاصل هو الاضمان عليه
وفعله جبار الا لانه بالسوق والوقوف يصير مقرا بآية الى اتلاف فيصير سببا للتلغ فاشبه سوق الدابة وقودها

وجه قول ابو يوسف ان اغر الكلب بمنزلة ارسال البهيمة والمصاب على فود الاوسال مضمون على المرسلا كذا هذا ولا يضمن
ان الكلب يقرر باختياره والاعزى للحرير وفعله جبار **ولو** دخل رجل دار غيره فغرقه كلبه لا يضمن ماله ولا يضمن
ويضمن لانه ان دخل الكلب جبارا ولم يوجد من صاحبه التسبب الى العقر اذ لم يوجد منه الا المسالك في البيت وانتهى مباح
قال الشيخ مكملين تعلوهم من ماله كماله الله فكلوا ما امسكن عليكم **ولو** التقى خيول او عقرها في الطريق فقتلت انسانا
فضمنه على التقى لانه متعدي في الاتقاء الا اذا عدلت عن ذلك الموضع الى موضع آخر فلا يضمن لارتفاع التقدي بالعدول
اذا اضطره فانسان فاما فدية كل واحد منهما على عاقلة الاخر في قول اصحابنا الثلاثة وعند زفر على عاقلة كل
واحد منهما نصف دية الاخر وهو قول الشافعي **وجه** قول زفر ان كل واحد منهما مات بفعلين فعل نفسه وفعل صاحبه
وهو مدمر صاحبه وصدقه نفسه فهدر ما حصل بفعل نفسه ويضمن ما حصل بفعل صاحبه فيلزم ان يضمن على عاقلة
كل واحد منهما نصف دية الاخر كما لو جرح نفسه وجرحه اجنبى فان ان على الاجنبى نصف الدية لما قلنا كذا هذا ولنا
ما روى عن علي بن رضاعة عن ابي عبد الله قال مثل مدحبا ولان كل واحد منهما مات من مدمر صاحبه آية فيضمن صاحبه كمن يجرى
حائطا في الطريق فيفقد من رجله فاما من الدية على صاحب الحائط كذا هذا وبه تبين ان صدقة نفسه مع مدمر صاحبه
آية غير معتبرة ولو اعتبر لما لزم في الحائط على الطريق جميع الدية لان الرجل قد شئ اليه ومدمره وكذلك حافر الكثر
يلزم جميع الدية وان كان الماشي قد شئ اليها **رجلان** مذاخلة حتى انقطع فسقط كل واحد منهما فان سقط على ظهرها
فاما اذا ضامن فيه اصلا لان كل واحد منهما لم يمت بفعل صاحبه اذ لو مات من فعل صاحبه لم يمت على وجهه فلما سقط
على ظهره علم انه سقط بفعل نفسه وهو مدمر فقد مات كل واحد منهما من فعل نفسه فلا ضمان على احد وان سقطا
على وجهيهما فاما فدية كل واحد منهما على عاقلة الاخر لانه لما جرحه على وجهه علم انه مات من فعله وان سقط احداهما
على ظهره والاخر على وجهه فاما جميعا فدية الذي سقط على وجهه على عاقلة الاخر لانه مات بفعله وهو حذبه
وهو الذي سقط على ظهره هدر لانه مات من فعل نفسه **ولو** قطع قاطع الحبل فسقط جميعا فاما فالضمان على القاطع
لانه سبب في اتلافهما والاتلاف تسببا لوجوب الضمان كحفر البئر ونحو ذلك **صبي** في يد ابيه جذبه رجل من ربه والاب
يسكره حقوق فدية على الذي جذبه وبه يرضاه ابو لان الاب يحق في الامساك والجذب متعدي في الجذب والضمان
عليه **ولو** جاذب رجلان صبيًا واحدهما يدعي انه ابنه والاخر يدعي انه صبي فمات من جذبهما فعلى الذي يدعي انه صبي
دية لانه متعدي في الجذب لان المتنازعين في الصبي اذ نعم احدهما انه ابنه فهو اولى به من الذي يدعي انه صبي فكان الضمان
بحق وجذبا لاخر بغير حق فيضمن **رجل** في يد ثوب لثبته به رجل فحذبه صاحب الثوب من ربه فخرق الثوب ضمن المسك
نصف ثوبه لان حق صاحب الثوب في دفع المسك وعليه دفعه بغير حذبه فاذا حذبه فقد حصل التلف فله ان يقتصر
العقوبات بينهما **رجل** عقر ذراع رجل فحذبه العضوض ذراع فحذبه فسقطت سنان العاقر ذراع هجر ذراع هذا هدر
دية الاسنان ويضمن العاقر ذراع لان العاقر متعدي في العقر والجذب غير متعدي في الجذب لان العضوض ذراع ان
يدفع الشر عن نفسه **رجل** جلس له جلب رجل فجلس على اذنه وهو لا يعلم فقار صاحب الثوب فانشق ثوبه من جلب
هذا عليه يضمن الجالس نصف ذلك لان التلف حصل من الجلب والجذب والجالس متعدي في الجلب اذ لم يكن له ان يجلس
عليه فكان التلف حاصل من فعله فيقسم الضمان عليه **رجل** اخذ بيد انسان فضاخه فحذبه من ربه فانقلبت
فان فاد شئ عليه لان الاخذ غير متعدي في الاخذ للمصاحفة بل هو مقيم سنة واما الجاذب هو الذي يتعدى على نفسه
حيث حذبه من لا يدفع ضرره فحقه في الاخذ **وان** كان اخذ يده لم يصيرها فاذاه فذير من الاخذ دية لانه هو المتعدي
واما صاحب اليد دفع الضرر عن نفسه بالذو له ذلك فكان الضمان على المتعدي فان انكسرت يد المسك وهو الاخذ
بالجذب لم يضمن الجاذب لان التقدي من المسك فكان جانيبا على نفسه فلو ضمان على غيره والله اعلم **واما** الثاني فخرق
جناية الحافر ومن في معناه ممن يحدث شيئا في الطريق وفي المسجد وجناية الساب والقاتل وجناية الناحس وجناية
الناط آتاجناية الحافر فالحفر لا يخلو اما ان كان في غير الملك ابلد واما ان كان في الملك فان كان في غير الملك يظن ان كان
في غير الطريق بان كان في الغارة لا ضمان على الحافر لان الحفر ليس بقتل حقيقة بل هو تسبب الى القتل لان التسبب
قد يلحق بالقتل اذ كان المسبب متعديا في التسبب والمسبب ههنا ليس بمتعدي لان الحفر في الغارة مباح مطلق
فلا يلحق به فانعدم القتل حقيقة وتقدر فلا يجيب الضمان وان كان في طريق المسلمين فوقع فيها انسان ومات فلو جرح
امان مات بسبب الوقوع واما ان مات غما او جوعا فان مات بسبب الوقوع فالحافر لا يخلو اما ان كان حرا واما ان كان
عبدا فان كان حرا يضمن الدية لان حفر البئر على رابعة الطريق سبب لوقوع المارة فيها اذ لم يعلم وهو متعدي في هذا
التسبب فيضمن الدية ويتحمل عنه العاقلة لان القتل الخطا المطلق للتعنيف على القاتل نظر له والقتل لهذا
الطريق دون القتل الخطا فكانت الحاجة الى التعنيف ابلغ ولا كفارة عليه لان وجوبها متعلق بالقتل مباشر والحفر
ليس بقتل اهل حقيقة الا انه الحق بالقتل في حق وجوب الدية فبقي في حق وجوب الكفارة على الاجل ولان الكفارة

بيان دفع النافذ في معنى الخطا

في الخطا المطلقا وحيث شكر الله الحياة بالساقية عند وجود سبب موت الساقية وذلك بالقتل واذا لم يوجد
لم يحيا لشكر وكذا لا يحرم الميراث ان كان وارثا للميت عليه ولا الوصية ان كان اجنبيا لان حرمان الميراث والوصية حكم
متعلق بالقتل قال النبي صلى الله عليه وسلم لا ميراث لقابل وقال لا وصية لقابل ولم يوجد بالقتل حقيقة وان مات غمرا
او جوعا فقد اختلف اصحابنا فيه قال ابو حنيفة لا يضمن وقال محمد بن يونس قال ابو يوسف مات غمرا يضمن وان مات
جوعا لا يضمن وجه قول محمد ان الصنعة عند الموت بسبب السقوط اما وجب للحرف تسببا الى الهلاك ومعنى التسبب
موجود ههنا لان الوقوع بسبب القم والجوع لان الضرر يأخذ نفسه واذا طال ميته لم يمتد الجوع والوقوع بسبب الحفر
فكان مضيا فالدفع كما اذا جسد في موضع حق مات وجه قول ابو يوسف ان القم من آثار الوقوع فكان مضيا فالدفع
الحفر فاما الجوع فليس في آثاره فلا يضاهي الحفر ولا في حقيقته انه لا يصنع الحفر في القم ولا في الجوع حقيقة
لانها مجرد ان خلق الله تعالى لا يصنع للعبد فيها اصلا لا مباشرة ولا تسببا اما المباشرة فلا شك في انقائها
واما التسبب فلا بد الحفر ليس بسبب الجوع لا شك فيه لانه لا ينشأ منه بل من سبب آخر والقم ليس لزام الضرر
فانها قد تغمر وقد لا تغمر فلا يضاهي ذلك الى الحفر وان اصابته جنابة فيما دون النفس ضمنا على الحفر لا انها
حصلت بسبب الوقوع والوقوع بسبب الحفر ثم ان بلغ القدر الذي يتجمله العاقلة تحمل عليهم ولا يصير في ماله
وكذا اذا كان الوقوع غير مجاز لان ضمان المال لا يتجمله العاقلة كما لا يتحمل سائر الديون ثم جنابات الحفر وان
كثرت زاحج بحسب عليه لكل جنابة ارشها ولا يسقط شيء من ذلك بشئ منه ولا يشترط المحن عليهم فيما يجب لكل واحد
منهم لانه بالحفر حتى على كل واحد منهم بحسب ما له فلو اخذ بكل واحدة من الجنابات بحسب ما لها هذا هو الاصل وان كان
الحافر عمدا فان كان قتل جنابته بالحفر بمنزلة جنابته بغيره وقد ذكرنا حكم ذلك فيما تقدم وهو ان يطلب
المولى بالدفع او الفداء قلت جنابته او كثرت غير انه ان كان المحن عليه واحدا يدفع اليه او يفدي وان كانا
جماعة يدفع اليهم او يفدي جميع الا وحيث ان جنابات القتل في رقبته يقال للمولى دفع او افد والرقبة تنه
عن الحقوق فيضاربون في الرقبة والواجب بجنابة الحفر يتعلق بذمة العاقلة والدفع لا يتصل بالحقوق فان وقع
فيها واحد مات فدفعه المولى في جنابته ثم وقع آخر يشترك الاول في الرقبة المدفوعة وكذلك الثاني والاول
فكل ما يحدث من جنابة بعد الدفع فانهم يشتركون المدفع اليه الاول في رقبته والعبد وكل واحد منهم يضرب بعد
جنابته لان المولى بالدفع الى الاول يخرج عن عهده الجنابة لانه قد ما وجب عليه فخرج عن عهده الواجب للمولى
في حق الثاني والثالث حصلت بسبب الحفر ايضا والحكم فيها وجوب الدفع فكان الدفع الى الاول دفعا الى الثاني
والثالث لاستواء الكل في سبب الوجوب كانه دفعة الى الاول دفعة واحدة ولو حفر ثم اعتقه المولى بعد الحفر قبل
الوقوع ثم لحقت الجنابات فذلك على المولى في قيمة يوم عتق يشترك فيها اصحاب الجنابات التي كانت قبل العتق
وقوله يضرب في ذلك كل واحد بعد راس جنابته لان جنابة القتل وان كثرت فالواجب فيها الدفع والمولى بالاعتاق
فقت الدفع من غير اختيار الفداء فتعتبر قيمته وقت الاعتاق لان فوات الدفع حصل بالا حقا فتعتبر قيمته
يوم الاعتاق بخلاف المدبرة انه لا تعتبر قيمته يوم المدبر بل يوم الجنابة وان كان فوات الدفع بالمدبر لكان المدبر
انما يصير سببا عند وجود شرطه وهو الجنابة فتعتبر قيمته يومئذ على ما بينا فيما تقدم وان كان الحافر مدبرا
او امر ولد فعلى المولى قيمة واحدة قلت الجنابة او كثرت وتعتبر يوم الجنابة وهو يوم الحفر ولا تعتبر زيادة القيمة
ونقصها لانه صارت راسا بسبب الحفر عند الوقوع فتعتبر قيمته وقت الجنابة كما اذا جنى بغيره وان كان مكانه
جنابته على نفسه لا على غيره كما اذا جنى بغيره وتعتبر قيمته يوم الحفر لما بينا ولو حفر بغيره في الطريق فجا انسان
ودفع انسانا والقاء فيها فالضمان على الدافع لا على الحافر لان الدافع قابل مباشرة ولو وضع رجل حجر في قبر
البر يسقط انسان فيها لا ضمان على الحافر مع الواضع ههنا كما لا دفع مع الحافر ولو جاء رجل يحفر من اسفل ثم وقع
فيها انسان فالضمان على الاول كذا ذكر الكرخي وذكر محمد في الكتاب ينبغي في القياس ان يضمن الاول ثم قال وبه
ناخذ ولم نذكر الاستحسان وذكرنا القاض في شرحه خصصنا الحكم في الاستحسان ان الضمان عليها لا يشترط ان يكون
في الجنابة وهي الحفر فتشترط ان في الضمان وجه القياس ان سبب الوقوع حصل من الاول وهو الحفر بازاله المسكة
والحفر الثاني بمنزلة نصب السكين او وضع الحجر في قبر البر فكان الاول كاللادفع فكان الضمان عليه والحفر
نحو انسان ووسع رأسها فوقع فيها انسان فالضمان عليها نصفان هكذا اطلق في الكتاب ولم يقبل وقيل
الكتاب يجوز على ما اذا وسع قليلا بحيث يقع رجله في حفرها فاما اذا وسع كثيرا بحيث يقع قدمه في حفر الثاني
فالضمان على الثاني لا على الاول لان التوسيع اذا كان قليلا بحيث يقع قدمه في حفرها كان الوقوع بسبب
وهو حفرها فكان الضمان عليها واذا كان كثيرا كان الوقوع بسبب وجد من الثاني فكان الضمان عليه ولو حفر
ثم كبسها فجاء رجل واخرج ما كبس فوقع فيها انسان فالضمان على الاول لان بالتراب والحجارة واما ان كان

والضمان كان لا الاول فالضمان على الثاني وان كان بالثاني فالضمان على الاول لان الكسب بالتراب والحجارة بعد طمها
والحجارة لا تعد فكأن اخرج ذلك منها بمنزلة اخراج بئر اخرى فاما الحنطة والشعير ونحوها فلا يعد ذلك طمها بل يعد
شغلها لها انما لا يعد بئر اخرى الحفر بعد الكسب بالحنطة والشعير ولا يبقى اثره بعد الكسب بالتراب والحجارة ولو حفر بئر اخرى
للحافر اسما ثم جاء انسان فنقصه فوقع فيها انسان فالضمان على الحافر لان اثر الحفر لم يعدم بالسد لكن السد صا
ما غافر الوقوع والافاق بالفتح ازال المانع وزوال المانع شرط للوقوع والحكم بها في السبب الى الشرط وتوضع رجل
حجر في الطريق فقتل عليه رجل فوقع في بئر حفرها فالضمان على واضع الحجر لان الوقوع بسبب العثر والقتل بسبب
وضع الحجر بالوضع بعد مته فكان التلف مضيا الى واضع الحجر فكان الضمان على واضعه وان كان لم يضعه احد ولكنه دخل
الستل فالضمان على الحافر لانه لا يمكن ان يضاهي في الحفر لعدم التعدي منه فضايف الحافر لكونه متعديا في الحفر ولو
اختلف الحافر وروثة الميت فقال الحافر هو القاتل نفسه فيها مستعد وقال الورثة بل وقع فيها والقول قول الحافر في قول
ابو يوسف آخره هو قول محمد وفي قول ابو يوسف الاول القول قول الورثة وجه قوله الاول ان الظاهر ان هذا الورثة لان
القائل لا يلقى نفسه في البئر عمدا فالقول قول من شهد له الظاهر وجه قوله الآخر ان حاصل الاختلاف يرجع الى وجوب
الضمان فالورثة يدينون على الحافر الضمان وهو سكر والقول قول المتكبر مع يمينه وما ذكره الظاهر معارض بظاهر آخر
وهو ان الظاهر ان المار على الطريق يشترط في البئر فضايف الظاهر ان ضيق الضمان على اصل العدم ولو حفر بئر في الطريق
فوقع رجل فيها فتعلق بأخرى وتعلق الثاني بالثالث فوقعوا فماتوا فهذا في الاصل لا يخلو عن احد وجهين اما ان علم حال
موتهم بان خرجوا حيا فاحبوا حال موتهم واما ان لم يعلم فان علم ذلك فاما موت الاول فادخلوا سبعة اوجه اما
ان علم ان مات بوقوعه في البئر خاصة واما ان علم انه مات بوقوع الثاني عليه خاصة واما ان علم انه مات بوقوع الثاني عليه
خاصة واما ان علم انه مات بوقوع الثاني والثالث عليه واما ان علم انه مات بوقوعه في البئر ووقوع الثاني والثالث عليه
فان علم انه مات بوقوعه في البئر خاصة فالضمان على الحافر لان الحافر هو القاتل تسببا وهو متعدي فيه فكان الضمان
عليه وان علم انه مات بوقوع الثاني عليه خاصة فذمه هدر لانه هو الذي قتل نفسه حيث جرم على نفسه وجنابة الا
على نفسه هدر وان علم انه مات بوقوع الثالث عليه خاصة فالضمان على الثاني لان الثاني هو الذي جرم الثالث على الاول
حقا ووقع عليه وان علم انه مات بوقوع الثاني والثالث عليه فذمه هدر ونصفه على الثاني لان جرمه الثاني على نفسه
هدر ولا جنابة على نفسه وجرم الثاني والثالث عليه مستقر هدر والنصف وبقي النصف وان علم انه مات بوقوعه
في البئر ووقوع الثاني عليه فالنصف على الحافر لوجود الجنابة منه بالحفر والنصف هدر يرجع الثاني على نفسه وان علم انه
مات بوقوعه في البئر ووقوع الثالث عليه فالنصف على الحافر والنصف على الثاني لانه هو الذي جرم الثالث على الاول
وان علم انه مات بوقوعه في البئر ووقوع الثالث والثالث عليه فالنصف هدر والنصف على الحافر والنصف على الثاني
لانه مات بثلاث جنابات احدها هدر وجرم الثاني على نفسه فبقية جنابة الحافر وجنابة الثاني يجرم الثالث
على الاول فقير واما موت الثاني فلو نجى من ثلثة اوجه اما ان علم انه مات بوقوعه في البئر خاصة واما ان علم انه
مات بوقوع الثالث عليه خاصة واما ان علم انه مات بوقوعه في البئر ووقوع الثالث عليه فان علم انه مات
بسقوطه في البئر خاصة فذمه على الاول وليس على الحافر شي لان الاول هو الذي جرم الى البر فكان كالدافع وان علم
انه مات بوقوع الثالث عليه خاصة فذمه هدر لانه مات بفعله نفسه حيث جرم الثالث على نفسه فهدر ذمه وان علم
انه مات بسقوطه في البئر ووقوع الثالث عليه فالنصف هدر والنصف على الاول لانه مات بسبب احدهما فقتل
وهو الثاني على نفسه وجنابة على نفسه هدر والثاني فعل غيره وهو جرم الاول واقعا في البئر واما موت الثالث فله وجهان
اخرين هو سقوطه في البئر ورويته على الثاني لانه هو الذي جرم الى البئر ووقعه فيه هذا كله ان علم حال وقوعه
فاما ان لم يعلم فلا يخلو اما ان وجد بعضهم على بعض واما ان وجدوا متفرقين فان كانوا متفرقين فذمة الاول
على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني وان كان بعضهم على بعض فالقياس هكذا ايضا وهو ان جنى
دية الاول على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني وهو قول محمد وفي الاستحسان دية الاول ثلاث
ثلث على الحافر وثلث على الثاني وثلث هدر ودية الثاني نصفان نصف هدر ونصف على الاول ودية الثالث على الثاني
ولم يذكر محمد في الاستحسان انه قول من وجه القياس انه وجد لموت كل واحد سبب ظاهر وهو الحفر بل هو الجرم
من الاول للثاني والجرم الثاني للثالث وانما فاة الاحكام الى الاسباب الظاهرة اصل في الشريعة وحد الاستحسان
انما اجتمع في الاول ثلثة اسباب كل واحد منها صالح للموت ووقعه في البئر ووقوع الثاني ووقوع الثالث عليه الا
ان وقوع الثاني عليه حصل بجرم اياه على نفسه فهدر الثلث وبقي الثلثان ثلث على الحافر بجرم وثلث على الثاني بجرم
الثالث على نفسه ووجد في الثاني سببان الحفر ووقوع الثالث عليه الا ان وقوعه عليه حصل بجرم فهدر نصف الثلث

وبقي النصف على الحاضر ولم يوجد في الثالث اسبب واحد وهو جرحا ثانيا في آية الى البر والاصل في الاسباب اعتبارها ما كان
واعتبارها بقضيتي الحكم ما ذكرنا واصل علم ولو استأجر جرحا ليجعله بئرا في الطريق مخفوف فوقع فيها انسان
فان كانت البئر في خفاء المستأجر فالضمان عليه لا على الاجير لان له ولاية الانتفاع ببقائه اذ لم يتجهن الضرر بالمادة على
اصلها مطلقا وعلى اصل في حقيقته اذ لم يمنع منه مانع فاصرف مطلق الامر بالجرح اليه فاذا احفر في خفاءه انقل فعل
الامر اليه كانه حفر بنفسه فوقع فيها انسان ولو كان كذلك وجب الضمان عليه كذا هذا وان لم يكن في خفاءه فان اعلم
المستأجر الاجير ان ذلك ليس من فئته فالضمان على الاجير لا على الامر لان الاجير لم يحفر بامر فبقى فعله مقصورا عليه
كانه استأجر الحفر بنفسه فوقع فيها انسان وان لم يعلمه فالضمان على الامر لانه عزم بالامر بجرح البئر في الطريق
مطلقا انما يامر بما يملكه عادة فليس ضمان الضرر وهو ضمان الكفالة في الحقيقة كانه ضمن له ما يلزمه من الحفر بمثله
ضمان الدرك ولو امر عبده ان يحفر بئرا في الطريق مخفوف فوقع فيها انسان فان كان الحفر في خفاءه فالضمان على عاقلة
المولى لانه يملك الامر بالجرح في هذا المكان فينتقل فعله الى المولى كانه حفر بنفسه وان كان في غير خفاءه فاضافة ورفقة
العبد بخاطره المولى بالدفع او العذر لان الامر بالجرح لا ينصرف اليه غير فئته فضاء مستدنا في الحفر بنفسه سواء اعلم العبد
انه ليس من فئته او لم يعلمه بخلاف الاجير لان وجوب الضمان على الامر هناك بمعنى الضرر على ما يتبين ولا يتحقق الضرر
فيما بين العبد وبين مولاه فليس يتصور فيه العلم والحمل وان كان الحفر في الملك فان كان في ملك غيره بان حفر في دار
انسان بغير اذنه فوقع فيها انسان بغير الحاضر لانه مستند في التسبب وقال صاحبنا لا انا امرته بالحفر وانكر
او لم يأت المشت فالتقاضي ان لا يصدق صاحبنا لا دار والقول قول الورثة وفي الاستحسان يصدق والقول قول الحاضر وجه
القياس ان الحفر وقع موجبا للضمان ظاهرا لانه صار في ملك الغير وانه مخفوف فكان مستدنا في الحفر من حيث الظاهر وجوب
الدار بالتصديق بغير اذنه الحاضر في الضمان فلا يصدق وجه الاستحسان ان قول صاحبنا لا دار امرته بذلك اقراره
بما يملك انشاءه الحال وهو الامر بالحفر فصدق وان كان في ملك نفسه لا ضمان عليه لان الحفر مباح مطلقا فلم يكن
مستدنا في التسبب وان كان في فئته بغيره لان الانتفاع به مباح بشرط السلامة كالسير في الطريق ولو استأجر
اربعة محفرون له بئر فوقع عليهم من حفرهم فمات احدهم فعلى كل واحد من الثلاثة ربع الدية وهذا الوجه لانه مان
من اربع جنابات الاجنبية المرء على نفسه هدر فبطل الربع وبقيت جنابات اصحابه عليه فتعبر بحسب علم
ثلاثة ارباع الدية على كل واحد منهم الربع وقد روي الشعبي عن علي رضي الله عنه انه قضى على القارصة والقارصة
والواقصة بالدية اثنان وهن ثلوث جوارس كبت حداثا اخرى فقرصتها لثانية الموكوبة فقصبت فسقطت الاربع
فقضى للثلاث وفتت ثلثا لدية على صاحبها واسقط الثلث لان الواقصة اعانت على نفسها وروى عن عشرة مدرة
تخله فسقطت على احدهم فمات فقضى على من مضى عنه على كل واحد منهم بعشر الدية واسقط العشرة ان القول اعان على
نفسه ولو استأجر اربعا وروى عن عدي بن محرز ومكنا بن محرز له بئر فوقع البئر عليهم من حفرهم فماتوا فلو ضمانات
على المستأجر في الحر ولا في المكاتب وبغير قيمة العبد لمولاه اما الحر والمكاتب فلو انه لم يوجد فيها من المستأجر سبب وجوب
الضمان لان استيجارهما وقع صحيحا فكان استعماله اياها في الحفر بناء على عقد صحيح ولا يجرى سببا لوجوب الضمان
ووقع البئر عليهم ما حصل من غير ضيقه فلا يجب الضمان عليه واما العبد فلو ان استيجاره لم يقع فضاء المستأجر باستئجاره
في الحفر غايها اياه فدخل في ضمانه فاذا هلك فقد تقرر الضمان فقله لمولاه ثم اذا وقع قيمته الى المولى فالمولى
يدفع القيمة الى الورثة الحر والمكاتب فتيقنوا بوجوب ثلث في الحر وورثة المكاتب ثلث قيمة
المكاتب وانما كان كذلك لان موت كل واحد منهم حصل ثلث جنابات مجنابة بنفسه وجنابة صاحبه فضاء قدر الثلث
من الحر والمكاتب بالقيمة المجنابة العبد وجنابة الفتن بوجوب الدفع ولو كان فئا لوجبة فقة الورثة الحر والمكاتب يتقنوا
في ذنبه على قدر حقوقهم فاذا هلك وجب دفع القيمة اليهم يتقنوا بوجوب ثلث فيها ايضا فضرر ورثة الحر فيها ثلث وربع
الحر وورثة المكاتب ثلث قيمة المكاتب لان الحر مضمون بالدية والمكاتب مضمون بالقيمة ثم يرجع المولى على المستأجر
بقيمة العبد مرة اخرى ونسلم له تلك القيمة لانه وان مرة المضمون الى المضمون بمره قيمته اليه لكونه ذمة مضمولا
وقد كان غضب فارغا فلم يصح رده فيحق السفل فبغير القيمة مرة اخرى وللمستأجر ان يرجع على عاقلة الحر ثلث
قيمة العبد لانه ملك العبد بالضمان من وقت الغضب فبغير ان الجنابة حصلت من الحر على ثلث عبد المستأجر فبغير ثلث
قيمته فيؤخذ من عاقلة ويأخذ ورثة المكاتب ايضا عاقلة الحر ثلث قيمة المكاتب لوجوب الجنابة من الحر على ثلثه
فبغير ثلث قيمته فيؤخذ من عاقلة ثم يؤخذ من كذا المكاتب مقدار قيمته فيبين بين ورثة الحر وبين المستأجر
لوجوب الجنابة منه على الحر وعلى العبد بغير ورثة الحر ثلث دية الحر وبغير المستأجر ثلث قيمة العبد لانه على
ثلث الحر وعلى ثلث العبد فالتلف على كل واحد منهما ثلثه والحر مضمون بالدية والعبد بالقيمة وقد هلك المستأجر العبد
بالضمان فكان ضمان الوارثة على ملكه واصل علم وقالوا فمن حفر بئرا في سوق العامة لمصلحة المسلمين فوقع فيها

انسان ومات انه ان كان الحفر باذن السلطان لا يضمن وان كان بغير اذنه يضمن وكذلك اذا اتخذ مضطرا للعامة وروى
عن ابي يوسف انه لا يضمن وجهه ان ما كان من مصالح المسلمين كان الاذنه فائبا دلالة والاثبات دلالة كالاثبات نصا
وجه ظاهر الرواية ان ما يرجع الى مصالح عامة المسلمين كان حقا لهم والذبح في امر العامة الى الامام فكان الحفر فيه
بغير اذن الامام كالحفر في دار انسان بغير اذن صاحبه لا اذنه الذي ذكرنا حكم الحاضر في الطريق وكذلك تركه في موضع
الحاضر من حيث شيئا في الطريق كمن اخرج حنا حالك طريق المسلمين او يصب فيه ميرا با فهدم انسانا فمات او بجرحه كائنا او بوجع
بجرح او خشيته او متاعا او فعد في الطريق ليستريح فغضب لشيء من ذلك عاثر فوقع فمات او وقع على غيره فقتله او حدث به
او بغيره من ذلك الغرة والسقوط جنابة فقتل او غيره او صبت ماء في الطريق فزلق به انسان فهو في ذلك كله ضامن
وكذلك ما عبط بذلك في الدواب لانه سبب التلف باحداث هذه الاشياء وهو مستند في التسبب فماتوا منه
بغير ضمانا عليه كالمولود من الزنى ثم ما كان من الجنابة في بخا ورتجها العاقلة اذ البنت العود الذي تحمل العاقلة
وهو نصف عشرة دية التعل والمالم يبلغ ذلك القدر او كان منها في غير بخا ورتجها ماله لان تحمل العاقلة ثبت بخا
القياس لانه الجنابة منهم وقد قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى عرفناه بنصر خاص في بخا ورتجها العود فماتوا
فماتوا منه وفي غير بخا ورتجها على الاصل ولا كفارة عليه ولا جرح الميراث لو كان وارثا للمجني عليه ولا الوصية لو كانت
اجنبيا لانه لم يباشر القتل وقد قالوا فمن وضع كفا في الطريق فغضب بها انسان انه يضمن لان التلف حصل
بوضعه وهو في الوضعية مستند وقال محمد ان وضع ذلك في طريق غيرنا فذ وهو من اهلنا لم يضمن لعدو العبد منه الا في
مشاردين اهل السنة فيمن لكل واحد من اهلها الانتفاع به كالدار المشتركة ولو سقط الميراث الذي نصبه
صاحب الدار في طريق المسلمين على انسان فقتله ان اصابه الطرف الاخر في الحاضر لم يضمن لانه في ذلك القدر متمفر
في ذلك نفسه فلم يكن مستدنا بانه وان اصابه الطرف الخارج الى الطريق بغيره لانه مستند في اخراجه الى الطريق وان اصابه
الطرفان جميعا بغيره النصف لانه مستند في النصف لا غير وان كان لا يدري فالقياس ان لا يضمن شيئا لانه ان كان اصابه
الطرف الاخر لا يضمن وان كان اصابه الطرف الخارج بغيره فالضمان لم يكن واجبا فوقع الشك في وجوبه فلا يجب بالثبوت
وفي الاستحسان بغيره النصف لانه اذا لم يعرف الطرف الذي اصابه انه الاخر او الخارج يجعل كانه اصابه الطرفان جميعا
كافي الضرر في الحاضر لانه اذا لم يعرف التقدم والتأخر في موتهم يجعل كانهما واحد في اوان واحد حتى لا يبرأ البعض من
البعض كذا هذا ولو احدث شيئا ما ذكرنا في المسجد بان حفر بئرا في المسجد لاجل الماء او غيره فماتوا وكانا وخرم غط
به انسان فان كان الحاضر والباقي من اهل المسجد فلو ضمانا عليه وان كان من غير اهلها فان فعل باذن اهل المسجد فماتوا
وان فعل بغير اذنهم بغيره النصف لان تدبير مصالح المسجد الى اهل المسجد فافعلوا لا يجرى منهمون عليهم كالار والوصي
او اقل شيئا من ذلك في دار البيت ومثله الوقت اذا فعل في الوقت واما غير اهل المسجد فليس له ولاية التصرف في
المسجد بغير اذن اهل المسجد فاذا فعل بغير اذنهم كان مستدنا في فعله فكان مضمونا عليه ولو علق قنديل او بسط
حصيرا او غشي فيه الحصا فان كان من اهل المسجد فلا ضمان عليه وان لم يكن من اهل ذلك المسجد فان فعله باذن
اهل المسجد وكذلك وان فعل بغير اذنهم بغيره النصف وفي قول ابي يوسف ومحمد لا يضمن وجهه قوله ان المسجد
لعامة المسلمين فكان كل واحد من اهلها سبيل في اقامة مصالحهم ولان هذه المصالح من عمارة المسجد وقد قال
الله تعالى انما يعمر مساجدنا من آمن بالله من غير تخصيص الا ان اهل المسجد ضربا اختصاصا به فيظهر ذلك في
التصرف في نفسه بالحفر والبناء لا في القنديل والحصير كالمالك مع المستعيران للمستقر ولا يسطر الحصير وتعلق
القنديل في دار الاعارة وليس له ولاية الحفر والبناء كذا هذا ولا في حقيقته ما ذكرنا ان الذبح في مصالح المسجد الى
اهل المسجد لا الى غيرهم بدليل ان لهم ولاية منعهم من تعليق البسط وعمارة المسجد فكان الغير مستدنا في فعله فالمولود
منه يجرى مضمونا عليه كالمولود من الزنى وفي دار غيره بغير اذنه غط به انسان وهذا ضمن بالحفر والبناء كذا هذا وفي
المسجد لعامة المسلمين لا يمنع اختصاص اهلها بالذبح والنظر في مصالحه كالكتابة فانها لجميع المسلمين ثم اخضع بنو
شيبه بمقتضاها حتى روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اخذ مفتاح الكعبة منهم ودفنه في حجرة القياس من حوائطها
عند طلبة ذلك امر الله تعالى به في حبة النبي شيبه بقوله تعالى ان الله يامر بامرهم ان تودوا الامانات الى اهلها وفي مجلس
في المسجد فغضب به انسان فان كان في الصلاة لا يضمن الجالس سواء كان الجالس من اهل المسجد او لم يكن من اهل المسجد
في الصلاة فلو اخذ المصلي بالنعمان لهما والناس ممنوعين عن الصلاة في المساجد وهذا لا يجوز وان جلس لحدثا في
غضب به انسان بغيره النصف وفي قول ابي يوسف ومحمد لا يضمن وجهه قوله ان الجالس في المسجد في الصلاة
من الحذر والنور مباح فلم يكن اهل ذلك عاجلا بسبب هو مستند فيه فادبب الضمان كالمجلس فذره فغضب به انسان
فغضب به لا يضمن كذا هذا ولا في حقيقته ان المسجد في الصلاة لا الحديث والنور فاذا اشغله بذلك صار مستدنا
بغيره كذا اجلس في الطريق لا ستراحة فغضب به انسان انه يضمن لان الطريق جعل للجناب ولا للجور فاذا جلس

ان ما جرح الحاضر في مال الجاني
وما في العاقلة من قدر

فقد صار مقعداً يا فيضين كذا هذا وتولاهما النور والمحدث صباح في المسجد مسلم لكن بشرط سلامة العاقد ولم يوجد
الشرط فكان قدراً ولو جلس انتظار الصلاة أو لقراءة القرآن أو للعبادة من العبادات غير الصلاة فلو شك أن على أهلها
لا يضمن لأنه لو جلس بغير قربة لا يضمن فإذا جلس لقربة أولى وأما على أصل أبي حنيفة فقلنا خالف المشايخ فيه **قال**
بعضهم لا يضمن لأن المنظر للصلاة في الصلاة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يضمن لأنه ليس
في الصلاة حقيقة وإنما الخ بالمصلحة في حق الثواب لا غير والله أعلم **وهذه** الجفص جنابة السائق والقاء بان ساق ودائر
في طريق المسلمين أو قادهما فوطئت النساء بيدها أو برجلها أو كدمتا وصدمتا أو خطبت فموضعا لما ذكرنا من الأضرار
أن التوق والعقد في الطريق مباح بشرط سلامة العاقبة فإذا حصل التلف بسببه لم يوجد الشرط فوقع قدراً فاقول
منه فيما يمكن التحرز عنه يضمن مضمونا وهذا إما يمكن الاحتراز عنه بأن يدور الناس عن الطريق فضمن مضمونا وسواء
كان السائق والقاء أو راكبا أو أركبا إلا أنه إذا كان راكبا فعليه الكفارة إذا وطئ دأته النساء بيدها أو رجلها
وبكر المرات والوصية وأن كان راكبا لا كفارة عليه ولا يحرم المرات والوصية لأن هذه الأحكام تتعلق بغيرها
مباشرة القتل لا بالتسبيل والمباشرة من الركب لا من غيره وأن كان أحدهما سائقا والآخر قائدا فالضمان عليه
لأنهما اشتركا في التسبيل فيشتركان في الضمان وكذلك إذا كان أحدهما سائقا والآخر راكبا وكان أحدهما قائدا والآخر
راكبا فالضمان عليهما لوجود سبب وجوب الضمان من كل واحد منهما إلا أن الكفارة تجب على الركب وحده فيما إذا وطئ
دأته النساء فقتله لوجود القتل منه وحده مباشرة وإن قاده قطارا فما أصاب أو لا القطار أو آخره أو وسطه النساء
بيد أو رجل أو صدمه نساء فقتله فهو ضامن لذلك لأنه فعل فعله هو سبب حصول التلف فيضمن وهو ما يمكن الاحتراز
عنه كما إذا وضع حجر في الطريق وحفر فيه بئرا فإن كان معه سائق في آخر القطار فالضمان عليهما لأن كل واحد منهما
سبب التلف وإن كان السائق في وسط القطار فما أصاب ما خلف هذا السائق وما بين يديه شيئا فهو عليه لأن ما بين
يديه هو له سائق والاول لا قائد وما خلفه هما لا قائدان أما قائد القطار فلا شك فيه لأن بعضه حرمه وبعض
وأما السائق الذي في وسط القطار فلا شك بسوقه ما بين يديه قائد لما خلفه لأن ما خلفه ينفذ بسوقه فكان
قائدا له والعقد والسوق كل واحد منهما سبب لوجوب الضمان لما بيننا وإن كان أحيا في وسط القطار وأحيانا
تأخر وأحيانا يتقدم وهو يسوقها في ذلك فهو والاول سواء لأنه سائق وقائد وكسوق والعقد كل واحد منهما
سبب لوجوب الضمان وإن كانوا ثلاثة أحدهم في مقدمة القطار والآخر في مؤخر القطار والآخر في وسطه فأت
كان الذي في الوسط والمؤخر لا يسوقان ولكن المقدمة يقود فما أصاب الذي يقدم الوسط شيئا فذلك كله على القائد
لأن التلف حصل بسبب القود وما أصاب الذي خلفه فذلك على القائد الأول وعلى الذي في الوسط لأنها قائدان لما
بنينا وعلى المؤخر أيضا إن كان يسوقه وإن كان لا يسوق لأشئ عليه لأنه لم يوجد منه صنع وإن كانوا جميعا يسوقون
فما تلف بذلك فضمما نه عليهم جميعا لوجود السبب منهم جميعا **وهذه** كرمحمد في الكيسانيات لو أن رجلا كان يسوق قطارا
وأخر خلف القطار ويسوقه بجزء لا بل فينحر من بسوقه وعلى الابل قوم في المحامل ينار فوطئ بعضهم النساء
فقتله فالدية على عاقلة القائد والسائق والراكب على البعير الذي وطئ وعلى الراكبين الذين قد أمر البعير الذي وطئ على
عواقلهم جميعا على عدد الرؤس والكفارة على ركب البعير الذي وطئ خاصة **أما** السائق والقاء فلا ضمة مقربان القطار
إلى الجنابة فكانا مستبشرين للتلف وأما الراكب للبعير الذي وطئ فلا شك فيه أن التلف حصل بفعله وأما الراكب
إمام البعير الذي وطئ فلا ضمة فادع جميع ما خلفه فكانوا قد نذرن للبعير الواطئ ضربة فكانوا مستبشرين للتلف
أيضا فاسترحم في سبب وجوب الضمان فانقسم الضمان عليهم وأما كالت الكفارة على ركب البعير الذي وطئ خاصة
لأنه قابل بالمباشرة لحصول التلف بنفسه وفعل الدابة إلا أن الدابة آلة له فكان الأثر الحاصل بفعله مضافا إليه
فكان قائدا بالمباشرة ومركبا من الركب كان خلف البعير الذي وطئ لا ينحر الابل ولا يسوقها وراكبا على بعض منها أو غير
راكب فلا ضمان على أحدهم لأنه لم يوجد منهم سبب وجوب الضمان إذ لم يسوقوا البعير الذي وطئ ولم يعقدوه فعادوا
كمناع على الابل ولو قاده قطارا وعلى بعير في وسط القطار وراكب لا يسوق منه شيئا فضا ما كان بين يديه على القائد
خاصة وضمان ما خلفه عليهما جميعا لأن الركب غير سائق لما بين يديه لأن ركوبه لهذا البعير لا يحسن سوقا ما بين يديه
كما أن مشية له جانبيا للبعير لا يحسن سوقا إياه إذ لم يسقه ولكنه سائق لما ركبه لأن البعير تأيسر بركوب الراكب
وحده فإذا كان سائقا له كان قائدا لما خلفه فكان ضما نه عليها وإذا كان الرجل يعقد قطارا فحاجا رجل ووسط
إليه بعير فوطئ البعير نساء فالقائد لا يعلم أمانا أن لا يعلم بركبه وأمان علم ذلك فان لم يعلم فالدية على القائد
تحمّل عنه عاقلة ثم عاقلة يجمعون على عاقلة الرابطة **أما** وجوب الدية على القائد فلا نه قال بتسبيل وضمان
القتل ضمانا لندف وأنه لا يختلف بالعلم والجهل **وأما** رجوع عاقلة القائد على عاقلة الرابطة فلا نه الرابطة مستعمل
في الرطب وهو سبب في لزوم الضمان القائد فكان الرجوع عليه وكذلك لو كانا الابل وضرا لا تقاد فحاجا رجل ووسط

بیاض جنابہ کسایقودالقائد

بیاض چنانکه هوا کم

۱۱۱

إليها بغير ما ألقاها لا يعلم فقاد البعير منها فوطئ البعير أنسا فاقبلته فالدابة على القائد فتحمل عنه عاقلة إلا أن
 لا يرجع عاقلة القائد على عاقلة الرابط لأن الرابط وأن تعدى في الربط وأنه سبب لوجوب الضمان لكن القائد لما
 قاده البعير عن ذلك المكان فقد زال تعديه فزول الضمان عنه وتعلق بالقائد لكن وضع حمار في الطريق فجاءه انسان
 ورجعه عن ذلك المكان ثم عطف به انسان فالضمان على الثاني لا على الأول لما قلنا كذا هذا بخلاف المسئلة الأولى
 لأن هناك وحدا للربط ولا بل سائرة لم تستقر فكان التعدى ليزول بالانتقال عنه فبقى التعدى بقاء الربط وان كان
 القائد علم بالربط في المسئلة جميعا فقاده على ذلك فوطئ البعير أنسا فاقبلته فالدابة على القائد فتحمل عنه عاقلة
 ولا ترجع عاقلة على عاقلة الرابط لأنه لما قادم مع علمه بالربط فقد ضربه بالحقة من العهدة وذلك وصار علمه بالربط
 بمنزلة أمره بالربط ولوربطه بأمره كان الأمر على ما وصفنا كذا هذا ولو سقط سرج دابة فقطب به انسان فالدابة
 على السائق أو القائد لأن السقوط لا يمنع من التمسك به في شد الحزام فكان مسئبا في القتل معقدا في التسبب
 والله أعلم **وفيه** حناية الناحس والضارب وحمله الكاذبة أن الدابة المضمومة أو المضمومة أما أن يجر عليها
 راك وأما أن لا يجر فان كان عليها راك فالراك لا يخلو أما أن كان سائرا وأما أن كان واقفا والسير والوقوف أما
 أن يجر في موضع أو أن لا يجر في موضع لم يؤذن له به والناحس والضارب لا يخلو من أن يجر من غير أن يجر والضارب
 بغير أن يجر أو يجر فان فعل ذلك بغير أن يجر ففتحت الدابة بجرها أو بدونها ونفرت فقتلت انسانا فقتلته
 فان فعلت شيئا من ذلك على غير النخسة والضربة فالضمان على الناحس والضارب يتحمل منهما عاقلة على الرابك
 سواء كان الرابك واقفا أو سائرا أو ساء كان سيره أو وقوفه فيما أذن له بالسير فيه والوقوف وفيما لم يؤذن له كان
 يسيره ملكه أو في طريق المسلمين أو في ملك الغير أو كان يقف في ملكه أو في سوق الخيل ونحوه أو في طريق المسلمين وأما
 كان كذلك لأن الموت حصل بسبب النخس والضرب وهو معقود في التسبب فممن ما قوله منه كما هو دفع الدابة على غيره
 والراك الواقف على طريق العامة وأن كان معقودا بالناحس فليس يتعدى في التسبب والناحس معقود في القتل معقود كذا الضارب
 فاشبهه بالناحس مع الحافر **وقد روي** عن عمر بن الخطاب أنه ضمن الناحس والراك **وقد روي** عن ابن مسعود عن رسول الله
 أنه فعل هكذا وكان ذلك منها بمحض من الصحابة ولم يعرفوا أنكارا من أحد فبينما أجمعوا على الصحابة ضربه فقتلوه
 الفود يجر الضمان على الناحس والضارب لأن الهلاك عند سحر الفود من مضاعف الدابة إلى الناحس والضمان
 ولو تخسها أو ضربها وهو سائر عليها فوطئ انسانا فقتلته لم يذكر هذا في ظاهر الرواية **وروي** ابن سماعة عن علي
 بن يوسف أن الضمان عليها لأن الموت حصل بثقل الرابك وفعل الناحس وكل واحد منهما سبب لوجوب الضمان فقد اشتركا
 في سبب وجوب الضمان وكذلك إذا كان واقفا عليها لما قلنا ويجب لكل واحد على الرابك لوجوب القتل منه مباشرة كما قلنا
 في الرابك مع السائق والقائد ولو تخسها أو ضربها فوطئ به والقتل الرابك فالناحس والضارب يتحملان حصول التلف
 بسبب هو معقود فيه وهو النخس والضرب فممن ما قوله منه فان لم تلقه ولكنها جئت به فإصابة جئت فورها ذلك
 فعلى الناحس والضارب لما ذكرنا أن فعل كل واحد منهما وقع سببا للهلاك وهو معقود في التسبب فان فتحت الدابة
 الناحس والضارب فقتلته فدمه هدر لانه هلك من حناية نفسه وجناية الانسان على نفسه هدر **وهذا** إذا تخس
 أو ضرب بغير أن يجر **فأما** إذا فعل ذلك بأمر الرابك فان كان الرابك سائرا فمما أذن له بالسير فيه بان كان يسيره ملكه
 أو طريق المسلمين أو واقفا فمما أذن له بالوقوف بان وقف في ملك نفسه أو في سوق الخيل وغيره من الموانع المتبادرة
 بالوقوف فيها فتحت الدابة بجرها انسانا فقتلته فلا ضمان على الناحس ولا على الضارب ولا على الرابك لانه أمره
 بما يملكه بنفسه فضع أمره به فصار كانه تخس أو ضرب بنفسه فتحت وقد ذكرنا أن النخسة في حال السير والوقوف
 في موضع أو أن بالسير والوقوف فيه غير مضمونة على أحد لا على الرابك ولا على السائق ولا على القائد وان كان الرابك
 سائرا فمما لم يؤذن له بالسير بان كان يسيره في ملك الغير وكان واقفا فمما لم يؤذن له بالوقوف فيه كذا إذا كان واقفا
 فملك غير أو في طريق المسلمين فتحت فالدابة عليها نصفان نصف على الناحس والنصف على الرابك ولا كما
 عليها كذا ذكر في ظاهر الرواية **وروي** ابن سماعة عن الجوسف أن الضمان على الرابك **وجهه** أن الناحس والضمان
 لما تخس أو ضرب بأمر الرابك وهو يملك ذلك بنفسه انتقل فعله اليه فكان فعله بنفسه فكان الضمان عليه **وجه** ظاهر
 القادة أن الناحس والضارب مع الرابك اشتركا في سبب وجوب الضمان أما الناحس والضارب فلو شكل لوجوب سبب
 القتل من كل واحد منهما على سبيل التعدى وأما الرابك فلو أنه ضارب بالأمر بالضرب والضارب ناعضا واضاربا والنخسة الموقوفة
 من تخس وضربه في هذه المواضع مضمونة عليه لأنه لا كفارة عليها لحصول القتل بالتسبب لا بالمباشرة فلو أن فتح
 فمما إذا صدمت فان كان الرابك سائرا أو واقفا في ملك نفسه فلا ضمان على الناحس والضارب ولا على الرابك لأن فعل
 النخسة والضرب مضاعف على الرابك لحصوله بأمره والصدمة في الملك غير مضمونة على الرابك سواء كان سائرا أو واقفا وان
 كان يسيره أو وقوفه في طريق المسلمين أو في ملك الغير فممن أن يجر على الاختلاف الذي ذكرنا في النخسة إذا كان الرابك واقفا

بیاض حیات تر کنا خس و کضیان

خرج الحائط على ملكه ولا على المشتري أيضا لا فداء المطالبة في حقه **فريق** بين هذا وبين ما إذا اشترى جناحا إلى الطريق باع
لدار مع الجناح ثم وقع على انسان انه يضمن البائع **وجه** الفرقان وجوب الضمان هناك على البائع قبل البيع فكونه
مسقطا بااشرع الجناح والاشراع على حاله لم يتغير فلا يتغير ما يتعلق به الضمان ووجوب الضمان كونه مسقطا
بترك النقص المستحق وذلك عند سقوط الحائط وقد بطل الاستحقاق بالبائع فلم يوجد التقدي عند السقوط بترك النقص
فلا يجب الضمان وعلى هذا يخرج ما إذا طوّل لآب بنقص ما طوّل الصغير فلم ينقص حتى مات لا ما طوّل البني ثم سقط
الحائط أنه لا ضمان فيه لأن قيام الولاية وقت السقوط شرط وقد بطلت بالموت والبيع ومنها إمكان النقص بعد
المطالبة وهو ان ينسحب الحائط بعد المطالبة بالنقص في مدة يمكن نقضه فيها لأن الضمان يجب بترك النقص
الواجب ولا وجوب بدون الإمكان حتى لو طوّل بالنقص فلم يفرط في نقضه ولكنه ذهب بطلبه بنقصه فسقط الحائط
فلف به شيء لا ضمان عليه لأنه إذا لم يتمكن من النقص لم يكن بترك النقص معقبا فبقي حق الغير حاصلا وفيه بغير منه
فلا يجب ضمانه عليه **فصل** وأما بيان ما ثبته الضمان الواجب لهذه الحناية وكيفيته فالواجب لهذه
الحناية ما هو الواجب بحسبها من جنسية الحافز وفي معناه وجانية السائق والقائد والتأخير وما ذكرنا من الحناية
أن كانت على بخار ومكانت نفسها فالواجب لها الدية وإن كانت ما دون النفس فالواجب لها الأرش وإذا بلغ الواجب
بها نصف عشرة دية الذكر وهو عشرة دية الأنثى فما فوقه تتخذه العاقلة ولا تتخذ ما دون ذلك ولا ما يجزئ الحناية على
غير بخار ومكانت في ماله لما ثبتنا فيما تقدم أن ظهور الملك لصاحب الحائط في الدار عند الانكار تحية مطلقة
وهي البينة شرط تتخذ العاقلة حتى لو أنكرت العاقلة كون الدار حكا لصاحب الدار لا عقل عليهم حتى يقيم صاحب الدار
البينة على الملك كذا ذكر محمد رحمه الله فقال لا تضمن العاقلة حتى تشهد بالشهود على ثلاثة أشياء على التسليم لله على
أنه مات من سقوط الحائط وعلى أن الدار له يربط به عند الانكار أما الشهادة على الملك فلو أن الملك وإن كان ثابتا له
نظاها لذكر الظاهر لا يستحق به حق على غيره أزهو حجة للدفع لاجحة الاستحقاق كحياة المفقود وغير ذلك
فلا بد من الإثبات بالبينة وعند من يتخذ العاقلة بظاهر اليد وهو على الاختلاف الذي ذكرنا في الشبهة وأما
الشهادة على المطالبة فلو أن المطالبة شرط وجوب الضمان لما ذكرنا فيما تقدم فلا بد من إثباتها بالبينة عند الانكار
وأما الشهادة على الموت من سقوط الحائط فلو أن به يظهر سبب وجوب الضمان وهو التقدي لأنه ما لم يعلم أنه مات
من السقوط لا يعلم من صاحب الحائط مسقطا عليه والدي على علم **فصل** في القسامة **هذا** الذي ذكرنا
حكم قتل نفس علم قائلها **وأما** حكم نفس لم يعلم قائلها فوجوب القسامة والدية عند عامة العلماء وعند مالك
وجوب القسامة والعصا **والكل** في القسامة يقع في مواضع في تفسير القسامة وبيان محلها وفي بيان شرائط
وجوب القسامة والدية وفي بيان سبب وجوب القسامة والدية وفي بيان من يدخل في القسامة والدية وفي بيان
ما يبرأ من القسامة والدية **أما** تفسير القسامة وبيان محلها فالقسامة في اللغة تستعمل بمعنى الواسطة وهي
الحسن والجمال يقال فلان قسيم أي حسن جميل وفي صفات النبي صلى الله عليه وسلم قسيم وليستعمل بمعنى القسم وهو الدين
الآن في عرف الشرع ليستعمل في الدين بالله تعالى بسبب خصوص أو عدد مخصوص وعلى شخص مخصوص وهو الذي عليه
وجه مخصوص وهو أن يقول خمسون من أهل المحلة أو أحد قاتل فيها بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتله وأما حلفوا
يعززون الدية وهذا عند أصحابنا **وقال** مالك أن كان هناك لو ثبت لستحلفوا وليا وخمسين مينا فإذا أطلقوا
من المدعى عليه وتفسير اللوث عنده أن يخبر هناك علامة القتل في واحد بعينه أو يخبر هناك عدوة ظاهره وقال
الشافعي أن كان هناك لو ثبت أي عدوة ظاهرة وكان بين عدوة المحلة وبين عدوة قاتله سبيل يقال للمولى عتق القاتل فان
عتق القاتل يقال للمولى حلف خمسين مينا فان حلف قله فلو أن في حلف يقتل القاتل الذي عتقه كما قال مالك
وفي قول غيره الدية فان عدم أحد هذين الشرطين اللذين ذكرناهما يحلف أهل المحلة وإذا حلفوا الأثنى عليهم كافي
سائر الدعاوى **أما** الوجوب القسامة على المدعى بحديث سهل بن خنيفة أنه قال وجد عبد الله بن سهل قتيلا
في قلبه من قبل خبير بجاء أخوه عبد الرحمن بن سهل وعماه حوصصة ومحصة الدرس سول الله صلى الله عليه وسلم فذهب
عبد الرحمن يتكلم عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم الكبير الكبير فتكلم أحد عتبه أما حوصصة
وأما محصة الكبير منها فقال يا رسول الله أنا وجدنا عبد الله قتيلا في قلبه من قبل خبير وذكر عدوة اليهود
لهم فقال عليهما السلام يحلف لكم اليهود خمسين مينا إنهم لم يقتلوه فقالوا كيف نرضى بما يماهم وهم مشركون فقال
عليهما السلام فقتلهم منكم خمسون إنهم قتلوه فقالوا كيف نقسم على ما لم نرض فوداه رسول الله صلى الله عليه وسلم من عنده
وجه الاستدلال بالجديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عرض اليمين على ولقاء القاتل فدل أن اليمين على المدعى
ولنا ما روي عن زيد بن أسلم أن قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أتى جدتي أخي
قتله في بني فلان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمع منهم خمسين فصعلقوا بالله ما قتلوه ولا علمنا له قاتله

ومنها المكان النقص بعد المطالبة

بيان ما ثبته الضمان كواجب

الكل في القسامة

تفسير القسامة وبيان محلها

يا رسول الله

يا رسول الله ليس في راحنا إلا هذا فقال بل لك مائة من الإبل فدل الحديث على وجوب القسامة على المدعى عليهم وهم أهل
المحلة لا على المدعى وعلى جوب الدية عليهم مع القسامة **وروي** عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال وجد قتيلا من غير
نقال عليهما السلام أخوهم هذا الأمر فقال أنت اليهود قد كان وجد في بني إسرائيل على عهد موسى عليه السلام فقتلني ذلك
فان كنت نبيا فاقض فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم تحلفون خمسين مينا ثم تعززون الدية فقالوا قضيت بالناسوس
أي بالوحي وهذا نص في الباب وبه يبطل قول مالك باليمين القسامة لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم عزم الدية لا القسامة
بل لو كان الواجب هو القسامة لعزمهم القسامة لا الدية **وروي** عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال وجد قتيلا من غير
أولها والزم أهل القرية القسامة والدية **وكذا روي** عن علي رضي الله عنه أنه قال وجد قتيلا من غير الضميمة وهي القسامة
فقتلوا الجاهل وأما حديث سهل بن خنيفة ما دل على عدم الثبوت ولهذا ظهر النكر منه في السلف فان قيل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليهما السلام لعاهم إلى إيمان اليهود فقالوا كيف نرضى بما يماهم وهم مشركون وهذا الجري مجرى الرد لما داهم إليه معهما
أن رضى المدعى لا مدخل له في يمين المدعى عليه وفيه أيضا أنه لما قال لهم يحلف منكم خمسون إنهم قتلوه قالوا كيف تحلف
عليهم السلام وهذا أيضا مجرى الجري إلى لقوله ثم إنهم انكروا ذلك لعدم علمهم بالمحلف عليه ورسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يعلم أنهم لا علم لهم بذلك فكيف استخار عرض اليمين عليهم ولئن ثبت فهو ما دل وأوله أنهم لما قالوا لا نرضى بما يماهم اليهود
قال لهم يحلف منكم خمسون على الاستسقام أي يحلف منكم خمسون أو الاستسقام قد جاز تحذف حرفا لاستسقامهم كما قال
زيد بن أسلم في الحديث أي تريدون كما روي في بعض ألفاظ حديث سهل بن خنيفة وتستحقون دمه صاحبكم على سبيل الرد
والإنكار عليهم كما قال ابن عباس في حكم الجاهلية يبعون حملناه على هذا توفيقا بين الدلائل والحديث المشهور دليل على ما
قلنا وهو قوله عليهما السلام البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه جعل جسد اليمين على المدعى عليه فثبت أن لا يجوز شيء
من الإيمان على المدعى **فان قيل** قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه أي القسامة
استثنى القسامة فثبت أن لا يجوز اليمين على المدعى عليه في القسامة لأن حكم المستثنى يخالف حكم المستثنى منه **فالجواب**
أن الاستثناء لو ثبت فله تأويلان أحدهما اليمين على المدعى عليه بعينه أي في القسامة فأنه يحلف لم يذبح عليه القتل
بعينه الثاني اليمين على الواجب على المدعى عليه أي في القسامة فأنه يجب معها الدية والله أعلم **وأما** جمعنا في القسامة بين
اليمينين البينات والعلم لأن أحدهما اليمينين كانت على تعلم فكانت على البينات والأخرى على فعل غيرهم فكانت على
العلم فان قيل أي فائدة في الاستدلال على العلم وهم لو علموا القاتل فاخبروا به لكان لا يقبل قولهم لأنهم يسبقون به اليمين
على أنفسهم فكانوا متهمة وأما فيمن الفرع عن أنفسهم **وقد قال** رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شهادة لأشهادهم **وقال** عليهما السلام لا شهادة
لغيرهم ولا لأدعي المفرق **فيل** إنما استعملوا على العلم اتباعا للسنة لأن السنة هكذا وردت لما روي في الخبر فاستعينا
السنة من غير أن يعقل فيه المعنى ثم فيه فائدة من وجهين أحدهما أن الجاهل إن كان بين القاتل عمدا أو أحدهم فيقتله بالقتل
فيقتل إقراره لأن إقرار المولى على عيبه بالقتل خطأ صحيح فيقال له أوفده أو أفرغ ويسقط الحكم عن غيره فكان التكليف على
العلم فعنده وأما إن يقر على عيب غيره فيصده مولاة فيؤمر بالدفع أو العذا ويسقط الحكم عن غيره فكان مفيدا فإذ ان
يقر التكليف على العلم لهذا المعنى في الأصل ثم بقي هذا الحكم وأن لم يكن لواحد من الحالفين عبد كالزمل في الطوائف لأن التمسك
على علمهم كان من ملة في الطوائف أظهر من الجلود والقوة ملة للكفرة ويعقوبهم الله أمرنا أظهر اليوم الخلاوة من نفسه
ثم لا ذلك اليوم وبقي الملة سنة في الطوائف حتى روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يرمي في الطوائف ويقول ما لي أظن كفى ولم أجدا
أعداءه كفى رأت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك كذا هذا والثاني أنه لا ينبغي أن يجز واحد من حصة الخو
أعداء محبوا عليه بالقتل ولو أقر به بلز في ماله يحلف بالله ما علمت له قاتله لأنه لو قال علمت له قاتله وهو العبي الذي
أمر بقتله لكان حاصل الضمان عليه ويسقط الحكم عن غيره فكان مفيدا **فصل** **وأما** شرائط وجوب القسامة
والدية فانواع منها أن يجز الموجد قتيلا وهو أن يجز به أثر القتل بجراحة أو ضرب أو خنق فان لم يكن شيء من ذلك
فلا قسامة فيه ولا دية لأنه إذا لم يكن به أثر القتل فالظاهر أنه مات حتف أنفه فلا يجب فيه شيء أو احتمل أنه مات حتف
أنفه واحتمل أنه قتل احتمالا على السوء فلا يجب شيء بالشك والاحتمال ولهذا الوجه في المركة ولم يكن به أثر القتل لم يكن
شهيدا حتى ينسل **وعلى** هذا قالوا إذا وجد والدم يخرج خرفه أو من أنفه أو دبره أو كفه لا شيء فيه لأن الدم يخرج من هذه
المواضع عادة بدونه الضرب بسبب القى والرماع وعارض آخر فلا يعرف كونه قتيلا وإن كان يخرج خرفه أو دبره أو كفه ففسيه
القسامة والدية لأن الدم لا يخرج من هذه المواضع عادة فكان خروج مينا فالك ضرب حادث فكان قتيلا ولهذا الوجه هكذا
في المركة لأن شهيدا وفي الأول لا يجوز شهيدا ولو رتبته محلة فاصابه سيف أو حجر فخرجه ولا يدرى من أي موضع أصابه
فلا يدرى أنه قتل أم لا فلو كان من ملة صاحب فرائض حتى مات فعلى ما دللة القبلة القسامة والدية وإن لم يجز
فرائض فلا قسامة فيه ولا دية وهذا قول في حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا قسامة فيه ولا ضمان في وجهين جميعا وهو قول ابن
أبي حنيفة قوله في يوسف أن المرحوم إذا لم يمت في المحلة كان الأصل في المحلة ما دون النفس ولا قسامة في ما دون النفس

الاستثناء

وليكون لها أحد

شرائط وجوب القسامة والدية
منها أن يجز الموجد قتيلا

كالموجود مقطوع اليد في المحلة ولهذا لم يكن صاحبها شرا لا شيء فيه كذا هذا **وجه** قوله في حنفية رحمه الله انه اذا لم يبرأ من
الجرأة وكان لم يزل صاحبها شرا حتى مات علم انه مات من الجرح فلو ان الجرح حصل قبل ان يموت فلو كان قتيلا
ذلك الوقت كان مات في المحلة بخلاف ما اذا لم يكن صاحبها شرا لم يعلم ان الموت حصل من الجرح فلو لم يبرأ
قتيل في المحلة فلا يثبت حكمه **وعلى** هذا يخرج ما اذا وجد من القتل اكثر بدينه ان فيه القسامة والدية لانه يسمى قتيلا لانه لو لم
حكم الكل ولو وجد عضو من اعضائه كاليد او الرجل او وجد اقل من نصف البدن فلا قسامة فيه ولا دية لان الاقل من النصف
لا يسمى قتيلا ولا نالوا وجبا في هذا القدر القسامة لا وجبا في الباقي قسامة اخرى فيؤدي الى اجتماع قسامتين في نفس
واحدة وهذا لا يجوز **وان** وجد النصف فان كان النصف الذي فيه الرأس فعليه القسامة والدية وان كان النصف الاخر
فلا قسامة فيه ولا دية لان الرأس اذا كان معه يسمى قتيلا واذا لم يكن لا يسمى قتيلا لان الرأس اصل ولا نالوا وجبا في النصف
الذي لا رأس معه للزمن الا يجاب في النصف الذي معه الرأس فيؤدي الى ما قلنا **وان** وجد الرأس وحده فلا قسامة ولا دية
لان الرأس وحده لا يسمى قتيلا **وان** وجد النصف مشقوقا فلا شيء فيه لان النصف المشقوق لا يسمى قتيلا لان في اعتباره
اجاب القسامتين على ما يتبين **ونظير** هذا ما قالوا في صلوة الجنازة اذا وجد اكثر البدن او اقله او نصفه على النصف الذي ذكرنا
واذا علم ومنها ان لا يعلم قاتله فان علم فلا قسامة فيه ولكن يجيب القصاص ان كان قتلوه بوجوب القصاص وجبا لدية
ان كان قتلوه بوجوب لدية وقد ذكرنا جميع ذلك فيما تقدم **ومنها** ان يخرج القتل من جرح آدم فلا قسامة في جرحه ومجرب
في محلة تومر ولا غيره فيها لان لزوم القسامة في نفسها امر ثبت بخلاف القصاص لان تكرار العيان غير مشروع واعتبار عدد
الجسمين غير معقول ولهذا لم يعتبر في سائر الدعاوى وكذا وجوب لدية معها لان العيان في الشرع جعلت واحدة لا تختلف
بنفسها كما في سائر الدعاوى الا اننا عرفنا ذلك بالضموم والاجماع في جرح آدم خاصة فبقيا الامر فيما رواههم على الاصل ولهذا
لم تجب القسامة والفرامة في سائر الاموال كذا في الهيايم وجب في العبد القسامة والقيمة اذا وجد قتلوه في غير ملك
صاحبه لانه آدمي من كل وجه ولهذا يجب فيه القصاص في العمد والكفارة في الخطا وبغير العاقلة قيمته في الخطا **وهذا**
على اصل في حنفية ومحمد وجمهورهم الله فاما على اصل في يوسف فلا قسامة فيه ولا دية لان العمد عنده مضمون بالخطا فخرج
انه مال لا رخصا نه آدمي ولهذا قال بغير قيمته في القتل الخطا بالغة ما بلغت ولا تتجمل العاقلة فكان بمنزلة الهبة
وكذا الجواب في المذروم والولد والمكاتب والمأذون لما قلنا وسواء كان القتل مسلما او ذميا قاتلا او قتلوا بالخطا
او صبيبا ذكرنا او انثى لان النبي صلى الله عليه وسلم اطلق القضية بالقسامة والدية في مطلق قتل خبره في بعض الاحاديث
ولم يستفسر ولو كان الحكم يختلف لاستفسر ولان ذم هو لا مضمون بالقصاص والدية في العمد والخطا فيمن يضمن
بالقسامة والدية وسواء وجد المسلم قتيلا في محلة المسلمين او في محلة اهل الذمة لان عبد الله بن سهل الانباري رحمه الله
وجد قتيلا في قلب من قتل خيرنا وجب رسول الله صلى الله عليه وسلم القسامة على اليهود وكذا الذي لان لهم باليهود عليهم
ما عليهم الا ما خسر بدليل **ومنها** الدعوى من وليا القتل لان القسامة يمين واليمين لا تجب بدون الدعي كما في سائر الدعاوى
ومنها انكار المدعي عليه لان اليمين ونطقه المنكر قال النبي صلى الله عليه وسلم واليمين على انكر جعل جنس اليمين على المنكر فيقضي
وجوبها على غير المنكر **ومنها** المطالبة بالقسامة لان اليمين حق المدعي وحق الاثبات يوقى عند طلبه كما في سائر الاثبات
ولهذا كان الاختيار في حال القسامة الى وليا القتل لان الايمان حقهم فلم ان يختاروا من يتقونه او يستعملونه حال
الشبهة الذين يعلمون انهم لا يملكون كذا ولو طولب عليه القسامة بها فشكل عن اليمين حبس حتى يحلف او يقر لان اليمين
في باب القسامة حق مقصود بنفسه لانه وسيلة الى المقصود وهو الدية بدليل انه يجمع بينه وبين الدية ولهذا قال
الحارث بن ارقم لعمر رضي الله عنه انبذ لما نالنا واموالنا فقال نعم وروى الحارث قال ما تجري هذه عن عرش فقال لا
وروي انه قال فتم بطل دم صاحبكم **واذا** كانت مقصودة بنفسها من امتنع عداؤه حق مقصود بنفسه وهو قادر
على الاداء يجبر عليه بالجس كمن امتنع عرقضا دين عليه مع القدرة على القضاء بخلاف اليمين في سائر الحقوق فانها
ليست مقصودة بنفسها بل هي وسيلة الى المقصود وهو المال المدعي لا يرتب له لا يجمع بينهما بل اذا حلف المدعي عليه
بغير ادلة او لا تراه انه اذا لم يحلف المدعي عليه ولم يقر بذلك المال لا يلزم شيء **وهنا** لو لم يحلفوا ولم يقر او بذلوا الدية
لا تسقط عنهم القسامة فدل انهم مقصود بنفسها فيجبرون عليها بالجس **وروي** عن ابو يوسف انه لا يجزى
والدية على العاقلة ذكر القاضي في شرح مختصر الطحاوي وذكر فيه ايضا ان الامام اذا ايسر الخلف سأل الاول
ان يفرمهم لدية قضى عليهم بالدية **ومنها** ان يخرج الموضع الذي وجد فيه القتل ملكا لاحد او في يد احد فان لم يكن ملكا
لاحد ولا في يد احد اصد فلا قسامة فيه ولا دية وان كان في يد احد يد القتل ملكا لاحد او في يد احد فان لم يكن ملكا
لعامة المسلمين لا لواحد منهم ولا لحاجة يحصون لا تجب القسامة وتجب لدية وانما كان كذلك لان القسامة والدية
بذلك الحفظ الذي علم على ان كذا فاذ لم يكن ملكا لاحد ولا في يد احد اصد فلا يفرم احد حفظه فلا تجب القسامة والدية
واذا كان في يد العامة لم يحفظ على العامة لكن لا سبيل الى اجبا بالقسامة على الكل لبقدر الاستيفاء من الكل واجبا بالدية

منها ان لا يعلم قاتله
منها ان يخرج القتل من جرح آدم

منها الدعوى من وليا القتل
منها انكار المدعي عليه
منها المطالبة بالقسامة

منها من وضع الذي جدي فيه ملكا

على الكل لا مكان الاستيفاء منهم بالاحد من بيت المال لان مال بيت المال ماله فكان لا يخدم من بيت المال استيفاء منهم **وعلى** هذا
يخرج ما اذا وجد القتل في فلاة من الارض ليس بملك لاحد انه لا قسامة فيه ولا دية اذا كان بجرح لا يسمع القتل من المصارف ولا
من قرية من القرى فان كان بجرح يسمع الصوت تجب القسامة على اقرب الموضع اليه فان كان اقرب الى القرى فليقر في القرى وان كان
اقرب الى القرى فليقر في القرى بحال المهر اليه لانه اذا كان بجرح لا يسمع الصوت والقرى لا يلحق ذلك الموضع فلم يكن الموضع في يد احد
فلم يوجد القتل في ملك احد ولا في يد احد اصد فلا يجرى فيه القسامة والدية واذا كان بجرح يسمع الصوت فالقرى ملحق فكان من
قرايع اقرب الموضع اليه وقد ورد باعتبار القرى حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضى به ايضا على ما ذكرنا **و** وجد في
نهر عظيم كدجلة والفرات والسيحون ونحوها فان كان النهر يجري به فلا قسامة ولا دية لان النهر العظيم ليس لكا لاحد ولا في
يد احد **وقال** زفر بن يحيى على اقرب القرى من ذلك الموضع كما اذا وجد على الدابة وهي تسير وليست في يد احد وهذا القياس ليس
لان الموضع الذي تسير فيه الدابة تابع لاقرب الموضع اليه فكان في يد اهله بخلاف النهر الكبير فانه لا يدخل تحت يد احد
لا بالاصالة ولا بالبقية **وان** كان النهر لا يجري به ولكنه كان محتسبا في الشط او مربوطا على الشط او ملحقا على الشط فان
كان الشط ملكا حكمه حكم الارض المملوكة او الدار المملوكة اذا وجد فيها قتيلا وسد كره ان شاء الله تعالى وان لم يكن ملكا
لاحد فعلى اقرب الموضع اليه من المصارف والقرى بحيث يسمع الصوت القسامة والدية لانهم يستقون منه الماء ويوردون
دوابهم فكان لهم تصرف في الشط فكان الشط في ايديهم وكذلك لو كان محتسبا في الجزيرة فعلى اقرب الموضع الى الجزيرة من المصارف
والقرى بحيث يسمع الصوت القسامة والدية لان الجزيرة تخرج في تصرفهم فكانت في ايديهم **وان** وجد في نهر صغير مما يقع فيه
بالشفعة للشركة في الشرب فعليه القسامة والدية على اهل النهر لان النهر مملوك لهم وسواء كان القتل محتسبا او مربوطا
على الشط او كان النهر يجري به بخلاف النهر الكبير لانه اذا كان ملكا لاربعة كان الموضع الذي يجري به مملوكا لهم وليس كذلك النهر
الكبير ولا قسامة في قتل موجد في مسجد الجامع ولا في سوان العامة ولا في جسر العامة لانه لم يوجد الملك ولا بالخصوص
وتجمل الدية على بيت المال لان تدبير هذه المرافق ومصلحتها الى العامة فكان حفظها عليهم فاذا قصر او ضلوا بيت
المال ماله من موطئ من بيت المال وكذلك لا قسامة في قتل موجد في سوق العامة وهي السوق التي ليست بملوكة وهي سوق
السلطان لانها اذا لم يكن مملوكة وليست لاحد عليها بالخصوص كانت كالسوان العامة لان سوق السلطان لعامة المسلمين
فلا تجب القسامة وتجب لدية لان حفظها والتدبير فيها الى جماعة المسلمين فيقتضون بالقصير وبيت المال مال عامة المسلمين
فوقله منه وكذا اذا وجد في جماعة عجم لا قسامة والدية على بيت المال لانه لا ملك لاحد فيه ولا بالخصوص ولا باليوم تجب
الدية لا القسامة لما بينا **فان** كان السوق ملكا تجب القسامة والدية لكن على من يربح فيه اختلاف في موضعته ولا قسامة
في قتل موجد في التجار لان عدم الملك ويد الخصم لانه لا تصرف لاهل التجار في التجار لكنهم معتمدين فيه وتجب لدية على
بيت المال لان يد اليوم ثابتة عليه لان منفعة التجار لعامة المسلمين لانه لا يستيفاء حقوقهم ودفع الضر عنهم ويد
اليوم تجب لدية لا القسامة وهذا قول ابي حنيفة ومحمد **وقال** ابو يوسف تجب القسامة والدية على اهل التجار لان لهم من
تصرف في التجار فكان لهم يد على التجار فليهم حفظه **ومنها** ان لا يخرج القتل ملكا لصاحب الملك الذي وجد فيه فلا قسامة
ولا دية في ذم او مبدرا او مولا او مكاتب او مأذون وجد قتلوه في دار مولا لانه ملكه ووجوده في داره قتلوه كما شرع القتل
منه وقتل المملوك لا يتعلق به ضمان الا في المكاتب تجب على المولى قيمته لانه فيما يرجع اليه كسبه وارثا بنيه خرف كان كسبه
وارثا له والمولى فيه كالاجنبي ولا تعقله العاقلة لانه اذا صار مضمونا ببقاء الكفاية والعقد ثبت في حق المولى والمكاتب
لا يرضى لعامة وفي المأذون عليه قيمته لفرمانه ان كان عليه دين لملوكي القرام بما ليه وقد استهلك حقهم بالقتل او الضمان
على الحق فتم عليه قيمته لفرمانه وتجرى حالة في ماله لان هذا ليس ضمان النفس لان نفسه ملك المولى لهذا ان المال المتعلق في القرام
بما ليه فكان هذا ضمان الاستهلاك في ماله حالة لا موطئه كالواستهلكه لا عاقلة لم يكن عليه دين لشيء فيه وكذلك
ان قتله عدا وكذلك لو كان العبد جديا بنيه ثم وجد قتلوه في دار مولا فعلى المولى قيمته حالة وكذلك ان قتله خطأ وهو لا يعلم
بجنايته لما قلنا **ولو** وجد العبد الرهن قتلوه في دار الرهن او الرهن فان وجد قتيلا في دار الرهن فلا قسامة والقيمة على ربه
لداره وقد العاقلة لانه ملكه وقتل الانسان ملك نفسه لا يوجب ضمان عليه وانما وجب ضمان الرهن والعقد ثبت
في حق الرهن والرهن لا في حق العاقلة فلا يفرم حكمه العاقلة وان وجد في دار الرهن فالقسامة والقيمة على ما قلنا لان هذا
يجب العقد وانما يجيب الجناية لان وجوده في داره قتلوه كما شرع القتل منه كسبه ليس برهن وجد في داره قتلوه وقيمة القسامة
والقيمة عليه كذا قلنا **واما** بيان سبب وجوب القسامة والدية فتقول سبب وجوبها هو التقصير في الضرع وحفظ الموضع
الذي وجد فيه القتل فمن وجب عليه الضرع والحفظ لانه اذا وجب عليه الحفظ فلم يحفظ مع القدرة على الحفظ صار مقصرا بترك
الحفظ والواجب ان يخذل بالتقصير بتركه عز ذلك وحله على تحصيل الواجب من كل مكان انقص بالضرع والحفظ كان ولي تحمل القسامة والدية
بترك الحفظ فكان التقصير منه بالبلغ ولانه اذا اخفق بالموضع ملكا او يد بالتصرف كانت منفعته له فكانت الضرع عليه ان يحمي
المكان على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اصنع لها ما كتبت وعليها ما كتبت ولان القتل اذا وجد في موضع اخر بغيره ولم يجر

بيان الموضع التي لا قسامة فيها

منها ان لا يخرج القتل ملكا لصاحب الملك الذي وجد فيه

بيان سبب وجوب القسامة والدية

ما بالملك او باليد وهو المقر فيه فيتمون انهم قتلوه فالشرع الرهن القسامة والدية لوجود القتل بين المهرهم
والله الشاهد على ما قيل له انبذ الاملنا واما انما ايمانكم فلحقن دما لكم واما اموالكم فليجود القتل
بين اظهركم واذا عرف هذا فنقول اذا وجد قتل في القسامة والدية على اهل المحلة للاحادث واجماع القضاة على ان
ولان حفظ المحلة عليهم ونفع ولاية المقر في المحلة عائد اليهم وهم المتممون في قتله فكانت القسامة والدية عليهم وكذلك اذا
وجد في سجد المحلة او في طريق المحلة لما قلنا فيجوز من جنسهم فان لم يكن العدد خمسين رجلا نكر عليهم الايمان حتى يثبت
بما لما مر في غير موضع من غير ما عرفت من حلف رجال القسامة فكانوا تسعة واربعين رجلا فاحد منهم واحد وكثر عليه البهر
حتى يثبت خمسين يمينا وكان ذلك بحضرة القضاة من غير ما عرفت ولم ينقل انه خالفه احد ضيقا اجماعا ولان هذه الايمان حتى
ولي القتل فله ان يستوفيهما من يمكن استيفاءهما منه فان امكن الاستيفاء من عدد الرجال الخمسين اسوق في وان لم يمكن
يستوفى عدد الايمان التي هي حقة وان كان العدد كاملا فادان الولي ان يكره اليقين على بعضهم ليس له ذلك كذا ذكره في بعض
لان موضوع هذه الايمان على عدد الخمسين في الاصل لا على واحد وانما التكرار على واحد لضرورة فقهاء العدد والضرورة
عند الكمال وان كان في المحلة قاتل شتى فان كان فيها اهل المحلة والمشترون فالقسامة والدية على اهل المحلة ما بقي
منهم واحد في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف عليهم وعلى المشتري جميعا **وجه** قول ابو يوسف ان الوجوب على اهل
المحلة باعتبار الملك والملك ثابت للمشتري ولهذا اذا لم يبق من اهل المحلة احد كانت القسامة على المشتري **وجه**
قولهما ان اهل المحلة اصول في الملك لان ابتداء الملك ثبت لهم وانما انتقل منهم الى المشتري فكانوا اخص بنصر المحلة
وحفظها من المشتري فكانوا اولى بايجاب القسامة والدية عليهم وكان المشتري بينهم كالاجنبي فمابق واحد منهم لا يملك
على المشتري **وقيل** ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى الجواب على ما قلناه بالكوفة وكان تدير اهل المحلة فيها اهل المحلة والابو
راي الذي يملك الاشراف من اهل المحلة كانوا من اهل المحلة اولا فبني الجواب على ذلك فعلى هذا لم يكن بينهما خلاف في الحقيقة
لان كل واحد منهما عول على معنى الحفظ والنصرة فان فقد اهل المحلة وكان في المحلة مولا وسكان فالدية على المولا
لا على السكان عند ابي حنيفة ومحمد وعنه ابو يوسف عليهم جميعا **وجه** قول ابو يوسف ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اوجب
القسامة على اهل خيبر وكانوا سكانا ولان للسكان اختصاصا بالدار بدار كما ان للملك اختصاصا بها ملكا وملكه
تكون لوجوب القسامة **وجه** قولهما ان المالك اخص بحفظ الموضع ونصرته من السكان لان اختصاصهم باخصاص ملكه وانه
اقوى اختصاصا من اليد الا ترى ان السكان ليس يكون زمانا ثم ينتقلون واما ايجاب القسامة على يهود خيبر فممنوع انهم كانوا
سكانا بل كانوا مولا كما انه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرهم على اموالهم ووضع الجزية على رؤسهم وما كان يؤخذ
منهم كان يؤخذ على وجه الجزية لا على سبيل الاجرة ولو وجد قتل في سفينة فان لم يكن معهم ركاب فالقسامة والدية على
ارباب السفينة وعلى من يمد لها من يملكها او لا يملكها وان كان فيها معهم ركاب فعليهم جميعا وهذا في الظاهر لا يقول في غير
في ايجاب القسامة والدية على المولا والسكان جميعا **وجه** قول ابو حنيفة ومحمد يفرق بين السفينة والمحلة لان السفينة تنقل وتجر
من مكان الى مكان فتعتبر فيها البدن والملك كالدابة اذا وجد عليها قتل بخلاف الدار فانها لا تنقل وتجر وتعتبر فيها
الملك ما لم يكن لا البدن كذلك القبله حكمها حكم السفينة لانها تنقل وتجر **ولو** وجد القتل معه رجل يحمله على ظهره فعليه
القسامة والدية لان القتل في يده ولو وجد جرح معه به رمق يحمله حتى اقبه اهله فكذلك يوما او يومين ثم مات لا يضمن
ابي يوسف وقال ابو يوسف وفي قياس قول ابي حنيفة بينهم **وجه** القياس ان لما مل قد ثبت يد عليه جرحا اذا مات من
الجرح فكأنه مات في يده وهذا يقتضي على جرح في قبيلة فتعاقب الى قبيلة اخرى مات فيهم وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم ذكره
اذا كان على دابة ولها سائقا وقائد او عليها ركب فعليه القسامة والدية لانه في يده وان اجتمع السائق والقائد والراكب
فعليهم جميعا لان القتل في ايديهم فصار كانه واحد في دارهم وان وجد على دابة لاسائق لها ولا قائد ولا ركب عليها فان
كان ذلك الموضع ملكا لاحد فالقسامة والدية على المالك وان كان لا مالك له فعلى اقره الموضع اليه حيث يبيع العيون
من الامصار والقرى وان كان بحيث لا يبيع فهو هدر لما يبتاع فيها تقدر وان وجدت الدابة في محلة فعلى اهل تلك المحلة
وكذلك ان وجد في غداة من الارض انه ينظر ان كان ذلك المكان الذي وجد فيه ملكا لانسان فالقسامة والدية عليه وان لم يكن
له مالك فعلى اقره الموضع اليه من الامصار والقرى اذا كان بحيث يبلغ القوت منها اليه فان كان بحيث لا يبلغ فهو هدر لما
قلنا وذكر في الاصل في قتل واحد بين قريتين انه يقاس الى اقرهما لما روي عن ابي سعيد الخدري عن ابي عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه السلام امر بان يذبح بين قريتين في قتل واحد بينهما وكذلك روي عن غير موضع من غير موضع في قتل واحد بين قريتين وان جرح
اليه عامله بذلك فكذلك يذبح بين قريتين قيس بين القريتين قاتلها كان اقرهم فالزهر فوجد القتل في دابة اقره
فالزهر القسامة والدية وذلك كله محمول على ما اذا كان بحيث يبلغ القوت الى الموضع الذي وجد فيه القتل كذا ذكره
في الاصل حكمه الكرخي والفقه ما ذكرنا فيما تقدم ذكره اذا وجد بين سكنتين فالقسامة والدية على اقرهما وان وجد في
المسكن في غداة من الارض فان كانت الارض التي وجد فيها لها ارباب فالقسامة والدية على ارباب الارض لانهم انفسهم

بينات

الوضع

الوضع وحفظه وكانوا اولى بايجاب القسامة والدية عليهم وهذا على اصله حنيفة ومحمد لان العسكر كالسكان والقسامة على
المولا على السكان على اصلهما فاما على اصل ابي يوسف فالقسامة والدية عليهم جميعا وان لم يكن في ملك احد بان وجد في خيبر
او قسطة فعلى مسكن البناء والقسطة على عواقلهم القسامة والدية لان صاحب الحنية اخص بموضع الحنية من اهل
العسكر بمنزلة صاحب الدار مع اهل المحلة ثم القسامة على صاحب الدار اذا وجد فيها قتل لا على اهل المحلة كذا هيضاران
وجد في خارج القسطة والحنية فعلى اقره الاخيه والقسامة والدية كذا ذكره في ظاهر الرواية لانه
الاخرى اولى بايجاب القسامة والدية لما ذكرنا **وجه** قول ابي حنيفة اذا وجد بين الخيبر والقسامة والدية على عواقلهم كالقتل
يوجد في المحلة جعل الخيبر المجهولة كالمحلة على هذه الرواية **هذا** اذا لم يكن العسكر لقوا عدوا فان كانوا قد لقوا عدوا فقتلوا
فلا قسامة ولا دية في قتل يوجد بين اقرهم لانهم اذا لقوا عدوا فقتلوا فقتلوا فقتلوا فقتلوا فقتلوا فقتلوا فقتلوا فقتلوا
لا تقتل بعضهم **ولو** وجد قتل في ارض رجل من اهل القرية فالقسامة والدية على صاحب الارض من اهل القرية فالقسامة والدية على
صاحب الارض لا على اهل القرية لان صاحب الارض اخص بنصر ارضه وحفظها من اهل القرية فكان اولى بايجاب القسامة
والدية عليه كصاحب الدار مع اهل المحلة ولو وجد قتل في دار انسان وصاحب الدار من اهل القسامة فالقسامة
والدية على صاحب الدار وعلى عاقلته كذا ذكر في الاصل ولم يفسر بينهما اذا كانت عاقلته حضورا او غيبا وذكر في القتل
ذو يوقوبان القسامة على رقب الدار وعلى عاقلته حضورا كانوا او غيبا وقال ابو يوسف لا قسامة على العاقله
هكذا ذكره في **وقال** الكرخي ان كانت العاقله حضورا في الموضع فقتلوا في القسامة وان كانت غائبة فالقسامة على صاحب
الدار كقره عليه الايمان والدية عليه وعلى عاقلته اما دخوله العاقله في القسامة اذا كانوا حضورا فهو قول ابي حنيفة ومحمد
وظاهر قول ابو يوسف لا قسامة على العاقله يقتضي ان لا يدخلوا في القسامة **وجه** قول زرارة لما رويهم الدية لمنهم
القسامة كاهل المحلة **ولا** في يوسفان صاحب الدار اخص بالنصرة وبالولاية والتهمة ولا تشاركه العاقله كما لا تشارك
اهل المحلة غيرهم **وجه** قولهما ان العاقله اذا كانوا حضورا يلزمهم حفظ الدار ونصرتها كما يلزم صاحب الدار ولذا كانوا يثبتون
بالقتل كائنت صاحب الدار فقد شاركوه في سبب وجوب القسامة فنشاركوه في القسامة ايضا وهذا يقع الفرق
بين حال حضوره والغيبه على ما ذكره الكرخي لان معنى التهمة ظاهر لان نقاء الغيب وكذا معنى النصرة لانه لا يملك الموضع
نصرته من جهتهم الا انه يجب عليهم الدية لان وجوب الدية على العاقله لا يقتضي بالتهمة فانهم يتحملون عاقلته المعلن
اذا كان صبيبا او مجنونا او خاطئا وسواء كانت الدار فيها ساكن او كانت مفرغة مغلقة فوجد فيها قتل فعلى رقب الدار
وعلى عاقلته القسامة والدية **اما** على اصل ابي حنيفة ومحمد فظاهر لانها يقتضي الملك دون السكنى وكان وجود السكنى فيها
والعدم بمنزلة واحدة **واما** ابو يوسف فانما يوجب على الساكن لاختصاصه بالدار بدار ولم يوجد ههنا وسواء كان الملك
لذي حذ فيه القتل خائفا او مشتركا فالقسامة والدية على ارباب الملك لما قلنا وسواء اتفق قدرا نصيبا الشراكا او خالف
فالقسامة والدية بينهم بالسوية حتى لو كانت الدار بين رجلين لاحدهما الثلثان وللآخر الثلث فالقسامة عليها وعلى عاقلته
بشفاة ويعتبر في ذلك عدد الرؤس لا قدر الانصاف كافي الشفعة لان حفظ الدار واجب على كل واحد منها والحفظ لا يختلف
ولهذا تساوى في استحقاق الشفعة لان الاستحقاق لا يفرق بين الاصيل وانه لا يختلف باختلاف قدر الملك **وهو** في الجاهل مع
الغير فيمن باع دارا يوجد فيها قتل قبل ان يبيعها المشتريان القسامة والدية على البائع ان لم يكن في البيع خيار وان كان فيه
خيار فعلى البائع يد في قول ابي حنيفة وعنه ابو يوسف ومحمد الدية على الملك الدار ان لم يكن في البيع خيار فان كان فيه
خيار فعلى من يبيع الدار له وعند زرارة الدية على المشتري لا ان يبيع خيارا من الدية عليه **وجه** قول زرارة
الملك المشتري اذا لم يكن فيه خيار وكذا اذا كان الخيار للمشتري لان خيار المشتري لا يمنع دخوله البيع في ملكه عند واذا
كان الخيار للبائع فالملك له لان خياره يمنع زوال البيع عن ملكه بخلاف **وجه** قولهما انه اذا لم يكن فيه خيار فالملك
للمشتري وانما للبائع صورة يذبح غير المقر وصورة المد لا مدخلها في القسامة كبد الموضع فكانت القسامة والدية على
المشتري واذا كان فيه خيار فعلى من يبيع الدار له لانها ان صارت للبائع فقد انتفى البيع وجعل كان لم يكن وان صارت
للمشتري فقد انتفى البيع وتبين انه ملكها بالقدح من وجوده **واما** في قصص مذهبا في حنيفة فيشكل من حيث الظاهر
لانه يعتبر الملك فيما يحتمل النقل والتحويل لا اليد وان كانت اليد بدصرف كيد الساكن والذات للبائع صورة يذبح غير المقر
فان كان لا يعتبر لكن لا اشكال في الحقيقة لان الوجوب بترك الحفظ والحفظ باليد حقيقة الا انه ايضا والحفظ الى الملك
لان استحقاق اليد به عادة في مقام الملك فكانت الاضافة الى ما به حقيقة الحفظ اولى لان مطلق اليد لا يعتبر بل اليد
المستحقة بالملك وهذه يد مستحقة بالملك بخلاف يد الساكن واذا وجد رجل قتل في دار نفسه فالقسامة والدية على
عاقلته كورثته في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا شيء فيه وهو قول زرارة والحسنين زياد وروي عن ابي حنيفة في
قوله **وجه** قولهم ان القتل ما دونه والدار ملكه وانما صاحب ملك الورثة عند الموت والموت ليس بقتل لان القتل فعل العاقل
لا شيء لاحد في الموت بل هو من صنع الله تعالى فلم يقتل في ملك الورثة فلا سبيل الى ايجاب القسامة على الورثة وعواقلهم ولان

وجد قتل في دار نفسه

وهو قتل في دار نفسه بمنزلة مباشرة القتل بنفسه كانه قتل نفسه بنفسه فهذا هو **الاول** في حيفه ان القتل في القسامة
وقت ظهور القتل لا وقت وجده القتل بل ان مات قبل ذلك لا يدخل في الدية والدار وقت ظهور القتل الورثة فكانت
القسامة والدية عليهم وعلى عواقبهم كالموت وحده قتل في داره **فان قيل** كيف تجب الدية عليهم وعلى عواقبهم وان الدية تجب
لهم فكيف تجب لهم وعليهم وكذا عاقبتهم تحمل عنهم لهم ايضا وفيه ايجاب لهم وعليهم وهذا **الجواب** مجموع ان الدية
تجب لهم بل للقتل لا انها بدل نفسه فيكون له وبديل ان يجهز منها وتقتضى منها ديونه وتنفذ وصاياه ثم ما فضل من حصة
تستحق الورثة لاستحقاق الميت عنه والورثة اقرب الناس اليه وصار كما لو وجد لا بقتله في دار ابنه وفي بئر حفرة ابنه
اليس ان تجب القسامة والدية على الابن وعلى عاقلة ولا يستغنى ذلك لما قلنا كذا هذا وان اعتبرنا وقت وجود القتل فيكون
ايضا لا تجب على عاقلة لتقصيرهم في حفظ الدار فتجب عليهم الدية حقا للقول ثم تنقل له ورثة عند فراغ عاقلة
ذكر محمد رحمه الله اذا وجد ابن الرجل او اخوه قتل في داره ان على عاقلة دية ابنه ودية اخيه وان كان هو وارثه لما ذكرنا في وجوب
القتل في الدار بجما شرع صاحبها القتل فيلزم عاقلة ذلك للقول ثم يستحقها صاحب الدار بالارث ولو وجد مكان قتل
في دار نفسه فدمه هدر لان داره في وقت ظهور القتل ليست لورثته بل هي على حكم ملك نفسه في ان يورث بدل الكفاية نصا كانه
قتل نفسه فهدومه رجلون كانا في بيت ليس معهما ثالث وجد احداهما مذبحا قال ابو يوسف ضمن الآخر الدية وقال محمد
لا ضمان عليه وجه قوله انه يحتمل انه قتل صاحبها ويحتمل انه قتل نفسه فلا يجبا الضمان بالشك **والا في يوسف** ان الظاهر ان قتل
صاحبه لان الانسان لا يقتل نفسه ظاهرا وغالبا فاحتمال خلاف الظاهر في حقا بالعد الاتزان مثل هذا الاحتمال فانه قتل
المحتمل فلا يعتبر **فصل** واما بيان من يدخل في القسامة والدية بعد وجوبها ولا يدخل في ذلك فنقول وبالله التوفيق
الضيق والمجنون لا يدخلون في القسامة في اي موضع وجد القتل سواء وجد في غير ملكهم او في ملكهم لان القسامة بمنزلة القسامة
اهل البين ولهذا لا يستحق في سائر الدعاوى ولا في القسامة تجب على هجر اهل الضرر وهما ليسا من اهل الضرر فلا يمس القسامة
عاقلة فان وجد القتل في ملكهم لتقصيرهم بترك الضرر الذي دونه وهل يدخلون في الدية مع العاقلة فان وجد القتل في
ملكهم كالمحتمل وملك انسان لا يدخلون فيها وان وجد في ملكهم يدخلون لان وجوب القتل في ملكهم كما يشهد بها القتل وهما
مؤخذان بعضهما الافعال وعلى قياس ما ذكره الطحاوي لا يدخلون في الدية مع العاقلة اصله لكنه ليس بسديد لان هذا من اهل القتل
والقتل فعل والضيق والمجنون مؤخذان بافعالهما ولا يدخل العبد المجنون والمذنب او الولد في القسامة والدية لان هؤلاء لا يستقيم
بهم عادة وليسوا من اهل ملك المال ايضا فلا يلزمهم الدية واما المأذون والمكاتب فلا يدخلون في قسامة وجه قتل وحده
غير دارها وان وجد في دارها اما المأذون ان لم يكن عليه دين فلا قسامة عليه بل على مولاه وعاقلة استحقاقا والقياس ان تجب
عليه القسامة وان اذ حلف بخاطب المولى بالدفع او الفداء وجه القياس ان العبد من اهل البين الا ترى انه يستحق في الدعاوى ووجه
القتل في داره بمنزلة مباشرة القتل خطأ وان قتل خطأ بخير المولى بين الدفع والفداء كذا هذا وجه الاستحسان ان فائز
الاستحسان فيجوز ان القسامة ليست هي النكول لانه لا يقضي بالنكول في هذا الباب بل يجس حتى يحلف او يقر بالقتل خطأ
اقراره لانه اقرار على مولاه فلم يكن الاستحسان مقيدا فلو تجب عليه القسامة وتجب على المولى وعلى عاقلة لان الملك له وان كان عليه
دين فينبغي في قياس قول ابي حنيفة ان تجب القسامة على العبد لان المولى لا يملك كسب عبد المأذون المذنب عند فلو ملك الدار
وفي الاستحسان تجب على المولى لان المولى ان كان لا يملكها فالعزم لا يملكها ايضا والعبد لا يملك له والمولى اقرب الناس اليه
فكانت القسامة عليه مع ان المولى حقا في الدار وهو حق استحقاقا نفسها بنفسه فقبضاء دين الفداء فكان اولى بايجاب القسامة
واما المكاتب اذا وجد قتل في داره فعليه الاقل من قيمته ومن الدار لان وجود القتل في داره كما يشهد به القتل ولا يلزم على مولاه
كالابن عليه في مباشرة وهل تجب عليه القسامة ذكر القاضي في شرحه مختصرا الطحاوي انه تكرر عليه الايمان فان حلف
بجيب عليه الاقل من قيمته ومن الدية الا قدر عشرة دراهم لان عاقلة المكاتب نفسه وتحم القصة حاله لانها تجب بالبيع واللام
فتكون حالة كما تجب على المولى بجماعة المذنب ولو كان القتل مولى المكاتب كان عليه الاقل من قيمته ومن الدية لان وجود القتل
في داره كما يشهد به القتل ونحو القصة حاله لا مؤجلة لما قلنا ولا تدخل المرأة في القسامة والدية في قتل وجد في غير ملكهم
لان وجوبها بطريق الضرر وهي ليست من اهلها وان وجد في دارها او في قرية لها لا يجز بها غيرها عليها القسامة استحقاقا
وتكرر عليها الايمان وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف عاقلة لا **ابو يوسف** ان لزوم القسامة
للزوم الضرر وهي ليست من اهل الضرر فلا تدخل في القسامة ولهذا لم تدخل مع اهل المحلة وجه قولهم ان سبب الوجوب
على المالك هو الملك مع اهلية القسامة وقد وجد في حقا اما الملك فثبت لها واما الاهلية فدون القسامة بمنزلة ما فيها
ما اهل البين الا ترى انها تختلف في سائر الحقوق ومعنى الضرر راعي وجوده في المحلة لا في كل فرد كالمشقة في السفر وهل
تدخل مع العاقلة في الدية ذكر الطحاوي ما يدل على انها لا تدخل فانه قال لا يدخل القاتل في القتل الا ان يجز ذكر عاقلة القاتل
لم يدخل عند وجود القتل منها عينا فنهى اولى واصحابنا قالوا ان المرأة تدخل مع العاقلة في الدية وفي هذه المسئلة في انكر
على الطحاوي قوله وقالوا ان القاتل يدخل في الدية بكل حال وتدخل في القسامة والدية لا على المحل وفي العذر والكافر لانهم اهل

بيان من يدخل في القسامة

الاختلاف والمفظة **فصل** واما ما بين ابرار القسامة والدية فتوعان نصروا له اما القسامة والدية فلفظ
الابرار وما يجزى كقوله ابرار او اسقطا وعقوت ونحو ذلك لان دية الابرا صدق من هو اهل الابرا في محل قابل للبراءة فيض
واما الدية فمجان يدعى والقتل على رجل من غير اهل المحلة فيبرأ اهل المحلة من القسامة والدية لان ظهور القتل في المحلة
لم يدل على كون هذا المدعى عليه قاتلا فاقدم المولى على الدعوى عليه حين نقيا للقتل عن اهل المحلة فيضيق برأهم من القسامة
والدية فان اقام البينة على المدعى عليه والاخلف فان حلف برى وان نكل جسد حتى يحلف او يقر في قول ابي حنيفة وعند ابو
يوسف في الدية ولو شهد اثنان من اهل المحلة للو في هذه الدعوى لا تقبل شهادتهما في قول ابي حنيفة وقالا ابو يوسف ومحمد
تقبل وجه قولهم ان المانع من القبول قبل الدعوى كانت التهمة وقد زالت بالبراءة فلا معنى لرد الشهادة **والا في حنيفة** وجه الله
انه تمكنت التهمة في شهادتهم من قسامين احدهما ان الخائز انه ابراهم ليتوصل بالابرا الى تصحيح شهادتهم والثاني انه احسن
البراهم بالابرا حيث اسقط القسامة والدية عنهم في الخائز انهم اداوا بالمكافاة على ذلك والشهادة ترد بالتهمة من وجده
واحد من جهتين اولى ولان اهل المحلة كانوا اخصما في هذه الدعوى فلا تقبل شهادتهم وان خرجوا بالابرا من الخصومة الى البين
الموجب لكونهم خصما قائم وهو وجود القتل فيهم كالوكيل بالخصومة اذا خاضهم ثم عزل فشهد لا تقبل شهادته كذا هذا ولو
ادعى على القتل على رجل بعينه من اهل المحلة فالقسامة والدية بجماها في ظاهر الرواية وروي عبد الله بن المبارك عن ابي حنيفة
ان القسامة تسقط **وكذا** روى عن محمد وقال ابو يوسف القياس ان تسقط القسامة الا ان تركها لا تؤثر وجه رواية
ابن المبارك ان القيين المولى واحدا منهم ابرار عن الباقيين ولا له ضيق عنهم القسامة كالموا ابراهم نصا وجه ظاهر الرواية
ان القاتل احد اهل المحلة ظاهرا فلو كان كذلك الا انه عتق وهو منهم في القيين فلا يعتبر بقية الا بالبينة فلا يتغير
حكم القسامة الا بها وان اقام البينة من غير اهل المحلة على دعواه يقضي بها فيجب القسامة والدية في لفظها ولو شهد
شاهدان من المحلة عليه لا تقبل شهادتهما على ظاهر الرواية غاي حنيفة لان الخصومة بعد هذه الدعوى قائمة فكان الشاهد
خفها لانه يقطع الخصومة عن نفسه بشهادته ولا يشأ دة الخصم فزالم تقبل شهادة اهل المحلة عليه ولم تبق بينة اخرى
وتجب القسامة على اهل المحلة على جملتها يحلف المدعى عليه والشاهدان مع اهل المحلة حتى يحل بمنون ويلازم اهل المحلة
ثم كيف استحق الشهود من اهل المحلة عند ابي حنيفة ومحمد يحلفون بالله ما قتلناه وما علمنا له قاتلا غير فدون وعند ابو
يوسف والله ما قتلناه ولا يراون على ذلك لان عندهم ان الشهود عليه قاتل فلا سبيل الى استحقاقهم على العلم وما قال ابو
حنيفة ومحمد وجه الدار لاني فيما قاله مراعاة موضوع القسامة وهو الجمع بين البين على البينات والعلم بالعقد والممكن
فيهم وروى المستثنى فيما قاله ابو يوسف ترك البين على العلم اسدا فكان ما قاله اولى ولو ادعى اهل تلك المحلة على رجل
منهم او غيرهم فتعذر دعواهم فان اقاموا البينة على ذلك الرجل يجيب القسامة والدية في لفظها وان وافقهم الاولياء
في الدعوى على ذلك الرجل وان لم يوافقهم في الدعوى عليه لا يجيب عليه شي لان الاولياء قد ابرأوا حيث انكروا وجود القتل
منه ولا يجيب على اهل المحلة ايضا شي لانهم اثبتوا القتل على غيرهم وان لم تقم لهم البينة وحلف ذلك الرجل بجماعة القسامة
على اهل المحلة ثم كيف يحلفون فهو على الاختلاف الذي ذكرنا والله اعلم **فصل** واما الجناية على ما دون النفس
مطلقا فالجناية في هذه الجناية يقع في موضعين احدهما في بيان انواعها والثاني في بيان حكم كل نوع منها اما الاول فالجناية
على ما دون النفس مطلقا انواع اربعة احدها ايانة الاطراف وما يجزى الاطراف والثاني في بيان انواعها والثاني في بيان حكم كل نوع منها اما الاول فالجناية
اعيانها والثالث الشجاج والرابع الجراح اما النوع الاول فيقطع اليد والرجل والاسح والظفر والانف واللسان والاذن والفتنين
والاذن والشفة وفوق العينين وقطع الاسفاد والاحقان وقطع الاسنان وكسرها وحلق شعر الرأس والحية والحاجبين
والشارب واما النوع الثاني فتقويت السمع والبصر والشم والذوق والكلو والجماح والايود والبطش والشم والفتنين
السنة السوداء والحجرة والضمرة ونحوها مع قيام الحال التي تقو بها هذه الاعيان ويقتضي هذا الفصل اذهاب العقل واما
النوع الثالث فالشجاج احد عشر اولها الحارصة ثم الدامعة ثم الباضعة ثم الملوحة ثم السحق ثم الموضع ثم
الحاشية ثم المنقلة ثم الامة ثم الدامعة فالحارصة هي التي تحترق الجلد اي تشقة ولا يظلم منها الذر والدامعة هي التي يظلمها
الذر ولا يسيل كالدمع في العين والامة هي التي يسيل منها الدم والباطضة هي التي تنضج اللحم اي تقطعه والملاحة هي
التي تذهب في اللحم اكثر مما تذهب الباضعة فيه هكذا روى عن ابو يوسف وقال محمد الملاحة قتل الباضعة وهي التي يتلوحم
منها الدم ويسود والسحق هي التي تقطع الجلد واللحم وتصل الى جلد رقيقة فوق العظم والسحما واسم تلك الجلد الا ان
الجراحة سميت بها والموضحة هي التي تقطع السحما وتوضع العظم اي تظهره والحاشية هي التي تشتم العظم اي كسره والمنقلة
هي التي تنقل العظم بعد الكسار في موضع الى موضع والامة هي التي تقبل في ام الدماغ وهي جلد تحت العظم فوق الدماغ
والدامعة هي التي تحرق تلك الجلد وتصل الى الدماغ فانه احد عشر شجة ومحمد رحمه الله ذكر الشجاج تسعة ولم يذكر
الحارصة ولا الدامعة لان الحارصة هي التي لا يسيل لها الرعدة والشجة التي لا يسيل لها الرعدة هي التي لا يسيل لها الرعدة والدامعة
لا يسيل لها الرعدة لانها عادة بل يصير نفسا ظاهرا وغالبا فيخرج وان يجز شجة فلا معنى لبيان حكم الشجة فيها لذلك

بيان ما يجزى من القسامة

بيان الجناية على ما دون النفس
بيان انواع هذه الجناية البينة

بيان النوع الاول

النوع الثاني

النوع الثالث

انواع الشجاج

مروجه كفى لبيان القصاص كيف وقد انعمت بوجهه **واما** قوله على رضى عنه فاد حجة له فيه لانه لما قال ذلك على
سبل السياسة بدليل انه اضاف القطع لنفسه وذالاجنالا بطريق السياسة والله اعلم **ولو** قطع رجل يمين جليل
تقطع يمينه ثم ان حضرا جميعا فلم ان يقطع يمينه ويأخذ منه دية بد بينهما نصفين وهذا قول اصحابنا **وقال** الشافعي
ان كان على القاتل قطع لدول وغيره الدية الشافعي كما قال في القتل وان كان على الاجتماع يرفع بينهما فيقطع لمن خرجت عنه
ويغيره للآخر الدية كما قال في النفس وحده قوله انه اذا قطع على الترتيب صار يد حقا للدول فلا يصير حقا للثاني فوجب
دية للثاني واذا قطع اليدين على الاجتماع فقد صارت يد حقا لاحدهما غير عين ويتعين بالقرعة **ولما** استويا
في سبب استحقاق القصاص فيستويان في الاستحقاق ودليل الوصفان سبب الاستحقاق قطع اليد وقدره قطع اليد في حق
كل واحد منهما فيستحق كل واحد منهما قطع يد ولا يحصل من كل واحد منهما في يد واحدة الا قطع بعضها فلم يستوف
كل واحد منهما بالقطع الا بعض حقه فيستوفى الباقي من الارش ولا من كل واحد منهما لما استوفى بعض حقه بقطع اليد صار القاتل
قاصيا بعض يد حقا مستحقا عليه فيجعل كان يد قائمة وتعدو استيفاء القصاص بعد فوجب الدية وقوله صارت
يد حقا لمن له القصاص ممنوع فان ملك القصاص ليس ملك الجمل بل هو ملك الفعل وهو اطلاق الاستيفاء لا غير
من عليه تمنع ثبوت الملك لانها تنبئ عن الخلو والملك في الجمل بثبوت فيه فينا فيه الخلو من الدليل عليه انه لو قطعت يد
غير حق كانت الدية له ولو صارت يد مملوكة لمن له القصاص كانت الدية له ولان ملك القصاص ليس هو ملك الجمل
بل ملك الفعل وهو اطلاق الاستيفاء ولا تنافي فيه فاطلاق الاستيفاء للدول لا يمنع اطلاق استيفاء الثاني وهذا
بخلاف النفس الواحد يقتل بالجماعة اكفاء لان هناك كل واحد منهم استوفى حقه على الكمال لان حقه في القتل وكل واحد
منهم استوفى القتل بكامله لما ذكرنا في الجناية على النفس فيما تقدم وان حضر احدهما والآخر غاب فلا حاضران في القصاص ولا ينظر
القائب لما ذكرنا ان حق كل واحد منهما ثابت في كل اليد وانما التامع في استيفاء الكل بحكم التزام حكم المشاركة في الاستيفاء
فاذا كان احدهما غائبا فلا يراحم الحاضر فكان له ان يستوفى كاحد الشفعين اذا حضر فقتل له بالسفعة في كل الميع لان
حق الحاضر اذا كان ثابتا في كل اليد واراد الاستيفاء والقائب قد حضر وقد لا يحضر وقد يطالب بعد الحضور وقد لا يحضر
فلا يجوز تأخير حق الحاضر في الاستيفاء والمنع منه الكمال بعد طلبة لا مرجح له ولهذا قضى بالشفعة لاحد الشفعين الاخر
وطالب ولا ينتظر حضور القائب كذا هذا ولا خذ دية يد على القاطع لانه تعدو استيفاء حقه بعد ثبوت فيه باليد
المبدل ولان القاطع في حقا مستحقا عليه فيلزم الدية وان عفا احدهما بطل حقه وكان للآخر القصاص من كان الفعل
قبل قضاء القاصي بالاجماع لان حق كل منهما ثابت في اليد على الكمال فالعفو من احدهما لا يؤثر في حق الآخر كما في القصاص في القدر
وكذلك لو عفا احدهما على القاطع فقطع يد فقد استوفى حقه وللآخر الدية لما ذكرنا **واما** اذا قضى القاصي بالقصاص
بينهما ثم عفا احدهما فلا خزان يستوفى في القصاص في قول ابي حنيفة وابي يوسف استحسانا وقال محمد اذا قضى القاصي
بالقصاص في اليد بينهما نصفين وبديته اليد بينهما نصفين ثم عفا احدهما بطل القصاص **وحده** قوله ان حق كل واحد
منهما وان كان ثابتا في كل اليد لكن القاصي لما قضى بالقصاص بينهما فقد انتفى الشرع بينهما فصار حق كل واحد منهما في
البعض فاذا عفا احدهما سقط البعض ولا يمكن الاخر استيفاء الكل **وحده** قولهما ان قضاء القاصي بالشرع لم يبرأ
محملة لان الشرع ما ورد بوجوب القطع في بعض اليد فليحق بالعدم او يجعل مجازا عن الفتوى كما ذكرنا في ما يجب لها وهو ان
يجتمع على القطع ويأخذ الدية بينهما فكان عفا احدهما بعد القضاء كعفو قبله ولو قضى القاصي بالدية بينهما فقتلها
ثم عفا احدهما لم يكن للآخر القصاص وينقلب خصمه ما لا لانها لما قضى الدية فقد ملكها وشوب الملك في الدية يقتضي
ان لا يبقى الحق في كل اليد فسقط حق كل واحد منهما عن نصف الدية فاذا عفا احدهما لا يثبت للآخر ولاية استيفاء كل اليد
وكذلك لو اخذ بالدية وهذا لان قسرا الوهن فيمن استيفاء لان الذين كانت في الوهن بدليل انه اذا هلك ليقطع الذين قصار
فمنهما الوهن كقضية الذين ولو اخذ بالدية كقبوله ثم عفا احدهما فلا خزان القصاص لانه ليس في الكفالة معنى الاستيفاء بل
هو التوفيق بجانب الوجوب فكان الحكم بعد الكفالة كالحكم قبلها **ولو** قطع من رجل يديه او رجله قطع يده ورجله لان الاستيفاء
المثل يمكن **ولو** قطع من رجل يمينه ورجل يساره قطع يمينه لصاحب اليمين ويساره لصاحب اليسار لان تحقيق الماملة فيه
وانه يمكن فان قيل القاطع ما ابطال عليه من متعة الحسن فكيف يقطع عليه من متعة الحسن **فاجاب** ان كل واحد منهما ما استحق
عليه الا قطع يد واحدة وليس في قطع يد واحدة تقويت متعة الحسن فكان الحرام مثل الجناية لان اوقات متعة الحسن
عند اجتماع القطعين حصل ضرورة غير متضاف اليها **ولو** قطع اصبع رجل كلها من المفضل ثم قطع يداها ورجلها باليد
يقطع الاصبع وذلك كله في يد واحدة واليمين او في اليسار فلا يخلو اما ان جاء جميعا يطلبان القصاص واما ان جاء منفردا
فان جاء جميعا ببدء القصاص في الاصبع فيقطع الاصبع ثم يقطع اصبع رجل كلها من المفضل ثم قطع يداها ورجلها باليد
دية يد من مال القاطع لان حق كل واحد منهما في مثل ما قطع منه حق صاحب اليد في قطع اليد وحق صاحب الاصبع في قطع الاصبع
فيجب ايضا حق كل واحد منهما بقدر الامكان وذلك في البداية بالقصاص في الاصبع لانا لو بدأنا بالقصاص في اليد لقطع حيا

الاصبع في القصاص مبدءا ولو بدأنا بالقصاص في الاصبع لم يطل حق الآخر في القصاص مبدءا ورأسا لانه يمكن ان يستيف
مع النقصان فكانت البداية بالاصبع اولى وانما ختم صاحب اليد بعد قطع الاصبع لان الكف مبدءا معية بقطع الاصبع فوجد
حقه ناقصا فثبت له الخيار كالا شرا اذا قطع يد الصحيح وان جاء استغرقين فان جاء صاحب اليد وصاحب الاصبع فاق بقطع
اليد لصاحب اليد لان حق صاحب اليد ثابت في اليد فلا يجوز منه فاستيفاء حقه لحق ثابت بحتم ان يحضر ويطلب ولا يمكن ان لا
يحضر ولا يطلب فان جاء صاحب الاصبع بعد ذلك اخذ الارش لتعدو استيفاء حقه عليه بعد ثبوت فيه فادخله ولا تعلق
فمنه بطريق حقا مستحقا عليه فصار كانه قاتل وتعدو الاستيفاء مانع فيلزم الارش وان جاء صاحب الاصبع وصاحب اليد
فان قطع الاصبع لصاحب الاصبع لما ذكرنا في صاحب اليد ثم اذ جاء صاحب اليد بعد ذلك اخذ الارش لما قلنا **ولو** قطع اصبع
رجل من مفضل ثم قطع اصبع رجل اخر من مفضلين ثم قطع اصبع اخر كلها وذلك كله في اصبع واحدة فهو على النقصان الذي ذكرنا
ان الارش لا يخلو اما ان جاء جميعا يطلبون القصاص واما ان جاء استغرقين فان جاء جميعا ببدء القصاص في المفضل اعل لصاحب الاصبع
ثم يقطع صاحب المفضلين فان شاء استوفى الاوسط بحقه كله ولا شيء له في الارش وان شاء اخذ ثلثي دية اصبعه من ماله ثم
يخير صاحب الاصبع فان شاء اخذ ما بقي باصبعه وان شاء اخذ دية اصبعه من مال الذي قطعها وانما كان كذلك لما بينا
ان حق كل واحد منهما في مثل ما قطع منه فيجب ايضا حق قهره بقدر الامكان وذلك في البداية بما لا يسقط حق بعضهم وهو
ان يبدأ بقطع المفضل اعل لصاحب الاصبع اعل لان البداية به لا تطل حق الباقيان في القصاص مبدءا لاسكان استيفاء حقه
مع النقصان وفي البداية بالقصاص في الاصبع ابطال حق الباقيان اصلا ومنه رجل يختار القصاص وان كان ناقصا لشقيا للبعد
واذا قطع منه المفضل اعل لصاحب الاصبع اعل على جبر الباقيان لان كل واحد منهما وجد حقه ناقصا لحدوث العيب بالطرف وان جاء
منفردين فان جاء صاحب الاصبع اولا يقطع له الاصبع لما ذكرنا في المسئلة المتقدمة فاذا جاء الباقيان بعد ذلك يقتضي
لها بالارش لصاحب المفضل اعل على ذلك دية للاصبع ولصاحب المفضلين ثلثا دية للاصبع لما قلنا وان جاء صاحب المفضلين
اولا يقطع له المفضلون لما ذكرنا في المسئلة المتقدمة ويقضي لصاحب المفضل اعل على الارش لما بينا وصاحب الاصبع
ان شاء اخذ ما بقي واستوفى حقه فاقصبا وان شاء اخذ دية الاصبع لما بينا وصاحب المفضل اعل على الارش لما بينا
وقد ذكرنا حكمه والله اعلم **ولو** قطع كف رجل من مفضل ثم قطع يداه من المرفق او يداه من المرفق ثم بالكت وبها في يد واحدة واليمين
او في اليسار ثم اجتمعا فان الكف يقطع لصاحب الكف ثم يقطع صاحب المرفق فان شاء قطع ما بقي بحقه كله وان شاء اخذ
الارش لما بينا وان جاء احدهما والآخر غاب فان جاء صاحب الكف قطع له الكف ولا ينتظر القاتل لما مر ثم اذا جاء صاحب
المرفق اخذ الارش وان جاء صاحب المرفق اولا يقطع له المرفق اولا ثم اذا جاء صاحب اليد بعد ذلك ياخذ الارش والله اعلم
ولو قطع المفضل اعل من سبابة رجل ثم عاد فقطع المفضل الثاني منها فعليه القصاص في المفضل الاول ولا قصاص
عليه في المفضل الثاني وعليه فيه الارش وكذلك لو قطع اصبع رجل من اصبعها ثم قطع الكف الذي منها الاصبع كان عليه
القصاص في الاصبع ولا قصاص عليه في الكف وعليه الارش في الكف ناقصة باصبع وكذلك لو قطع يد رجل وهي صحيحة
ثم قطع ساعد من المرفق من اليد التي قطع منها الكف عليه في اليد القصاص ولا قصاص عليه في الساعد بل يديه ارش حكومة
كأعز عن ابي حنيفة ولم يفصل فيما اذا كانت الجناية الثانية بعد الاولى او قبلها وقال ابو يوسف ومحمد اذا كانت الثانية
بعد الاولى او في جانياتان مفترقتان واذا كانت قبل البر وفي جناية واحدة ذكر قولهما في الزيادات وحده قولهما ان الجنايتين
اذا كانتا قبل البر وفي حكم جناية واحدة بدليل ان من قطع يد رجل خطأ ثم قتله وجبت عليه دية واحدة فصار كانه
قطع المفضلين معا بغيره واحدة فيجب القصاص بينهما واذا برأت الاولى فقد استقرت واستقر حكمها فكانت الثانية جناية
منفردة في مفضل منفرد فيفرض بحكمها فيجب القصاص في الاولى والارش في الثانية **ولو** حنيفة ان وقت قطع المفضل اعل
كانت الاصبعان صحيحتين اعنى اصبع القاطع والمقطع له المفضل اولا فكانت بين الاصبعين ماملة فامكن استيفاء
القصاص على وجه الماملة ولم يكن بينهما ماملة وقت قطع المفضل الثاني لان اصبع القاطع كاحلة وقت القطع فيكون
استيفاء الكامل بالتا قصير هذا لا يجوز **فان** قيل وقت قطع المفضل الثاني كان القصاص مستحقا في المفضل اعل على القاطع
والسحق المستوفى فكان استيفاء القاص بالناقص **والجواب** عنه من وجهين احدهما ان نفس الاستحقاق لا يوجب القصاص
بدليل انه لو جاء الاجنبى وقطع ذلك المفضل عدا وجب القصاص عليه ولو ثبت النقصان بنفس الاستحقاق لما وجب فثبت
ان النقصان لا يثبت بحجة الاستحقاق وانما ثبت بالاستيفاء ولم يوجد فوجب القصاص كان استيفاء الكامل بالتا
والثاني ان سلم ان النقصان يثبت بنفس الاستحقاق والوجوب لكن حكما لا حقيقة والاول ناقص حقيقة فلم يكن بينهما
ماملة **ولو** قطع المفضل اعل على منها فاقص من ثم قطع المفضل الثاني وبرأ اقص منه لان اصبع القاطع كانت ناقصة
وقت قطع المفضل الثاني فوجب استيفاء القاص بالتا ناقص فتتحقق الماملة ولو كان غير قطع المفضل اعل منها ثم
قطع هو المفضل الثاني فوجب استيفاء القاص بالتا ناقص فتتحقق الماملة ولو كان غير قطع المفضل اعل منها ثم
وقد قطع المفضل اعل على فبرأ من قطع المفضل الثاني فان قالوا في الجناية ان شاء قطع المفضل ثم قتل لان فيه استيفاء مثل حقه

ازلازق الدعدا

فعل الاختلاف الذي ذكرنا والله اعلم هذا اذا كانت السرية في النفس فاما اذا كانت في العضو فالاصل ان الجنابة اذا حصلت في عضو فسر في العضو والعضو الثاني لا قصاص فيه فلا قصاص في الاول ايضا وهذا الاصل يطرد على هذا في حنيفة في مسائل اذا قطع اصبعاً من يد رجل فثلث الكف فلا قصاص فيها وعليه رية المد لان خلافه عند اصحابنا لان الموجود في القاطع قطع مثل الكف ولا يقدار المقطوع على مثله فلم يكن المثل ممكن الاستيقا فلا يجب القصاص ولان الجنابة واحدة فلا يجب لها ضمانان مختلفان وهو القصاص والمال خصوصاً عند اتحاد الحمل لان الكف مع الاصبع بمنزلة عضو واحد وكذا اذا قطع مفضلاً من اصبع فثلث ما بقي وثلث الكف لما قلنا فان قال المقطوع انا قطع المفضل وانترك ما ليس له ذلك لان الجنابة وقعت غير موجهة للقصاص من الاجل بعد وامكان الاستيقا على وجه المائنة على ما بينا فكان الاقتصاص على البصر استيقا ما لا يقدار له فيه فبمعنى من ذلك كالوشحة منقولة فقال الشيخ انا شحة موضوعة وانترك الارش ما زاد لم يكن له ذلك وكذا اكثر بعض من انسان واسود ما بقي فليس في شيء من ذلك قصاص لان قصاصه هو كسر مسود للنافع وذلك غير ممكن ولان الجنابة واحدة فلا توجب ضمانين مختلفين ولو قطع اصبعاً فثلث في جنبها اخرى فلا قصاص في شيء من ذلك وقول ابي حنيفة وعليه رية الاصبعين وقال ابو يوسف ويحمد زفر والحسن في الاول القصاص وفي الثاني الارش وجه قولهم ان الحمل مستعد والفعل مستعد بقدر الحمل حكما وان كان مستعداً حقيقة لعدد اثره وهما بعد الارش فيعملان فينزل كل واحد منهما بحكمه فيجب القصاص في الاول والذية في الثاني كالوقوف اربع السنان فانسلك السكين في اصبع اخرى خفاء فقطعها حتى يحيط القصاص في الاول والذية في الثاني في الثاني كالوقوف اربع السنان فانسلك السكين في اصبع حتى يحيط القصاص في الاول والذية في الثاني لما قلنا كذا ههنا واذا بعد الجنابة بفرد كل واحدة منها بحكمها فيجب القصاص في الاول والارث في الثانية وجه قول ابي حنيفة ما ذكرنا ان السحق في ياد من النفس هو المثل للمثل وهو القطع المثل ههنا غير مستعد والاستيقا فلا يثبت الاستحقاق ولان الجنابة مستعدة حقيقة وهي قطعي اصبع وقد تعلق به ضمانات القصاص بخلافه ما اذا قطع اصبعاً عمداً فنفذ السكين في اخرى خطأ لان الموجود هناك فتلون حقيقة بخلافه في فرد كل واحد منها بحكم وفي مسألة الرمي جعل الفعل المتخذ حقيقة مستعداً شرعاً بخلاف الحقيقة وراوى خلاف الحقيقة ههنا يحتاج الى التامل ولو قطع اصبعاً فسقطت في جنبها اخرى فلا قصاص في شيء من ذلك في قول ابي حنيفة وعند ابو يوسف ويحمد في ظاهر الرواية عنها يجب في الاول القصاص وفي الثاني الارش وفي رواية ابن سماعه عن محمد يجب القصاص فيها لان ماصلة على هذا لرواية ان اجره التي فيها القصاص اذ اولد منها ما يمكن فيه القصاص بحسب القصاص فيها جميعاً وههنا يمكن وفيما اذا قطع اصبعاً فثلث اخرى يجنبها لا يمكن فوجب القصاص في الاولى والارث في الثانية وجه ظاهر قولها على نحو ما ذكرنا فيما تقدم ان الحمل مستعد وانه يوجب بعد الفعل عند بعد الارش وقد وجد ههنا فيعمل بحسب ما بين مختلفين فيعلق بكل واحد منهما حكماً ولا في حنيفة انه لا سبيل الى استيقا القصاص على وجه المائنة لان ذلك هو القطع المسقط الاصبع وذلك غير ممكن ولان الجنابة واحدة حقيقة فلا توجب الاضماناً واحداً وقد وجب المال فلا يجب القصاص ولو قطع اصبع من يد عمداً فسقطت الكف من المفضل فلا قصاص في ذلك في قول ابي حنيفة وفيه رية المد لان استيقا المثل وهو القطع المسقط للكف مستعد فبمعنى الوجوب ولان الكف مع الاصبع كعضو واحد فكانت الجنابة واحدة حقيقة وحكما وقد تعلق بهما ضمان المال فلا يتعلق بهما القصاص وقال ابو يوسف بين هذين ما اذا قطع اصبعاً فسقطت اخرى في جنبها لا... القصاص في الثانية لان الاصبع جزء من الكف والسرية تتحقق في الحجة كالتحقق في اليد الى النفس والاصبع عضو من مفرق ليس احد خارج الآخر فلا تحقق السرية في احدهما الا الآخر فوجب القصاص في الاولى دون الثانية وعلى ما روي في محمد في النوا ويجاب القصاص ههنا ايضا قال ابو يوسف لانه جنابة واحدة وقد سرت الى ما يمكن القصاص فيه فيعمل كانه قطع الكف من اليد ولو كسر بعض سن انسان فسقط لا قصاص فيه في قول ابي حنيفة لانه لا يمكن الاقتصاص بكسر مسقط وقال ابو يوسف يجب القصاص كما قال في الاصبع اذا قطعت فسقط منها الكف وكذلك عند محمد يجب القصاص على رواية المؤد في ما ذكرنا من اصله وكذلك لو ضرب سن انسان فتكسر بعضها وتحرك الباقي واسوفى حوله انها ان اسودت فلا قصاص فيها لعدا واستيقا المثل هو الكر المسقط وان سقطت كذلك في قول ابي حنيفة وفيه الارش لعدم امكان استيقا المثل هو الكر المسقط فيجب فيها الارش وقال ابو يوسف فيها القصاص كما قال في الاصبع اذا قطعت فسقط الكف ولو شح انسانا موضوعة مستعداً ذهب منها بصره فلا قصاص في قول ابي حنيفة وفيه البصر الارش وقال ابو يوسف وعنه في الموضوعة القصاص وفي البصر الذية ههنا رواية الجامع الصغير عن محمد ورواية ابن سماعه في نوادره عند ابن سماعه القصاص وجه هذه المقايمة انه لو تله من جنابة العهد في عضو يمكن فيه القصاص فيجب فيه القصاص كما اذا سرت في النفس وجه ظاهر قولها ان تلف البصر يحصل بطريق التشبيب لا بطريق السرية بدليل ان الشحة تبقى بعد هاد البصر وحده السرية فوجب في جنب الجنابة كالتلف اذا سرت في النفس لانه لا يبقى قطعاً بل يصير قتلاً وهذا الشحة لم تنقبض بقتل شحة كما كانت فتلا في هاد البصر لم يطرأ بقاء السرية باطالة التشبيب والجنابة بطريق التشبيب لا توجب القصاص كما في حنف

بيان ما اذا كانت السريرة الكيفية

ثُمَّ انْزَلَ الْمَالَ فَلَا تَعْلَوْهُ بِهِ

فَقَطَعَ مِنْهُ فَتَقَطَعَ بِهِ وَالْمَقْصِلُ
فِي الْوَيْلِ سَفْتَهُ

البر ونحو ذلك ولو ذهب عنه ولسانه وسمعه وجماعه فلا قصاص في شيء من ذلك على اصله في حقيقته وعلى قولها في الموضع
القصاص ولا قصاص في العينين على ظاهر قولها بل فيها الارش وعلى رواية التبراد وعمر محمد فيها القصاص دون اللسان والسمع
والجماع لانه لا يمكن فيها اول قصاص في ذهاب منفعة اللسان والسمع والجماع في الشرع وفي ذهاب البصر قصاص في الشريعة
ولو ضرب به بعضا فاصحبه ثم عاد فضربه اخرى في جنبها ثم تأكلتا حتى صارتا واحدة فها موضعان ولا قصاص فيهما انما على
اصل في حقيقته فلهذا لمكان استيفاء المثل وهما شجتان موضعان تأكل بينهما واما على اصلها فلو ان تأكل بين موضعين
تلف بسبب الجراحة والا تلو فاستيفاء لا يوجب قصاصا ولا الموتى ولا قصاص في العين اذا قوتت او ضمت لانا اذا قلنا
ما فعل وهو النقص والضم لا يمكن استيفاء المثل اذ ليس له حذ معلوم وان ذهب ضوؤه فلم يفعل مثل ما فعل فقد
الاستيفاء بصفة المماثلة فامتنع الوجوب وصار كمن قطع نداء انسان من الساعه لانه لا يوجب القصاص لانه لا سبيل الى القطع
من الساعه ولا من الرذله لما قلنا فامتنع الوجوب كذا هذا وان ضرب عليها فذهب ضوؤه هاهنا مع بقاء الحذقة على حالها لم يمتد
ففيها القصاص لقوله تعالى والعين بالعين ولان الاستيفاء على سبيل المماثلة ممكن بان يجعل على وجهه العظم المثلول
ونحو المرأة وتقر برعينه حتى يذهب ضوؤه وقيل ان اول من اهدى الى ذلك على رضاه ليدعنه فانه روى في وقت
هذه الحادثة في زمن عثمان رضي الله عنه فجمع الصحابة وشاورهم في ذلك فلم يكن عندهم حكما حتى جاء على رضاه وشار
الى ما ذكرنا فلم ينكر عليه احد فقمي به عثمان بحضور الصحابة رضي الله عنهم فبينما اجاموا وان انخفضت فلو قصاص لانا
قد لا يقع خاسفها فلا يبين مثل الاول وروى عن ابي يوسف انه لا قصاص في عين الاحول لان الحول نقص في العين فيكون
استيفاء الكامل بالنقص فلا يتحقق المماثلة ولهذا لا يقطع اليد الصحيحة بالشدة كذا هذا ولا قصاص في الشفا والاشفا
لانه لا يمكن استيفاء المثل فيها واما الاذن فان استوعبها ففيها القصاص لقوله تعالى والاذن بالاذن ولان استيفاء
المثل فيها ممكن فان قطع بعضها فان كان له حذ يعرف ففيه القصاص والا فلو واما الاذن فان قطع المار في فقيه القضا
بلو خلاف بين اصحابنا لقوله تعالى والا فلو والا فلو والا فلو والا فلو والا فلو والا فلو والا فلو والا فلو والا فلو والا فلو
فان قطع بعض المار فلا قصاص فيه لقدر استيفاء المثل وان قطع نصف قصبة الا فلو فلا قصاص فيه لانه عظم ولا فقه
في العظم الا في السن لما ذكر وقال ابو يوسف ان استوعب ففيه القصاص وقال محمد لا قصاص فيه وان استوعب ولا خلاف
بينهما في الحقيقة لان ابا يوسف اراد به استيعاب المار وفيه القصاص بلو خلاف في محمد اراد به استيعاب القصبة
ولا قصاص فيها بلو خلاف واما الشفة فقد روى عن ابي حنيفة انه قال اذا قطع شفة رجل السفلى والعلوى كان استيفاء
ان يفتق منه ففيه القصاص وذكر الكرخي انه ان استقصها هاهنا بالقطع ففيها القصاص لا مكان استيفاء المثل عند الاستقصا
وان قطع بعضها فلا قصاص فيه لعدم الامكان ولا قصاص في عظم الا في السن لانه لا يعلم موضعه ولا نور فيه عن البعد
ايضا وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا قصاص في عظم وفي السن القصاص سواء كسر او قطع لقوله تعالى
والسن بالسن ولانه يمكن استيفاء المثل فيه بان يوجد في الكسر من الكاسر مثل ما كسر بالبرد وفي القلع يؤخذ سنة بالبر
لانه ينتهي الى اللحم ويسقط ما سوى ذلك وقيل في القلع انه يقطع سنة لان تحقيق المماثلة فيه والا فلو استيفاء على وجه
التقصا لان في القلع احتمال الزيادة لانه لا يؤمن فيه ان يقطع المفلح اكثر مما فعل القالع واما اللسان فان قطع
بعضه فلا قصاص فيه لعدم مكان استيفاء المثل وان استوعب فقد ذكر في الاصل ان اللسان لا يفتقر فيه وقال ابو يوسف
فيه القصاص وجه قوله ان العظم اذا كان مستوعبا يمكن استيفاء المثل فيه بالاستيعاب فبينما الجراح مثل الجذبة وجه
ما ذكر في الاصل ان اللسان يفتق وينسب فلا يمكن استيفاء القصاص فيه بصفة المماثلة وان قطع الشفة ففيها
القصاص لا مكان استيفاء المثل لانها حذ معلوم وان كان قطع بعضها او بعض الذكر فلا قصاص فيه لانه لا حذ لذلك
فلا يمكن القطع بصفة المماثلة قصاصا كالقطع بعض اللسان ولو قطع الذكر كله فاصلة ذكر في الاصل انه لا قصاص
فيه وقال ابو يوسف فيه القصاص وجه قوله ان عند الاستيعاب يمكن الاستيفاء على وجه المماثلة فيجب القصاص وجه
ما ذكر في الاصل ان الذكر يفتق مرة وينسب اخرى فلا يمكن مراعاة المماثلة فيه فلا يوجب القصاص ولا قصاص في
شرا او حلقه وخلق الحاجبين والشارب والحية وان لم ينبت بعد الحلق او التفت اما الجرح فلا تلو لا يعلم موضعه
فلا يمكن اخذ المثل واما الحلق والنف المجرى من الحلق والنف فلا تلو المستحق خلق غير منبت وذلك لمرى في
الحلق والمنسوف لجراحان يقع حلقه ونفقه منبذ فلا يبين مثل الاول وذكر في النوادر انه يوجب القصاص اذا لم ينبت
ولم يذكر حكم ندى المرأة انه هل يوجب القصاص ولا وكذا لم يذكر حكم الانثى في وجوب القصاص فيها وينبغي ان لا يوجب
القصاص فيها لان كل ذلك ليس له مقصود معلوم فلا يمكن استيفاء المثل واما حلقه ندى المرأة فينبغي ان يوجب القصاص
فيها لان لها حذ معلوم فممكن استيفاء المثل فيها كالحشفه ولو ضرب على رأس انسان حتى ذهب عقله او جمعه او كواه
او شمه او ذوقه او جماعه او ما صلبه فلا قصاص في شيء من ذلك لانه لا يمكن ان يضرب ضربا يذهب به هذه الاشياء
فلم يكن استيفاء المثل ممكنا فلا يوجب القصاص كذلك لو ضرب على يد رجل او رجله فشكت لا قصاص عليه لانه لا يمكن

اللسان ان قطع بعضه

فلا قطع الذكر

ان يضرب

ان يضرب ضربا مشددا فلم يكن المثل مقدورا لاستيفاءه فلا يوجب القصاص وانما السجاج فلا خلاف في ان الموصحة
فيها القصاص ليعود قوله بقالي والجرح قصاصا لا ما قص بدليل ولانه يمكن استيفاء القصاص فيها على سبيل المماثلة
لان لها حذ انتهى اليه السكين وهو العظم ولا خلاف في انه لا قصاص فيها بعد الموصحة لقدر الاستيفاء فيه على وجه
المماثلة لان المماثلة تهشم العظم والمنقلة تهشم وتنقل بعد الهشم ولا قصاص فيه تهشم العظم لا يتناول لانه لا يؤمن
فيها من ينتهي السكين الى الدماغ فلا يمكن استيفاء القصاص في هذا السجاج على وجه المماثلة فلا يوجب القصاص
بخلاف الموصحة واما ما قبل الموصحة فقد ذكر محمد رحمه الله في الاصل انه يوجب القصاص في الموصحة والسجاج والاشفا
والاشفا وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا قصاص في السجاج الا في الموصحة والسجاج فان امكن القصاص في السجاج
وروى عن ابي حنيفة انه قال ما دون الموصحة حذوش فيها حكمه عدل وكذا روى عن عمر بن عبد العزيز وعن الشعبي
انه قال ما دون الموصحة فيه اجرة الطبيب وجه رواية الحسن ان ما دون الموصحة ما ذكرنا لاحد له ينتهي اليه السكين
فلا يمكن الاستيفاء بصفة المماثلة وجه رواية الاصل ان استيفاء المثل فيه ممكن لانه يمكن معرفة قدره ونحو الجراحة
بالسارخ اذا عرف قدره به يعمل عدلين على قدره فينفذ في اللحم الى آخرها فيستوفى منه مثل ما فعل ثم ما يوجب فيه القصاص
من السجاج لا يفتق من السجاج الا في موضع الشجة من السجوج منقود رأسه ومؤخره ووسطه وجنبه لان وجهه القصاص
للشفا الذي يفتق السجوج وهذا يختلف باختلاف المواضع من الرأس الى الشين في مؤخر الرأس لا يبين مثل الشين في مقدم
ولهذا يستوفى على مساحه الشجة من طولها وعرضها ما يمكن لا خلاف في الشين باختلاف الشجة في الصغير والكبير وعلى هذا
يخرج ما اذا شج رجل موصحة فاخذت الشجة ما بين قرني السجوج وهي لا تأخذ ما بين قرني السجاج لصغر رأس السجوج
وكرر رأس السجاج انه لا يستوعب ما بين قرني السجاج في القصاص لان في الاستيعاب استيفاء الزيادة وفيه زيادة شين
وهذا لا يجوز لكن يجزئ السجوج ان شاء اقتصر من السجاج حتى يبلغ مقدار شجته في الطول ثم يكف وان شاء عدل الى
الارض لانه وحدها قصبا لانه الشجة الاولى رفعت مسوعة والثانية لا يمكن استيعابها فثبت له الخيار فان شاء
استوفى حقه فاقصبا تشفا للصدور ان شاء عدل الى الارش كما قلنا في الاصل اذا قطع يد العقيق واذا اخار القصاص
لانه ان يده من قرني الحاجبين شرا لان كل ذلك حقه فله ان يبتدئ من ايها شاء وان كانت الشجة تأخذ ما بين قرني السجوج
ولا يفضل وهي تأخذ ما بين قرني السجاج وتفضل قرنيها لكر رأس السجوج وصغر رأس السجاج فالسجوج بالخيار ان شاء
خذ الارش وان شاء اقتصر ما بين قرني السجاج لا يزيد على ذلك شيئا لانه لا سبيل الى استيفاء الزيادة على ما بين قرني السجاج
لانه ما زاد على ما بين قرني السجوج فلا يزداد على ما بين قرنيها فيجوز السجوج لانه وحدها قصبا لانه الشجة الاولى دون الاولى
في الجراحة فان شاء رضي باستيفاء حقه فاقصبا وقصير على ما بين قرني السجاج طلبا للشفاء وان شاء عدل الى الارش
وان كانت الشجة لا تأخذ بين قرني السجوج وهي تأخذ ما بين قرني السجاج لا يجوز ان يستوعب ما بين قرني السجاج كله
بالقصاص لان الشجة الاولى وقت غير مسوعة فالاستيعاب بالجراح جز زيادة وهذا لا يجوز وان كان ذلك مقدار شجته
في المساحة لا يجوز استيفاء ما فضل عن قرني السجاج في المسألة الاولى وان كان ذلك مقدار الشجة الاولى في المساحة
وله الخيار لقدر استيفاء مثل شجته في مقدارها في المساحة في المشقة في الطول فان شاء اقتصر بقصير ما بين قرني
السجاج وان شاء ترك واخذ الارش وان كانت الشجة في طول رأس السجوج وهي تأخذ من حذته الى قفاه ولا تبلغ من السجاج الى
قفاه يجزئ السجوج ان شاء اقتصر مقدار شجته في مثل موضعها من رأس السجاج لا يزيد عليه وان شاء اخذ الارش لما بينا
قد روى وحكي الطحاوي عن علي بن العباس الرازي انه قال اذا استوعبت الشجة ما بين قرني السجوج ولا تستوعب ما بين قرني
السجاج يفتق من السجاج ما بين قرنيها كله وان زاد ذلك على طول الشجة الاولى لانه لا عبرة للغير والكبر في القصاص بين
القصير وكما في المدن والوجلين انه يجزئ القصاص بينهما وان كانت احدهما اكبر من الاخرى فكذا في الشجة وهذا الاعتبار غير
سديد لان وجوب القطع هناك لقوات المنفعة وانها لا تختلف بالغير والكبر الا ترى ان اليد الصغيرة قد تمنى اكبر منفعة
من الكبيرة فاذا لم يختلف ما وجب له لم يختلف الوجوب بخلاف الشجة لان وجوب القصاص فيها للشين الذي يلحق السجوج
وانه يختلف في زيادة الشجة وينقص بقصصها لذلك اختلف الامران والموافق بالاجواب واما الجراح فان مات من
منها الجرح وجب القصاص لان الجراحة صارت بالسريرة نفسا وان لم يمت فلا قصاص في شيء منها سواء كانت جاتا لنفسه
او غيرها لانه لا يمكن استيفاء القصاص منها على وجه المماثلة ومنها ان يجرى الجاني والمجنى عليه حزين فان كان احدهما حزين
والاخر عدا او كانا عديين فلا قصاص فيهما او شاكين عدا فان كان احدهما ذكورا والاخر انثى فلا قصاص
فيه عدا اصحابنا وعند الشافعي هذا الشرط ويجزئ القصاص بين الذكر والانثى فيما دون النفس كما يجزئ في النفس وهذا
الشرطان في الحقيقة عندنا عندنا لا يخلو لان المماثلة لان المماثلة في الارش شرط وجوب القصاص فيما دون النفس
بدليل ان القصص لا يقطع بالاشل ولا كامل الاصابع بانقص الاصابع ولما ذكرنا فيما تقدم ان ما دون النفس يسلك به مسلك الا
واما في الاموال معتبره ولم توجد المماثلة بين الاحرار والعبد في الارش لان ارش العبد ليس بمقدور

بيان احكام السجاج

بيان احكام الجراح

منها من يلحق الجاني بالنفس
النفس حزين
مذموم او شاكين

لا بد من فوات هذه النافع المقصودة من هذه الاعضاء على سبيل الكمال اما العقل فلا تفتوته فبوت منافع الاعضاء كلها
لان لا يمكن الانتفاع بها فيما وضعت له بفعل العقل الا ترى ان افعال المجانين تخرج مخرج افعال الهيام فكان افعالها اطلاقا
للنفس معنى واما الشئ والبصر والكلمة والشم والذوق والجماع والابلاو فكل واحد منها منفعة مقصودة وقد فواتها
كلها ولو ضرب على راس رجل فتنقطع شعره او على راس امرأة فتنقطع شعرها او على رجل فتنقطع رجله او على امرأة فتنقطع
ولم يمت فان كان حيا فبقيته الذية عند اصحابها وعند الشافعي فيه حكومة **وجه** قوله انه لا يجب كمال الذية الا بالبدن ف
النفس لان الذية بدل النفس لان الشرع ورد بذلك عند تقويت منفعة الجنس كما في قطع المدين والرجلين ونحو ذلك
لان تقويت منفعة الجنس يجعل النفس قاطعة من جهة ولم يوجد ذلك في خلق الشئ في الحكم فيه مردود الى الاصل ولهذا
لم يجب في خلق شعر سائر البدن ولان الشعر للرجال والنساء كمالا كاملا والذية للرجال والذية للنساء بالذوات ونحو
من الحديث ان الله تعالى خلق في السماء الدنيا ملائكة من تسبيحهم سبحان الذي زين الرجال بالحي والنساء بالذوات ونحو
الجمال على الكمال في حق الحيوان كمالا كاملا والاذن الشاحضة والجامع بينهما اظهر شرف الاذن وكوامته وشرفه
في الجمال فوق شرفه في المنافع ثم تقويت المنافع على الكمال لما اوجب كمال الذية فتقويت الجمال على الكمال اوله على شرف سائر
البدن لانه لا حال فيه على الكمال لانه لا يظهر للناس تقوية لا يوجب كمال الذية وقد روي عن علي رضي الله عنه انه قال في الرأس
انما خلق فلم يثبت الذية الكاملة وكذا روي عنه انه قال في اللحية اذا حلفت فلم يثبت الذية وروى ان رجلا اغاد ما نصيبه
على راس رجل فانسج جلد راسه فقصي على رضى الله عنه بالذية **وجه** الفقيه ابو جعفر الهندي وانى وجه الله انه
قال لا يجب كمال الذية في اللحية اذا كانت كاملة بحيث يتحمل بها فاما اذا كانت طافات مشرقة لا يتحمل بها فادنى شئ فيها
وان كانت غير مشرقة بحيث يقع بها الجمال الكامل وليست مما يشين ففيتها حكومة عدل واما شعر العبد والحية فذكر
في الاصل ان فيه حكومة وروى الحسن بن علي بن فضال انه قال في العتمة **وجه** هذه الرواية ان العتمة في العبد كالذية في
الاحرار فلما اوجب في الحر الذية تجب في العبد العتمة **وجه** رواية الاصل ان الجمال في العبد ليس بمقصود بل المقصود
منهم الخدمة وتقويت ما ليس بمقصود لا يتعلو به كمال الذية ولو خلق راس انسان او شعر ثم ثبت فلا شئ عليه لان
الثابت قاصر مقام الفات فكانه لم يفت الجمال اصلا وفي الصبر وهو اعوجاج الرقبة كمال الذية لوجود تقويت منفعة
مقصودة وهي تقويت الجمال على الكمال **واما شرط الوجوب** فمنها ان تحجب الجناية خطأ مما في عدم القيام واما ما لا
في عدم فيستوي فيه العمد والخطا وقد بينا ما في عدم العصا وما لا قصاص فيه فيما تقدم ومنها ان يحجب المعنى عليه وذكرنا
كان شئ فعليه ذية الا شئ وهو نصف ذية الذكر سواء كان الجاني ذكرا او انثى لاجماع الصحابة رضي الله عنهم على تصفيف
ذية الانثى من ذية الذكر على ما ذكرنا في ذية النفس ومنها ان يحجب الجاني حر او عبيد فان كان الجاني حرا والمجني عليه
عبيدا فلا ذية فيه وفيه العتمة في قول ابو حنيفة رحمه الله ثم ان كان قليل العتمة وجب جميع قيمته وان كان كثير العتمة بان
بلغت الذية ينقص من قيمته عشرة كذا روي ابو يوسف رحمه الله عن ابنه حنيفة انه قال كل شئ من الحر فيه الذية فهو العبد
فيه العتمة وكل شئ من الحر فيه نصف الذية فهو العبد فيه نصف العتمة وكذلك الجراحات وعموم هذه الرواية يقتضي
ان كل شئ من الحر فيه ذية من الذية من العبد فيه ذلك العتمة من قيمته من غير فصل بينهما بقصد به المنفعة كالعين واليد والرجل
وبما يقصد به الجمال والريضة مثل الحاجب والشعر والاذن **وهكذا** روي الحسن عنه انه ان خلق احد حاجبه ولم يثبت او
تفادى عتمة الاسفل والاعلى يعني اهدابه فلم يثبت او قطع احدى شفتيه العليا والسفلى عليه في كل واحد من ذلك
نصف العتمة وقال ابو يوسف رجع ابو حنيفة في حاجب العبد وفي اذنيه وقال فيه حكومة العدل وكذا قال محمد رحمه الله
استحب ابو حنيفة ان يضمن في اذن العبد نصف العتمة وهذا دليل الرجوع ايضا والحاصل ان الواجب فيها بقصد به المنفعة
هو العتمة ورواية واحدة عنه وفيما يقصد به الرينة والجمال عنه روايتان وقال محمد الواجب في ذلك كله نقصان بقوم
العبد بحسب ما عليه ويقوم وليس به الجناية فيغير الجاني فضل ما بين العتمةين وهو قول ابو يوسف لا يخبر وقوله الاول
من ابو حنيفة **وجه** قول محمد ان ما دون النفس العبد له حكم المال لانه خلق لمصلحة النفس كمالا وبديل انه لا يجب فيه
العصا ولا يتحمل العاقلة فكانت صفات الاموال والصفات الاموال غير مقدر بل يجب بقدر نقصان الكمال كما في سائر
الاموال **وجه** رواية الجميع لا يحنف ان العتمة في العبد كالذية في الحر فلا جاز تقديره بجناية الحد بانه جاز تقدير ضمان
جناية العبد بقتله ولان التقدير قد دخل على الجناية عليه في النفس حتى لا يبلغ الذية اذا كان كثير العتمة فجاء ان يدخل
في ضمان الجناية فيما دون النفس كالحى ووجه رواية الفرق له ان الجمال ليس بمقصود في العبد بل المقصود منهم الخدمة فاما
المنفعة المقصودة من الاجزاء والعبد جميعا لان ما دون النفس العبد له شبه النفس وشبه المال اما شبه النفس
فبما لا يشبه النفس حقيقة واما شبه المال فانه لا يبيح فيه الضمان ولا يتحمل العاقلة نسيب العبد بالشبهات
فبما يشبه النفس فيما يقصد به المنفعة بتقدير ضمانه بالعتمة كالوحي على النفس ويعمل بشبه المال فيما يقصد به الجمال
فانما يشبهه بالعتمة كما اذا تلف المال عملوا بالشبهين بقدر الامكان وقد خرج الجواب عما ذكر محمد رحمه الله من عدم

بيان وقت الحكم بالعصا

بيان ما فيه ذية كاملة
بيان سبب وجوب كمال الذية

الاعضاء التي في البدن اثنتان

التي في البدن اربعة

لا بد من فوات هذه النافع المقصودة من هذه الاعضاء على سبيل الكمال اما العقل فلا تفتوته فبوت منافع الاعضاء كلها
لان لا يمكن الانتفاع بها فيما وضعت له بفعل العقل الا ترى ان افعال المجانين تخرج مخرج افعال الهيام فكان افعالها اطلاقا
للنفس معنى واما الشئ والبصر والكلمة والشم والذوق والجماع والابلاو فكل واحد منها منفعة مقصودة وقد فواتها
كلها ولو ضرب على راس رجل فتنقطع شعره او على راس امرأة فتنقطع شعرها او على رجل فتنقطع رجله او على امرأة فتنقطع
ولم يمت فان كان حيا فبقيته الذية عند اصحابها وعند الشافعي فيه حكومة **وجه** قوله انه لا يجب كمال الذية الا بالبدن ف
النفس لان الذية بدل النفس لان الشرع ورد بذلك عند تقويت منفعة الجنس كما في قطع المدين والرجلين ونحو ذلك
لان تقويت منفعة الجنس يجعل النفس قاطعة من جهة ولم يوجد ذلك في خلق الشئ في الحكم فيه مردود الى الاصل ولهذا
لم يجب في خلق شعر سائر البدن ولان الشعر للرجال والنساء كمالا كاملا والذية للرجال والذية للنساء بالذوات ونحو
من الحديث ان الله تعالى خلق في السماء الدنيا ملائكة من تسبيحهم سبحان الذي زين الرجال بالحي والنساء بالذوات ونحو
الجمال على الكمال في حق الحيوان كمالا كاملا والاذن الشاحضة والجامع بينهما اظهر شرف الاذن وكوامته وشرفه
في الجمال فوق شرفه في المنافع ثم تقويت المنافع على الكمال لما اوجب كمال الذية فتقويت الجمال على الكمال اوله على شرف سائر
البدن لانه لا حال فيه على الكمال لانه لا يظهر للناس تقوية لا يوجب كمال الذية وقد روي عن علي رضي الله عنه انه قال في الرأس
انما خلق فلم يثبت الذية الكاملة وكذا روي عنه انه قال في اللحية اذا حلفت فلم يثبت الذية وروى ان رجلا اغاد ما نصيبه
على راس رجل فانسج جلد راسه فقصي على رضى الله عنه بالذية **وجه** الفقيه ابو جعفر الهندي وانى وجه الله انه
قال لا يجب كمال الذية في اللحية اذا كانت كاملة بحيث يتحمل بها فاما اذا كانت طافات مشرقة لا يتحمل بها فادنى شئ فيها
وان كانت غير مشرقة بحيث يقع بها الجمال الكامل وليست مما يشين ففيتها حكومة عدل واما شعر العبد والحية فذكر
في الاصل ان فيه حكومة وروى الحسن بن علي بن فضال انه قال في العتمة **وجه** هذه الرواية ان العتمة في العبد كالذية في
الاحرار فلما اوجب في الحر الذية تجب في العبد العتمة **وجه** رواية الاصل ان الجمال في العبد ليس بمقصود بل المقصود
منهم الخدمة وتقويت ما ليس بمقصود لا يتعلو به كمال الذية ولو خلق راس انسان او شعر ثم ثبت فلا شئ عليه لان
الثابت قاصر مقام الفات فكانه لم يفت الجمال اصلا وفي الصبر وهو اعوجاج الرقبة كمال الذية لوجود تقويت منفعة
مقصودة وهي تقويت الجمال على الكمال **واما شرط الوجوب** فمنها ان تحجب الجناية خطأ مما في عدم القيام واما ما لا
في عدم فيستوي فيه العمد والخطا وقد بينا ما في عدم العصا وما لا قصاص فيه فيما تقدم ومنها ان يحجب المعنى عليه وذكرنا
كان شئ فعليه ذية الا شئ وهو نصف ذية الذكر سواء كان الجاني ذكرا او انثى لاجماع الصحابة رضي الله عنهم على تصفيف
ذية الانثى من ذية الذكر على ما ذكرنا في ذية النفس ومنها ان يحجب الجاني حر او عبيد فان كان الجاني حرا والمجني عليه
عبيدا فلا ذية فيه وفيه العتمة في قول ابو حنيفة رحمه الله ثم ان كان قليل العتمة وجب جميع قيمته وان كان كثير العتمة بان
بلغت الذية ينقص من قيمته عشرة كذا روي ابو يوسف رحمه الله عن ابنه حنيفة انه قال كل شئ من الحر فيه الذية فهو العبد
فيه العتمة وكل شئ من الحر فيه نصف الذية فهو العبد فيه نصف العتمة وكذلك الجراحات وعموم هذه الرواية يقتضي
ان كل شئ من الحر فيه ذية من الذية من العبد فيه ذلك العتمة من قيمته من غير فصل بينهما بقصد به المنفعة كالعين واليد والرجل
وبما يقصد به الجمال والريضة مثل الحاجب والشعر والاذن **وهكذا** روي الحسن عنه انه ان خلق احد حاجبه ولم يثبت او
تفادى عتمة الاسفل والاعلى يعني اهدابه فلم يثبت او قطع احدى شفتيه العليا والسفلى عليه في كل واحد من ذلك
نصف العتمة وقال ابو يوسف رجع ابو حنيفة في حاجب العبد وفي اذنيه وقال فيه حكومة العدل وكذا قال محمد رحمه الله
استحب ابو حنيفة ان يضمن في اذن العبد نصف العتمة وهذا دليل الرجوع ايضا والحاصل ان الواجب فيها بقصد به المنفعة
هو العتمة ورواية واحدة عنه وفيما يقصد به الرينة والجمال عنه روايتان وقال محمد الواجب في ذلك كله نقصان بقوم
العبد بحسب ما عليه ويقوم وليس به الجناية فيغير الجاني فضل ما بين العتمةين وهو قول ابو يوسف لا يخبر وقوله الاول
من ابو حنيفة **وجه** قول محمد ان ما دون النفس العبد له حكم المال لانه خلق لمصلحة النفس كمالا وبديل انه لا يجب فيه
العصا ولا يتحمل العاقلة فكانت صفات الاموال والصفات الاموال غير مقدر بل يجب بقدر نقصان الكمال كما في سائر
الاموال **وجه** رواية الجميع لا يحنف ان العتمة في العبد كالذية في الحر فلا جاز تقديره بجناية الحد بانه جاز تقدير ضمان
جناية العبد بقتله ولان التقدير قد دخل على الجناية عليه في النفس حتى لا يبلغ الذية اذا كان كثير العتمة فجاء ان يدخل
في ضمان الجناية فيما دون النفس كالحى ووجه رواية الفرق له ان الجمال ليس بمقصود في العبد بل المقصود منهم الخدمة فاما
المنفعة المقصودة من الاجزاء والعبد جميعا لان ما دون النفس العبد له شبه النفس وشبه المال اما شبه النفس
فبما لا يشبه النفس حقيقة واما شبه المال فانه لا يبيح فيه الضمان ولا يتحمل العاقلة نسيب العبد بالشبهات
فبما يشبه النفس فيما يقصد به المنفعة بتقدير ضمانه بالعتمة كالوحي على النفس ويعمل بشبه المال فيما يقصد به الجمال
فانما يشبهه بالعتمة كما اذا تلف المال عملوا بالشبهين بقدر الامكان وقد خرج الجواب عما ذكر محمد رحمه الله من عدم

شرائط وجوب الذية الكاملة
منها ان يحجب المعنى عليه كذا
منها ان يحجبها حرم

لنقصا وحمل المال ولا تلهي العلة بشبه المال ولا تلهي العلة بشبه النفس فيجب العمل بها جميعا وذلك فيما قلنا ثم انما
اذا فاقا عيني انسان او قطع يديه او رجله حتى وجب عليه كمال القيمة فلولاه بالخيار ان شاء سلبه الى الفاق واحد فتمت وانما
المسكه ولا تلهي له وقال ابو يوسف ويحمد له ان يسكه وبأخذ ما نقصه وقال الشافعي له ان يسكه وبأخذ جميع القيمة وجه قول
الشافعي ان الواجب فيه هو القيمة فاما العضون الفاتين لا غير فيبقى الباقي على ملكه كما لو قطع احدى عيني او قطع احدى يديه
فيعين نصف قيمته ويبقى الباقي على ملكه كذا هو الوجه قوله ان النقصان بمقابلة العينين كما قال الشافعي لكن الرقبة هلكت فمجرد
لغوات منقعة الجسد فيجوز للمولى ان شاء ما الى جهة المالك وضمنه القيمة وسلم العبد الى الفاق لوصول عروق الرقبة اليه وانما
ما الى جهة الصيام ومسكه وضمن النقصان وهو بدل العينين كما يجزها حيا لما عند النقصان الفاضل في المواضع كلها
ولا يحنيفه انه لا يصلح للمولى ان يبيع العبد على ملكه لا يجمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد فاما يبيع بمسكه
يعقود المعاوضات وهذا لا يجوز كالا يجوز اجتماع المبيع والمثل في ملك رجل واحد ولا يلزم ما اذا غضب مديرا فاقبض يديه
ان المولى يضمنه قيمة المديركى ملكه لا نه لا يحتمل التملك بعقد المعاوضة ولا يلزم الهبة بشرط العوض واسلم الهبة ولم يقبض
العوض انه اجتمع على ملك الموهوب له العوض والمعووض لان العوض قبل القبض لا يجرى عوضا فلم يجمع العوض والمعووض ولا
يلزم البيع الفاسد اذا قبض المشتري المبيع ولم يسلم الثمن لان الثمن ليس بدله في البيع الفاسد انما البدل القيمة وقد ملك المالك
حين ملك المشتري المبيع فلم يجمع البدل والمبدل في ملكه ولا يلزم اذا اشترى عبدا بجارية على انه بالخيار فقبض العبد
فاعتقها جميعا انه ينفذ اعتاقه فيها جميعا وقد اجتمع العوض والمعووض على ملكه لا نه لا اعطى فسد البيع في الجارية
ومباد العوض عن العبد القيمة وملكها البايع في مقابلة ملك العبد فلم يجمع العوض والمعووض ولا يلزم ما اذا اشترى
وعمل الاجرة ان الواجب ملكها والمنافع على ملكه فقد اجتمع البدل والمبدل في ملك واحد لان المنافع لا تملك عندنا الا
وجودها وكل واحد حذر منها حدث على ملك المشتري فلم يجمع العوض والمعووض على ملك الواحد ولا يلزم ما اذا غصب عبدا
فخفى عنده جناية ثم رده على مولاه فحفي عنده جناية اخرى ودفعه بالجنايتين انه يرجع على الغاصب بنصف القيمة فبدونها
الى الجناية الاولى ومعلوم ان نصف القيمة عوض عن نصف الرقبة الذي سلم له فقد اجتمع في ملكه وهو نصف العبد
العوض والمعووض لان المشتري اجتمع العوض والمعووض في ملك رجل بعقد المعاوضة ولم يوجد هناك لان الجناية انما اذا
عوضها عن جناية لا عن المال واجتماع العوض والمعووض في ملك رجل واحد بغير عقد المعاوضة جائز كمن استوهب المبيع من البايع
والثمن من المشتري وودعها والمعلم وان كان الجاني عبدا والجاني عليه حرا او كانا جميعا عبيد فحكم هذه الجناية وجوب المثل
الا ان يختار المولى الفداء على ما ذكرنا في جناية العبد والمعلم فوق **فصل** واما الذي يجزيه ان مقدار نفق
كل اثنين من البدن فيها كمال الدية في احدى نصف الدية من احدى العينين واليد والرجلين والاثنين والحاجبين او
والشفتين والاثنين والذيين والجلتين لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كتب في كتاب عشرين خمر من خمر
العينين الدية وفي احدى نصف الدية وفي اليدين الدية وفي احدى نصف الدية ولان كل الدية عند قطع العضوين ينقسم
عليها فيكون في احدى النصف لان وجوب الكل في العضوين لقوب كل المنفعة المعصودة من العضوين والنفات يقطع
اخذها النصف فيجب فيه نصف الدية ويسوى فيه العين واليسار والحدث لا يوجب الفصل بينهما وسواء ذهب الجناية
على العين نذر البهره ون السخمة او ذهبت معه الشخمة لان المعصود من العين البهره والشخمة فيه تابعة وكذا العليا والنفق
من الشفتين سواء عند عامة العصاة مرضى عنهم وروى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه فضل بينهما فاوجبته السنن
الثلاثين وفي العليا الثلث لزيادة جمال في العليا ومنفعة في السفلى وبقية العصاة سواء بينهما وهو قول جماعة من
التابعين مثل شيخنا ابراهيم وعنه سوا قطع الحلة من ثدي المرأة او قطع الثدي وفيها الحلة ففيه نصف الدية للعلية
والثدي تبع لان المعصود من الثدي وهو منقعة الرضاع بغتة بغتة الحلة وسواء كان ذلك بضره او ضربته اذا كان
قبل البرء الاولى لان الجناية لا يستقر قبل البرء فاذا اشبعها الثانية قبل استقرارها صار كانه اوقعها معا وفي اصابع
اليدين والرجلين في كل واحدة منها عشر الدية وهو في ذلك سواء لا فضل لبعض على بعض والاصل فيه ما روي عن النبي
انه قال في كل سبع عشر ابر من غير فصل بين اصبع واصبع وروى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما انه قال هذه
وهذه سواء واشتد له الخصر والاهام وسواء قطع اصابع اليد وحدها او قطع الكف ومعهما الاصابع وكذلك العذر
بمع الاصابع لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الاصابع في كل سبع عشر ابر من غير فصل بين اصبع واصبع
وحدها او قطع الكف التي فيها الاصابع ولان الاصابع اصل الكف تابعة لها لان المنفعة المعصودة من اليد البطش
واما تحصل الاصابع فكان انكفها انكفها الاصل واصابع الاصابع ان شئت من الجراحة او جرح فيه عقه فانه لان
المعصود منه بغتة وما كان من الاصابع فيه ثلاث مفصل ففصل ثلث دية الاصبع وما كان فيه مفصلان ففي كل
واحد منها نصف دية الاصبع لان ما في الاصبع ينقسم على مفصلها كما ينقسم ما في اليد على عدد الاصابع وفي احدى
العينين ربع الدية وفي الاثنين نصف الدية وفي الثلاثة ثلث اربع الدية ان لم ينبت لان في الاشفا كلها كل الدية ينقسم

بيان ما يجزيه من عقد

الدية على عددها كما ينقسم الدية على اليدين وان نبت فلو شئ فيه وسواء قطع الشفر وحده او قطع معه الجفن لان الجفن سبع
الشفر كاللحم والقدر له ما يع وكذا الهادبا العينين اذا لم ينبت حكمها حكم الاشفا وفي كل سن خمس ابر من اشفا وفيه
القدر والورن والثنايا والاحراس والانياب والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في كل سن خمس ابر من
من غير فصل بين سن وسن **ومن الناس من فضل ارض الطواحن على ارض الصواحن** وهذا غير سديد لان الحديث لا يوجب
الفضل وهذا لا يجزى على قياس الاصابع لان الشرع ورد في كل سن خمس ابر من اشفا لان الانسان اثنان وثلاثون فريضة الواجب
في جلته على يد الدية ولو ضرب رجل ضربة فالتقى اسنانه كلها فعليه دية وثلاثة اخماس الدية لان جملة الاسنان اثنان وثلاثون
شفا عشرين ضرسا واربعه انياب واربعه ثنايا واربعه صواحن وفي كل سن نصف عشر الدية فيبقي في جلته ستة عشر
الف درهم وهي دية وثلاثة اخماس دية فيؤدى هذه الجملة في ثلاث سنين في السنة الاولى ثلث الدية ثلث ذلك من الدية
الكاملة وهي عشرة الاف درهم وثلاث من ثلثة اخماس الدية وهي ستة الاف درهم وفي السنة الثانية الثلث من الدية الكاملة
والباقي ثلثة اخماس الدية وهي اربعة الاف درهم وفي السنة الثالثة ثلث الدية وهي ما بقى من الدية الكاملة وانما
كان كذلك لان الدية الكاملة تؤدى في ثلاث سنين وفي كل سنة ثلثها وثلاثة اخماس الدية وهي ستة الاف درهم في
سنتين من السنين وهذا المبرر ان بين قدر المودى من الدية الكاملة والخاصة في السنين الاوليين وقدر المودى من
الدية الكاملة في السنة الثالثة ما وصفنا والله اعلم ولو ضرب على انسان رجل وتحررت بنظرها حولا لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال يستأني بالجرح حتى تراه والقدر بالمسة لانها مدة يظهر فيها حقيقة حالها من السقوط
والغير والنفوت وسواء كان المضرِب مضرِبا او كبير كذا روي في الحجة عن ابي حنيفة انه يؤجل سنة سواء كان صغيرا او كبيرا
وقال ابو يوسف في الصغير ولا ينظر في الرجل وعنه انه ينظر اذا تحركت واذا سقطت لا ينظر وجهه قول محمد بن الحسن
انما تحركت ثلثت وقد تسقط فاما اذا سقطت فالظاهر انها لا تنبت **وجه** قول ابو يوسف فالفوق بين الصغير والكبير
ان سن الصغير ينبت ظاهرا وغالبا وسن الكبير لا ينبت ظاهرا وجه قول ابي حنيفة ان احتمال النيات ثابت فيجب للوقت فيه
فان اشدت ولم تنبت فلو شئ فيها وروى عن ابو يوسف فيها حكمه عدل وان تغيرت فان كان التغير في السواد او في الحجة
والخفرة ففيها الارش تاما لا نه ذهبت منفعتها وذهاب منفعة العضو بمنزلة ذهاب العضو وان كان التغير في العضو
ففيها حكمه العدل وروى عن ابي حنيفة انه ان كان حرا فلا شئ فيه وان كان مملوكا ففيه الحكومة وهذه الرواية لا تكاد
تصح عنه لان الحرا والى باجباب الارش العبد وقال زفر في الصغير الارش تاما كافي السواد لا كل ذلك بغتة الخال ولنا
ان الصغير لا يوجب فوات المنفعة وانما يوجب نقصانها فيوجب حكومة العدل وروى عن ابو يوسف انه ان كثرت الصفرة
حتى تحمر عينا كعب الحمره والحفرة ففيها عقالها تاما ويجوز ان ينبت هذا قولهم جميعا وان سقطت فان نبت مكانها
اخرى ينظر ان نبت صحيحة فلا شئ فيها في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف عليه الارش كاملا كذا ذكره الكرخي وذكر
نفاض في شرحه مختصر الطحاوي ان على قول ابي يوسف فيها حكومة وجه قول ابي يوسف انه فوت السن والنايت لا يجرى
عوضا عن الفات لان هذا العوض من الله تعالى فلا يسقط به النقصان الواجب لمن تلف مال انسان ثم ان الله تعالى ذوق
المثل عليه مثل المثل ولا في حنيفة رحمه الله ان السن يستأني في بها فلولان الحكم يختلف بالنيات لم يكن لا يستأني معنى
لانها لا تنبت فقد عادت المنفعة والحال وقامت الناسة مقام الاولى كان الاولى قائمة كمن الصبي هذا اذا نبت بنفسها
فاما اذا نبت صاحبها الى مكانها فاشدت ونبت عليها اللحم فعلى القاع الارش بحاله لان المعاد يستفيع به لا
المروق من طيل ياد في شئ فكان اعادتها والعدم بمنزلة واحدة ولهذا جعلها متحد في حكم الميتة حتى قال ان كانت اكثر من قدر
الدرهم لم تجز الصلوة معها وابو يوسف فرق بين سن نفسه وسن غيره فاجاز الصلوة في سن نفسه دون سن غيره
وعلى هذا اذا قطع اذن فحاطها فالتم انه لا يسقط عنه الارش لانها لا تقع طه ما كانت عليه فلا يعود الحال هذا
اذا نبت مكانها اخرى صحيحة فاما اذا نبت معوجة ففيها حكومة العدل بالاجماع وان نبت متغيرة بان نبت سودا
او حمرا او خضرا او صفرا فحكمها حكم ما لو كانت فائدت فتغيرت بالضرية لان النابت قام مقام الذاهب فكان الاولى قائمة
وتغيرت وقد يتبا حكم ذلك واما سن الصبي فامر بعلها تسقط فان كان قد نبت سنه وسن البالغ سواء وقد ذكرنا
وان كان قبل ان يفرق لم ينبتا ونبت متغيرة فذلك وان نبت صحيحة فلا شئ فيها في قول ابي حنيفة كافي من البايع
في قول ابي يوسف فيها حكومة الارش فرق ابو يوسف على ما ذكره الكرخي بين سن البالغ والصبي لان سن الصبي اقل من سن
النايت له الاعلى شرف السقوط بخلاف سن البالغ وهذه فرعية مسألة الشخمة اذا التفت ونبت الشعر عليها لا لا تنبت
على الشاخ في قول ابي حنيفة وعنه ابو يوسف فيها حكومة الارش وعند محمد فيها اجرة الطبيب والمسئلة تاتي في بيان حكم الشخمة
ان شاء الله تعالى ولو ضرب على انسان فتحررت فاجله الفاض سنة ثم جاء المضرِب وقد سقطت سنة فقال انما سقطت
منه نبتك وقال الصاري ما سقطت بضره في المضرِب لا يخلو اما ان جاء في السنة واما ان جاء بعد مضي السنة فان جاء
في السنة فالقياس ان بين القول قول الضارب وفي الاستحسان القول قول المضرِب ولو شئ راس انسان موجه مضارب

منه في ذلك فقال المشيخ صارت منقلة بغيره عليك ارش المنقلة وقال الشايج لا بل صارت منقلة بغيره
سدت فالتفت على السن ان يحسن القول قول المشيخ وفي الاصحاح القول قول الشايج **والقياس** وجهان احدهما ان القياس
والمشيخ يعميان على القياس والشايج الغمان وهما يتكرران والقول قول المتكرم بميتة والثاني انه وقع القياس بين
قوله المشيخ والقياس لم يكن واجبا فلا يجب بالشك والى هذا اشار محمد رحمه الله تعالى في الاصل فقال استحسن بالسن لورود البر
عن ابيهم انتهى **وللاستحسان** وجهان من الفرق احدهما ان الظاهر شاهد للظهور في مسئلة السن لان سبب السقوط حصل القياس
وهو الظاهر لانه لا يتحرك سبب السقوط فكان الظاهر شاهد للظهور بخلاف الشجة لان الشجة الموضحة لا تحرك سبب السقوط
منقلة فلم يكن الظاهر شاهد له والقول قول المشيخ له الظاهر والثاني انه لما جرى لنا جيل حولا في السن والتأجيل مدة
الحول لا يتقاربان من الضربة فاذا جاء في الحول وقد سقطت سنة فقد جاء بما وقع له الانتظار من الضربة في مدة الانتظار
فكان الظاهر شاهد له **فاما الشجة** فلم يقدر في انتظارها وقت فكان القول قول الشايج في قدر الشجة وان جاء بعد معنى
السنه فالقول قول القياس لان التأجيل مدة الحول لا يستقر السن لظهور حالها في هذه المدة عادة فاما ان جرى على سببها
عن السقوط بالضربة فكان السقوط محال لا سبب جاز كان الظاهر شاهد للظهور ولم يشهد لاحدهما في حق القياس
مدعى ضامنا على الضارب وهو نكر فالقول قوله او يقع القياس فيقع الشك في وجوب الغمان والغمان لا يجب بالشك
وكذا على الوجه الثاني زمان ما بعد الحول لم يجعل لا يتقاربان حال السن فاحتمل السقوط من ضربة اخرى غير ضربة
فلم يمكن القول بوجوب الغمان مع وقوع الشك في وجوبه **واما الشايج** فالكلام في الشجة يقع في موضعين
احدهما في بيان حكمها بنفسها والثاني في بيان حكمها بغيرها **اما الاول** فالوجه ان ابراهيم وبقيها ارضها خمس ابراهيم وفي
الحاشية عشر وفي المنقلة خمسة عشر وفي الامة ثلث الامة هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الموضحة خمس
الابل وفي الحاشية عشر وفي المنقلة خمسة عشر وفي الامة ثلث الامة وليس فيها قبل الموضحة من الشايج ارش مقدر وان لم يبقها
بان التفت ونبت عليها الشجر فلا شئ فيها في قول الى حنيفة وقال ابو يوسف عليه حكومة الالم وقال محمد عليه اجرة الطبيب
وجه قول محمد اجرة الطبيب بما لم يمتد سبب هذه الشجة فكانه انك عليه هذا القدر من المال **والا** ابو يوسف ان الشجة قد
تحققت ولا سبيل لاهلها وقد قدرا ايجار ارش الشجة فيجوز ارش الالم **وجه** قول الى حنيفة ان الارش انما يجب للبشر
الذي يلحق الشايج بالاشترى قد زال ذلك فسقط الارش والقول بانه حكومة الالم غير سديد بل ان تحرك الالم لانها في الشجر
لمن ضرب برجله ضرر باربعين وكذا ايجار اجرة الطبيب لان المنافع على اصلها لا تنقص الا بالعقد او شبهة العقد
ولم يوجد في حق الحان العقد ولا شبهة فلا يجب عليه اجرة الطبيب **واما حكمها** بغيرها بان شئ رأس انسان موضحة فسقط
شعر رأسه او ذهب عقله او بصره او سمعه او كلوه او شئ من اودوده او جاعه او اودوده فلا شك في انه يجب عليه ارش في
الاشياء وهل يجب عليه ارش الموضحة او يدخل في ارشها قال ابو حنيفة ومحمد لا يدخل ارش الموضحة الا في الشعر والعقل ولا يدخل
فيها ورواه ذلك وقال ابو يوسف في الامة يدخل في الكل الا في البصر **وقال الحسن بن زياد** لا يدخل الا في الشعر فقط **وقال**
زفر لا يدخل في شئ من ذلك اهلوه **وجه** قول زفر ان الشجة واذا هاب الشعر والعقل وغيرهما جناسان مختلفان فلا يدخل فيهما
في الاخرى كسائر الجناسات من قطع البدن والرجلين ونحو ذلك **وجه** قول الحسن انهما جناسان مختلفان كالحمل والمقصود منهما
فلا يدخل ارش اعداهما في الاخرى كارش البدن والرجلين **والا** ابو يوسف ان الشجر والشتم والذوق ونحوها من الاعمال
فدخل في ارش الموضحة كالعقل فاما البصر فظاهر فلا يدخل فيه الموضحة كالبدن والرجل وهذا الفرق ينطبق على ظاهر
ويدخل ارش الموضحة فيه **والا** حنيفة ومحمد الفرق بين الشعر والعقل وبين غيرها **وجه** ان في الشعر الجناسية سلت في عضو واحد
يفعل واحد بسبب واحد اما اتحاد العضو فلا شك فيه لان كل ذلك حصل في الرأس واما الفعل فلا تمة لم يوجد منه الا الشجة
واما اتحاد السبب فلا تمة فيه الشعر بغير الشعر وارش الموضحة يجب لغوا من جزر الشعر فكان سبب وجوبها واحد
الحق في الكل كما اذا قطع اصبع رجل فسلكت اليد ان ارش الاصبع يدخل في ذمة البدن كذا هذا وفي العقل الواجب ذمة النفس
مخبر المسمى لان جميع منافع النفس يتعلق به فكان تقويمه تقويم النفس معنى فكان الواجب ذمة النفس في كل من ارش
الموضحة كما اذا شئ رأسه موضحة فترى ان النفس ماتت فاما في الشجر والبصر والكلام ونحوها فقد اختلف السبب والاهل
لان سبب الوجوب في كل واحد منها تقويم المفعول المعقود منه فاختلص الحمل والسبب والمقصود فامتنع الدخول وقد
دعي عن غيرهم نحو ما سألناه انه قضى في شجة واحدة باربع ديات فان اختلفا في ذهاب البصر والشتم والكلام والشتم فظهر فيهما
اعتراضا لما في مقصدنا من الجناسية عليه او كونه من الجناسية وقد يعرف البصر بنظر الاطباء بان ينظر اليه طبيبان عدلان لانه ظاهر
يمكن معرفته وقد قيل ان الجناسية عليه بدين بدين وفي السمع يستغفل المذكي كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الجناسية
ان رجلا من امرأه فاذا عتقته ذهاب سمعها فتنشأ فلها في النظر في العقب ثم انفتحت اليها وقال يا هذا عتقتني
شجعت ذلتها فلم اكنها كاذبة في ذهابها وفي الكلام يستغفل ايضا وفي السمع يخبر بالروائح الكريهة وسواء ذهب جميع هذه
الاشياء بالشجة ان ذهب بعضها دون بعض الاجتماع والافتراق في هذا سواء لان الداخل فيها يجري فيه الداخل ليس الكثرة

كذلك في شجاج في بيان حكمها

في حكمها بغيرها

ذكرنا في المتن انه لا يوجب الفصل بين الاجتماع والافتراق ولا يدخل ديات هذه الاشياء بعضها في بعض الا عند السراية
انه يسقط ذلك كله وعليه ذمة النفس لا غير لما ذكرنا ان كل واحد من هذه الاشياء من السمع والبصر والكلام ونحوها اصل بنفسه
لاختصاصه بمحل مخصوص ومفعول مقصود فلو جعلت سببا لصاحبه في الارش وانما دخلت ارشها في ذمة النفس عند السراية
لان الاعضاء كلها تابعة للنفس فتدخل ارشها في ذمة النفس ثم ان كان الاول خطأ تحمله العاقلة وان كان عمدا ذمة النفس
في ماله وكل ذلك في ثلاث سنين وسواء كانت الشجة موضحة او هاشمة او منقلة او امانة فالشجاج كلها في الداخل سواء لان
الغنى لا يوجب الفصل وسواء قلت الشجاج او كثرت بعد ان لا يجاوز ارشها الذمة حتى لو كانت امة او ثلث او اربع او ازيد من ذلك
الشعر والعقل يدخل ارشها في الشعر والعقل وان كانت اربع او ازيد يدخل في ذمة الذمة لا غير ويجب فيها ذمة لاني الكثير
لا يتبع العقل بغيره دون النفس على قول زفر عليه وبيان وثلاث ذمة لانه لا يرى الداخل في الشجاج اصله ورأسه ولو سقط
بالموضحة بعض شعره أو سده ينظر الى ارش الموضحة والى حكومة العدل في الشعر فان كانا سواء لا يجب الا ارش الموضحة وان كان
احدهما اكثر يدخل الا على الاكثر انهما كانا لانهما يجبان المعنى واحد وهو ذهاب الشعر فكان سبب وجوبها واحد فدخل
الحق في الجملة ولو كانت الشجة في حاجبه فسقط ولم ينبت يدخل ارش الموضحة في ارش الحاجب وهو نصف الذمة كما دخل في
ارش الشعر لقلنا وهذا المسائل من الشجاج الخطأ **فاما اذا كانت الشجة عمدا** فذهب منها العقل والشعر والسمع او غير فذهب
خلاف ذكرناه فينا مقدر والله اعلم **فصل** وما يلحق بمسائل الداخل ما اذا قطع اليد وفيها اصبع
واحدة او اصبعان او ثلث او اكثر من ذلك او اقل وحيلة الكوة اذا قطع الكف وفيها ثلث اصابع فصاعدا يجب ذمة الاصبع
ولا شئ في الكف في قولهم جميعا لان الكف تبع لجميع الاصابع بدليل انه اذا قطع الكف يجب عليه ارش الاصابع لا غير ولا يجب لاجل
الكف شئ فاذا بقي اكثر الاصابع فلا كثر حكم الكل وان بقي الكف اقل من ثلث اصابع يجازي ارش ما بقي منها وان كان مفصلا واحدا
ولا يجب في الكف شئ في قول الى حنيفة والاصل عند الى حنيفة انه اذا بقي من الاصابع شئ له ارش معلوم ولو مفصلا واحد دخل
ارش اليد فيه حتى لو لم يكن في الكف الا تلك مفصل من اصابع فيها ثلث مفصل فقطع انسان الكف فعليه ثلث حمرة ذمة اليد
ولو كان فيها اصبع واحد فعليه حمرة ذمة اليد ولو كان فيها اصبعان فعليه حمرة ذمة اليد وفي قول ابو يوسف ومحمد في الرواية
المشهورة عنها يدخل القليل في الكثير انهما كانا فينظر الى حكومة الكف والى ارش ما بقي من الاصابع فدخل اقلها في اكثرهما انهما
كانا لان القليل يتبع الكثير والكثير لا يتبع القليل فدخل القليل في الكثير ولا يدخل الكثير في القليل **وجه** قول الى حنيفة في
ان ما بقي من الاصابع او من مفصلها هو اصل لان له ارشاً مقدر والكف ليس لها ارش مقدر وهي متصلة بالاصابع فينبغي ان ارشها
لا يتبع جميع الاصابع او اكثرها ونظر هذا ما قالوا في القسامة انه ما بقي واحد من اهل الحلة فالقسامة عليهم لاعلى المشتري
وكذلك الرواية لولد فلان انه ما بقي له ولد من صلبه وان كان واحدا لا يدخل ولد الولد في الوصية وقال ابو يوسف اذا قطع
كفا لا اصابع فيها فعليه حكومة لا يتبع بها ارش اصبع لان الواحدة يتبعها الكف في قول الى حنيفة والتبع لا يباويع
المبيع في الارش ولو قطع اليد مع الذراع من المفصل خطأ ففي الكف مع الاصابع الذمة وفي الذراع حكومة العدل في قول
ابو حنيفة ومحمد رحمه الله وقال ابو يوسف يجب ذمة اليد والذراع تبع وهو قول ابن ابي ليلى واحتجنا بقول النبي صلى الله عليه وسلم
وفي الدين الذمة وفي اعداءها نصف والدية عارة عن العضو المخصوص من غير الاصابع في الكف لان ما ليس له ارش مقدر
اذا قطع بماله ارش مقدر يتبعه في الارش كالكف مع الاصابع **وجه** قولها ان الذمة انما يجب في الاصابع والكف تابعة
للاصابع بدليل انه اذا فرق الاصابع بالقطع يجب بنفسها الذمة ولو قطعها مع الكف لا يجب الا نصف الذمة ايضا فلو جعل الذراع
سواء كان لا يخلو اما ان يجعل تبعاً للاصابع واما ان يجعل تبعاً للكف لا سبيل الى الاول لان بينهما عصوا فاحاد وهو الكف فلو
جوز تبعها ولا وجه للثاني لان الكف تابعة في نفسها فلا تستتبع غيرها **وعلى** هذا الخلاف اذا قطع اليد من الكف والرجل
من اليد او قطع اليد من العضد او الرجل من الفخذ والاصل عند الى حنيفة ومحمد ان اصابع اليد لا يتبعها الا الكف فلا يدخل في ارشها
غير ارش الكف وكذلك اصابع الرجل لا يتبعها غير القدر فلا يدخل في ارشها غير ارش اليد والاصل عند ابو يوسف وابن ابي ليلى
ان ما فوق الكف من اليد يتبع وكذا ما فوق القدم من الرجل يتبع فدخل ارش السبع في السبع كما يدخل ارش الكف في الاصابع **واما الشجاج**
ففيها ثلثة ذمة لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الجائفة ثلث الذمة فان نفذت الى الجانب الاخر منها حلقاقتان
وفيها ثلثة ذمة وقد روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه حكم في جائفة نفذت الى الجانب الاخر ثلثي الذمة فكان ذلك بمحض
من القضاة من عاينهم ولم يقل انه خالفة احد في ذلك فحين اجازها **وعلى** هذا يخرج ما اذا رمى امرأة بحجر فاصاب فيها فافضها
به بان جعل موضع البول والغائط واحدا وهي تستمسك البول ان عليه ثلث الذمة لان هذا في معنى الجائفة وحيلة الكوة ان المفضا
لا يخلو اما ان كانت جنسية واما ان كانت روجية والافضاء بالآلة فان كانت مطاوعة ولم توجد عوى الشهوة لا من الرجل ولا من المرأة فعليه
الحل والوجوه التي نامتها ولا مهر على الرجل لان الفرج مع المذا لا يجتمعان ولا ارش لها بالافضاء سواء كانت تستمسك البول او لا
تستمسك البول لان التلف تولد من فخذ ما دون فيه من قبلها فلا يجب به الضمان كما لو كانت تبتلع يدها فقطعت لاشقان

ما يلحق بمسائل الداخل

بيان حكم الجراح

على يد طع كذا هذا وكان الرجل يدعى المشبه سقط عنه الحد وعنه ايضا وعلى الزوج العقر لان الوطى لا يخلو من الجراح
وغرمة ولا درهنا ولا فضا لما ذكرنا وان كانت مستكره فان لم يدع الرجل المشبه فعليه الحد لوجود الزنا فيه والحد
عنه بعد الزنا منها ولا عقر على الرجل لوجوب الحد عليه والحد مع العقر لا يجتمعان وعلى الرجل الا رشيا بالاضافة لعدم الرضا
منه بذلك فان كانت تستمسك البول ففقيه تلك الدية لانها جائزة وان كانت لا تستمسك البول ففقيه كالا لدية لوجوب
الحد والعصا بقوت منفعة الجنس وان كان الرجل يدعى المشبه سقط الحد عنه للمشبه وعنه ايضا لوجوب الاكراه ولها
الارش بالاضافة لما ذكرنا ثم ان كانت تستمسك البول فلها تلك الدية لانها جائزة وكال المهر وان كانت لا تستمسك فلها
الدية ولا مهر لها في قول ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد لها المهر والدية وجه قوله ان سبب وجوب المهر والدية مختلف
لان المهر يجب بانكوف المنفعة والدية يجب بانكوف العوض فلا بد من احدى في الآخر وهذا لم يدخل المهر في تلك الدية فيا اذا
كانت تستمسك البول لم يوجب عليه كالمهر مع تلك الدية كذا هذا ولها ان سبب الوجوب متحد لان الدية يجب بانكوف
هذا العوض والعقر يجب بانكوف منافع البضع ومنافع البضع ملحقه باجزاء البضع فكان سبب وجوبها واحدا فكذلك المهر
عوضا عن منافع البضع ومنافع البضع والكل اذا وجد سبب واحد يدخل ضمن الآخر فضمن الكل كالا اذا استولد جارية
اسده انه لا يلزم العقر ويدخل في قيمة الجارية لما قلنا كذا هذا **واما** وجوب كالمهر مع تلك الدية حاله الاستمسك
فصل رواية الحسن عرابي حنيفة لا يجمع بينهما بل يدخل الاقل في الاكثر كما يدخل رش الموصفة في دية الشريك المستقلة
بمنوعة ولئن سلمنا على ظاهر الرواية فلا يلزم لان المنافع في المهر هو ضمان كل العين وتلك الدية ضمان الجزء وضمان
الجزء لا يمنع ضمان جز واحد **هذه** اذا كان الاضفاء بالالة فاما اذا كان بغيرها من المهر ونحوه فالجواب في هذا الفصل
جميع وجوهه كالجواب في الفصل في الوفاق والخلاف والجمع بين الضمانين وعدم الجمع الا ان الارش في هذا الفصل يجب
في ماله وفي الفصل الاول فتحملة العاقلة لان الاضفاء بالالة يجوز في معنى الخطأ وبغيرها يجوز عمدا وقال بعض شافعي
لا وجه لا يجاب المهر في هذا الفصل لان وجوبه متعلق بقضاء الشهوة ولم يوجد وقال بعضهم يجب ولو لم يجر الالة
بالالة تغلظا لامر لا يتبع كالحق لا يلوغ بدون الانزال بالايلاج مع الانزال في وجوب الحد وغيره من الاحكام مع قفا
شبهة المصروف في قضاء الشهوة تخفيفا لسان الفروج والدر علم هذا اذا كانت المرأة اجنبية فاما اذا كانت زوجة فافقها
فلا شيء عليه سواء كانت تستمسك البول ولا تستمسك في قول ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ان كانت لا تستمسك
البول فعليه الدية في ماله وان كانت تستمسك البول فعليه تلك الدية في ماله وجه قوله انه ما دون في الوطى لافي
الاضفاء فكان مستقدا في الاضفاء فكان معفوفا عليه **ولها** ان الوطى ما دون فيه شرعا فالمقوله منه لا يحسن معفوفا كالا
ولو وطئ زوجة فماتت فلا شيء عليه في قول ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف على عاقلة الدية وجه قوله على ما ذكرنا
في الاضفاء انه ما دون في الوطى لافي القتل وهذا قتل فكان معفوفا عليه الا ان ضمان هذا على العاقلة وضمان الاضفاء
في ماله لان الاضفاء لا يجر الا بالحد او غرة العيان فكان عمدا فكان الواجب به في ماله فاما القتل فغير مقصور هذا الفصل
فكان في معنى الخطأ فتحملة العاقلة **واما** وجه قوله لها على نحو ما ذكرنا في الاضفاء ولو وطئها فكسرت فماتت فماتت
جميعا لان الكسر لا يتولد من الوطى المأذون فيه بل هو فعل متبادر فكان قد باحضا فكان معفوفا عليه والله اعلم **واما**
سائر جراح البدن اذا برأت وبقي لها اثر ففيها حكومة عدل وان لم يبق لها اثر فلا شيء فيها في قول ابى حنيفة على ما يتبادر في اللغة
ان مات منها فاجراحة لا تخلو اما ان كانت من واحد واما ان كانت من عدة فان كانت من واحد ففيها العفو وان كانت من عدة
والدية ان كانت خطأ وان كانت من عدة فاجراحة الجمعية من عدة واما ان كانت كلها مضمونة واما ان كانت بعضها معفوفا
وبعض غير مضمون فان كانت الكل مضمونة بان جرحه رجل جراحة وجرحه رجل جراحة اخرى خطا فماتت فذلك كله كان
الدية عليها مضمونين وسواء جرحه احدهما جراحة واحدة والآخر جرحه جرحتين او اكثر لا ينظر الى عدد الجراحات واما ان ينظر
الى الجراح لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ويسلم من عشرة وقد يموت من عشرة ويسلم من واحد وكذلك اذا جرحه رجل جراحة واحدة
اجراحة واحدة والآخر عشر جراحات فماتت فذلك كانت الدية بينهما نصفين لما قلنا وكذلك اذا جرحه رجل جراحة واحدة
جراحتين والآخر ثلثا فماتت فذلك كانت الدية كلها على هذا يخرج ما اذا جرحه رجل جراحة واحدة
وجرحه آخر عشر جراحات فعلى المخرج عجز جراحة واحدة من العشر وما يحدث منها ثم مات فذلك ان على صاحب
الجراحة الواحدة نصف الدية وعلى صاحب العشر الربع ويسقط الربع لانه لما سقط اعتبار عدد الجراحات كانت الجراحة الواحدة
كالعشر في الضمان ثم لما عفا عن واحدة من الجراحات العشر ففقدت حكمها فصار لتسعة منها الربع والواحدة
الربع فسقط بالعفو عن واحدة من العشر الربع وبقي الربع ببقا التسعة وان كان البعض مضمونا والبعض غير مضمون
الضمان فيسقط بقدر ما ليس بمضمون ويبقى بقدر المضمون وعلى هذا يخرج ما اذا جرح رجل جراحة وجرحه سبع فماتت
فذلك ان على الرجل نصف الدية ونصفها هدر لانه مات بجراحتين احدهما مضمونة والاخرى ليست بمضمونة فانقسم
الضمان فسقط بقدر المضمون ويبقى بقدر المضمون وكذلك لوجرحه الرجل جراحتين والسبع جراحة واحدة اجراحة

السبع جراحتين والرجل جراحة واحدة فماتت فذلك انه يجب على الرجل نصف الدية ولهذا النصف لانه لا عبرة لكثرة الجراحة
لما جنى وكذلك لوجرحه رجل جراحة وعقره سبع ونهشته حية وخرج به خراج واصابه حجر رميت به الرمح فماتت فذلك فعلى
الرجل نصف الدية ولهذا النصف **والاصل** انه يحفل الجراحات التي ليس لها حكم بل جرحا احدا الجراحة واحدة ويصير كانه مات بجراحتين
احدهما مضمونة والاخر غير مضمونة فيلزم الرجل نصف الدية ويسقط نصفها سواء كثر عدد الحد او قل هو جراحة واحدة لان الحد
له حكم واحد فصارت جراحت الرجل الواحدة اثنتا في الحكم كجراحة واحدة كذا هذا وكذا لوجرحه رجل جراحة وجرحه رجل آخر جراحة
اخرى ثم انقسمت الدية ثلثي ما ذكرنا انه لاحكم له يلزم فاعله فان على كل رجل ثلث الدية ويهدر الثلث لما ذكرنا ان الحد من الجراحات
وان كثر فهو جراحة واحدة وكل واحد من جراحت الرجلين مضمونة فقد ماتت فثلث جراحت جراحتين مضمونتان وجراحة هدر
نقسم الدية اثلثا فسقط قدر ما ليس بمضمون وهو الثلث وبقي قدر المضمون وهو الثلثان فان كان البعض الجنايات بخلافه
الاحكام فانها تقسم ما يتجسد على جناباته بعدما قسم عدد الجنايات على احكام الجنايات وذلك بخلاف رجل او رجلين يقطع دمه لعلها
ثم ان الامور جرح الاخر جراحة اخرى بغير امر ثم جرحه رجلان كل واحد منهما جراحة ثم عقره سبع ونهشته حية وخرج به
خراج فان ذلك كله تقسم الدية ارباعا لان الموت حصل من اربع جنابات لان الحد من الجنايات لها حكم جنابة واحدة وجراحتا
للامور وان اختلف حكمهما فانها حصلت من رجل واحد فلا يثبت لهما في حق شركا في الحكم جنابة واحدة فثبت ان الموت حصل من
اربع جنابات فكانت قسمة الدية ارباعا هدر الربع منها وبقيت ثلثة ارباع تقسم على الجنايات الثلاثة فليس على كل واحد منهم الربع
ثم ما اصاب الامور بالقطع تقسم حصته وهو الربع على جراحتيه واحدهما مضمونة وهي التي فعلها بغير امر المخرج والاخرى
غير مضمونة وهي التي فعلها بامر وهي القطع فيسقط بقدر ما ليس بمضمون وهو نصفها الربع وهو الثلث وبقي قدر ما هو مضمون وهو
نصف الربع وهو الثلث والآخر والثلث ولو ان رجلا امر عشرة ان يضربوا عبده امر كل واحد منهم ان يضربه سوطا فضربه كل واحد
منهم مائة ثم ضربه رجل اخر مائة سوطا فماتت فذلك كله فعلى الذي لم يؤمر دس السوط الذي ضربه من قسمة مائة عشرة
اسواط وعليه ابها جرحه من احد عشر جرحه من قسمة مائة عشرة سوطا واما كان كذلك اما وجوب رش السوط الذي ضربه فلا نه
نقصه بالضرب فيلزم ضمان النقصان واما اعتبار قيمة الجرح مائة عشرة سوطا فلا نه ضربه بعدما انقضى مائة عشرة
وذلك حصل ففعل غير فلا يجر عليه واما عليه ضمان ما نقصه سوطه الحادي عشر فقيمة لذل اعتبار قيمته وهو مضمون
عشرة اسواط فيقوم وهو غير مضمون ويقوم وهو مضمون عشرة اسواط فيلزم الذي لم يؤمر بالضرب ذلك القدر واما وجوب جز
من احد عشر جرحه من قسمة فلا نه مات من احد عشر سوطا كل سوط حصل من يتعلق بفعله حكم في الجملة وهو الاذى فانقسم الضمان
على عددهم ثم ما اصاب العشرة سقط عنهم لمصولة باذن المالك وما اصاب الحادي عشر قيمته الذي لم يؤمر بالضرب لانه ضربه بغير
اذن المالك واما اعتبار قيمته مائة عشرة سوطا لان النقص الحاصل بغير العشرة حصل بفعل غير فلا يجر عليه ضمانا
واما السوط الحادي عشر فلو انه قد تمت نقصا نه مرة فلا يضمنه ثانيا واما لم يدخل نقصان السوط فيما وجب عليه من القيمة لان كل واحد
منها ضمان الجزء وضمان الجزء اذا تعلقا بسبب واحد لا يدخل احدهما في الآخر بخلافه اذا ضرب واحد ومات فذلك انه يضمن القيمة
دون النقصان لانه اجتمع هناك ضمان جز وضمان كل يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل لا اتحاد سبب الضمانين هذا اذا امر المولى عشرة ان
يضربه كل واحد منهم سوطا فان كان المولى هو الذي يضربه عشرة اسواط بيده ثم ضربه اجنبى سوطا ثم مات فذلك كله فعلى الاجنبى
ما نقصه السوط الحادي عشر من قسمة مائة عشرة اسواط وعليه ابها نصف قيمته مائة عشرة سوطا اما وجوب ضمان نقصان
السوط واعتبار قيمته مائة عشرة سوطا فلا ذكرنا واما وجوب نصف قيمته فلا نه مات من سوطين في الماهل لان ضرب الاسواط العشر
من المولى بمنزلة جنابة واحدة لانها حصلت من رجل واحد والجنايات من واحد وان كثر فماتت فماتت جنابة واحدة فصار كانه
مات من سوطين سوط المولى وسوط الاجنبى وسوط المولى ليس بمضمون وسوط الاجنبى مضمون فسقط نصف القيمة وثبت نصفها
واما اعتبار قيمته مائة عشرة سوطا وعدم دخول ضمان النقصان في ضمان القيمة فلا ذكرنا في المسئلة المتقدمة من رجل
اخر غير بان جرحه جراحة واحدة وجرحه عشر جراحات وجرحه اخرى جراحة واحدة بغير امر ثم عفا المخرج لصاحب العشرة
عن واحدة من السبع التي كانت بغير امر ثم مات المخرج فذلك كله فعلى صاحب الجراحة الواحدة نصف الدية وعلى صاحب العشرة
ثلث الدية لان نصف الدية على صاحب الجراحة الواحدة والنصف الاخر يتعلق بصاحب العشرة واحدة منها بامر المخرج فصارت
عليه الربع ثم انقسم ذلك بالعفو فسقط نصفه وهو الثلث وبقي عليه الثلث واما علم هذا اذا كان المولى عليه حرا ذكرنا فاما
اذا كان المولى حرة فانه يعتبر ما دون النفس منها بديتها قل او كثر عند عامة العلماء وعامة الفقهاء رضى الله عنهم ومن
ابن مسعود رضى الله عنه انه قال تقابل المرأة الرجل فيما كان ارشه نصف عشر الدية كالسنن والموصحة اي ما كان ارشه هذا القدر
فالرجل والمرأة فيه سواء لا فضل للرجل على المرأة وعن سعيد بن المسيب رضى الله عنه انه قال تقابل المرأة الرجل لانه ثلث ديتها
اخرى والرجل والمرأة على ثلث ديتها سواء وهو مذهب اهل المدينة ويروون ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تقابل المرأة الرجل لانه ثلث
ديتها وهذا لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحفل لشاويل واحج ابن مسعود رضى الله عنه حديث القدر ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بين الجاني بالقرعة وهي
نصف عشر الدية ولم يفصل بين الذكر والانثى فدل على استواء ارش الذكور والانثى في ذلك القدر ولنا انه نصف بدل النفس

والاجماع وهو اللدنية فكذلك ما دون النفس لان المنفعة في الحالين واحد وهو الاثنية ولهذا ينبغي ان يصدق ما اراد على الملك تلك النكاح
وما دونه وان القول بما قاله اهل المدينة يؤول الى القول بقله الا ان عند كثرة الجناية وانه غير محمول والى هذه النكاح اربعة
ابن عبد الرحمن المعروف بربيعة الراي فانه روى انه سأل سعيد بن المسيب عن رجل قطع اصبغ امرأة فقال فيها عشرة ابريل
قال فان قطع ثلثة فقال فيها ثلثة ابريل قال فان قطع اربعة فقال فيها ثلثة ابريل فقال ربيعة لما كثرت خبروها وظلت
مصلية بها قل وشها فقال له اعراقي انت قال لا بل جاء هل منكم او عالم متبين فقال هكذا السنة باين اخي وعني سنة
وبدين ثابت بن جهم الله عنه اشار بربيعة الى ما ذكرنا من المعنى وقوله سعيد بن المسيب على مثل سعيد واحال الحكم الى السنة وهذا
تبيين ان روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تعجز اذ لو تمت لما اشبه الحديث على مثل سعيد واحال الحكم الى السنة وهذا
الله صلى الله عليه وسلم الى السنة زيد فلان الرواية لا تكاد تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واما حديث الغزوة واليمين
فنقول بموجب ان الحكم في ارض الجنين لا يختلف بالذكورة والانوثة وانما الكلاهر في ارض المولود والحديث ساكت عن جناية
ثم نقول احتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل في الجنين بين الذكر والانثى لان الحكم لا يختلف ويحتمل انه لم يقبل المقدر
الفصل لعدم استواء الحلقة فلو بين حجة مع الاحتمال هذا الذي ذكرنا اذ كان الجاني حراً والمجنى عليه حراً فاما اذا كان الجاني
حراً والمجنى عليه عبداً فالاصل فيه عندنا في حقيقته ما ذكرنا في الفصل المتقدم ان كل شيء من الجاني قد رزق الله من العبد
فيه ذلك العذر من قبحه سواء كان فيما يقصد به المنفعة او الجاني والذنية في رواية وفي رواية فيما يقصد به الجاني
والذنية يجب لتقديراتها في جميع ذلك يجب لتقديراتها في جميع ذلك يجب لتقديراتها في جميع ذلك يجب لتقديراتها في جميع ذلك
فضل ما بين العتقين وقد بينا وجه الروايتين عنه ووجه قولهما في الفصل الاول **فصل** واما ما شرط
الوجوب من ان تكون الجناية خطأ اذ كانت الجناية فيها في عمن القصاص فان كانت لا قصاص في عدم يسوي فيه الخطأ والعدو
وقد مر بيان الجنايات التي في عمن القصاص وما لا قصاص في عمنها **فصل** واما بيان الجناية التي تتخذها العاقلة
والتي لا تتخذها فيما دون النفس فنقول لا خلاف انه اذا بلغ ارض الجاني فيما دون النفس من الارواح نصف عشر الدية فصاعداً
وذلك جسمه في الذكر وثمانان وخمسون في الاناث تتخذها العاقلة واختلف فيما دون ذلك في الرجل والمرأة قال اصحابنا
يخرج في مال الجاني ولا تتخذها العاقلة وقال الشافعي العاقلة تتخذ القليل والكثير ولنا ان القياس ياتي بالتعقل لان الجناية حصلت من غيرهما واما
عرفنا ذلك بقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يارض الجنين على العاقلة وهو الغزوة وهي نصف عشر الدية ففي الارواح دون
ذلك على اصل القياس ولان ما دون ذلك ليس له ارض مقدار بنفسه فاشبهه لثمان الاموال فلا تتخذها العاقلة كالا تتخذ
ثمان الاموال ولا يلزم على هذا ارض لا تملكه ارض مقدار وهو ثلث دية الاصبغ فيبين ان تتخذها العاقلة لا الاثنية
ليس لها ارض مقدار بنفسها بل بالاصبع فكانت جزءاً مما له ارض مقدار وهو الاصبغ فلا تتخذها العاقلة ثم ما كان ارض مقدار
عشر الدية الى ثلث الدية يؤخذ من العاقلة في سنة واحدة استدلالاً بكل الدية فان كل الدية تؤخذ من العاقلة في ثلاث سنين
اجماع الصحابة على ذلك فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى بالدية على العاقلة في ثلاث سنين ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضي الله عنهم
فيكون اجماعاً فكل ما كان من الارش قدر ثلث الدية يؤخذ في سنة واحدة لان في الدية الكاملة هكذا فان ازيد او اقل الارش على ثلث
الدية فقد وثلث يؤخذ في سنة والزيادة في سنة اخرى لان الزيادة على الثلث في كل الدية تؤخذ في السنة الثانية فكذلك
اذا انقضت فان زاد على الثلثين فالثلثان في سنين وما زاد على ذلك في السنة الثالثة قياساً على كل الدية والاعلم واما ما اراد
النفس في العبد فاد تتخذها العاقلة بالاجماع لان ما دون النفس من العبد له حكم الاموال لما ذكرنا فيما تقدم ولهذا لا يجب فيه
القصاص وضمان المال لا تتخذها العاقلة **فصل** واما الذي يجب فيه ارض مقدار وهو المستحق للحكومة فالكلام في
في موضع في بيان الجنايات التي فيها الحكومة وفي تفسير الحكومة **اما الاول** فالاصل فيه ان ما لا قصاص فيه من الجنايات على ما دون النفس
وليس له ارض مقدار فحق الحكومة لان الاصل في الجناية الواردة على محل معصوم اعتبارها بايجاب الجاني او الزجر المكن اذا عثر
هذا فنقول في كسر العظام كلها حكومة عدل لا السن خاصة لان استيفاء القصاص بصفة المائلة فيما سوى السن متعذر
ولم يرد الشرع فيه بارش مقدار فيجب الحكومة واما ما كان استيفاء المثل في السن والشرع ورد فيها بارش مقدار ايضا فالحكومة فيها
الحكومة وفي لساننا الاخرى والعين القائمة الذاهبة واهلها والسن السوداء القائمة والبد الشلاء والرجل الشلاء وذكر المعنى
والعتين حكومة عدل لانه لا قصاص في هذه الاشياء وليس فيها ارض مقدار ايضا لان المعصوم منها المنفعة ولا منفعة بها
ولا ذنية ايضا لان العين القائمة الذاهبة نورها الاجمال فيها عند من يعجزها على ان المعصوم من هذه الاشياء المنفعة ومعنى
الذنية فيها فاقبل فلا يتعد الا ارض لاجله وفي الاصبغ والسن الذائنة حكم عدل لانه لا قصاص فيها وليس لها ارض مقدار
ايضا لا تقدم المنفعة والذنية لكنها خزانة النفس واهلها في الحر فقدر العبد حراً فوجب قصصاً في العبد يعتبر به الحر وكان الكرمي ينكر
لم يشره لم يقدر وجهه ولسانه واذنه وانفذه وعينه وذكره في ثلثة اذ ذنبه كمال الدية وكذلك في بدية وجهه اذا
كان خديهما وكذا في ذكره اذ كان يجره وفي لسانه مكرمة العدل لا الدية وان استعمل ما لم يتكلم لان الاستدلال صياح

اذا كان للجاني جرح او جرح عليه

شرائط وجوب تقية

ما يتخذها العاقلة وما لا يتخذها
فيما دون النفس

ان يبين في شئ من عذر

في موضعين

واما البنيان فان كان يستدل بشئ على بغيرها فحقها فحقها مثل عين الكبر ما كان كذلك اما الف والاذن قالون المعصوم منها الجاني
لا المنفعة وذلك يوجد في الصغير كما يوجد في الكبير واما الاعضاء التي يقصد بها المنفعة فلا يجب فيها ارض مقدار بل يقيم قصصاً
بما ذكرنا فاذا علم ذلك فقد وجبت تقوية منفعة الجاني في كل واحد من ذلك فيصير فيه ارض مقدار بل يعلم ببيع الشك في وجوبه
وجوب كمال الارش فلا يجب بالشك **والثاني** ان الاصل في التقية والآفة عارضات التقية ثابتة ظاهرة لا لا نسلم هذا الاصل
في الصغير بل الاصل فيه عدم التقية والسلافة لانه كان نطفة وعطفة ومضغة فلم يعلم تحته العوض فهو على الاصل على
ان هذا الاصل متعارف لان براءة ذمة الجاني اصل ايضا متعارف الاصلون فسقط الاحتجاج بالاصل على التقية على ان التقية
ان كانت ثابتة ظاهرة يحكم الاصل لان الظاهر حجة الدفع لاجتهاد الاستحقاق كحياة المعصوم وانما تصلح للدفع الارش لا الاستحقاق
وفي الظاهر اذا ثبت لا شئ فيه في قولنا في حقيقته لانه عادت بالمنفعة والذنية وان مات فيها حكومة عدل لانه لا قصاص فيه
ولا له ارض مقدار وكذا ان ثبت على عيب فحقه حكومة عدل دون ذلك لان الثابت عوض عن الذنب فكان الاول قائم ودخله عيب
وكذلك قال ابو يوسف انه اذا ثبت سوءان فيه حكومة لما اصحاب من الارش بالجرحة الاولى بناء على اصله ان الالم معصوم وفي
لدى الرجل حكومة عدل لانه لا قصاص فيه ولا ارض مقدار لانه لا منفعة فيه ولا جرح فوجب الحكومة فيها وفي احدها نصف
ذلك الحكم وفي حمله نذيه حكم عدل دون ما في نذيه لما قلنا ونذيه المائة تتبع الحمله حتى لو قطع الحمله ثم الذي فان كان
قبل البر لا يجب الا نصف دية وان كان بعد البر يجب نصف الدية في الحمله والحكومة في الذية لان منفعة الذي الرضاع وذلك
بطل بطل الحمله وكذلك لان مع المارد حتى لو قطع المارد من الانف يجب الدية ولو قطع مع المارد لا يجب الا دية واحدة
ولو قطع المارد ثم الانف فان كان قبل البر يجب دية واحدة وان كان بعد البر ففي المارد الدية وفي الانف الحكومة وكذلك
الجاني مع الاشارة حتى لو قطع الشفر بدون الجفن يجب الارش المقدور ولو قطع الجفن معه لا يجب الا ذلك الارش كالكتف
مع الاصابة ولو قطع الشفر ثم الجفن فان كان قبل البر فكذلك وان كان بعد البر يجب في الشفر ارضه وفي الجفن الحكومة لانه
فعل الشفر وهو كمال المنفعة وقطع الجفن وهو ناقص المنفعة فلا يجب الا الارش لما قصص وهو الحكومة ولو قطع انفساً
مقطوع الارنية فحقه حكومة العدل لان المعصوم والارث الجاني وقد نقص جماله بقطع الارنية فنقص ارضه وكذلك
اذا قطع كذا مقطوعة الاصابة لان المعصوم من الكف البطش وانه لا يحصل بدون الاصابة وكذلك اذا قطع ذكر مقطوع
الحشفة لان منفعة الذكر تزول بزوالها فلا يمكن ايجاب ارض مقدار ولا قصاص فيه فوجب الحكومة ولو قطع الذكر والارنية
فان قطعهما معاً بان قطعهما من جانب عريض يجب ديتان لانه قوت منفعة الجماع بقطع الذكر ومنفعة الانزال بقطع الارنية
فقد وجد تقوية منفعة الجاني في قطع كل واحد منهما فيجب في كل واحد منهما دية كاملة ولو قطع احدهما بعد الآخر بان قطعها
طولاً فان قطع الذكر ولا يجب ديتان ايضا دية بقطع الذكر لوجود تقوية منفعة الجماع ودية بقطع الارنية لان بقطع الذكر
لا يقطع منفعة الارنية وهو الاثران لان الانزال لا يتحقق مع عدم الذكر وان بدا بقطع الارنية ثم الذكر ففي الارنية دية
لما لا ذكر حكومة العدل لان منفعة الارنية كانت كاملة وقت قطعها ومنفعة الذكر تقويت بقطع الارنية لان تحقيق الانزال
بعد قطع الارنية فنقص ارضه ولو حلق رأس رجل فثبت ايضاً شئ فيه في قولنا في حقيقته وقال ابو يوسف فيه حكومة العدل
وان كان عبداً فحقه ما نقص وجهه قولنا ابو يوسف ان المعصوم من الشعر الذنية والذنية معتبرة في الاحرار ولا ذنية في الشرا ايضاً فلو
الذات مقام القاتل وجهه قولنا في حقيقته ان الشيب في الاحرار ليس يعيب بل هو جمال ولا يجب به ارض مقدار في العبد فان الشيب
فيهم عيب لا يرضاه ينقص الثمن فكان معصوماً على الجاني وفيما دون الموصحة من الشجاج حكومة عدل كذا روى عن ابن عمر بن عبد العزيز رضه
انه قال ما دون الموصحة حد وثق فيها حكم عدل وكذلك روى عن ابراهيم النخعي ولانه لا قصاص فيه والشرع ما ورد فيه بارش مقدار
فوجب فيه الحكومة والحلوه الذي ذكرنا في المتاحجه بين ابو يوسف ومحمد لا يرجع الى المعنى بل الى الاسم لان ابو يوسف لا يمنع ان يحل
الشجة التي قبل الباسنة اقل منها ارضا وكذلك محمد لا يمنع ان يحل الشجة التي ذهبت في اللحم اكثر مما ذهبت الباسنة زاندا على
ارض الباسنة فكان الاختلاف بينهما في العبادة وفيما سوى الجائفة من الجراحات التي في البدن اذا اذنت ولم يبق لها ارض لاشئ فيه
عند ابو حنيفة وعند ابو يوسف فيه ارض الالم وعند محمد اجرة الطبيب وقد حرت المسئلة قال في الفتاوى الكبرى وذكر ابن سماعه عن
محمد في الجراحات ان قال الطوارق بغيره نفي وان بقي لها ارض فحقها حكومة عدل وكذا في شعر رأس البدن اذ لم يثبت حكومة عدل وان ثبت
لا شئ فيه والاعلم **واما تفسير الحكومة** فان كان الجاني والمجنى عليه عبداً بقوم العبد مجتبا عليه وغير مجتبا عليه فيجب نقصان ما بين
العتين بل خلاف وان كان الجاني والمجنى عليه حراً فقد ذكر الطحاوي انه يقوّم المجنى عليه لو كان عبداً ولا جناية به ويقوّم به الجناية
فيظهر من بين العتتين فعليه العذر من الدية وقال الكوفي يقرب هذه الجناية الى اداء الجنايات التي لها ارض مقدار ونسطة والعذر من
الجنايات الجراحات كرمقها من هذه الجراحة وكثرتها بالحرق والطن فيأخذ القاصي بقولها ويحكم من الارش مقداراً من الجراحة
المقدرة وجه ما ذكره الطحاوي ان العتمة في العبد كالدية في الحر فقدر العبد حراً فوجب قصصاً في العبد يعتبر به الحر وكان الكرمي ينكر
هذا القول ويقول هذا في ذمة امر قطع وهو ان يجيء قبل الشجاج اكثر مما يجيء كثير الجراحات بين نقصان شجة الصحافي في العبد
اكثر من نقصان شجة فلما وجبنا مثل ذلك مرفوعة الى جنايات الصحافي اكثر مما وجب في الموصحة وهذا لا يصح وانما يعلم بالعقوبات

تفسير الحكومة

[illegible]

بيان حقيرة لا يحجب والقبول

بیان شرائط الکرین

عشر الرابع الى المدين فاربعه
اقسام

والراجع الى احد البدلين خمسين

فينا

في بيان حكم البيع ان شاء الله تعالى فاذا عرفنا قسما الباع فندكر شرائطها وهي انواع بعضها شرط لا تقاود وبعضها شرط
النفاد وهو ما لا يثبت الحكم بدونه وان كان قد يقع التصرف بدونه وبعضها شرط الصحة وهو ما لا يخلو له بدونه وان
كان قد يقع وينفذ بدونه وبعضها شرط الزم وهو ما لا يلزم البيع وان كان قد يقع وينفذ ويصح بدونه اما شرط
الانقضاء فانواع بعضها يرجع الى العاقد وبعضها يرجع الى نفس العقد وبعضها يرجع الى مكان العقد وبعضها يرجع الى
العقد عليه اما الذي يرجع الى العاقد فنوعان احدهما ان يحضر عاقد فلو يقع بيع المحض والصبي لثب لا يعقل لان
الهلية التصرف بشرط انقضاء التصرف في الهلية لا تثبت بدونه العقل فلو ثبت لا يقع بدونه فاما البلوغ فليس بشرط
لانقضاء البيع عند نأحي لو باع الصبي العاقل مال نفسه يقع عند ما هو قوفا على اجازة وليه وعلى اجازة نفسه
بعد البلوغ وعند الشافعي بشرط فلو يقع تصرفات الصبي عند اصله وكذا ليس بشرط النفاذ في الجملة حتى لو توكل
غيره بالبيع والشراء ينفذ تصرفه وعنده لا ينفذ وهي مسئلة كتاب المأذون وكذا الحرية ليست بشرط لانقضاء البيع ولا
النفاذ حتى ينفذ بيع العبد المأذون بالايجاع وينفذ بيع العبد المحض اذا باع مال مولاة موقوفة على اجازته عندنا
وكذا الملك والولاية ليس بشرط لانقضاء البيع عندنا بل هو شرط النفاذ حتى يوقف بيع الفصول وعنده شرط حتى
لا يوقف اصله والمسئلة تأتي في موضعها ان شاء الله تعالى وكذا اسلمه بالبيع ليس بشرط لانقضاء البيع ولا النفاذ
ولا الصحة بالايجاع فيجوز بيع الكافر وشراؤه وقال الشافعي اسلمه بشرط جواز شراء الرقيق المسلم والمصحف حتى لا
يجوز ذلك من الكافر وجه قوله ان في تلك الكافر المسلم اذ لا بالاسلم وهذا لا يجوز ولهذا يجبر على بيعه عندكم ولنا
عمومات البيع من غير تفصيل بين بيع المسلم العبد المسلم من المسلم وبين بيعه من الكافر فهو على العموم لا بحث ما خضر
بدليل ولان الثابت للكافر بالشراء ليس الا الملك في المسلم والكافر من اهل ان يثبت الملك له على المسلم الاثران الكافر
يرث العبد المسلم من ابيه وكذا اذا كان له عبد كافر فاسلم بقي ملكه فيه وهو في الحقيقة ملك مستأد لان الملك عرض لا ينفذ
له فذل ان الكافر من اهل ثبوت الملك له في المسلم واما قوله اذ لا بالاسلم قلنا الملك عندنا لا يظهر فيما فيه اذ لا
بالاسلم فانه لا يظهر حتى لا يستخدام والوطى والاستمتاع بالجارية المسئلة واما يظهر فيما اذ لا فيه من الاعناق والتدبير
والكتابة والبيع وبه يتبين ان الجبر على البيع ليس لدفع الدال اذ لا على ما يتبين ولكن لاحتمال وجود فعل لا يخل ذلك
فاستلوه بعداوة بين المسلم والكافر واذا اجاز شراء الذي للعبد المسلم فيجوز عاقبة وتديره واستلوه وبكأنه لان
جواز هذه التصرفات مبنى على الملك وقد وجد انه اذ لا يره يبيع العبد في قيمة لانه لا يملك الا بانه على الكون ويجوز على الخراج ملكه ولا
الى الازالة بالبيع لانه بيع المذون وانه لا يجوز ففقت الازالة بالسعاية وكذا اذا كانت امة فاستولوها فانها تسحق
في قيمتها لما قلنا ويوقع الذي ضرب بالوطنة المسئلة لانه حرام عليه فيسحق التعزير واذا كانت له بعض عليه لانه ازال
به عنه حتى لا يجزى في الرق يجبر على بيعه وكذلك الذي اذ ملك شقفا فالحكم في البعض كالحكم في الكل ولو اشتراه
مسلم من الكافر شراء فاسد فانه يجبر على الرد لان ردة الفساد واجب حقا للشرع ثم يجبر الكافر على بيعه والله اعلم وكذا
الطوق ليس بشرط لانقضاء البيع والشراء ولا النفاذ وصحتها فيجوز بيع الاخرين وشراؤه اذا كانت الاشارة مفهومة
فذلك لان اذ كانت الاشارة مفهومة في ذلك قامت اشارته مقام عبارته هذا اذا كان الحرس اصليا بان ولدا اخرين فاما
اذا كان عارضا بان طرأ عليه الحرس فلا اذا اذ ادمه حتى وقع اليأس من كونه وصارت الاشارة مفهومة فيلحق بالآخرين
الاصل والنافع للعدد في العاقد فلو يعلج الواحد عاقد من الجانبين في باب البيع الا ان يبيع مال نفسه من الرق
بمثل قيمته او ما يتقرب الناس فيه عادة او يشترى مال الصغير لنفسه بذلك عند اصحابنا الثلاثة استحسانا والقياس
ان لا يجوز ذلك ايضا وهو قول زفر وجه القياس ان الحقوق في باب البيع ترجع الى العاقد والبيع حقوق متفاد من
والسلم والمطالبة فيود كان من الشخص الواحد في زمان واحد مسلما ومنسلما مطالبيا ومطالبنا وهذا حال هذا الجرح
ان بعض الواحد وكله من الجانبين في باب البيع لما ذكرنا من الاستحالة ويعلم رسولنا من الجانبين لان الرسول لا يلزم الحقوق
فلا يودع الاستحالة وكذا القاضى يولى العقد من الجانبين لان الحقوق لا ترجع اليه فكان بمنزلة الرسول ومثله والكل
في باب النكاح لان الحقوق لا ترجع اليه فكان سفيرا محضا بمنزلة الرسول وجه الاستحسان قوله في ولا يقر بوا مال
التيتم الا بالقاضى حسن فبذلك الاب وكذا البيع والشراء بمثل قيمته وما يتقرب الناس فيه عادة قد جرحنا على وجه
الاحسن بحكم الجلال وكذا هان الاب لا يفعل ذلك الا في تلك الحال لكال شفقتة فكان البيع والشراء بذلك قربانا على
بعد الاحسن وقوله يودى الى الاستحالة قلنا يمتنع فانه يجعل كان الصبي باع او اشترى بنفسه وهو بالغ فتعذر
العاقد حكما فلو يودى الى الاستحالة واما الوصى اذا باع مال نفسه من الصغير او اشترى مال الصغير لنفسه فان لم يكن فيه
نفع ظاهر بما رغبنا في حقيقته والى يوسف وعنده محمد لا يجوز لان القياس يابى جوازه اصله من الاب والوصى جميعا لما ذكرنا
من الاستحالة الا ان الاب لكان شفقتة جعل شخصه المتحد حقيقة مقعدا ذاتا ورايا وعبارة والوصى لا يساويه
والشفقة في حق الام فيه على احواله ولا وحقيقته والاب يسفان تصرفا لوصى اذا كان فيه نفع ظاهر لليتيم

بما لا نوع شرط الانقضاء
الذي يرجع الى العاقد نوعا واحدا
كونهما واحد

الشرط الثاني كعدد

زمان ماله على وجه الحسن فملكه بالنقص وقوله لا يمكن الحاق الوصي بالقبول فقلنا الوصي له شبهة
لا وجه وشبهه بالقبول انما شبهه بالقبول فلو كان اجنبيا وشبهه بالقبول فلو كان اجنبيا وشبهه بالقبول فلو كان اجنبيا وشبهه بالقبول
شبهته على الصغير فاشتباهه الولاية عند ظهور النقص على شبهة الاب وقطعنا ولا بد عند عدمه على شبهة
القبول فلو كان بالقبول فلو كان بالقبول فلو كان بالقبول فلو كان بالقبول فلو كان بالقبول فلو كان بالقبول فلو كان بالقبول
موافقا لاجاب بان يقبل المشتري ما اوجبه البائع وما اوجبه فان خالفه بان قبل غير ما اوجبه او بغير ما اوجبه
وبغير ما اوجبه او بغير ما اوجبه لا ينعقد بغير ايجاب مبتدأ موافق **بيان** هذه الجملة اذا اوجبه البائع في العقد قبل
في الحايطة لا ينعقد وكذا اذا اوجب في العبد قبل في احداهما بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم فقال
المشتري قبل في هذا العبد واشاء الى واحد معين لا ينعقد لان القبول في احداهما ينفي الصفة على البائع والصفة
اذا وقت بمحضه البائع لا يملك المشتري بغيرها قبل التمام لان فرادة التجار من الرضى الى الجيد تروى في الرواية
الجيد فلو ثبت للمشتري ولا يملك التفرق قبل في الجيد دون الرضى فيصير به البائع والرضى منقولا ولا غرض في التفرق
لان القبول فيها جميعا فلا يجوز اضيا بالقبول في احداهما لان القبول في احداهما يوجب الجواب بمنزلة القيام
من المجلس وكذلك لو اوجب البائع في كل العبد قبل المشتري في نصفه لا ينعقد لان البائع يصير بالتفرق لا بد من
عيب الشركة ثم اذا قبل المشتري بعض ما اوجبه البائع كان هذا شرا مبتدأ فان اقبل به الايجاب البائع في المجلس
ينظر ان كان للبعض الذي قبله المشتري حصص معلومة من الثمن جازوا الا فلا **بيان** اذا قال بعت منك هذين العبدين
درهما فقبل المشتري في احداهما واوجب البائع جاز لان الثمن ينقسم على المبيع باعتبار الاجزاء فاما في مثل وكان بيع الكثر
بعشرين مبيع كل كثر بعشرة لتمام ثلث ثمنه لا يجوز وان ابتداء البائع الايجاب بخلاف مسألة الكثر بواحدة
وبين ثمنه فقال البائع بعت بخمسة فاما اذا لم يبين ثمنه لا يجوز وان ابتداء البائع الايجاب بخلاف مسألة الكثر بواحدة
الاشياء المتماثلة لما ذكرنا ان الثمن في المثليات ينقسم على المبيع باعتبار الاجزاء فكان حصص كل واحد معلوما وفيما لا
له لا ينقسم الثمن على المبيع باعتبار الاجزاء لان ثمنه لا ينفصل عما لا ينفصل الا جزاء فان لم ينقسم بقيت حصص كل واحد منها من الثمن مجهولة
وجمالة الثمن تمنع صحة البيع **هذا** اذا لم يبين البائع حصص كل واحد من العبدين بان قال بعت منك هذين العبدين
درهما فاما اذا بين بان قال بعت منك هذين العبدين هذا بالف وهذا بغيره فانه فصل المشتري في احداهما ولا ينعقد
حاز لا ينفصل عن ثمنه فلو كان في البائع هو الذي فرق الصفة حيث سمي لكل واحد منهما ثمن على وجه علم
انه لا ضرر له فيه ولو كان فهو ضرر من وجهه وانه غير مرفوع وكذا اذا اوجب البائع في شئ بالف فقبل فيه بحسب ما لا ينعقد
وكذا لو اوجب بجنس ثمن فقبل بجنس آخر لا اذا رضى البائع به في المجلس **وعلى** هذا اذا خاطب البائع بجنس فقال
بعتك هذا العبد وهذا العبد فقبل في احداهما دون الآخر لا ينعقد لانه اضاف الى ايجاب في العبدين او عدا واحد منهما
فلا يصح كلاما واحدا جوابا لا لا ايجاب وكذلك لو خاطب المشتري بجنس فقال بعت منك هذا العبد وكذا اوجب
احدهما لم ينعقد لما قلنا واما علم **فصل** واما الذي يرجع الى مكان العقد فواحد وهو اتحاد المجلس
بان كان الايجاب والقبول في مجلس واحد فان اختلف المجلس لا ينعقد حتى لو اوجبا حدهما البيع فقام الآخر على المجلس
قبلا لقبول واستغنى بعمل آخر بوجوب خلاف المجلس ثم قبل لا ينعقد لان القياس ان لا يتأخر احد الشطرين عن الآخر في
في المجلس لانه كما وجد احدهما انقضى في الثاني فزمان وجوده فوجد الثاني والاول متعذر ولا ينظم الزك الزك الا ان
اعتبار ذلك يؤدى الى سداد باب البيوع فتوقف احد الشطرين على الآخر حكما وجعل المجلس جامعا للشطرين مع تفرقهما
لنقصه وحق الضرر بصير مقضيا عند اتحاد المجلس واذا اختلف لا يتوقف وهذا عندنا **وقال** الشافعي في العقد
ذلك شرط لا ينعقد الزك بدون وجه قوله ما ذكرنا ان القياس ان لا يتأخر احد الشطرين عن الآخر والتأخر لمكان
الضرورة وانها تدفع بالفرد وللثاني في ترك اعتبار الفرد ضرورة لان القابل يحتاج الى التأمل ولو اقصى على الفرد
لا يمكنه التأمل وعلى هذا اذا تباعا وهما ممشيان او يسيران على ابنتين او دابة واحدة في محل واحد فان خرج
الايجاب والقبول منهما متصليين انقضى وان كان بينهما فصل وسكون وان قل لا ينعقد لان المجلس تبدل بالمشي
والشركان قل لا يتأخره لو قرأ آية السجدة وهو يمشي على الارض ويسير على الدابة لا يصح عليها اراد بالمشي
لكل فراسة سجدة وكذا لو ختم امرته وهي تمشي على الارض ويسير على الدابة لا يصح عليها فثبت او سارت
خيارها لتبدل المجلس وان اختلفت نفسها متصلا بخبر الزوج صح اختيارها لان المجلس لم يتبدل فكذا انما ولو
تباعا وهما واقفان انقضى لاتحاد المجلس ولو اوجبا حدهما وهما واقفان فسا لا يتأخر قبل القبول او سارا جميعا ثم
قبل لا ينعقد لانه لما سارا فسادا فسادا لا يتأخر قبل القبول او سارا جميعا ثم قبل لا ينعقد لانه لما سارا فسادا فسادا لا يتأخر قبل القبول او سارا جميعا ثم
امرته ثم سارا الزوج وهي واقفة فاختار في بدنها ولو سارت هي والزوج واقف بطل خيارها فالعبرة بالمجلس
لا المجلس الزوج في باب البيع بعينه مجلسها جميعا لان التفسير في الزوج لان امره لا يتأخر لانه لا يملك الرجوع عنه ولا

بيان ما يرجع الى مكان العقد

من البيع

بيان ما يرجع الى مكان العقد

يبطل

ولا يطل بالاعراض واحد الشطرين في باب البيع لا يلزم قبل قبول الآخر فاحتمل البطون بالاعراض ولو تباعا وهما في سفينة
ينقذ سوا كانت واقفة او جارية خرج الشطران منفصلين او متصلين بخلاف المشي على الارض والسير على الدابة لان حركتهما
السفينة بحركتهما لا بالاجزاء لا تتحركان في السفينة لا يملك وقفها فلم يكن جريا بها مضافا اليه فلا يختلف المجلس
فان شبه البيت بخلاف المشي والسير اما المشي فظاهر لانه فله وكذا سير الدابة مضافا اليه لا يتحركان في السفينة
ولو وقفها وقت فاختلف المجلس بغيرها وهذا لو كروا في السفينة في السفينة وهي جارية لا يلزم له سجدة واحدة
كما لو كروا في بيت واحد وكذا اذا ختم امرته في السفينة وهي جارية فهي على خيارها ما لم يوجد منها دليل الاعراض **وعلى**
هذا اذا اوجبا حدهما البيع والاخر غائب فقبله فقبل لا ينعقد بان قال بعت عبدك هذا فاذن الغائب بكذا فقبل فقبل
ولو قبل عنه قابل ينعقد والاصل في هذا ان احد الشطرين من احد العاقلين في باب البيع يتوقف على الآخر في المجلس ولا يتوقف
على الشطر الآخر من العاقلين لان الاجتماع الا اذا كان عنه قابل او كان بالرسالة او بالكتابة اما الرسالة
فان يرسل رسول الى رجل فيقول للرسول اني بعت عبدك هذا فاذن الغائب بكذا فذهب اليه وقيل له ان فاذن الغائب
ذلك وقال له قل له اني قد بعت عبدك هذا فاذن الغائب بكذا فذهب الرسول وبلغ الرسالة فقال المشتري في مجلسه ذلك
فقبل فقبل البيع لان الرسول سفير ومقرع كلامه المرسل فاذن كاد به الى المرسل اليه فكانت نفسه فاجاب البيع وقبل
الآخر في المجلس واما الكتابة فان يكتب الرجل الى رجل ما بعد فقد بعت عبدك فاذن الغائب بكذا فقبله الكتاب فقال
في مجلسه اشترت لان خطاب الغائب كتابه فكانت نفسه وخاطب بالايجاب فقبل الآخر في المجلس ولو كتب شطر
العقد ثم رجع حتى رجوعه لان الكتابة لا تتحقق فوق الخطاب ولو خاطب ثم رجع قبل قبول الآخر حتى رجوعه فبطل
وكذا لو ارسل رسولا ثم رجع لان الخطاب بالرسالة لا تتحقق فوق الخطاب ولو خاطب ثم رجع قبل قبول الآخر حتى رجوعه فبطل
الرسول رجوع الرسول ولم يعلم به بخلاف ما اذا وكل انسانا ثم عزله بغير علمه لا يصح عزله لان الرسول يحكي كل المرسل
وينقله الى المرسل اليه فكان سفير ومقرع كلامه المرسل فاذن كاد به الى المرسل اليه فكانت نفسه فاجاب البيع وقبل
الموكل اليه بشرط علمه بالغرض صيانة له عن التعريض على ما ذكرنا في كتاب الوكالة وكذلك هذا في الاجارة والكتابة ان
اتحاد المجلس شرط لا ينعقد ولا يتوقف احد الشطرين من احد العاقلين على وجود الشطر الآخر اذ كان غائبا لان كل واحد
منهما عند معاوضة الا اذا كان عن الغائب قابل او بالرسالة او بالكتابة كما في البيع واما في النكاح فبطل بغيره بان يقول رجل
لشهود اشهدوا اني قد تزوجت فلانة بكذا فقبلها فاجازت او قالت امراة اشهدوا اني قد تزوجت نفسي فلان بكذا فقبلها
فاجازت عندنا في صيغة ومحمد لا يتوقف ايضا الا اذا كان عن الغائب قابل وعندها يوقف وان لم يقبل عند احد وكذا القهقرى
من الخائنين بان قال زوجت فلانة من فلان وهما غائبان فقبلها فاجازت المخرج مندها وعندها يوقف وهي مسئلة
كتاب النكاح والقهقرى من الخائنين في باب البيع اذا قبلها فاجازت المخرج مندها وعندها يوقف وهي مسئلة
يتوقف بالايجاع حتى لو قال خالعت امرأتى فلانة الغائبة على كذا فقبلها فاجازت المخرج مندها وعندها يوقف
بالاجماع حتى لو قال خالعت امرأتى فلانة الغائبة على كذا فقبلها فاجازت المخرج مندها وعندها يوقف وهي مسئلة
بين لانه تعليق الطلاق بقبول المال فكانت بمنى ولهذا لا يملك الرجوع عنه ويصح فيه الاضافة الى الوقت والتعليق
بالشرط بان يقول الزوج خالعتك عدا وان قد مر فلان ففقدت عليك على كذا اذا كان بمنى ففقدت المرأة لا تمنع صحة النكاح
كافي التعليق بدخول الدار وغيره لك واما من جانب المرأة فهو معاوضة وهذا لا يصح تعليقه بالشرط من جانبها فلا يصح
اضافة الوقت ويملك الرجوع قبل اجازة الزوج واذا كان معاوضة فالشرط بالمعاوضة لا يتوقف كافي البيع وعمره
وكذلك الشرط في عتاق العبد على مال من جانب المولى يتوقف اذا كان العبد غائبا ومن جانب العبد لا يتوقف اذا كان المولى
غائبا لانه من جانب العتق بالشرط ومن جانب العبد معاوضة والاصل ان كل موضع لا يتوقف الشرط على ما وراء
المجلس بيع الرجوع عنه ولا يصح تعليقه بالشرط واما في الوقت كافي البيع والاجارة والكتابة وفي كل موضع يتوقف
الشرط على ما وراء المجلس لا يصح الرجوع عنه ويصح تعليقه بالشرط واما في الوقت كافي البيع والاجارة والكتابة وفي كل موضع يتوقف
والاعتاق على مال من جانب المولى واما علم **فصل** واما الذي يرجع الى المعقود عليه فانواع منها ان يكون
موجودا فلا ينعقد بيع المعدوم وما له خطر العدم كبيع نتاج النخيل بان قال بعت ولدك فلانة الناقة وكذا بيع
الحمل لانه باع الولد فهو بيع المعدوم وان باع الحمل فله خطر العدم وكذا بيع اللبن في الضرع لان له خطرا احتملا لانقضاء
الضرع وكذا بيع الثمر والزرع قبل ظهوره لانها معدومان وان كان بعد الطلوع وان كان قبل بدو صلاحها اذ لم يشتر
الزك والزرع من غير انما قال لا يجوز الا اذا صار بحال ينفق به بوجه من الوجوه فان كان بحيث لا ينفق به اصلا لا ينعقد
واستحق ما يراه في بيعه على ان يفسد لانه قد يفسد في بيعه في الثمار قبل بدو صلاحها ولا تزدالم بيد صلاحها لم يكن منتقيا
بها فلو يفسد ما لا يفسد يجوز بيعها وهذا خلاف الرواية فان محمد رحمه الله في كتاب الزكاة في باب العشرة لو باع الثمار
فأولها نخل وتركها بامر البائع حتى ادركت فالعشر على المشتري ولو لم يجر بيعها حتى طلعت لما وجب عشرها على المشتري

بيان الرسالة

بيان الكتابة

بيان ما يرجع الى المعقود عليه
منها كونه من جنسها

ولا بد من العلم بوجه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فربما يباع مخلد مؤبدة فتمت له البيع الا ان يشترطها المتعاقد
بجعل العبرة بالمشتري بالشرط من غير فصل بين ما اذا بدا صلاحها او لا دلالتها بمحل للبيع كمن ما كانت والمعتق فيه وهو
انه يباع ثمرة موجودة وهي بغير من ان يصير منتفعا بها في الثاني وان لم يكن منتفعا بها في الحال فيجوز بيعها كبيع جرد الكلب
على صلواته وبيع المهر والنجاش والارض السبعة والنهي محمول على بيع الثمار ومدركه قبل ادراكها بان باعها ثم لم يزل يبيع
او باعها غنما وهي حصر مدليل صحة هذا التأويل قوله صلى الله عليه وسلم في سياق الحديث وايضا ان منع الله الثمرة
بم بيعها اذ لم يملكها صاحبه ولغطة البيع يقتضي ان لا يكون ما وقع عليه البيع موجودا لان المنع يمنع الوجود وما
يؤخذ من الزرع بعينه بعد بعض ما يطبخ والباد بجان فيجوز بيع ما ظهر منه ولا يجوز بيع ما لم يظهر وهذا قول
عامة العلماء وقال مالك اذا طرأ عليه الخارج الاول يجوز بيعه لان فيه ضرورة لانه لا يظهر الكل دفعة واحدة بل على
التعاقب بعضها بعد بعض فلو لم يجرى بيع الكل عند طرأه البعض لوقع التأخر في الحجج ولان ما لم يظهر منه معدوم
فلا يجوز بيعه ودعوى الضرورة والحجج بمنوعة فانه يمكنه ان يبيع الاصل بما فيه من الثمر وما يحدث منه بعد ذلك
يجوز على ذلك المشتري وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحبل وحبل الحبل وروي حبل الحبل وهو
بمعنى الاول وانما زيادة الماء للتأكد والكفاية وروي حبل الحبل بخفض لبا من الكلمة الاخيرة والحيلة هي الحيلة فكان
نهيا عن بيع ولد الحلي وروي انه نهى عن بيع اللبن في الضرع وبيع عسب الفحل لان عسب الفحل حرام وهو عند
العقد متعدهم وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عسب الفحل ولا يمكن حمل النهي على عسب العسب
وهو الضراب لان ذلك جائز بالاعادة فيجوز بيعه على البيع والاحارة الا انه حذف ذلك وامرهم فيه كما في قوله تعالى
واستل القرية وغيرها ولا يجوز بيع الدقيق في الخطة والزيت في الزيتون والذوق في السمسم والعصير في العنب
والسمن في اللبن ويجوز بيع الخطة وسائر الحبوب في سائلها لان بيع الدقيق في الخطة والزيت في الزيتون ويجوز
ذلك بيع المعدوم لانه لا يوجب في الخطة ولا زيت في الزيتون لان الخطة اسم للركب والدقيق للمنفرد فلو دقق
في حال كونه خطة ولا زيت حال كونه زيتا فكان هذا بيع المعدوم فلا ينعقد بخلاف بيع الخطة في سائلها لان
ما في السائل خطة او هي اسم للركب وهي في سائلها على تركبها فكان بيع الموجود حتى لو باع ثمن الخطة في سائلها
دون الخطة لا ينعقد لانه لا يصير ثمنها الا بالعلوج وهو الدقيق فلم يكن تنافله فكان بيع المعدوم فلا ينعقد بخلاف
بيع الخبز في السقف والاحتمال في الحائط وذرع كرايا او ذراع ان ينعقد حتى لو نزع وقطع وسلم الى المشتري بغير
على الاخذ وهما لا ينعقدان صلاحيهما حتى لو طعن او عسر وسلم لا يجزى المشتري على القول لان عدم النفاذ هناك ليس
بخلل في الزك في العاقد والمعتق عليه بل المضرة تلحق العاقد بالزرع والقطع فاذ نزع وقطع فقد زال المانع
فقد انما ههنا فالمعتق عليه معدوم ومرة حالة العقد ولا ينعقد انفساد العقد بدونه فلم ينعقد العقد اصله
فلا يجوز النفاذ فهو الفرق وكذا بيع الزبد في البطيخ الصبيح لانه بمنزلة الزيت في الزيتون وبيع النوى في التمر وكذا
بيع اللحم في الشاة الحية لانها انما تصير لحم بالذبح والتلخ فكذا بيع المعدوم فلا ينعقد وكذا بيع السمسم الذي فيها
والتيها وكادعها ورأسها لما قلنا وكذا بيع التخمير في السمسم لانه انما يصير تخميرا بعد العصر وعلى هذا يخرج ما
اذا قال بعتك هذا الباقوت بكذا فاذا هو زجاج او قال بعتك هذا الفص على انه باقوت بكذا فاذا هو زجاج او قال
بعتك هذا الثوب لهرى بكذا فاذا هو مروي او قال بعتك هذا الثوب على انه هروي فاذا هو مروي لا ينعقد البيع في
هذه المواضع لان البيع معلوم والاصل في هذا ان الإشارة مع التسمية اذا اجتمعا في باب البيع فيها يصح محل البيع
فيكون ان كان المشاء له خلط وجنس المستحق للعبرة للتسمية ويتعلق العقد بالمسمى وان كان من جنسه لكنه
يخالف في الصفات فان تفاوتت بينهما فالعبرة للتسمية ايضا عندنا والمحققان يختلفان في الجنس وان قل
التفاوت فالعبرة بالمشار اليه ويتعلق العقد به واذا عرف هذا فنقول الباقوت مع الزجاج جنسان مختلفان
وكذا الهروي مع المروي فاما في المختلفان فيقول العقد فيه بالمسمى وهو معلوم فيبطل ولا ينعقد ولو قال بعتك
هذا العبد فاذا هو جارية لا ينعقد عند اصحابنا الثلاثة وعند من يجوز وجه قوله ان المسمى ههنا وجنس المشاء
اليه اعني العبد والجارية وانما يختلفان في وصف المذكورة والافوتة وهذا لا يمنع تعلق العقد بالمشار اليه كاذ
قال بعتك هذه الشاة على انها نجيحة فاذا هي كبش ولنا انها جنسان مختلفان في المعنى لاختلاف جنس النجيحة
المطلوبة اختلافا فاحشا فالتعاقب يختلف في الجنس حقيقة بخلاف النتيجة مع الكش لانها اتفاقا جنسا واذ اتفق
اما اذا تفاها لان اسم الشاة جنسا ولها واما معنى فلو ان المطلوب من كل واحد منهما منفعة الاكل فتجانسا اذ اتفق
فيتعلق العقد بالمشار اليه وهو موجود محل البيع فجاز بيعه ولكن المشتري بالخيار لانه فانه منفعة مرغوبة
فارجح ذلك بخلاف في الرضى فيثبت له الخيار وكذا لو باع دارا على ان يبنها اجزا فاذا هو لبن لا ينعقد لانها متجانسان
في المنفعة نفعها فاحشا فكانا كالحبسين المختلفين وكذا لو باع ثوبا على انه مصبوغ بعصفر فاذا هو مصبوغ بعين

اذا قال بعتك هذا الباقوت فاذا هو زجاج

لا ينعقد

لا ينعقد لان العصفر مع الزعفران مختلفان في اللون اختلافا فاحشا وكذا لو باع خنظل فاذا هو قيق او شرط
الدقيق فاذا هو خنظل لا ينعقد لان الخنظل مع الدقيق جنسان مختلفان وكذا الدقيق مع الخنظل لا ينعقد لان الخنظل مع الخنظل
نفعها ينقطع حق المال دلالتها بالحق بصير شيئا آخر فكان بيع المعلوم فلا ينعقد وان قال بعتك هذه الشاة
على انها ميتة فاذا هي ذكية جاز بالاجماع لان الميتة ليست بمحل للبيع فقلت التسمية وبقيت الإشارة الى الذكوة ولو
قال بعتك هذا الثوب لهرى فاذا هو ملحم فيقول ان كان سداه من القز والحمة من غير لا ينعقد وان كان لحمة من القز وسداه
من غير القز فالبيع جائز لان الاصل في الثوب هو اللحمة لانه انما يصير ثوبا بها فاذا كانت لحمة من غير القز فاختلف الجنس
فكانت العبرة للتسمية والمسمى معدوم فلم ينعقد البيع واذا كانت من القز فالجنس لم يختلف فتعقب الإشارة والمشار
اليه موجود فكان محل البيع الا انه ثبت الخيار للمشتري لان كون السدا منه امر مرغوب فيه وقد فات فوجب الخيار
وكذلك اذا قال بعتك هذا الثوب لهرى فاذا هو ملحم فهو على التفصيل الا ان لحمة اذا كانت خزا وسدا من غير حتى
جاز البيع فقد قيل انه ينبغي ان لا يثبت الخيار للمشتري ههنا لان الخنظل هكذا يصير بخلاف القز ولو باع جنة على ان
يظاها وظهاوتها كذا وحشوها فان كانت الظهارة من غير ما شرط لا ينعقد البيع وان كانت البطانة والحشوة مما
شرط وان كانت الظهارة مما شرط جاز البيع وان كانت البطانة والحشوة من غير ما شرط لان الاصل هو الظهارة الا
زفاته ينسب الثوب اليها ويختلف الاسم باختلافها وانما البطانة تجري مجرى التابع لها وكذا الحشوة فكان العقد
عليه هو الظهارة وما سواها جارا مجرى الوصف لها فنحو انه لا يمنع الجواز ولكنه يوجب الخيار لانه فات شيء
مرغوب فيه ولو قال بعتك هذه الدار على ان فيها بناء فاذا لا بناء فيها فالبيع جائز والمشتري بالخيار ان شاء اخذ
بجميع الثمن وان شاء ترك فرق بين هذا وبين ما اذا قال بعتك هذه الدار على ان يبنها اجزا فاذا هو لبن لا ينعقد
ووجه الفرق ان الامر مع اللبن يتفاوتان في المنفعة تفاوتا فاحشا فالتعاقب يختلف في الجنس على ما بينا فيما تقدم
ومنها ان جاز ما لا لان البيع مبادلة المال بالمال فلا ينعقد بيع الخنظل لانه ليس بمال وكذا بيع ام الولد لانها حرة ووجه
لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اعقبها ولدها وروى عنه علي بن ابي طالب انه قال في ام الولد لا يباع ولا يزوج
وهي حرة فانك تفجوز بيعها مطلقا وسماها حرة فلا تحرم ما الا على اطلاق خصوصاً على اصله حنفية مرجحة
لان الاستيلاء يوجب سقوط المالة عنده حتى لا يضمن بالقبض والبيع الفاسد والاعتاق وانما يضمن بالقبض
لا غير لان ضمان القتل ضمان الدم لا ضمان المال والمسئلة تأتية موضعها ان شاء الله تعالى ولا يبيع المذتر المطلق عند
وقال الشافعي بيع المذتر جائز **واحتج** بما روي عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اجاز بيع المذتر وعن
عائشة رضي الله عنها انها تبرعت بملوكها ففحصت عليها فباعها ولان المذتر المطلق يتعلق بالعقوب بالموت والمعلق
بالشرط عدمه قبل وجود الشرط فلم يكن العقد قائما باصدا قبل الموت فيجوز بيعه كما اذا خلق عرق عبده بدخول الدار
وتخذه ثم باعه قبل ان يدخل الدار وكما في المذتر المقيد ولنا ما روي ابو سعيد الخدري وجابر بن عبد الله الانصاري
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المذتر ومطلق النهي محمول على التحريم وروى عن عبد الله بن عمر رضي الله
عنهما انهما سمعا النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا يبيع ولا يزوج ولا يهب وهو خير المثلث وهذا نص في الباب ولانه حرم فوجه فلا يجوز بيعه
الولد والذليل على انه حرم فوجه الاستدلال بضرورة الاجماع وهو انه ينعقد بعد الموت بالاجماع والحرية لا بد لها من
سبب وليس ذلك الا الكلام السابق وليس هو بغير الموت لان التحريم قبل الموت وانما لا يتحقق من الميت
فكان تحريمه من جنس وجوده فكان ينبغي ان يثبت به الحرية من كل وجه لئلا لا يثبت له الحرية من وجه الى اخره من غير
حياته بالاجماع ولا اجماع على التحريم من وجه فثبت الحرية من وجه ثابت لئلا لا يثبت له الحرية من وجه الى اخره من غير
وحد جابر وعائشة حكاية فعل محتمل انه اجاز بيع مذتر مقيد لو باع مذتر مقيد او محتمل ان المراد منه الاجارة لان
الاجارة بلفظ اهل المدينة تسمى بيعا ويحتمل انه كان في ابتداء الاسلام حين كان بيع المذتر مشروعا ثم نسخ فلم يبق
نتيجة مع الاحتمال واما المذتر المقيد فثبت له لا يمكن ان يجعل الكثرة السابقة بما يوجب وجوده لانه خلق عبده بموت
موجود بصفته واحتمل ان يموت من ذلك المرض والسكر او لا فكان الخطر قائما فكان يعلق فلم يكن ايجابا مادام الخطر
قائما ومضى قبل به الموت يظهر انه كان تحريما من وجه من جنس وجوده لكن لا يعلق به حكم والله اعلم **ولا يبيع** المكاتب
لانه حريه فلا يثبت له تصرفا عليه ولا يبيع مقوق البعض موصرا كان المقوق او موصرا عند اصحابنا الثلاثة لانه
بمنزلة المكاتب عند ابي حنيفة وعندهما هو حر عليه دين واما عند الشافعي فان كان المقوق موصرا فليس له الشاة
ان يبيع نفسه بناء على اصله ان المقوق كان موصرا فالا عتاق مقوق بقي بصفته شريكه على ملكه فيقول له بعتك
وكذا جواب عن غيره في هؤلاء فهو الجواب في الاولاد من هؤلاء لان الولد يحدث على وصفا لام ولهذا كان ولد الحرة حرا ولو
لاهم تكتسبوا بالشرع واما من سواهم من ذوي الارحام اذا اشتراه بموئيد بينهم عند ابي حنيفة لانهم لم يكتسبوا بالشرع

ومنها ان جاز مالا

لا يفتقد مع المصنف والكلام

لا ينفذ مع سيدكم

مع جلد کتب مع و الحار الخ

عظم المبتدئ وعصبا الح

عظم الخنزير وعصه

بیاض مع کانی خط و ردی ناب

[illegible]

السيف

الشافعي ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال قد استحل من الفحشاء ما لا ينبغي لغيره من الكلب ولو جاز به لكان ثمة يمنة
 ولا نه تحبس العين فلا يجوز بيعه كالحذر الا انه رخص لا انتفاع به لجهة الحراسة والاصطيان للحاجة والغزوة
 وهذا يدل على جواز البيع كما في شعر الحذر ولنا ان الكلب مال فكان محلا للبيع كالصقر والبارق والدليل على انه
 مال انه منفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعا على الاطلاق فكان مالا ولا شك انه منفع به حقيقة والدليل
 على انه مباح الانتفاع به شرعا على الاطلاق ان الانتفاع به لجهة الحراسة والاصطيان مطلق شرعا في الاحوال كلها
 فكان محلا للبيع لان البيع اذا صادف محلا منفعنا به حقيقة مباح الانتفاع به شرعا على الاطلاق مستلحا
 في شرعه لان شرعه يقع سببا ووسيلة للاختصاص للقاطع للمنازعة والحاجة لقطع المنازعة فيما يباح
 الانتفاع به شرعا على الاطلاق لا فيما يجوز واما الحديث فيجوز ان كان في ابداء الاسلام له منهم كانوا القوا اقتناء
 الكلاب فامر بقتلها ونهى عن بيعها مبالغة في الزجر ويحل على هذا توفيقا بين الدلائل قوله انه يحبس العين قلنا هذا
 ممنوع فانه يباح الانتفاع به شرعا على الاطلاق واصطيانا وحراسة ونحس العين لا يباح الانتفاع به شرعا الا في
 حالة الضرورة كالحذر ولا ينعقد بيع الحذر من المسلم لانه ليس بمال في حق المسلمين واما اهل الذمة فلا ينعفون
 ببيع الحذر والحذر ما قلنا على بعض المشايخ فلو نه مباح الانتفاع به شرعا لم كان له كالتشاة لئلا كان مالا
 في حقهم فيجوز بيعه وروى ان عمر رضي الله عنه كتب اليه عشاره بالثام ان ولهم بيعها وهذا العشر من ثمنها
 ولولم يحبس الحذر منهم لما امر بقتلهم البيع وعن بعض مشايخنا حرمة الحذر ثابته على العموم في حق المسلم
 والكافر لان الكفار يحاطون بشرعهم هي حرمانها هو النصيح من ذهاب صاحبها فكانت الحرة ثابته في حقهم لكنهم
 لا ينعفون عن بيعها لانهم يعتقدون حلها ويموتونها ونحن امرنا بتركهم وما يذنبون ولو اشترى عسيرا فخر قبل
 القبض للشريعتان فيفسخ البيع لان للقبض شبهة بالعقد فوقع العجز عن التسليم والقبض فيفسخ كما اذا قبض قبل
 القبض ولو باع ذمي فذمي حرام او حذر باع اسلم او اسلم احدهما قبل القبض فيفسخ البيع لانه بالاسلام حرام البيع
 والشراء فيجوز القبض والتسليم ايضا لا يفسد الاشياء او انشاء من حقه فيلحق به في باب الحركات احتياطا واصله
 قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بينكم وبين الذين آمنوا يقربا فان الله هو العتق من عباده
 يؤتيه في قوله تعالى في آخر الآية وان تبتم فلکم رؤس ما لكم واذا حرم القبض والتسليم لم يكن بقاء العقد قائدا
 فيبطله القاضي كمن باع عبدا فاقبل القبض ولو كان اسلما حراما او اسلما احدهما بعد القبض فيفسخ البيع لان الملك
 قد ثبت على الكمال بالعقد والقبض في حالة الكفر وانما يوجد بعد الاسلام واما الملك والاسلام لا ينافيان في ذلك فان
 تجر عسيرا لا يؤمر بابطال ملكه فيها ولو اقر من الذمي متباخر ثم اسلم العبد هل يان السلم القرض سقط الحرام لا في قيمة الحذر
 على المستقر انما سقوط الحرف فظاهروا اما القيمة فلا في الحذر عن قبض المتلجا فاقبله فلو شئ له وان اسلم المستقر
 روي ابو يوسف اني حنيفة انه يسقط الحذر وليس عليه قيمة الحذر ايضا كما لو اسلم الغرض وروي محمد وزعفران بن
 القاضي عن ابي حنيفة ان عليه قيمة الحذر وهو قول محمد وجه هذه الرواية ان امتناع التسليم والمستقر انما جاء للمبني
 شربه وهو اسلما فكان استهلاكه عليه حرم والمسلم اذا استهلك حرم الذي مضى فتيته وجه رواية ابو يوسف انه
 لا يسقط التسليم المثل لانه يمنع منه ولا له القيمة لان ذلك يجب ملك المستقر والاسلام يمنع منه والله اعلم
 واما القدر فمن ابي حنيفة رحمه الله واثبات وجه رواية عدم الجواز انه غير منفع به شرعا فلا يحس ما لا يحذر
 وجه رواية الجواز انه لم يكن منفعنا به بذاته يمكن الانتفاع بمجدة والتصحح هو الاول لانه لا يشترى للانتفاع
 مجدة عادة بل للمتلقي به وهو حرام فكان هذا بيع الحرام للحرام وانه لا يجوز ويجوز بيع العبد بالاجماع لانه منفع
 به حقيقة مباح الانتفاع به شرعا على الاطلاق فكان مالا ولا ينعقد بيع الحرة ولا ينعقد بيع العبد بالاجماع لانه منفع
 كالورقة والكتب والسلفاة والنفقة ويجوز ذلك لانها محرمة الانتفاع بها شرعا لكنهما من الخبايا فلم يكن
 أموالا فلم يحس بيعها وذكر في الفتاوى انه يجوز بيع الحية التي يفتق بها للدونة وهذا غير مدد لان الحية شرعا
 لا يجوز الانتفاع به للدراي كالحذر والحذر قال النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل شقاكم فيما حرم عليكم فلا تقع الحاجة
 الى شرع البيع ولا ينعقد بيع شيء مما بين في البحر كالضفدع والسرطان الا التمسك وما يجوز الانتفاع بمجدة او عظم
 لان ما لا يجوز الانتفاع به ولا بمجدة ولا بعظمه لا بين ما لا يذنب من محلا للبيع وقد روى النبي صلى الله عليه وسلم
 مسئلة الضفدع يجعل في دواء فنه عنه وقال خبيثة الخبايا وذكر ابو بكر الاسكاف انه لا يجوز وذكر في الفتاوى
 انه يجوز لان الناس ينعفون به ولا ينعقد بيع النمل اذا كان في كوادته عسل تباع الكوادة بما فيها من العسل
 والنمل وروى هشام عن محمد انه يجوز بيعه مفرقا مفرقا كوادته اذا كان مجموعا وهو قول الشافعي لان النمل حيوان
 شفع به فيجوز بيعه ولنا انه ليس بمنفع به بنفسه فلم يكن مالا بنفسه بل بما يجد شتمه وهو معدوم حتى لو
 باع مع الكوادة فضا عسلا يجوز بيعه في العسل ومحمدان لا بين الشيء محلا للبيع بنفسه مفرقا ويحس محلا له

لا ينفق عليه الخازن المسلم

اشترى عصير الفخيم قبل القبض

فہاد

باز مع الفرع

لا يفقد بيع النخل الا في كوارثه عمل

او الطلق مفصول الى امرأه البالغ

الاجازة لان ماله مجزئ يتصور منه الاذن للمال وبعد وجود التصرف فكان الانتفاء للمال لينفد عند الاذن القاطع
 فينفد وما لا يجزئ له لا يتصور الاذن به للمال والاذن في المستقبل قد يحدث وقد لا يحدث فان حدث كان الانتفاء عند
 وان لم يحدث لم يكن مفيداً فلا ينفد مع الشك في حصول الفائدة على اهل المهرودان ما لم يكن ثابتاً بيقين لا يتبع الشك
 واذا لم ينفد لا يلحقه الاجازة لان الاجازة للنفقة **وعلى هذا يخرج** ما اذا طلق الفصول الى امرأة البالغ او اعتق عبداً
 او وهب ماله او تصدق به انه ينفد موقوفاً على الاجازة لان البالغ يملك هذه التصرفات بنفسه فكان لها مجزئ
 حال وجودها فتوقف على اجازة المالك وبمثله لو فعل ذلك على الصبي لا ينفذ لان الصبي ليس من اهل هذه التصرفات
 بنفسه الا ترى لو فعل ذلك بنفسه لم ينفذ فلم يكن لها مجزئ حال وجودها فلم ينفذ وكذلك الصبي المحجور اذا باع ماله
 نفسه او اشترى او تزوج امرأة او زوج امته او كاتب عبداً او فعل بنفسه ما لو فعل عليه ولية مجزئة يتوقف على اجازة ولية
 ما دام صغيراً وعلى اجازته بنفسه بعد البلوغ ان لم يوجد من ولية في حال صغره حتى لو بلغ الصبي قبل اجازة الولي فاجاز
 بنفسه حاز ولا يتوقف على نفس البلوغ من غير اجازة لان هذه التصرفات لها مجزئ حال وجودها الا ترى لو فعلها ولية
 جازت فاحتمل التوقف على الاجازة وانما توقف على اجازته بنفسه ايضاً بعد البلوغ كما توقف على اجازة ولية في حال
 صغره لانه لما بلغ فقد ملك الانشاء فالولى ان يملك الاجازة ولان ولايته على نفسه فوق ولاية ولية عليه في حال صغره
 فلما جاز باجازه ولية فلون يجوز باجازه نفسه اولى ولا يجوز بحجبه البلوغ لان الاجازة لها حكم الانشاء من وجه واحد
 ففعل على محجور ولو فعله ليس صفة فلا يعقل اجازة وكذلك اذا وكل الصبي وكيل هذه التصرفات ففعل الوكيل قبل
 بلوغ الصبي او بعد توقف على اجازته بعد البلوغ الا التوكيل بالشرأ فانه لا يتوقف بل ينفذ على الوكيل لان الشرأ واحد
 نفذاً على الوكيل فلا يتوقف الا اذ بلغ الصبي قبل ان يشتري الوكيل فاجاز التوكيل ثم اشترى الوكيل بعد ذلك ضمنى الشرأ
 للصبي لا للوكيل لان اجازة الوكالة منه بعد البلوغ بمنزلة انشاء التوكيل ولو وكله امته امته لكان الشرأ له لا للوكيل كذا هذا
 وبمثله اذا طلق الصبي امرأته او فعلها او اعتق عبداً على غير مال او على مال او وهب ماله او تصدق به او زوج عبداً امرأة
 او باع ماله بمحابة او اشترى شيئاً بكثر قيمته قدر ما لا يتعاقب الناس في مثله عادة او غير ذلك من التصرفات ما لو فعله
 ولية في حال صغره لا يجوز عليه لا ينفذ حتى لو اجاز ولية او الصبي بعد البلوغ لا يجوز لان هذه التصرفات لها مجزئ حال
 وجودها فلا يحتمل التوقف على الاجازة الا اذا اجاز الصبي بعد البلوغ بلفظ يصلح للانشاء بان يقول بعد البلوغ اذن
 ذلك الطلاق او ذلك العتاق فيجوز ويحرم ذلك انشاءً لا اجازة ولو وكل الصبي وكيل هذه التصرفات ففعل الوكيل قبل
 فعل بلوغه لا يتوقف وهو باطل ان فعل الوكيل كفعل الوكيل ولو فعل الصبي نفسه لا يتوقف فكذلك ان فعل الوكيل قبل بلوغه يتوقف على اجازة ولية
 على البالغ وان بلغ الصبي فاجاز الوكيل بعد البلوغ قبل ان يفعل الوكيل شيئاً ثم فعل جاز لان اجازة التوكيل منه بمنزلة انشاءه وكذا
 وصية الصبي لا تنفذ لانها تصرف لا يجزئ له حال وجوده الا ترى لو فعل الولي لا يجوز عليه فلا يتوقف وسواء اطلق الوصية
 او اضافها الى حال البلوغ لما قلنا حتى لو اوصى ثم مات قبل البلوغ او بعد لا يجوز وصية الا اذا بلغ فاجاز ذلك الوصية
 بعد البلوغ فيجوز لان الاجازة منه بمنزلة انشاء الوصية ولو انشاء الوصية بعد البلوغ صح كذا هذا وعلى هذا تصرف المكاتب
 والعبد المأذون ان ماله مجزئ حال وجوده يتوقف على اجازة المولى وما لا يجزئ له حال وجوده يبطل ولا يتوقف لما ذكرنا
 من الفقه الا ان بين المكاتب والعبد المأذون والصبي فرقاً من وجه وهو ان المكاتب والمأذون اذا فعل ما توقف على اجازة
 بان تزوج نفسه امرأة ثم شقق بنفسه لا عتاق وفي الصبي لا ينفذ بنفسه البلوغ ما لم توجد الاجازة ووجه الفرق
 ان العبد بعد الاذن يتصرف بما يملكه نفسه على ما عرف فكان ينبغي ان ينفذ للمال الا انه توقف الحق المولى فاذا اعتق فقد زال
 المانع فنفذ بمجذئ الصبي فان في اهليته قصوراً لقصور عقله فانفذ موقوفاً على الاجازة والبلوغ ليس باجازه
 على ما مر واسلم علم **واما حكم** شراء الفصول بمجدة الكؤ فيه ان الفصول اذا اشترى شيئاً لغيره فلا يجوز اما ان اضاف
 العقل له نفسه واما ان اضافها الى ما اشترى له فان اضافته الى نفسه كان المشتري له سواء وجدت الاجازة من الذي
 اشترى له او لم توجد لان الشرأ اذا وجد نفذاً على العاقد نفذ عليه ولا يتوقف لان الاصل ان يصرح الانسان لنفسه
 لا لغيره قال الله تعالى لها ما كسبت وقال تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وشراء الفصول كسبه حقيقة فالاصل ان يصرح
 له الا اذا جعله لغيره او لم يجد نفذاً عليه لعدم الاهلية فيتوقف على اجازة الذي اشترى له فان كان الفصول صبياً محجوراً
 او عبداً محجوراً فاشترى لغيره يتوقف على اجازة ذلك الغير لان الشرأ لم يجد نفذاً عليه فيتوقف على اجازة الذي اشترى له
 صرفة فان اجازته نفذت كانت العهدة عليه لا عليها لانها ليس من اهل لزوم العهدة وان اضاف العبد الى الذي اشترى
 له بان قال الفصول للبائع بع عبدك هذا ففلون بكذا فقال بعث وفعل الفصول البيع فيه لاجل فلون او قال البائع بع
 هذا العبد ففلون بكذا وقبل المشتري الشرأ منه لاجل فلون فانه يتوقف على اجازة المشتري له لان تصرفه الانسان وان كان
 له على اعتبار الاصل الا ان له ان يجعله لغيره بحق الوكالة وغير ذلك وههنا جعله لغيره فينفذ موقوفاً على اجازته ولو
 قال الفصول للبائع اشترى منك هذا العبد بكذا لاجل فلون فقال بعث او قال البائع للفصول بعث منك هذا العبد

وكل كسبي وكيلا بالتصرفات

ما ينصرف المكاتبه بعد المأدب

بیان حکم شرع و تفصولی

14

كذا لا يخلو من ان يقال البائع للعضو بعت منك هذا العبد كذا لاجل ثلوث فقال اشترى لايوقف وينفذ الشراء
عليه لانه لم يوجد الاضافة الى فلان في اليجاب والقول وانما وجد في احدهما واحدهما شرط العقد فليخوف لما ذكرنا ان
الايوقف وانما وقف لضرورة الاضافة في الجانبين فاذ لم يوجد يجب العمل بالاصل وهذا بخلاف الوكيل بالشراء انه اشترى
شيئا بغير شرائه للوكيل وان اضاف العقد الى نفسه لا الى الموكل لانه لما امره بالشراء فقد اذنه بما يشاء فكان تصرفه في كل
كيفية بنفسه ولو اشترى بنفسه كان المشتري له كذا هذا وقد اعلم ولو اشترى العضو شيئا لغيره ولم ينصف المشتري
الى غيره حتى كان الشراء له فظن المشتري والمشتري له ان المشتري يحسن المشتري له فسلم اليه بعد القبض بالثمن الذي
اشترى به وقبل المشتري له صحح ذلك ويجعل ذلك تولية كانه ولاء منه بما اشترى ولو علم المشتري بعد ذلك ان الشراء
نقد عليه والمشتري له فادان لبيته فراضا بغيره لم يكن له ذلك لان التولية منه قد صحت فلا يملك الرجوع
اشترى بمثله فلا يملك جاره الشفعة فظن المشتري ان له شفعة فسلم اليه ثم اراد احدهما ان ينصف ذلك فغيره ضا
لم يكن له ذلك لانه لما سلم اليه صار ذلك بيعا بينهما ولو اختلفا فقال المشتري له كنت امرتك بالشراء وقال المشتري
اشترى لك بغير امرك فالقول قول المشتري له لان المشتري لما قال اشترى لك كان ذلك اقرارا منه بانه اشترى بامره
لان الشراء له لا يجرى الا بامره عادة فكان القول قوله ثم ان اخذه بقبضه الفاضل لا يخل له ذلك الا اذا كان صادقا في كلوه
فيما بينه وبين الله تعالى وان اخذه بغير قبضه طاب له لانه اخذه برضاه فصار ذلك بيعا بينهما بتراضيهما والله اعلم ومنها
قيام البائع والمشتري حتى لو هلك احدهما قبل الاجازة فالمالك لا يلحقه الاجازة ومنها قيام المالك حتى لو هلك المالك
قبل اجازته لا يجوز باجازه ورثته ومنها قيام المبيع حتى لو هلك قبل اجازة المالك لا يجوز باجازه المالك غير انه ان
هلك في ذمة المالك يهلك بغير شيء وان هلك بعد التسليم الى المشتري فالمالك بالخيار ان شاء ضمن البائع وان شاء ضمن
المشتري لوجود سبب وجوب الضمان من كل واحد منهما وهو التسليم من البائع والقبض من المشتري لان تسليم مال الغير
بغير اذن صاحبه كل واحد منهما سبب لوجوب الضمان واتهما اختار تعينه برئ الآخر ولا سبيل له عليه بحال لانه لما
ضمن احدهما فقد ملكه المضمون فلا يملك تملكه من غير ما فيه الاستحالة وهو تملك شيء واحد في زمان واحد
من اثنين على الكمال فان اختار تعينه المشتري رجع المشتري بالثمن على البائع وبطل البيع وليس له ان يرجع عليه بما
كافى المشتري في الغاصب وان اختار تعينه البائع ذكر الطحاوي انه ينظر ان كان قبض البائع بقض ضمان بان كان مقبوضا
في يد فنفذ ببيعة لانه لما ضمنه فقد ملك المقبوض فوقف الغصب فبين ان باع مال نفسه فينفذ وان كان قبضه
قبض امانة بان كان ودعية عنده فباعه وسلم الى المشتري لا ينفذ ببيعة لان الضمان انما وجب عليه بسبب ما تضمنه
البيع وهو التسليم فملك المضمون من ذلك الوقت لا من وقت البيع فيضمن بايضا مال غيره بغير اذنه فلا ينفذ وذكر محمد
في ظاهره رواية وقال يجوز البيع بتعينه البائع قبل هذا يجوز له على اذله البائع او لا ثم باعه لانه اذا سلمه ولا ينفذ
صار مضبوذا عليه بالتسليم فقد مر سبب الضمان البيع فبين ان باع مال نفسه فينفذ ثم ان كان قيام الاربعة التي
ذكرناها شرطا للحقوق الاجازة لان الاجازة انما تلحق القائم وقيام العقد بهذه الاربعة ولان الاجازة لها حكم الانشاء
منعده ولا يتحقق الانشاء بدون العاقدين والمعقود عليه لذلك كان قيامها شرطا للحقوق الاجازة فان وجد تحتها
ومصادر البائع بمنزلة الوكيل فالاجازة الواجبة بمنزلة الوكالة السابقة وبين الثمن للمالك ان كان قائما لانه بدل ملكه
وان هلك في يد البائع يهلك امانة بما اذا كان وكلا في الاستدعاء وهلك الثمن في يد ولو سلمه البائع قبل الاجازة انفسخ
واسر البيع ان كان قد سلم ويرجع المشتري بالثمن على البائع ان كان قد دفعته وكذا اذا سلمه المشتري بغيره وكذا اذا
ضمنه العضو في محله ثم انه يحتاج الفرق بين البيع والتكليف فان العضو في جانب الرجل في باب التكليف اذ اذن له
ففسخها لا يملك الفسخ عنده ووجه الفرق له ان البيع الموقوف لو انقضت به الاجازة فالحقوق ترجع الى العاقد فهو بالفسخ
يدفع العبد عن نفسه فله ذلك بخلاف التكليف لان الحقوق في باب التكليف لا ترجع الى العاقد بل هو سفير ومعتبر فاذا
خرج عن الحضارة والعبادة التحق بالاجازات وانما قيام الثمن في يد البائع هل هو شرط لصحة الاجازة ام لا فالأمر لاجل
امان ان كان الثمن دينيا كالدرهم والدنانير والفلوس النافقة والمكيل الموصوف والموصوف في الذمة وانما ان كان عينا
كالعروض فان كان دينيا فقيامه في يد البائع ليس بشرط للحقوق الاجازة لان الدين لا يتبع بالقبض فكان قيامه بغيره
وان كان عينا فقيامه شرط للحقوق الاجازة فصار الماهل ان قيام الاربعة شرط لصحة الاجازة اذا كان الثمن دينيا واذا كان
عينا فقيامه شرط فان وجدت الاجازة عند قيام المحض جاز ويحسن الثمن للبائع لا للمالك لان الثمن اذا كان عينا كان
البائع مشتريا فوجهه والشراء لا يوقف على الاجازة بل ينفذ على المشتري اذا وجد نقدا عليه بان كان اهلا وهو اهلا والمال
يرجع عليه بقيمة ماله ان لم يكن له مثله او بملكه عليه بملكه او بقيمة بخلاف ما اذا كان الثمن من غير نقدا عليه فوقف العقد على الاجازة
فاذا اجازته ماله فله نقد ورجع عليه بملكه او بقيمة بخلاف ما اذا كان الثمن دينيا لانه اذا كان دينيا كان العاقد بايضا
مشتريا فلا يجرى مشتريا بنفسه اهلا فوقف على اجازة المالك فاذا اجاز ان كان مجزيا للعقد فكان بدله له ولو هلك

شرائط الاجازة قيام البائع المشتري
وقيام المالك
وقيام المبيع

قيام كثر من ١٠٠ مرة في الاجازة

الدين في يد الغنوي بطل العقد ولا تلحقه الاجازة ويرد البيع على صاحبه ويضمن المشتري مثله ان كان له مثل لانه
قبضه بعقد فاسد ولو تصرف الغنوي في الدين قبل الاجازة سطران تصرف فيه قبل القبض تصرفه باطل لان الملك
في العقد الفاسد يقف على القبض وان تصرف فيه بعد ما قبض باذن المشتري تصرفه باطل لانه لا يصح تصرفه لانه تصرف
في ملك نفسه وعليه مثله او قيمته لان القبض باسبغ الفاسد مضمون به ولا تلحقه الاجازة لانه هالك
بجواز تصرفه فيه فلا يحتمل الاجازة بعد ذلك ولو تصرف المشتري في البيع قبل الاجازة لا يجوز تصرفه سواء
كان قبض البيع او لم يقبضه لعدم اذن مالكه والله اعلم **واما الولاية** فالولاية لا اصل لها بل هي نوع ثلث
بتولية المالك ونوع تثبت شرعا لا بتولية المالك **اما الاول** فهو ولاية الوكيل فينفذ تصرف الوكيل وان لم يكن
المحل مملوكا له لوجود الولاية المستفاد من الموكل **واما الثاني** فهو ولاية الاب والجد والاب والوصي والغنم
وهو نوعان ايضا وهو ولاية النكاح وولاية غيره من التصرفات **اما الولاية النكاح** فموضع بيانها كتاب النكاح
واما الولاية غير النكاح فالكل مملوك في مواضع في بيان هذه الولاية وفيها شرائطها وفيها ثلث
الولاية **اما الاول** تسبب هذا النوع من الولاية في التحقيق شيان احدهما الولاية والثاني القضاء لان الحد
مقتضى الولاية لكن بواسطة وصي الاب والجد استقدا والولاية منها فكان ذلك ولاية الابوة فخصت المعنى
ووصي القاضى يستفيد الولاية من القاضى فكان ذلك ولاية القضاء **معنى الولاية** فلا يرد على
كامل النظر في حق الصغير لو فود شفقة الاب وهو قادر على ذلك كالحال ربه وعقله والصغير عاجز عن النظر
لنفسه بنفسه وثبوت ولاية النظر للقادر على العاخر عن النظر ام معقول ومشروع لانه في باب الاعانة على الدار
ومرابط الاحسان ومرابطا عانة الضعيف وعانة التهفان وكل ذلك حسن عقلا وشرعا ولان ذلك مرابط
النفقة وهي نفقة القدرة اذ شكر كل نفقة على حسب النفقة فشكر نفقة القدرة معونة العاخر وشكر النفقة واجب عقلا
وشرعا فضله عن الجواز ووصي الاب قائم مقامه لانه وصيه ومختار فالتطهراته ما اختاره من بين سائر الناس
الا لعله بان شفقة على ورثته مثل شفقة عليهم لولا ذلك لما اوقفها فكان الوصي خلفا عن الاب خلفا عن
قائم مقامه كانه هو والجد له كمال الراي ووفور الشفقة الا ان شفقة دون شفقة الاب فلا حرج من اخرجت ولاية
عن ولاية الاب وولاية وصيه وصيه ايضا لان تلك ولاية الاب فخصت المعنى على ما ذكرنا ووصي الجد قائم
مقامه لانه استفاد الولاية من شفقة وكذا وصي وصيه **واما القضاء** فلون القاضى اختصاصه بكامل العلم
والعقل والورع والقوى والحضال الحميد اشفق الناس على البتاي فخصه ولنا **وقد قال صلى الله عليه وسلم** السطوة
والخبر لاوتي له الا ان شفقة دون شفقة الاب والجد لان شفقتهم تشاغل قرائه وشفقة لا وكذا وصيه فاختار
ولا يرد عن ولايتها والله اعلم **فصل** **اما شرائطها** فانواع بعضها يرجع الى الولى وبعضها يرجع الى الولى
عليه وبعضها يرجع الى الولى فيه **اما الذي يرجع الى الولى** فاشياء منها ان يكون حرا فلا تثبت ولاية العبد لقوله
تعالى ضربا الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ ولانه لا ولاية له على نفسه فكيف تثبت له الولاية على غيره ومنها
ان يكون عاقلا فلا ولاية للمجنون لما قلنا **ومنها** اسلامه الولى اذ كان المولى عليه مسلما فان كان كافرا لا تثبت
له عليه الولاية لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولان تنفيذ الولاية للكا فر على المسلم يسفر
بالذل وهذا لا يجوز **واما الذي يرجع الى المولى عليه** فالصغير فلا تثبت الولاية على الكبير لانه بقدر على دفع حاجته
بنفسه فلا حاجة الى ائتمار الولاية عليه لغرض وهذا لان الولاية على الحر تثبت مع قيام المانع للضرورة ولا يرد
حالة القدرة فلا تثبت **واما الذي يرجع الى المولى فيه** فهو ان لا يرضى من تصرفات العتادة بالمولى عليه لقوله
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقال عليه السلام من ارجم صغيرنا فليس منا والاضرار بالصغير ليس بالرحمة في شئ فليس
للو ان يهب مال الصغير من غير غير عوض لانه اذا ازالة ملكه من غير عوض فكان ضررا محضا وكذا ليس له ان يهب عوض
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد له ذلك **وحده** قوله ان الهبة بعوض معا وضمة المال بالمال فكان في معنى البيع
فملكها كما يملك البيع **ولها** انها هبة ابتداء بدليل ان المالك يقف على القبض وذلك من افعال الهبة **واما** ان يهب
معا وضمة في الانتهاء وهو يملك الهبة فلم تنفذ هبة فلا يتصور ان يصير معا وضمة بخلاف البيع لانه معا وضمة
ابتداء وانتهاء وهو يملك المعا وضمة وليس له ان يتصدق بماله ولا ان يوصي به لان التصديق والوصية ازالة
الملك من غير عوض مالي فكان ضررا فلا يملكه وليس له ان يطلق امره لان التلحق من التصرفات العتادة المحض
له ان يعقب عبده سواء كان بغير عوض او بعوضا ما بغير عوض فلا يضره محض وكذا بعوض لانه لا يقال له العوض
للمال لان العقب معلق بنفس القول واذا عقب بنفس القول يبقى الدين في ذمة المفسد وقد يحصل وقد لا يحصل
فكان الاعتاق ضررا محضا للمال وكذا ليس له ان يقرض ماله لان القرض ازالة الملك من غير عوض للمال وهو معنى قول
الفرغ بن جعفر وهو يملك سائر التصرفات كذا هذا بخلاف القاضى فانه يعرض مال البيت ووجه الفرق ان الامر جاز

الولاية تثبت اما قولنا شرعا

بسبب ولايتها المعاملات

الولاية سبب الولاية

والقضاء ايضا سببها

بيان شرائط الولاية
ما يرجع الى كونه منها الحرية
والعقل والالا لوم في المسلم

ما يرجع الى المولى عليه

ما يرجع الى المولى فيه

من القاض

من القاضى من باب حفظ الدين لان لو الدين بالافلاس وبالانكار والطاهران القاضى بخيار املا او تقم وله ولاية
التقصير عن احوالهم فيختارون لا يتحقق اقله من ظاهره غالبا وكذا القاضى يقضى بعلم نفسه فلا يتحقق التوى بالانكار
وليس لغير القاضى هذه الولاية فبقى لا تراخ منه ازالة الملك من غير ان يقابل به عوض الحال فكان ضررا فلا يملكه وله
ان يدين ماله من غير **وصورة** الاستدانة ان يطلب انسان من غير الاب والوصي ان يبيعه شيئا من امواله للصغير مثل
قبضه حتى يجعل اصل الشئ ملكه ومن البيع وبناء عليه ليرة فان باعه منه بزيادة على قيمته فهو عبده وانما ملك
الولاية ولم يملك القرض لان الادانة بيع ماله بمثل قيمته وليس له ان يزوجه عبده لانه يتعلق المهر بقبضه وقبضه ضرر
وليس له ان يبيع ماله باقل من قيمته فذكر ما لا يتقايان الناس فيه عادة لما قلنا ولو باع لا ينفذ بيعه لانه ضرر
عنه وكذا ليس له ان يواجر نفسه او ماله باقل من اجر المثل فذكر ما لا يتقايان الناس فيه عادة وليس له ان يشتري عليه
شيئا باكثر من قيمته فذكر ما لا يتقايان الناس فيه عادة لما قلنا ولو اشترى ينفذ عليه ويهر المشتري له لان الشرع وجد
نفاذا على المشتري وله ان يقبل الهبة والصدقة والوصية لان ذلك نفع يحض فملكه الولى وقال صلى الله عليه وسلم
خير الناس من يتبع الناس وهذا يحكى بحرى الحق على النفع والحق على النفع من لا يملك النفع عبث وله ان يزوجه امته
لان نفعه وله ان يبيع ماله باكثر من قيمته ويشترى له شيئا باقل من قيمته لما قلنا وله ان يبيعه بمثل قيمته وباقل من
قيمتها مقدار ما يتقايان الناس فيه عادة وله ان يشتري له شيئا بمثل قيمته وباكثر من قيمته فذكر ما يتقايان الناس
فيه عادة وكذا له ان يواجر نفسه وماله باكثر من اجر مثله او يواجر مثله او باقل منه فذكر ما يتقايان الناس فيه عادة وكذا
له ان يشتري له شيئا باقل من اجر المثل او يواجر المثل او يواجر مثله فذكر ما يتقايان الناس فيه عادة ولو اشترى نفسه او ماله
ثم بلغ المتي في المدة فله الخيار في اجارة النفس ان شاء فمضى عليها وان شاء ابطلها واخياره في اجارة المال ووجه
الفرق ان اجارة مال الصغير تصرف في ماله على وجه النظر فيقوم الاب فيه مقامه فلا تثبت له خيار الابطال بالبيع فاما
اجارة نفسه فتصرف على نفسه بالاضرار وكان ينبغي ان لا يملكه الاب الا انه ملكها من حيث انها نوع رباحة وهذه
للصغير وبها وبيله والاب يلى تأديب الصغير فوليها على انها تأديب فاذا بلغ فقد انقطع ولاية التأديب فهو الفرق
وله ان يباخر ماله وله ان يدفع ماله مضاربة وله ان يبيع وله ان يوكل بالبيع والشراء والاجارة والاستجارة لان
هذه الاشياء من ترواج التجارة فكل من ملك التجارة ملك ما هو من ترواجها ولهذا ملكها المأذون وله ان يعير ماله استعانة
والغيا من لا يجوز وجه القياس ان الاعارة تملك المنفعة بغير عوض فكان ضررا وجه الاستحسان ان هذا من ترواج
التجارة وضررها فملكها يملك التجارة ولهذا ملكها المأذون وله ان يودع ماله لان الاداء من ضرورات التجارة
وله ان يارز له بالتجارة عندنا اذ كان يعقل البيع والشراء لان الاذن بالتجارة دون التجارة فاذا ملك التجارة بنفسه
فلون يملك الاذن بالتجارة اولى وله ان يكتب عبدا لان المكاتب عقد معا وضمة فكان في معنى البيع وله ان يرهن ماله
بدنيه لان الرهن من ترواج التجارة لان التاجر يحتاج اليه ولانه قضاء الدين وهو يملك قضاء دينه ماله فملكه الرهن
بدنيه ايضا وله ان يرهن ماله بدين نفسه ايضا لان عين المهر في يد المهرن الا انه اذ اهلك بدين مقدار ما صار
مؤذيا من ذلك دين نفسه وله ان يجعل ماله مضاربة عند نفسه وينفق ان يشهد على ذلك في الابداء ولولم يشهد
بحل له الروح فيما بينه وبين اهلها ولكن القاضى لا يصدقه وكذلك اذا شاركه من اقل من مال الصغير فان اشهد
فالرجح على ما شرط وان لم يشهد يجعل فيما بينه وبين اهلها لكن القاضى لا يصدقه ويجعل الرجح على قدر مالها وما
عرف من الرجح اية الاب فهو الجواب في وصيته حال عدمه وفي الحد ووصيه حال عدمه الان بين الاب ووصيه وبين الجد
وصيته فرق من وجوه مخصوصة منها ان الاب والجد اذا اشترى مال الصغير لنفسه او باع ماله نفسه من الصغير بمثل
قيمتها او باقل حان ولو فعل الوصي ذلك لا يجوز عند محمد اصابا وعند ابي حنيفة وابي يوسف ان كان خيرا لليتيم حان
والافاد ومنها ان لها ولاية الاقتصار لاجل الصغير في النفس ومادونها والمهرى ولاية الاقتصار فيما دون النفس
وليس له ولاية الاقتصار في النفس ومنها ان له ولاية الصلح في النفس ومادونها على قدر الدين من غير حد بل
وليس لها ولاية العفو وفي جواز الصلح من الوصي روايتان وقد ذكرنا الوجه في ذلك في كتاب الصلح ثم وتلى الدين
على ناكل من اليتيم فتقول لا خلاف في انه اذا كان غنيا لا ياكل الا لقله تعالى وتكون غنيا فليس ينفذ
فقره فليل له ان ياكل على سبيل الاباحة وليس له ان ياكل الا قرضا **اختلف** في العتابة من غير ائتمار روى عن عبد الله بن
عيسى بن عيسى عنهما انه ان ياكل على سبيل الاباحة لكن بالمعروف من غير ائتمار وهو قول عاتبة بن جابر روى عن عاتبة
انه ياكل قرضا فاذا ايسر قضى وهو احدى الروايتين غرضها حاجتها **هؤلاء** بقوله تعالى فاذا قضيت اليهم اموالهم
فاشهدوا عليهم امر بالاشهاد على الايام عند دفع المال اليهم ولو كان المال في ايدي الاولياء بطريق الامانة كان لاحاجة
لشهادة لان القول قول الولى اذ قاله فثبت لما يملكه اليتيم عند الكان واما الحاجة الى الاشهاد عند اخذ قرضا لياكل منه
اذن في قضاء الدين القول قول صاحبه الدين لا قوله فيقضى الدين وسعيد بن جبيرة انه فسر قوله تعالى ومن كان فقيرا فليأكل

لادب الجد ولا يتا الاقتصار
ان لها

بالعرف قال رضي^{عنه} واجتمع الاولون بظاهره له تعالى ومن كان فقيراً فليسا على بالمعروف والطوبى الله تعالى لولوى البتيم ان ياكل ما
البتيم بالمعروف وهو الواسط من غير اشراف وروى ان رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليس له مال ولا شيء فقال
كل من مال يتيمك غير سرف ولا متهافت في مالك بآله وذكر محمد بن الحسن الموطأ ان الفضل هو الاستغفار من ماله لما روى
ان رجلاً اتى عبد الله بن مسعود فقال له اوصى له يتيم فقال عبد الله لا تشتري ماله شيئاً ولا تستقرض ماله شيئاً
فصل وأما ترتيب الولاية فاولى الاولياء الاب ثم وصيته ثم وصى وصيته ثم الحد ثم وصيته ثم وصى وصيته
ثم القاضى ثم فرضه القاضى وهو وصى القاضى وأما ثبت الولاية على هذا الترتيب لان الولاية على الصغار باعتبار النظر
لعم لغيرهم المصروف بانفسهم والنظر على هذا الترتيب لان ذلك مبني على الشفقة وشفقة الاب فوق شفقة الكل وشفقة
وصيته فوق شفقة الحد لانه مرضى لاصح من غيره فكان خلف الاب في الشفقة وخلف الشئ قائم مقامه كانه هو وشفقة
الحد فوق شفقة القاضى لان شفقة تنشأ عن القرابة والقاضى اجنبى ولا شك ان شفقة القريب على قريبه فوق شفقة
الاجنبى وكذا شفقة وصيته لانه مرضى الحد وخلفه فكان شفقة مثل شفقة واذا كان ما جعل له الولاية على هذا
الترتيب كانت الولاية على هذا الترتيب ضرورة لان ترتيب الحكم على حسب ترتيب العلة والاولى هو وليس لغيره هو الا
من الاقرب والاخ والعلم وغيرهم ولاية المصروف على الصغير ماله لان الاخ والعلم قاصر الشفقة وفي القوم غير جانيباً
لا يهتم لها الا بالشفقة الواقعة والاقر وان كانت لها وفود الشفقة لكن ليس لها كمال الراى ليعود عقل النساء عادة
فلا تثبت لهم ولاية المصروف في المال ولا لوصيتهم لان الوصى خلف الوصى قائم مقامه فلا يثبت له الا قدر ما كان للموصى
وهو قضاء الدين والحفظ لكن عند عدم هؤلاء ولو وصى الاموال اخ ان يبيع المنقول والعقار لقضاء دين الميت والباقي
ميراث للصغير ثم ينظر ان كان واحداً فماذا كان حياً حاضراً فليس له ولاية المصروف اصاب في ميراث الصغير لان الوصى لو كان
حياً لا يملكه في حال حياته فكذلك الوصى وان لم يكن فله ولاية الحفظ لا غير الا انه يبيع المنقول لما ان يبيع المنقول الحفظ
لان حفظ الثمن اليسير وليس له ان يبيع العقار لاستبقائه عن الحفظ لكونه محفوظاً بنفسه وكذا لا يبيع الدرهم
والدنانير لانهما محفوظان وليس له ان يشتري شيئاً على سبيل التجارة وله ان يشتري ما لا بد منه للصغير فبما هو كسوة
وما استفاد الصغير المال من جهة اخرى سوى الارث بان وهب له شئ او وصى له به فليس له ولاية المصروف منه اصاب
عقاراً كان او منقولاً لانه لم يكن للموصى عليه ولاية فكذلك الوصى **واما** وصى المكاتب فله ان يبيع المنقول والعقار
لقضاء ديون المكاتب ولقضاء دين الكاتبة لان المكاتب كان يملكه بنفسه فكذلك وصيته وما فضل تركه كسبه من المال
لورثته اما الارث منهم فادشك وكذا الولد المولود في الكاتبة ومزكوت معه لانه عتقه آخراً من احرار وحياته
بعقبائه واذا اصاب القاضى تركه ميراثاً لورثته فهل يملك المصروف في ما لهم ذكر في الزنايات انه لا يملك الا الحفظ
وجعله بمنزلة وصى الاموال والاخ والعلم وفي كتاب القسمة الحق بوصى الاب فانه اجاز قسمته في العقارات والقبض
في معنى البيع لمن جازت قسمته بمجوز بيعه فكان فيه روايتان وهذه اقامات قبل اداء بدل الكاتبة **فاما** اذا ادعى
بدل الكاتبة حال حياته وعقو ثم مات كان وصيته كوصى الحر بلا خلاف وهذا علم **والثاني** ان لا يجوز في البيع حق
لغير البائع فان كان لا ينفذ كالمرهون والمستأجر لان فيه ابطال حق الميراث والمستأجر وهذا لا يجوز وقد اختلفت
عبارات الكتب في هذه المسئلة في بعضها ان البيع فاسد وفي بعضها انه موقوف وهو كصحيح لان ركن البيع صدق
من اهله مصافاً الى مال متقوم معلوك مقدور التسليم من غير ضرر بل منه والدليل على انه مقدور التسليم انه يمكن
ان يفتك الرهن بقضاء الدين فيسقطه الى المدين وكذا احتمال الاجارة من الميراث والمستأجر ثابت في البابين جميعاً
الا انه لم ينفذ للحال لتعلق حقها بوقوف ويمكن التعاقب بين الروايتين بان يحمل قوله فاسد على انه لا حكم لنظام
وهو تفسير الوقوف عندنا واذا توقف على اجازتهما فان اجازهما فنفذ وهل يملك المطالبة بالقبض ذكر العدد
في شرحه وقال اما المستأجر فلو يملك واما الميراث فيجوز ان يقال يملك فرق بينهما من حيث حق المستأجر في المنفعة لا في العين
اذا الاجارة عقد على المنفعة لا على العين والبيع على العين فلم يكن البيع تصرفاً في محل حق المستأجر فلا يثبت له الحق
وحق الميراث في العين لانه يستوفى الدين من يد العين بالبيع عند عدم الافتكاك والراهن ولهذا الواجب البيع كان
التمن وهذا عند فكان البيع تصرفاً في محل حقه فثبت له الخيار وهل يثبت للمشتري خيار الفسخ وان لم يعلم انه
مرهون او موارث يثبت لان العقد المطلق يقتضيه التسليم للحال وقد فات فثبت له خيار الفسخ وان علم فذاخر له
لان رضاه بالتسليم في الجملة ولو باع عبده الذي وجب عليه القود نفذ لانه لا حول له القبول في نفس القابل وأما له
ولاية استيفاء الغضار وانما لا تبطل بالبيع فيجوز البيع ولا يصير الحق بالبيع تخيراً للفداء سواء علم بالخيانة
او لم يعلم لان حق المولى في الغضار هو البيع لا يبطل الغضار من الذمة فلو باع عبده الذي هو حلال للذمة بالردة لان الردة توجب باحة الذمة لا غير البيع لا يبطلها وكذا لو باع عبده الذي
وجب قطع يد بالسرقه او وجب عليه حذر الحدود كحد الزنا والشرب والقذف لان الواجب بهذه الجنابات ولاية استيفاء

بيازرتييا لولاية

الثاني عشر على النفاذ

وَكَلَّ الْوَأَعْقَى أَوْ بَرَّ وَأَوْ كَانَتْ أُمَّةٌ
فَاسْتَوْلَاهَا

الفصل

القطع والحذف والبيع لا يبطلها وكذا اذا اعتقه او بخره او كانت امة فاسقوله لها ملكا ولو باع عبده الذي وجبه فعه
بالجناية يجوز علم المولى بالجناية او لا ولا سبيل للمولى الجناية على العبد ولا على المشتري لانه لاحوله في نفس العبد وانما احتج
المولى بالذبح الا ان يختار الغذاء غيراته ان كان عالما بالجناية يلزمه ان يشتري لانه لاحوله في نفس العبد وانما احتج
بالجناية اختيار الغذاء اذ لو لم يختار ما عدا ما فيه من اصل الحق والمولى الجناية في الذبح وانما احتج لانه لا وجبه على تقدير اختيار
كان البيع ابطالا لحقهم المبدل وهو الغذاء فكان الاقدام على البيع اختيارا للغذاء بخلاف ما اذا كان عليه قتل وقطع ونسب
المستقر او حذر ان البيع لا يوجب بطلان هذه الحقوق فلم يكن الاقدام على البيع اختيارا للغذاء فلا تسقط هذه الحقوق
بل بقيت على حالها وان كان عالما بالجناية يلزمه الاقل من قيمته ومن ارش الجناية لانه اذا لم يكن عالما بالجناية كان البيع اسهل
للمعسر من غير اختياره فعليه الاقل من قيمته ومن الارش لانه ما تلف على الجناية الا قدر الارش الا اذا كان اقلها عشرة
الا قدر درهم فنقص منها عشرة لان قيمة العبد خطأ اذا بلغ عشرة الا قدر درهم فنقص منها عشرة وراهم وكذلك لو اعتقه
المولى وبخره او كانت امة فاسقوله لها جاز ولا سبيل للمولى الجناية على العبد والمدر واما الولد غيراته ان علم بالجناية كان
ذلك اختيارا للغذاء وان لم يعلم فعليه الاقل من قيمته ومن الدينة وما زاد على هذا ذكره في كتاب جنائيات العبد في آخر
كتاب الجنائيات ان شاء الله تعالى **فصل** واما شرائط الصحة فانواع بعضها بغير البياعات كلها وبعضها
بغيرها **فصل** في شرائط العامة **فصل** ما ذكرنا من شرائط الانقضاء والنفاذ لان ما لا ينقصد ولا يتنقذ البيع بدون البيع لا يصح
بدونه ضرورة اذ الصحة امر زائد على اصل الانقضاء والنفاذ فكل ما كان شرط الانقضاء والنفاذ كان شرط الصحة ضرورة
وليس كل ما كان شرط الصحة من شرط النفاذ والانقضاء عندنا فان البيع الفاسد ينقصد وينقذ عندنا بمقتضى الغرض به
عندنا ولا يمكن محجها ومنها ان يحسن المبيع معلوما وثمة معلوما علميا يمنع من المنازعة فان كان احداهما مجهولا
جهالة مضغية الى المنازعة فسد البيع وان كان مجهولا جهالة لا تقضي الى المنازعة لا يفسد لان الجهالة اذا كانت مضغية
الى المنازعة كانت مانعة من التسليم والتسلم فلا يحصل مقصود البيع وان لم تكن مضغية الى المنازعة لا تمنع من ذلك
فتحصل المقصود **وبين** انه في مسائل اذا قال بعث شاة من هذا القطيع او ثوباً من هذا العدل فالبيع فاسد لان الشاة والقطيع
والثوب والعدل مجهول جهالة مضغية الى المنازعة لتفاخر النقاوت بين شاة وشاة وثوب وثوب فيوجب فساد البيع
فان عثر البائع شاة وثوباً وسلكه اليه فخرى به جاز وبغير ذلك ابتداء بيع بالرضا لان البياعات للوسائل
استغناء الغرض الى انقضاء آجالها والتنازع بقضوية التنازع فيتناقض ولان الرضا شرط البيع والرضا لا يقتل الا بالملك
والملك في هذا الشرط في موضعين احدهما ان العلم بالمبيع والتمتع علما مانعاً من المنازعة شرط صحة البيع والثاني في بيان ما يحصل
به العلم بهما اما الاول فبيان في مسائل اذا قال بعثك احد هذه الاثواب اربعة بكذا وذكر خيار التعيين او سكت عنه
او قال بعثك احد هذين الثوبين او احد هذه الاثواب الثلاثة بكذا وسكت عن الخيار فالبيع فاسد لان البيع مجهول ولو ذكر
الخيار بان قال على انك بالخيار تاخذ ايها شئت بمن كذا وبخره الباقي فالخيار ان يفسد البيع وفي الاستحسان لا يفسد
وجه القياس ان المبيع مجهول لانه باع واحداً غير عين وهو غير معلوم فكان المبيع مجهولاً فبمعنى صحة البيع كالو باع
احداً الاثواب اربعة وذكر الخيار **وجه** الاستحسان الاستدلال بخيار الشرط والجامع بينهما مساهلة الحاجة الى دفع الغبن
وكل واحد من الخيارين طريقه دفع الغبن وودع الشرع هناك جوازاً وروداً ههنا دالة والحاجة تنفع بالبحر في ثلوثه
لا تقتصر الاشياء على الجيد والوسط والرد في حق الحكم في الزيادة مردوداً الى اصل القياس ولان الناس يعاملون هذا البيع
لحاجتهم اليه فك فان كل احد لا يمكنه ان يدخل السوق فيشتري ما يحتاج اليه خصوصاً الكبار والسيئات فصاح الان بامرهم
ولا يذفع حاجته بشيء واحد معين من ذلك كما عسى لا يوافق الامر فيحتاج الى ان يشتري احد اثنين من ذلك لغرض فيجعلها
جميعاً الى الامر فيحتاج اليها شاة بالتمتع المذكور وروية الباقي فيجوز ذلك لتعامل الناس ولا تعامل فيما راد على الثلث تنفي الحكم
فيه على اصل القياس وقوله المعقود عليه مجهول قلنا هذا ممنوع فانه اذا شرط الخيار بان قال على ان تاخذ ايها شئت فقد
انقضاء العقد موجباً للملك عند اختياره لا لالحال والمعقود عليه عند اختياره معلوم معان هذه الجهالة لا تقضي الى المنازعة
لانه قرض الامر الى اختيار المشتري تاخذ ايها شاة فلا تقع المنازعة وهل بشرط بيان المدة في هذا الخيار **اختلاف** المتأخر
فيه لاختلاف الفاظ التخييد فهذه المسئلة في الكتب فذكر في الجامع الصغير على ان تاخذ ايها شاة وهو فيه بالخيار
ثلاثة ايام وذكر في الاصل على ان تاخذ ايها شاة بالف ولم يذكر الخيار فقال بعضهم لا يجوز هذا البيع الاذكرة مدة خيار
الشرط وهو ثلثة ايام فما دونها عند اي حنفية وعندنا الثلث وما زاد عليها بعد ان جاز معلوماً وهو قول الكوفي الطحاوي
وقال بعضهم يجوز من غير مدة كالمدة **وجه** قول الاولين ان المبيع لو كان ثوباً واحداً أمثلاً بشرط فيه الخيار كان بيان المدة شرط
الصحة بالاجماع فكذا اذا كان واحداً غير معين والجامع بينهما ان ترك التوقيت تجبيل مدة الخيار وانه يفسد البيع لان التوقيت
ان يرد هما جميعاً والثبات بخيار التعيين ردة احدهما وهذا حكم خيار الشرط فلو بدو من ذكر مدة معلومة وجه قول الآخرين
ان توقيت الخيار في التعيين انما كان شرطاً لان الخيار فيه يمنع ثبوت الحكم للحاجة الى دفع الغبن بواسطة التامل فكان في مسائل

شروط صحة البياعات
ما يعم كلها منها شروط الانقضاء
والنقض

ان نحن المبيع معلوما

三

فلا بد من الوقت لبيع استثناء ذلك في الوقت غيرت حكم البيع فيه وخيار التيقين لا يمنع ثبوت الحكم بل ثبت الحكم في أحدهما
غير موقت وأما يمنع ثبوت البيع لا غير فلا يشترط له بيان المدة والله اعلم والدليل على التفرقة بينهما أن خيار الشرط لا يورث
على أصل أصحنا وخيار التيقين يورث بالأجماع إلا أن المشتري إن مر بها جميعا لا يحكم بخيار الشرط المأمور بشرط له بيان
المدة بل لأن البيع المضاعف لا يورث غير ذلك فكان محله للفسخ كالبيع بشرط خيار ومعهود على ما ذكرنا من أن شرطه على
هذا يخرج ما إذا اشترى ثوبين أو عبدان أو أدنين على أن المشتري أو البائع بالخيار في أحدهما ثوبا أو ثوبا ولم يعين الذي فيه
للمساو الذي لا خيار فيه ولا يثبت حصصه كل واحد منهما من الثمن إن البيع فاسد فيها جميعا بحالة البيع والتمن لها
البيع فلا بد العقد في أحدهما بات وفي الآخر خيار ولم يعين أحدهما فلا بد من البيع فاسد في أحدهما بالتمن فلو أنه
أدلم لستم لكل واحد منهما ثمن فلا بد من ذلك إلا بالخيار والتمن فكان البيع محمولا وبطلان البيع محمولا وبطلان البيع محمولا
البيع فبطلانها أولى وكذلك إذا عين الذي فيه الخيار لكن لم يبين حصصه كل واحد منهما من الثمن لأن الثمن محمول وكذلك
إذا يثبت حصصه كل واحد منهما لكن لم يعين الذي فيه الخيار من صاحبه لأن البيع محمول ولو عين وبيّن جاز البيع فيهما جميعا
لأن البيع والتمن معلومان ومن البيع في أحدهما باتا من غير خيار وفي الآخر فيه خيار لا نه هكذا فعل وإذا أجاز ماله
الخيار البيع فبطلان فيه الخيار أو موات ومضت مدة الخيار ففسخ حتى تم البيع ولو لم يشتري ثمنها لفسخ له أن يفسخ
أحدهما أو كلاهما ما لم ينقذ ثمنها جميعا لأن الخيار لما سقط ولو لم يفسد ماله كان له أن يشترى جميعا بشرطه بانه لو كان ذلك
كان الأمر على ما وصفنا فكذلك هذا ولو اشترى ثوبا واحدا ورواة واحدة بثمن معلوم على أن المشتري أو البائع بالخيار في
نصفه ونصفه بات جاز البيع لأن النصف معلوم وثمنه معلوم أيضا والله اعلم ولو باع عددا من ثوبين أو ثوبا أو ثوبا
كالبطيخ والرومان بدرهم والحمة أكثر مما سمي فالبيع فاسد بحالة البيع فاسد بحالة البيع فاسد بحالة البيع فاسد بحالة البيع
من ثوبين بعد ذلك أو ثوبا عليه فهو جائز لأن ذلك بيع مستأخر بطريق التقاطع والله اعلم في الكتاب فقالوا ما وقع البيع
على هذا المفعول حين تراخيا وهذا نص على جواز البيع بالمرأضة ولو قال بعث هذا العبد بقبضته فالبيع فاسد لأنه
جعل ثمنه قيمته وأنها تختلف باختلاف بقول الموقوفين فكان الثمن محمولا وكذلك لو اشترى من هذا العبد ثوبا أو ثوبا
بدرهم ولم يبين الموضع فالبيع فاسد وكذلك أن يبين الموضع بأن قال رزني من هذا الجنب بطلان هذا العبد ففسخ
على قياس قول أبي حنيفة في التسليم وعلى قياس قولهما يجوز وكذلك إذا قال بعثك هذا بقبضته خطية أو بقبضته شعيرة لأن الثمن محمول
لأنه لا يدري ما إذا يحكم فلا بد من الثمن محمولا وكذلك إذا قال بعثك هذا بقبضته شعيرة لأن الثمن محمول
وقيل هو البيعان في بيع وقدر وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعين في بيع وكذلك إذا قال بعثك هذا العبد
بالف درهم إلى سنة أو بالف وخمسة إلى سنتين لأن الثمن محمول وقيل هو الشيطان في بيع وقدر وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عن شرطين في بيع ولو باع شيئا بربح ده ولم يعلم المشتري رأس ماله فالبيع فاسد حتى يعلم فسخا أو ببيع هكذا
وروى أن رستم عن محمد لأنه إذا لم يعلم رأس ماله كان ثمنه محمولا وبطلان البيع فاسد حتى يعلم فسخا أو ببيع هكذا
لأن المانع من الجواز هو الجاهل عند العقد وقد زالت في المجلس له حكم حالة العقد فصار كأنه كان معلوما عند العقد وأن لم
يعلم به حتى افتقر الفساد ولو هلك البيع قبل العلم بعد القبض فعليه قيمته لأن هذا حكم البيع الفاسد وقد
تقرر الفساد بالهولك لأنه بالهولك خرج البيع عن احتمال الإجازة والرضا لأن الإجازة إنما تلحق القائم دون الهالك
فتقرر الفساد ولزمت القيمة وروى ابن شجاع عن محمد أن البيع جائز ومعناه أنه موقوف على الإجازة والله شاهد أبو يوسف
فانه قال صحى وهذا ما رآه البيع الموقوف فان مات البائع قبل أن يرضى المشتري وقد قبض ولم يقبض تنقضى البيع ولو كان
المبيع عبدا فقبضه ثم اعتقه أو باعه أو مات قبل العلم جاز العقد والبيع وعليه قيمته لو وجد الهولك حقيقة بالوقت
وبالاعتاق في البيع فخرج البيع عن احتمال الإجازة فتأكد الفساد فبطلان القيمة ولو اعتقه بعد ما علم رأس المال فعليه
التمن لأن أقدامه على الاعتاق دليل الإجازة ولم يعلق القرابة قبل العلم بالتمن بعد القبض فعليه قيمته لأنه لا يصح له
القرابة فلم يوجد دليل الإجازة فكان العقد بها بمنزلة هلك العبد قبل العلم وهناك عجا القيمة كذا هذا وكذا إذا باع
الشيء بربحه ورأس ماله لم يعلم المشتري ربه ورأس ماله فهو كما إذا باع شيئا بربح ده ولم يعلم ما اشترى به
ولو لم يملك فقير آخر هذه القيمة صحى وإن كان فقير مريض محمولا لكن هذه جهالة لا تقضى له المنازعة لأن القيمة الواحدة
مماثلة للقران بخلاف الشاة من القطيع وتوجب الأربعة لأن بين شاة وشاة نقا ونا فاحشا وكذا بين ثوب وثوب والله اعلم
ولو باع شيئا بعشرة دراهم وبعشره دراهم في البلد نفوذ مختلفة انصرف إلى العقد الغالب لأن مطلق الاسم ينصرف إلى المقادير
خصوصا إذا كان فيه صحة العقد وإن كان في المدة نفوذ غالبه فالبيع فاسد لأن الثمن محمول والبعض ليس بأكثر من البعض
وعلى هذا يخرج أصل أبي حنيفة أن جملة الثمن إذا كانت محمولة عند العقد في بيع مضاعف في جملة فالبيع فاسد إلا في العقد
الذي جهالة لا تقضى له المنازعة وجملة الكافيه أن المبيع لا يخلو أما أن يخلو الثمن في المكيلات والموزونات والعدد
المقاربة وأما أن يخلو غيرهما من الذرعات والعدديات المستفاوتة ولا يخلو أما أن يخلو الثمن في المكيلات والموزونات والعدد

في البيع

في البيع وأما أن لم يسم المكيلات فان لم يسم حملتها بأن قال بعث منك هذه الصبرة كل فقير منها بدرهم لم يخلو البيع إلا في
فقير منها بدرهم ويلزم البيع فيه عند أبي حنيفة رحمه الله ولا يجوز في الباقي إلا إذا علم المشتري جملة القران قبل الافتراق
بأن كالماله الخيا وان شاء أخذ كل فقير بدرهم وان شاء تركه وان لم يعلم حتى افتراق المجلس ففسد الفساد وعند أبي
يوسف ومحمد يلزم البيع في كل الصبرة كل فقير منها بدرهم سواء علم أو لم يعلم وعلى هذا الخلاف إذا قال كل فقير من
منها بدرهم في كل ثلاثة أفرقة منها ثلاثة دراهم وعلى هذا الخلاف والوزن الذي لا يضرب في بيعه كالثوب وثوب الأجر
والفضة والعدوي المتقارب كالجوز واللوز أو لم يسم حملتها وأما الذرعات فان لم يسم جملة الذرعات بأن قال
بعث منك هذه الثوب وهذه الأرض وهذه الخشب كل ذراع منه بدرهم فالبيع فاسد في الكل عند أبي حنيفة رحمه الله
إذا علم المشتري جملة الذرعات في المجلس فله الخيار وان شاء أخذ وان شاء تركه وان لم يعلم حتى افتراق المجلس ففسد الفساد وعند
أبي يوسف ومحمد يجوز البيع في الكل ويلزمه كل ذراع منه بدرهم وعلى هذا الخلاف وإذا قال كل ذراع من ثوبين أو ثوبا
ثلاثة أفرقة ثلاثة دراهم وعلى هذا الخلاف والعدديات المتفاوتة كالإصابع والعبد بأن قال بعث منك هذا القطيع
والغنم كل شاة منها بعشرة دراهم ولم يسم جملة الشاة وعلى هذا الخلاف والوزن الذي لا يقبضه منه كالمصوغ من
الوأنى والعلب ونحو ذلك وجه قوله ما في مثالي الخلاف فان جملة البيع معلومة وجملة الثمن يمكن الوصول إلى العلم بالكيل
والوزن والعدد والذرع فكانت هذه جهالة يمكن الرفع والإزالة ومثل هذه الجهالة لا تمنع صحة البيع كالأصابع ووزن
هذا المحرر بها ولا في حنيفة رحمه الله ان جملة الثمن محمولة حالة العقد جهالة مفضية إلى المنازعة فتوجب فساد العقد
كأنما باع الشيء بربحه ولا شك أن جملة الثمن حالة العقد محمولة لأنه باع كل فقير الصبرة بدرهم وجملة القران ليست
معلومة حالة العقد فلا تخفى جملة الثمن معلومة ضرورة وكذلك هذا في الموزون والمعدود والمذكور وقوله ما يمكن رفع
هذه الجهالة مسلم لكنها ثابتة للحال إن ترفع وعندنا إذا ارتفعت في المجلس ينقلب العقد إلى الجواز لأن المجلس طال فله
حكم ساعة العقد والبيع يورث هذا المحرر بها ممنوع على أصل أبي حنيفة وأما اختلاف جواب أبي حنيفة بين المثليات وغيرها
من وجه حيث جاز البيع في واحدة بابا لا مثال ولم يجز في غيرها أصلا لأن المانع من الصحة جهالة الثمن كجهالة
المنازعة وجهالة فقير مريض غير ما نفع من الصحة لأنها لا تقضى له المنازعة لأنى لو اشترى فقير آخر هذه الصبرة
استاء جازا فإذا تعذر العلم بمهر فجملة كل مهر فتا إلى الخصوم لا نه يمكن على الأصل المأمور في صفة العام إذا تعذر العلم
بمهرها أنها تصرف إلى الخصوم عند إمكان الصرف إليه بخلاف الأشياء المتفاوتة لأن جهالة شاة من قطع وذراع من
توجب جهالة مفضية إلى المنازعة لأنى باع ذراع وثوب وشاة من قطع لا يجوز ابتداء فتعذر العلم بمهر كل ذلك ففسد
البيع في الكل ولو قال بعث منك هذا القطيع من الغنم كل شاة بعشرين درهما فالبيع فاسد في الجميع ولو علم
المشتري عدد الجملة في المجلس واختار البيع فرق بين العدود المتفاوتة وبين المعدود والمكيل والموزون والعدد
المقاربة الواحد والاثني هنالك على الاختلاف وإذا علم في المجلس واختار البيع بجوز خلاف وهذا لا يجوز في الآ
بله خلاف وان علم واختار البيع وجه الفرق المانع هنالك جهالة الثمن وهي محتملة الارتفاع والذوال ثمة بالعلم بالمجلس
فكان المانع محتمل الزوال والجهالة ههنا لا تخفى الارتفاع أصلا لأن ثمة كل واحد منهما محمول لا يدري كونه ولو قال بعث منك
هذه الصبرة بمائة درهم كل فقير بدرهم ولم يسم جملة الصبرة لكنه سمي جملة الثمن لم يذكر هذا في الأصل وذكر الطحاوي أنه
يجوز وهو صحيح لأن المانع من جملة ولم يوجد حيث سماها فصارت تسمية جملة الثمن بمنزلة تسمية جملة البيع ولو سمي كل البيع
لماز على ما ذكرنا كذا هذا الذي ذكرنا أن المسمى جملة البيع في المكيلات والموزونات والمعدودات والمثليات
أما سماها بأن قال بعث منك هذه الصبرة على أنها مائة فقير كل فقير بدرهم أو قال على أنها مائة فقير مائة درهم سمي كل
واحد من القران ثمنًا على حدة أو سمي للكل ثمنًا واحدًا سواء فلا شك في جواز البيع لأن جملة البيع معلومة وجملة الثمن
معلومة ثم إن وجدها كما سمي فالأمر ما هو ولا خيار للمشتري وإن وجدها ربح مائة فقير فالزيادة لا تسلم للمشتري بل
تعد إلى البائع ولا يخلو المشتري لا قدر ما سمي وهو مائة فقير ولا خيار له وإن وجدها أقل مائة فقير فالمشتري بالخيار
أن شاء أخذها جميعتها من الثمن وطرح حصصه النقصان وإن شاء تركها وأصل هذا الزيادة فيها لا يضرب في بيعه لا يجزى
محرر الصفة بل هي أصل فلو بد وأن يقايضه الثمن ولا ثم للزيادة فلو دخل في البيع فكان ملك البائع فرة إليه والنقصان فيه
نقصان الأصل لا نقصان الصفة فإذا وجدها نقص ما سمي نقص الثمن حصصه النقصان وإن شاء تركه لأن الصفة
فقرت عليه لأنها وقت على مائة فقير ولم تسلم له فأوجب خلاف في النقصا ثبت له خيار التركة وكذلك الجواب في المعدودات
التي ليس فيها بيعية ضرر لأن الزيادة فيها لا يجزى الصفة بل هي أصل بنفسها وكذلك المعدودات المقاربة وأما المعدودات
والثوب والأرض والخشب وغيرها فان سمي جملة الذرعات ثمنًا واحدًا ولم يسم لكل ذراع منها على حدة بأن قال بعث منك
هذه الثوب على أنه عشرة أفرقة بعشرة دراهم فالبيع جائز لأن المبيع وثمنه معلومان ثم إن وجد مثل ما سمي إليه الثوب
بعشرة دراهم ولا خيار له وإن وجد أحد عشر درهما فإن زيادة سائلة للمشتري وإن وجد تسعة أفرقة لا يلزم لأصل النقصان

بيان المكيلات

بيان الذرعات

بيان العدديات

بيان الوزن

المذكورات الثوب والذرعات

منها الخلو عن شرط كفا سلف

ولو باع جميع نصيبه من الدار والارض جاز لانه لم يحدث زيادة شركة وانما قام المشتري مقام البائع ولو باع الدار في
الصدق وذكر الكرخي انه لا يجوز لانه لا يمكن تسليمه الا بشق الصدق وانه من غير ضمان المعقود فصار كبيع الخبز في
الصدق وروى عن علي بن يوسف انه يجوز لانه لا يتصور بشق الصدق لان الصدق لا ينتفع به الا بالشق ولو باع ففقد
من هذه الصبة او عشرة وراهم من هذه الفترة جاز لانه لا يتصور الا بالتفصيل والتميز وكذلك اذا باع القوام على
رؤس الاشجار او باع الثمار على رؤس الاشجار بشرط القطع او مطلقا جاز لما قلنا وكذا لو باع بناء الدار والارض معاً او
لغاية على الارض دون الارض او الارض دون الدار او البقول القائمة قبل الحداثه يجوز لانه يمكن تسليم هذه الاشياء من غير ضرر
واصل علم ومنها الخلو عن الشرط القاسد وهي انواع منها شرط في وجوده عز عن ما اذا اشترى ناقة على انها حامل لان
المشروط يحتمل الوجود والعدم ولا يمكن الوقوف عليه الحال لان عظم البطن والحمل يحتمل ان يكون لغيره او غير ذلك
في وجوده عز عن موجب فساد البيع لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه من عزم بيع فيه عزم والمشي عنه فاسد وروى
الحسن بن زياد عن علي بن حنيفة ان البيع بهذا الشرط جائز لان كونه حاملا بمنزلة شرط كون العبد كاتباً او خياطاً ونحو ذلك
وذا جاز فكذا هذا ولو اشترى جارية على انها حامل لاروايه فيه عن اصحابنا واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز
البيع قياساً على الهائم والله اسأله عن هذا في البيع فانه قال لو باع وتبأ من حملها جاز البيع وليس هذا الشرط
وظاهر قوله وليس هذا الشرط ليشترط ان شرط الحيا فيه مفسد وقال بعضهم يجوز لان الحمل في الجوارى يجب بدليل
انه لو اشترى جارية فوجدها حاملاً له ان مرة فكان ذكر الحمل في المحاكم اراء عن هذا العيب مخلو فالبهايم لا يسلل فيها
زيادة الاثر لانه لو اشترى هيمة فوجدها حاملاً ليس له حق الرد فكان ذكر الحمل فيها شرطاً في وجوده عز عن فساد البيع
وبعضهم فصل فيه تفصيلاً فقال ان اشترى الهيمة فوجدها حاملاً فطرأ فالبائع فاسد لانه شرط في وجودها عز عن فساد البيع
ايضا فاشبه اشترط الحمل في بيع الناقة وان لم يرد بالشركة ذلك جاز البيع لان ذكره جرحاً لبراءة عن هذا العيب على ما بينا
ولو اشترى ناقة وهي حامل على انها متنع حملها كسهر او شهرين فالبائع فاسد لان في وجوده هذا الشرط عز عن كذا
اشترى بقر على انها تحلب كذا كذا رطل ما قلنا ولو اشترى بقر على انها حلوبة لم يذكر هذه في ظاهر الروايات وروى
الحسن بن محمد عن علي بن حنيفة انه يجوز وهو قيار ورواية في شرط الحمل **ورجحه** ان شرط كونها حلوبة شرط زيادة هينة
فاشبه شرط الطبخ والخبز في الجوارى وروى ابن سماعه في نفاذه عز عن محمد بن محمد بن محمد انه لا يجوز وهو اختيار الكرخي **ورجحه**
ان هذا شرط زيادة فيجوز في وجودها عز وهو محمول وهو اللين فلا يصح شرط في البيع وكونها حلوبة ان كان صنفها
لكنها لا توصف به الا بوجود اللين في وجوده عز ورجحنا له على ما ذكرنا في موجب فساد البيع **ولو اشترى بقر على انها حلوبة**
ذكرنا الطحاوي ان هذا الشرط لا يفيد البيع والجواب فيه الجواب في الحلوبة والله اعلم ولو اشترى بقرية على انها نصرة او طيرا
على انه يحس فمجان بعد ان كتبنا على انه نطاح او ديكاً على انه مقاتل فالبائع فاسد عندنا في حنيفة وهو احد الروايتين
عز محمد لانه شرط فيه عز والوقوف عليه غير ممكن لانه لا يحتمل الجبر عليه فصار كشرط الحمل ولان هذه صفات يلهيها
عادة والتمس في محطه فكان هذا شرطاً محطوفاً فيوجب فساد البيع **وروى** عز محمد انه اذا باع بقرية على انها نصرة فاذا
صوتت جاز البيع لانها لما صوتت علم انها مصونة فلم يتحقق عز العدم **وعلى** هذه الرواية قال في المحرمات فلو
مصونة انه يضمن قيمتها مصونة ولو اشترى جارية على انها مغنية على سبيل الرغبة فيها فالبائع فاسد لان الغنية
صفة محطوفة لكونها هو فشرطها في البيع بوجوب فساد **ولو اشترى جارية على انها مغنية** على وجه اظهار العيب
جاز البيع لان هذا بيع بشرط البراءة عن هذا العيب فصار كالموابعها بشرط البراءة عز عن عيب آخر فان وجدها لا يفتي الا
له لان الغنا في الجوارى عيب فصار كالموابعها بشرط البراءة عز عن عيب آخر فان وجدها لا يفتي الا
ابو يوسف بجواز البيع وهو احد الروايتين عز محمد لان هذا شرط يمكن الوقوف عليه بان يأخذ العبد نفسه على صاحبه
هذا ليس بشرط محطوف لان تعليم الكلب والاصطبار به مباح فاشبه شرط الكفاية في العبد والطبخ في الجارية وقد عزم
ان البيع فاسد لانه شرط فيه عز لانه لا يمكن الوقوف عليه الا بالاصطبار والجبر عليه غير ممكن **ولو اشترى بقرية على**
انه هلالج فالبائع جاز لانه شرط يمكن الوقوف عليه بالتفسير فلم يكن في وجوده عز ولا خطر ايضا وان شئت افردت
لجنس هذه المسائل شرطاً على جده عز محمد **فقلت** ومنها ان لا يضمن المشروط محطوفاً فافهم ومنها شرط لا يفرضه
العقد وفيه منفعة للبائع او المشتري فالبائع ان كان من جنس آدمي كالرقوق وليس يلدوم العقد ولا ما جاري بالعامل بين
الناقص من خمر او اباغ واراً على ان يسكنها البائع شهر ثم يسلمها اليه او ارضاً على ان يزرعها سنة او اداة على ان يركبها اشهر
او ثوباً على ان يلبسه اسبوعاً او على ان يقرضه المشتري ثوباً او على ان يهب له هبة او يزوج ابنته منه ان يبيع منه كذا
ونحو ذلك واشترى ثوباً على ان يخطه البائع ثوباً او خطه على ان يخطها او ثمره على ان يخطها او رطله قائمة على الارض
على ان يخطها او شيئاً له حمل وموتة على ان يحمله البائع الى منزله ونحو ذلك فالبائع في هذا كله فاسد لان زيادة منفعة
مشروطة في البيع يجوز بانها لا يبقا بلها عوضه في عقد البيع وهو تفسير الزبا والبيع الذي فيه بقاء فاسد

نحوه ايضاً ان لا يضمن المشروط محطوفاً

وفيه

وفيه شبهة الزبا بنفسه للبيع كحقيقة الزبا على ما فطره ان شاء الله تعالى وكذا لو باع جارية على ان يذبحها المشتري
او على ان يسوقها فالبائع فاسد لانه شرط فيه منفعة للبائع وانه مفسد وكذا اذا باعها بشرط ان يفتقها المشتري
فالبائع فاسد في ظاهر الرواية عن اصحابنا **وروى** الحسن بن علي بن حنيفة انه جائز وبه اخذ القاضي **ورجحه** هذه الرواية
ان شرط الاعاق مما يلدوم العقد لان الاعاق انما يملك وانما الملك يقرر له فكان ملائماً والدليل على ان الاعاق انما
الملك ان البيع ثبت مقتضى الامر بالا عتاقه في قول الرجل عتق عبدك عنى على القدره فاعتق حتى يقع العتق عز عن الاعاق
الا بالملك ولا ملك الا بالتملك فلو كان الاعاق ازالة الملك لما تصدق وجود الاعاق مقتضاه لانه صدق وكسبي لا يقضي
صدقه وان كان انهاء الملك كان يقرر له فكان ملائماً للعقد فلو بوجبه فساد **ولما روى** رواية جرحان احدهما بيع الكل
والثاني يفتق با حنيفة اما الاول فهو ان شرط الاعاق لا يلدوم العقد لان العقد يقضي الملك والملك يقضي العتق
المعروف في المملوك بتحصيله وتركه وشرط الاعاق يقضي الاستحقاق والرد ولا محالة فلو يلدوم به بل يفسده **واما الثاني**
فان هذا الشرط يلدوم العقد فوجه ولا يلدوم فوجه وهذا يوجب الفساد على ما ذكرنا في قوله ثم اذا باع هذا الشرط فانه
المشتري ان يملك العقد جازاً بالا عتاقه عندنا في حنيفة استحسننا حتى يجب على المشتري ان يملكه سواء اعتقه بعد القبض او قبله
هكذا روى ابن شجاع عن علي بن حنيفة رحمه الله **وقال** ابو يوسف محمد لا يفتق جازاً حتى يملكه فانه يملكه وهو القياس
وهكذا روى ابو يوسف عن علي بن حنيفة **ورجحه** ظاهره ان البيع وقع فاسداً من غير وجوده وبالا عتاق لا يفسد الفساد
بل يقرر لانه انهاء الملك وانه يقرر في موجب فساد الفساد والفساد يفسد الملك بالقيمة لا بالثمن ولهذا هو الهالك
العبد في بيع قبل الاعاق يلدوم القيمة وكذا لو باع جارية او هبة فعليه قيمته كذا ههنا ولا في حنيفة رحمه الله اذ كان
ان شرط الاعاق يلدوم العقد فوجه ولا يلدوم فوجه لانه انهاء فوجه وازالة فوجه فمن حيث انهاء ان كان يلدوم
لانه يقرر كذا في حنيفة ازالة لا يلدوم لانه لا يغير موجب العقد فيجب العمل بالشبهين فلو كان يشبه ازالة فقلنا
فساد العقد فلا يتأخر وعلمنا انهاء فقلنا بجوازه في الانهاء عمل بالشبهين بعد ان كان لا يعمل
بما على القلب مما قلتم قبل لانه لا يمكن لانا لا نجد جازاً انقلب فاسداً في اصول الشريعة ووجدنا فاسداً انقلب جازاً في بيع
الرقم ونحوه مخلو فاما اذا باع او هب لانه ذلك ليس انهاء الملك ومخلو فاما اذا باع بشرط المذبح او الاستدلال فذكرها
المشتري او استوله ان البيع لا يفتق الجواز لان التدبير والاستدلال لا يوجب انهاء الملك بيقين لاحتمال قضاء
القاضي بجواز بيع المذبح وجواز بيع امر الولد في الجملة فكان ذلك شرطاً لا يلدوم العقد اصاب فوجب لزوم الفساد والله اعلم
وكذلك لو باع عبد او جارية بشرط ان لا يبيعه وان لا يهبه ولا يخرجها عن ملكه فالبائع فاسد لان هذا شرط يفتق العبد
والجارية بالصيانة عز عن الاول ايدي فيفسد البيع واما فيما سوى الرقيق كذا اذا باع ثوباً على ان لا يبيعه المشتري
او لا يهبه او اداة على ان لا يبيعه او لا يهبها او طعاماً على ان يأكله ولا يبيعه ذكر في المزارعة ما يدل على جواز البيع فانه
قال في شرط احد المزارعين في المزارعة على ان لا يبيع آخر نصيبه ولا يهبه فالمزارعة جائزة والشرط باطل وهكذا روى الحسن
في المحرمات عن علي بن حنيفة وفي الاملاء عز علي بن يوسف ان البيع بهذا الشرط فاسد **ورجحه** انه شرط لا يفرضه العقد ولا يلدوم
ولا يرضى فيه القافر بين الناس فيفسد كذا في سائر الشرائط المصدرة والفتحي ما ذكر في المزارعة لان هذا شرط
لا منفعة فيه لاحد فلو بوجبه فساد وهذا لان فساد البيع في مثل هذه الشروط لتفتتها الزبا بذلك زيادة منفعة
مشروطة في العقد لا يقابلها عوض ولم يوجد في هذا الشرط لانه لا منفعة فيه لاحد الا انه شرط فاسد في نفسه لكنه
لا يؤثر في العقد فالعقد جائز والشرط باطل ولو باع على ان يخرج المشتري داراً على ان يخرجها فالبائع جاز والكسبي
باطل لان شرط الفترة لا يؤثر في البيع على ما ذكرنا ولو باع جارية على ان لا يبطاها المشتري ذكرنا في الاختلاف بيننا في بطلان
وبعد خلافاً ولم يذكر قولنا في حنيفة فقال البائع فاسد والشرط باطل عندنا في يوسف وعند محمد بن البيع جاز والشرط باطل
ولو باع بشرط ان يبطاها فالبائع جاز والشرط في قولهم جميعاً **وروى** عن علي بن حنيفة رحمه الله ان البيع فاسد في الموضعين
جميعاً وجه قول محمد ان هذا شرط لا منفعة فيه لاحد فلو يؤثر في فساد البيع كذا اذا باع ما سوى الرقيق على ان لا يبيع
او لا يهب الا انه نوع مضر للمشتري فكان باطلاً والبيع صحيحاً وجه قولنا في يوسف ان هذا شرط مخالف مقتضى العقد
لان مقتضى العقد ان يفتق العتق او لا يفتق العتق ولا يفتق العتق على ما روى عنه ان شرط الرطل ما لا يفرضه العقد ايضاً بل
يفرضه لان البيع يقضي الحلال الاستحقاق ولان فضيلة الشرط الاستحقاق والرد وما لا يفرضه العقد بل
يفرضه والله اعلم **واما** الشرط الذي يفرضه العقد فلو بوجبه فساد كذا اذا اشترى بشرط ان يملك المبيع او باع بشرط
ان يملك الثمن او باع بشرط ان يبيع المبيع او اشترى على ان يسلم المبيع او اشترى جارية على ان تحده او اداة على
ان يركبها او ثوباً على ان يلبسه او خطه في سبيلها وشرط الحصاد على البائع ونحو ذلك فالبائع جاز لان البيع يقضي
هذه المقتضيات فشرطه فكان ذكرها في معرض الشرط تقريراً لمقتضى العقد فلو بوجبه فساد العقد ولو اشترى

فيما سوى الرقيق وقع ذلك كبيع

شرط الذي يفرضه العقد فلو بوجبه فساد

شأنه بشرط ان يوفيه في منزله هذا لا يتخلو اما ان يكون منزله في المصر واما ان يكونا في المصر والاخر خارج المصر
فان كان كلاهما في المصر فالبيع بهذا الشرط جائز عند ابي حنيفة والي يوسعنا سمحنا ان الا اذا كان في قريش هذا
الشرط بتحقيق الزمان كما اذا تبايعا خطه بخطه وشرط احدهما على صاحبه الا بقاء في منزله وعند محمد البيع بهذا
الشرط فاسد وهو القياس لانه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة للمشتري فاشبه ما اذا اشترى بشرط الحمل
ان منزله او شرط الا بقاء في منزله واحدهما في المصر والاخر خارج المصر **ولهما** ان الناس لم يلزموا البيع بهذا الشرط
اذا كان المشتري في المصر فكم القياس لمعامل الناس ولا تعامل فيما اذا لم يكونا في المصر ولا في شرط الحمل انما عملنا
بالقياس وفيه وكذلك الشرط الذي لا يقتضيه العقد لكنه ملائم للعقد لا يوجب فساد العقد ايضا لانه شرط حكم العقد
مخبر للمعنى مؤكدا ياه على ما ذكره ضيق بالشرط الذي هو مقتضى العقد وذلك نحو ما اذا باع على ان يعطيه المشتري
بالثمن رهنا او كفلا والرهن معلوم والكفيل حاضر فقبل وحل الكلام في البيع بشرط اعطاء الرهن ان الرهن لا يخلو
اما ان يكون معلوما واما ان يكون مجهولا فان كان معلوما فالبيع جائز استحسانا والقياس ان لا يجوز لان الشرط الذي
يخالف مقتضى العقد مفسد في الاصل وشرط الرهن والكفالة مما يخالف مقتضى العقد فكان مفسدا الا ان استحسننا
الجواز لان هذا الشرط لو كان مخالفا لمقتضى العقد صورية فهو موافق له معنى لان الرهن بالثمن شرع بوثيق الثمن
وكذا الكفالة فان حوالباع بياكده بالرهن والكفالة فكان كل واحد منهما مقرا لمقتضى العقد معنى فاشبه اشترط
صفة الجوده للثمن وانه لا يوجب فساد العقد فكذا هذا ولو قبل المشتري المبيع على هذا الشرط ثم امتنع تسليم الثمن
لا يجبر على التسليم عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر جبر عليه **وجه** قوله ان الرهن شرط في البيع فقد صار حقا من
حقوقه والجبر على التسليم من حقوق البيع فيجبر عليه **ولنا** ان الرهن عقد تبرع في الاصل واشترطه في البيع لا يجزى
عن ان يكون تبرعا والجبر على التبرع ليس بمشروع فله يجبر عليه ولكن يقال له اما ان تدفع الرهن او قيمته او تؤدى
الثمن او يفسخ البيع لان البائع لم يرض بزيادة المبيع عن ملكه الا بوثيقه الرهن او قيمته لان قيمته قد مر مقادير وان
الذين يستوفون الرهن وهي قيمته واذا دعى الثمن فقد حصل المقصود فله معنى للفسخ وان امتنع المشتري من هذا
الوجه فللبائع ان يفسخ البيع لغوات الشرط والغرض وان كان الرهن مجهولا فالبيع فاسد لان حواجز هذا الشرط على ان القياس
يا ياه لكونه ملائما للعقد مقرا لمقتضاه معنى لحصول معنى التوثيق والتأكد للثمن فله يحصل ذلك الا بالتسليم وانه لا يتحقق
في المجهول ولو اتفقا على تعيين رهن في المجلس جاز البيع لان المانع هو جهالة الرهن وقد زال فانه كان معلوما معناه من الايراد
لان المجلس له حكم حالة واحدة وان افرقا المجلس فقد فسد وكذا اذ لم يتفقا على تعيين الرهن ولكن المشتري قد اذن
جاء البيع ايضا لان المقصود من الرهن هو الوصول الى الثمن وقد حصل بفسق اعتبار الوثيقه وكذلك البيع بشرط اعطاء الكفيل
ان الكفيل ان كان حاضرا في المجلس وقبل جاز البيع استحسانا وان كان غائبا فالبيع فاسد وكذا اذا كان حاضرا لم يقبل لان
الجواز على مخالفة القياس ثبت لمعنى التوثيق وتوكيد الثمن لما فيه من تقوية موجبا للعقد على ما بينا فاذا كان الكفيل غائبا
او حاضرا ولم يقبل لم ينعى الكفالة فلم يحصل معنى التوثيق في الحكم على ما يقتضيه القياس وكذا اذا كان الكفيل مجهولا
فالبيع فاسد لان كفاية المجهول لا ينعى ولو كان الكفيل معينا وهو غائب ثم حضر وقبل الكفالة في المجلس جاز البيع
لانه جازت الكفالة بالقبول في المجلس وان حضر بعد الافتراق تأكد الفساد ولو شرط المشتري على البائع ان يجيله بالثمن
على غير مخرج ما كان او على ان يضمن الثمن لغريم مخرج البائع فالبيع فاسد لان شرط الكفالة والضمان شرط لا يقتضيه العقد
والشرط الذي لا يقتضيه العقد مفسد في الاصل الا اذا كان فيه تقرر موجبا للعقد وتأكيده والحالة ابرأ غرضه وانما سقط
له فلم يكن ملائما للعقد بخلاف الكفالة والرهن وانما علم وكذلك ان كان مالا يقتضيه العقد ولا يلزم العقد ايضا
لكن للتأخر فيه تعاملا بالبيع جائز كما اذا اشترى فعلا على ان يجزوه البائع او جازيا على ان يجزوه البائع له خفاقا قبل
خقه والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر وجه القياس ان هذا شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد العاقدين وانه
مفسد كما اذا اشترى ثوبا بشرط ان يخطيه البائع له يخطيه ويجوز ذلك **ولنا** ان الناس لم يلزموا هذا الشرط في البيع كما
تعاملوا الاستصناع فسقط القياس لمعامل الناس كما سقط في الاستصناع **ولو اشترى جارية على انها تكون طباخة**
او خبازة او غلاما على انه كاتب او خياط او باع عبدا بالف درهم على انها صحاح او على انها جارية فقد ثبت المال واشترى
على انها موهلة فالبيع جائز لان المشروط صفة للمبيع او الثمن صفة محضة لا يتصور انتقالها بها اصلا ولا يخلو لها حقيقة
من الثمن بحال ولو كان موجودا عند العقد لا يخلو فيه من غير تسمية وانها صفة مرغوب فيها لا على وجه التام والمشرط اذا
هذا سبيله كان من مقتضيات العقد واشترط شرط يقتضيه العقد لا يوجب فساد العقد كما اذا اشترى بشرط التسليم
وتملك المبيع والانتفاع به ونحو ذلك بخلاف ما اذا اشترى ناقه على انها حامل لان البيع بفسد في ظاهر الرواية لان الشرط
هناك عين وهو الحمل فلا يصح شرطه وكون الناقه حاملا ان كان صفة لها لكن لا يتحقق له الا بالوضع وهو عين في وجوده
عزوم مع ذلك مجهول فوجب ذلك فساد البيع ويخرج على هذا ايضا ما ذكرنا من المسائل ان اشترى ناقه على انها تحلب

كذا كذا مثلا او على انها حلوة او على انها لبون ان البيع بهذه الشروط فاسد لان المشروط في هذه المواضع عين فلا يصح شرطه
وعلى هذا ينبغي ان يخرج ما اذا اشترى جارية على انها مفضية على سبيل الرغبة فيها لان جهة الفاعلة التام فاشترطها
في البيع بوجوب الفساد وكذلك اذا اشترى ثوبا على انها مصقوت او طويلا على انه يتكلم او حمامة على انها تبيض ومن كان بعيد
او كذا على انه يظف او يدك على انه مقابل لان هذه الجهات كلها جهات التام بخلاف ما اذا اشترى ثوبا على انه معطر
او اشترى دابة على انها هادج لانه صفة لاحظر فيها بوجه وانما الموفق **ويجوز** البيع بشرط البراءة عن العيب عند ناس
عم الغيوب كلها بان قال بعت على ان يرى من كل عيبا وخضبان سمى حسنا من الغيوب وقال الشافعي ان خضبان وان عم
لا يبيع واذا لم يصب الا برأ عنه هل يبيع العقد له فيه قولان في قول يطل العقد ايضا وفي قول يفسخ العقد ويطل الشرط
وعلى هذا الخلاف لا يبرأ من الحق والمجهول **ولو** شرط على ان يرى من العيب الذي يحدث روى عن الجوسفان البيع بهذا
الشرط فاسد **وجه** قول الشافعي ان البرأ عن كل عيبا برأ عن المجهول فلا يبيع ولا شك انه ابرأ عن المجهول والدليل
على ان البرأ عن المجهول غير صحيح ان البرأ اسقاط فيه معنى التمليك بدليل انه يرتد بالبرأ وهذا انه التمليك
اذا اسقاط لا يحتمل ذلك وتملك المجهول لا يبيع كالبيع ونحوه **ولنا** ان البرأ وان كان فيه معنى التمليك لكن لم يبرأ
لا ينعى صحة التمليك لعينها بل لا ينعى انما هي المنازعة الا ترى انها لا تمنع في موضع لا ينعى المنازعة كما اذا باع
قنبرا من هذه العنبر او عشرة دراهم من هذه النقرة وهذا النوع من الجهالة ههنا لا ينعى المنازعة لان قوله كل عيب
يتناول الغيوب كلها فاذا سمى حسنا من الغيوب لاصحالة اصله مع ان التمليك في البرأ ثبت ضمنيا وتبعالا لاسقاط
لان اللفظ ينفي عن الاسقاط لا عن التمليك فغير التفرق اسقاطا لامتلاكه والجهالة لا تمنع من الاسقاط والدليل على جواز
البرأ عن العيب المجهول ما روي عن رجلين اختصما في رسول الله صلى الله عليه وسلم في موارث قد درست فقال لهما اسمها
ونوعا حتى وليت كل منكما صاحبه وعلى هذا اجماع المسلمين فاستحلوا معا ماله ثم في آخر اعمارهم في سائر الاعضاء
من غير انكار واما بيع الثمر على الشجر بعد ظهوره وبيع الزرع في الارض بشرط الترك فجعله الكلام فيه انه لا يتخلو اما ان كان
لم يبدعه بعد بان صار منتفعا به بوجه من الوجوه واما ان كان لم يبدعه بعد فبائع بشرط القطع جاز وعلى المشتري ان يقطع للمال وليس له
ان يتركه غير ان البائع ومن استأجر قال لا يجوز بيعه قبل بدو صلاحه وهو خلاف ظاهر الرواية على ما ذكرنا
ولو باع مطلقا بشرط جاز ايضا عندنا وعند الشافعي لا يجوز **وجه** قوله ان المطلق يضر في المعارف والمعارف
هو الترك فكان هذا تبعا بشرط الترك دلالة فساد كما لو شرط الترك نكاحا **ولنا** ان الترك ليس بشرط تبعا اذا العقد
مطلق بشرط اصله فلا يجوز تقييد بشرط الترك من غير دليل خصوص اذا كان في التقييد فساد العقد وان اشترى بشرط
الترك فالعقد فاسد بالاجماع لانه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد العاقدين ولا يلزم العقد ولا يبرأ من العيب
بين الناس ومثل هذا الشرط مفسد للبيع لما ذكرنا وانه لا يمكن الترك الا باعادة الشجرة والارض وهما ملك البائع
فساد بشرط الترك شارطا لا اعادة فكان شرطه صفة في صفة وانه منهي هذا اذ لم يبدعه بعد وكذا اذا ابدعه
فبائع بشرط القطع او مطلقا **فاما** اذا باع بشرط الترك فان لم يتناه عطيه فالبيع فاسد بخلاف لما قلنا وان كان
قد تناه عطيه فالبيع فاسد عند ابي حنيفة وابو يوسف وقال محمد يجوز استحقاقا للمعارف الناس وتعاملهم ذلك
ولها ما ذكرنا ان شرط الترك شرط فيه منفعة للمشتري والعقد لا يقتضيه وليس ملائم للعقد ايضا ومثل هذا الشرط
يجوز مفسدا كما اذا اشترى خطه على ان يتركها في دار البائع شهرا **قوله** الناس يتعاملوا ذلك قلنا دعوى تعامل الناس
شرط الترك في البيع مسموعة وانما التعامل في المساحة بالتراك غير شرط في عقد البيع ولو اشترى مطلقا بشرط
تركه فان كان قد تناه عطيه ولم يبق الا النقيض لم يفسد بشرط التراك باذن البائع او بغير اذنه لانه لا يبرأ بعد
التناهي وانما يتغير في حالة النقيض وان كان لم يتناه عطيه ينظر ان كان التراك باذن البائع جاز وطاب له الفعل وان كان
بغير اذنه يفسد بما زاد في ذمته على ما كان عند العقد لان الزيادة حصلت بحجة محظورة فوجب حسنا فيها فكان سبيلها
النقيض فان استأجر المشتري البائع الثمر للترك الوقت الادراك طاب له الفعل لان التراك حصل باذن البائع ولكن
لا يجب الاجل هذه الاجارة باطلا لان جوازها ثبت على مخالفة القياس لمعامل الناس فالم يتعاملوا فيه لا ينعى فيها لاحدا
لهذا لم ينعى اجارة الاشجار وتقييد الثياب واجارة الاوتاد لتعلق الاشياء عليها واجارة الكتب للقراءة ونحو ذلك
حتى يجب اجارة ما قلنا كذا هذا ولو اخرجت الشجرة في مدة التراك ثم اخرجت البائع سواء كان التراك باذنه او بغير اذنه لانه
تمام ملك البائع فيمنع له ولو حلها له البائع جاز وان اختلفت الحوادث بعد العقد بالموجود عند حتى لا يعرف ينظر ان كان
قبل التعلية بطل البيع لان المبيع صار مجزوا للتسليم بالاختلاف للمعاذرة وقد رتبتم فاشد العجز التسليم بالهوان
وان كان بعد التعلية لم يطل لان التعلية فسخ وحكم البيع يتم ويتناهى بالفسخ والتمتع فسخ فيها لا يخلو ملكا له بالاختلاف
افلوطا لا يمكن التمييز بينهما فكان مشتركا بينهما والقول قول المشتري في المقدار لانه صاحب يد لوجوه التعلية فكانت

يجوز بيع بشرط البرأ عن العيب

بيع الثمر على الشجر

فان كان هذا له فكان القول قوله ولو اشترى ثمة بد اصلاح بعضها دون بعض بان ادرك البعض دون البعض بشرط ان لا
فالبيع فاسد على اصلها لانه لو كان ادرك الكل فاشترى اهلها بشرط التملك فالبيع فاسد عندهما فبذلك البعض اولى واما على
اصل مجتزأ وهو اختيار العادة فان كان صلاح الباقي متقاربا جاز لان العادة في الغار ان لا يدرك الكل فمرة واحدة بل قد
ادرك البعض على البعض بلحق بعضها فصار كأنه اشترى اهلها بعد ادراك الكل ولو كان كذلك لصح الشراء عند البعض
كذلك وان كان متأخرا ادرك البعض من البعض تأخر فاحشا كالعقد ونحوه يجوز البيع فيما ادرك ولا يجوز فيما لم يدرك لان
عند التأخر الفاحش بلحقان بجسدين مختلفين واللعلم ومنها شرط الاجل في المبيع العائن والعين وهو ان يصير
لتسليمه اجل لان القياس بان جواز التأجيل اصله لانه تغير مقتضى العقد لانه عقد معاوضة تملك تملك وتسليم تسليم
والتأجيل ينفي وجوب التسليم الحال فكان مقتضى العقد الا انه شرط نظر الصاحب لاجل الضرورة العدم زواله وتكميلا
مكتسبات الثمن في المدة المضروبة والضرورة في الاعيان فبقي التأجيل فيها تغييرا محضا بمقتضى العقد فيفسد العقد ويجوز
في المبيع الدائم وهو كسليم بل لا يجوز بدونه عندنا على ما ذكره في موضعنا ان شاء تعالى وكذا يجوز في الثمن الدائم وهو المثل
بالدين لان التأجيل يلزم بالدين ولا يلزم بالاعيان لمساواة الناس اليه في الدين ولا في الاعيان على ما بينا ومنها
شرط خيار موقوف في البيع ومنها شرط خيار موقوف بوقت محمول جهالة فاحشة كحقوق الرجوع وحج المظنون فلو كان
وموت فلو كان ويخون ذلك او متقاربة كالمصداق والدياس وقد ورد في المخرج ومنها شرط خيار موقوف لصلو والاصل
فيه ان شرط الخيار يمنع انعقاد العقد في حق الحكم الحال فكان شرط مقتضى العقد وانه مفسد للعقد والاصل هو
القياس لان اذاعة جوازه استحسانا بخلافه فالبعض وهو ما روي ان حبان بن منقذ كان يبيع في التجارات فشكى
اهله له رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له اذا بايعت فقل لا خلابة ولا خيار ثلاثة ايام فبقي ما وراء المصير عليه على
اصل القياس ومنها شرط خيار موقوف بالزمان على ثلاثة ايام عند ابي حنيفة ودفن جرحهما الله وقال ابو يوسف ومحمد
هذا الشرط ليس بمفسد واحتج بما روي ان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما شرط الخيار شهرين ولان النقص الوارد في حبان
ثلاثة ايام معلول بالحاجة المذمومة العين بالتأمل والنظر وهذا لا يوجب الاقتصار على الثلاثة كالحاجة الى التأجيل
ولا في حنيفة ان هذا الشرط في الاصل مما ياباه القياس والنقص انما القياس فان ذكرنا ان شرط مقتضى العقد ومثل
هذا الشرط مفسد للعقد من الاصل واما النقص فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه من بيع العذر وهذا بيع
العذر لانه يعلق انعقاد العقد على عذر سقوط الخيار الا انه ورد في بعض مواضع النقص وانه ورد بثلاثة
ايام فصار ذلك مخصوصا عن النقص العام وترد القياس فيعمل بمجموع النقص ومقتضى القياس فما روي انه والعمل بقوله سيد
الشراوى في العمل بقوله عبد الله بن عمر وقولهما النقص معلول بالحاجة المذمومة العين قلنا لو كان كذلك فالثلاث مده
صالحة لدفع العين لكن فيها صالحة للتأمل وما وراء ذلك لانها مده له واما شرط خيار موقوف بالثلاث فادونها فليس
بمفسد استحسانا بخلافه حبان بن منقذ لمساواة الحاجة اليه لدفع العين والتدارك عند اعتراض الذم وسواء كان الشرط
للعاقبة او لغيره وان شرط الخيار لثالث عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز شرط لعين العاقبة وحده قوله ان اشترى العاقبة
للعاقبة مع ان القياس ياباه ثبت بالنقص فبقي اشترائه لغيره على اصل القياس ولنا ان النقص معلول بالحاجة المذمومة العين
والناس يتفاوتون في البصيرة بالسلف من الجاز ان من المشروط له الخيار ابعده منه ففوض الخيار اليه لئلا يترك ذلك
فان من جازوا لا يفسد وان اجازوا هذا الشرط ثبت الخيار بشرط له وللعاقبة ايها الماذكر ولكل واحد منهما ولا ياباه
والنقص وسواء كان العاقبة مالكا او حرة او وكذا ويجوز شرط الخيار في نفسه او لصاحبه الذي عاقده اما الا
والوصي فلو كان اشترى الخيار ومنها ما روي لنظر المصنف فيمكن كانه واما التوكيل فلا بد منه فيصرف بالموكل وقد ارجع
والشراء مطلقا فيجوز على اطلاقه وكذلك المصاهرة والشريك شركة عنان او مفوضة بملك شرط الخيار لما قلنا ولو لم يرد
شيئا على ان لم ينفذ الثمن لانه ثمة ايام فلا يبيع بينهما فالقياس ان لا يجوز هذا البيع وهو قول زفر وفي الاستحسان جاز
وجه القياس ان هذا بيع علقنا فانه بشرط عدم نقد الثمن الى ثمة ايام وتعليق الاقالة بالشرط فاسد فكان هذا
بيعا دخله شرط فاسد فيفسد فاسدا كسائر انواع العقد فخرها شرط فاسد وجه الاستحسان ان هذا البيع في معنى
البيع بشرط الخيار لوجود التعليق بشرط في كل واحد منهما وتحقيق الحاجة المستدعية للعنان اما التعليق فلا بد من
اقالة هذا البيع ونقصه بشرط عدم النقد لانه ثمة ايام وفي البيع بشرط الخيار علق انعقاده في حق الحكم بشرط سقوط
الخيار واما الحاجة فان المشتري كما يحتاج الى التأجيل في المبيع انه هل يوافق ام لا فالبايع يحتاج الى التأجيل ان لم يسل
الثمن اليه في الوقت ام لا وكذا المشتري يحتاج الى التأجيل ان لم يقدّر على النقد في الوقت ام لا فكان هذا بيعا مست
الحاجة الى جوازه والحاجين جميعا فكان اولى بالجواز من البيع بشرط الخيار وفورود الشرع بالجواز هناك بين وردوا
دلالة ولو اشترى على انه ان لم ينفذ الثمن لانه ثمة ايام لم يجز عند ابي حنيفة كالا يجوز شرط الخيار اربعة ايام او اكثر
ان يبين معلوما الا ان ابا يوسف يقول هذا لا يجوز كما قال ابو حنيفة فابو حنيفة رحمه الله تعالى لم يرد في موضعين ويجوز

ومنها شرط الاجل

ومنها شرط خيار موقوف
وعقد موقوف

ومنها شرط خيار موقوف بالزمان
على ثلاث ايام

مرتبة اصله واجاز فيها وابو يوسف فرق بينهما وجه الفرق له ان القياس بان الجواز في الموضعين جميعا الا ان الجواز في
شرط الخيار عرفناه باننا ان عرخصت بينهما فبقي هذا على اصل القياس واللعلم **ويتصل** بالشرط المفسد ما اذا باع
حيوانا واستثنى ما في بطنه من الجمل ان البيع فاسد لان بيع الجمل بافراجه لا يجوز فكان استثنائه بمنزلة شرط فاسد دخل
في البيع فوجب فساد البيع وكذلك هذا في عقد الاجارة والكتابة والزهن بخلاف النكاح والخلع والصلح وغيره من المعاملات
والهبة والصدقة لان استثناء الجمل في هذه العقود لا يبطلها وكذلك في الاعاقبة ولما ان استثنائه ما في البطن بمنزلة شرط
فاسد والبيع واخراته يبطلها الشروط الفاسدة فكان الشرط فاسدا والعقد فاسدا فاما النكاح ونحوه فلا يبطله الشرط
الفاسد فجاز العقد وبطل الشرط فدخل في العقد الامر والولد جميعا وكذا في العلق وكذا اذا باع حيوانا واستثنى شيئا
من اطرافه فالبيع فاسد ولو باع صبرة واستثنى فقيرا منها فالبيع جائز في المستثنى منه وكذا اذا باع صبرة واستثنى
جزءا شيئا منها ثلثها او ربعها او نحو ذلك **ولو باع** قطيعا من الغنم واستثنى ثمة منها بغيره فالبيع فاسد **ولو**
استثنى ثمة منها بغيره جاز البيع والاصل في هذا ان يباع جملة واستثنى منها شيئا فان استثنى ما يجوز افراجه بالبيع
جاز البيع في المستثنى منه وان استثنى ما لا يجوز افراجه بالبيع فالبيع في المستثنى منه فاسد ولو باع الثمرة على رزق
الغلة واستثنى منها صاعا **ذكر القاصفة** شرحه مختصرا الطحاوي انه يجوز لانه استثنى ما يجوز افراجه بالبيع فاستثنى ما
اذا باع خرا مشاعا منه من الثمن والربع وكذلك لو كان الثمن مجزؤا فباع الكل واستثنى صاعا يجوز وان فرق بين المجزؤ وغير
المجزؤ وذكر الطحاوي في مختصره انه لا يجوز واليه اشار محمد رحمه الله الموطأ فانه قال لا بأس بان يبيع الرجل ثمة ويستثنى
بعضه اذا استثنى شيئا في جملة رجباً او منسأ وسدساً فبذلك الجواز بشرط ان يبيع المستثنى شيئا في الجملة فلو ثبت الجواز
في المعائن لم يكن لتقييد هذا الشرط معنى **وهكذا** اروي الحسن بن زياد انه قال لا يجوز وكذا ذكر القاصفة في مختصره ثم فسار
العقد بما ذكرنا من الشروط مذهبا صحابنا **وقال** ابن ابي ابي البيع جائز والشرط باطل **وقال** ابن شبرمه البيع جائز والشرط جائز
والصحيح قولنا لما روي ابو حنيفة رحمه الله عن عمر بن شعيب عن ابيه عن عبد الله بن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عرّج بيع وشراء
فبقي فساد المبيع فدخل على فساد كل بيع وشرط الاما حنيفة عن عمر بن شعيب عن ابيه عن عبد الله بن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عرّج بيع وشراء
العاقبة ان يبيعها وزيادة منفعة مشروطة في عقد البيع بين ربا والربا حرام والبيع الذي فيه ربا فاسد وبعضها في غير
وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم عرّج بيع فيه عذر والمبيع فاسد وبعضها شرط الثمن وانه محذور وبعضها تغير مقتضى العقد وهو
معنى الفاسد الفاسد هو التغير وانه علم ثم قرأنا الشرط الفاسد بالعقد والحاقة به سواء عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى او باع
ببعضها ثم الحق به شيئا من هذه الشروط الفاسدة يفتق به ويفسد العقد وعندها لا يلتحق به ولا يفسد واجمعوا على انه لو
الموت بالعقد الصحيح شرطا صحيحا كالحقار الصحيح في البيع الباطل وبذلك يلتحق به وجه قولنا ان الحاق الشرط الفاسد بالعقد
يغير العقد الصحيح في الفساد فلا يبيع فبقي العقد صحيحا كالحق لان العقد كالم لا يبقا له ولا التحاق بالمعذور لا يجوز فكان
ينبغي ان لا يفتق الحاق املا الا ان الحاق الشرط الصحيح باطل العقد ثبت شرعا بالحاجة اليه حتى متى قرأنا بالعقد فيبيع الحاقه
به فلا حاجة الى الحاق الشرط الفاسد لفساد العقد ولهذا لم يفتق قرأنا بالعقد ولا في حنيفة ان اعتبار النقص على الوجه الذي
اوقعه المتصرف واجبا اذا كان هو الهاد والمحل قابلا وقد اوقعه مفسدا للعقد الا الحاق لفساد العقد فوجب اعتباره كما
اوقعه فاسدا في الاصل **قولنا** الحاق تغير العقد قلنا ان كان تغييرا فلها ولاية التغيير لا تمنان لها ولاية التغيير بالزيادة
في الثمن والمنع والحظ غرض الثمن والحاق الشرط الصحيح وان كان تغييرا ولا تمنان يمكن ان التغيير اولى لان التغيير يبدل
الوصف والفصح وفتح الاصل والوصف واما الموقوف **ومنها** الرضا بقوله تعالى لان من تجارة عن راض منكم عقيب قوله
لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل **وقال** صلى الله عليه وسلم لا يجل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه فلا يبيع بيع المكن اذا باع مكر
وسلم مكرها لعدم الرضا **فاما** اذا باع مكرها وسلم طابعا فالبيع صحيح على ما ذكره في كتابنا الاكراه ولا يفتق بيع الما ذل
لانه متحكم بكلامه ليس لغيره اعادة حقيقة فلم يوجد الرضا بالبيع فلا يفتق بخلاف طلاقها لانه وافق لان الغائب
بالاكراه ليس الا الرضا والرضا ليس بشرط لوقوع الطلاق بخلاف البيع على ان الهزلة باب الطلاق ملحق بالمحذورها قال النبي
صلى الله عليه وسلم ثلث جد من جد وهزلهن جد الطلاق والعاقبة النكاح الحق الما ذل بالمحذورة ومثل هذا لم يرد في البيع
وعلى هذا يخرج بيع المناذقة والملازمة والمصاهرة الذي كان يفعله اهل الجاهلية كان الرجلان يسيروا من السلعة فاذا اراد
احدهما ان يبيع يبيع السلعة المشتري فيلزم البيع من المشتري ام يحط او ليسا المشتري او منع عليها حصة حاله ان
شرط الرضا واطل ذلك كله **وعلى** هذا يخرج بيع التولية وهو ما يلحق الانسان اليه بغير اختياره اختيارا لا ينافي بانه الكلام فيه
الطيبة والاصل في ان يفتق البيع واما ان يفتق في الثمن فان كانت في نفس البيع فاما ان يفتق في الثمن بالبيع واما ان يفتق
في الاكراه فان كانت في انشاء البيع بان يوافقوا في السر لا يوافقوا اليه على ان يفتق البيع ولا يبيع فيها حقيقة وانما هو
وسعة نحو ان يوافقوا في السر لا يوافقوا في السر لا يوافقوا اليه على ان يفتق البيع ولا يبيع فيها حقيقة وانما هو
فالباع باطية ظاهرا ورواية عن ابي حنيفة وهو قول ابو يوسف ومحمد لا يفتق البيع لا على قصد الحقيقة وهو قول الجوز

ما يتصل بالشرط المفسد

انه كشرط انما يفسد العقد والحاقه
سواء

ومنها النكاح

الكلام في التولية

وهو ان يبيع جوارا ببيع لانه يبيع الرضا بمباشرة السبب فلم يكن هذا بيعا منعقد في حق الحكم وروى ابو يوسف عن علي بن حنيفة
ان البيع يتأثر لان ما شرطه في السلم لم يذكره في العقد وانما عقد اعيانها بشرطه فلا يؤثر فيه ما تقدم من الشرط
كما اذا اتفقا على ان يشترطا شرطاً فاسداً عند البيع ثم باعوا غير شرط والجواب ان الحكم بطلان هذا البيع لكان الفروقة
فلا يعتبر باوجود الشرط عند البيع لا تنفع الصلوة ولو اجاز احداهما دون الآخر لم ينجح وان اجازاه حاز كذا ذكره محمد بن
لان الشرط السابق وهو المواضعة منعنا انعقاد العقد في حق الحكم بمنزلة شرط خيار المتبايعين فلا يصح ان يترتبها
ولا يملكه المشتري بالقبض حتى لو كان المشتري عبداً فقبضه واعتقه لا ينفذ اعتاقه بخلاف المكره على البيع والتسليم
اذا باع وسلم فاعتقه المشتري انه ينفذ اعتاقه لان بيع المكره انعقد سبباً للحكم لوجود الرضا بمباشرة السبب عقلاً
لما فيه رضائية نفسه غير المخلوكة فان انعقد السبب لانه فسد لانعدام الرضا طبعاً فتأخر الملك الى وقت القبض اما
ههنا فلم يوجد الرضا بمباشرة السبب في الجاهلين اطلاقاً فلم ينعقد السبب في حق الحكم فتوقف على احدى ما يشبه البيع
لشرط خيار المتبايعين هذا اذا كانت النتيجة في انشاء البيع **فاما** اذا كانت في الاقرار به بان اتفقا على ان يترتب لهما
فانما بذلك ثم اتفقا على انه لم يكن فالبيع باطل حتى لا يجوز اجازتهما لان الاقرار اخبار وصحة الاخبار بثبوت الخبر
حالة وجود الاخبار فان كان ثابتاً كان الاخبار صدقاً والا فليس كذلك وبالمختبره ههنا وهو البيع ليس بثابت فلا يثبت
الاجازة لانها تلحق بالوجود لا بالمعذور **هذا** كله اذا كانت النتيجة في نفس البيع انشاء كان او اقراراً **فاما** اذا كانت في
الثمن فهذا ايضا لا يخلو من احد وجهين اما ان كانت في قدر الثمن واما ان كانت في جنسه فان كانت في قدره بان توافقا في
السروا لباطن على ان يكون الثمن الفا وبتبايعان في الظاهر بالقرين فان لم يتقولا عند المواضعة الف منها ربا وسمعة فالتبايع
ما نفاذ عليه لان الثمن اسم للذكو وعند العقد والمذكور عند العقد لثان فاذ لم يذكر ان احدهما سمعة سمعت تسمية
الاثنين وان قالوا عند المواضعة الف منها ربا وسمعة فالثمن ثمن للسروا والزيادة باطله في ظاهر الرواية عند ابي حنيفة
وهو قول ابو يوسف ومحمد وروى عن ابي حنيفة ان الثمن ثمن العادنية **وجه** هذه الرواية ان الثمن هو المذكور في العقد والاف
مذكوران في العقد وما ذكر في المواضعة لم يذكره في العقد فلا يعتبر **وجه** ظاهر الرواية ان ما تواضعا عليه في السلم هو ما
تعاقد عليه في العادنية الا انها زادوا عليه الفا آخر والمواضعة السابقة اطلت الزيادة لانها ههنا حيث لم ينعقد لها
فلم يصح ذكر الزيادة في البيع في البيع بما تواضعا عليه وهو الف وان كانت في جنسه بان اتفقا في السلم على ان الثمن الف درهم
لكنهما يظهران ان البيع بمائة دينار فان لم يتقولا في المواضعة ان ثمن العادنية ربا وسمعة فالثمن ما نفاذ عليه لما قلنا
وان قالوا ذلك فالقبض ان يبطل العقد وفيما لا يستحسان ببيع بمائة دينار **وجه** القياس ان ثمن السلم لم يذكره في العقد وثمن
العادنية لم ينعقد فلهذا لا يفسق ببيع بلو ثمن فلا يصح **وجه** الاستحسان انما لم ينعقد ببيعاً باطلاً بل ببيعاً صحيحاً
فيجب حمله على الصحة ما امكن ولا يمكن حمله على الصحة الا ثمن العادنية فكانت المواضعة شرطاً في الباطن فعلق الحكم بالظاهر
كالو اتفقا على ان يبيعا ببيع تلجئة بخلاف الاول والثاني لان الثمن المذكور المشروط في السلم المذكور في العقد وزيادة فعلق العقد
هذا اذا تواضعا في السلم ولم يتقوا في السلم **فاما** اذا اتفقا في السلم ثم تواضعا على ان يظهر العقد بالكرهية او بغيره
آخر فان لم يتقولا ربا وسمعة فالعقد الثاني يفسخ العقد الاول والثمن هو المذكور في العقد الثاني لان البيع يحتمل الفسخ
والا فانه فسخهما في العقد الثاني بطل الاول فبطل الاول وانفقد الثاني بما سمي عنده وان قالوا ربا وسمعة فان كانت
الثمن من جنس آخر فالعقد هو العقد الاول لانها لما ذكر الربا وسمعة فقد اطلوا المصحح في العقد الثاني فلم يصح العقد
الثاني في العقد الاول وان كان من جنس الاول فالعقد هو العقد الثاني لان البيع يحتمل الفسخ فكان العقد هو العقد الثاني
لكن بالثمن الاول والزيادة باطله لانها اطلوا ما حث ههنا **هذا** اذا تواضعا وانفقا على النتيجة في البيع فبطلت المواضعة
مستفقا على ما تواضعا **فاما** اذا اختلفا فاذ عا حدهما النتيجة وانكر الآخر وعزم ان البيع ببيع رغبة فالقول قول منكر النتيجة
لان الظاهر ان ههنا كان القول قوله مع منية على ما يدعيه صاحبه من النتيجة اذا طلب المدين وان اقام المدين النتيجة على النتيجة
فقبل بيئته لانه اثبت الشرط بالبيئته فتقبل بيئته كما لو اثبت الخيار بالبيئته **ثم** هذا التفرع على ظاهر الرواية عن ابي حنيفة
لانه يعتبر المواضعة السابقة **فاما** على رواية ابو يوسف عنه فلا يصح هذا التفرع لانه يعتبر العقد الظاهر فلا يلتزم الى
هذه الدعوى لا فاقا وان تحت لا تؤثر في البيع الظاهر وذكر القاضي في شرحه مختار الطحاوي والخلاف بين ابي حنيفة ومحمد
فقال على قول ابو حنيفة القول قول من يبيع جوارا العقد وعلى قولهما القول قول من يبيع على النتيجة والعقد فاسد ولو اتفقا
على النتيجة ثم قال عند البيع كل شرط كان بيننا فهو باطل يبطل النتيجة ويجوز البيع لانه شرط فاسد زائد فاحتمل السقوط بالان
ومتى سقطت مواضعة الجاهل انما اذا اتفقا عند المواضعة وقالوا ان ما نقوله عند البيع ان كل شرط بيننا فهو باطل فذلك
القول متناهي فاذا قالوا ذلك لا يجوز العقد لانها اتفقا على ان ما سيطر من الشرط عند العقد باطل الا اذا حكي في العادنية
ما نال في السلم الا ان شرطنا كذا وكذا وقد اطلنا ذلك ثم تباعا فيجوز البيع ثم كالا يجوز بيع النتيجة لا يجوز الاقرار بالبيئتين
بان يقول اخر في اقرارك في العادنية بما لي وابدأى وتواضعا على فساد الاقرار لا ينعني اقراره حتى لا يملكه المقر له واسأله

اذا كانت النتيجة في اقرار البيع

اذا كانت النتيجة في كتمان

اذا تواضعا في اكثر الثمن

اذا اختلفا في النتيجة

انما الذي ينجح بعض البياعات دون بعض فانواع ايضا منها ان ينجح الاجل معلوماً في بيع نسيئة اهل فان كان مجهولاً ففسد البيع
لان كانت له متفاحشة كسبوا للرج ومطر السماء وقد مر فلو ان وموته والميسرة ونحو ذلك ومتفاحشة كالحصاة
او الدباس والبنود والمهرجان وقد مر الحاج وخروجهم والحذاء والقطاف والمباد وصوره النصارى وفطره من جوار
في يومهم ونحو ذلك لان الاولانية غرض الوجود والعدم والنوع الثاني مما يتقدم ويتأخر فتؤثر في المنازعة فتوجب فساد البيع
وترايع الدين ثمن ويملك اهل مجهولاً متفاحشة ثم ابطال المشتري اهل قبل محله وقبل ان يفسخ العقد بينهما اهل الفساد
جاز العقد عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز ولو لم يبطل حتى هل الاجل واخذنا من حيث لم يصار ثم ابطال لا يجوز العقد بالاجماع
وان كانت له متفاحشة فابطل المشتري اهل قبل الا فترافق ويقتضي ان جاز البيع عندنا وعند زفر لا يجوز ولو افرقا
قبل الا بطل لا يجوز بالاجماع **وعلى** هذا اذا باع بشرط الخيار ولم يوقت الخيار وقتاً معلوماً بان قال ابدأ او اياماً ولم يذكر
الوقت حتى فسد البيع بالاجماع ثم ان صاحب الخيار ابطال خياره قبل مضي ثلاثة ايام قبل ان يفسخ العقد بينهما جاز البيع
عندنا خلافاً لغيره وان ابطال بعد مضي الايام الثلاثة لا يجوز العقد عند ابي حنيفة وزفر وعند ابو يوسف ونحوه لا يجوز وان
وقت وقتاً معلوماً بان قال اربعة ايام او شهراً فابطل الخيار قبل مضي ثلاثة ايام او قبل ان يفسخ العقد بينهما اهل الفساد
جاز عندنا وعند زفر لا يجوز وعند ههنا هذا الخيار جاز ولو مضت الايام الثلاثة ثم ابطال صاحب الخيار خياره لا يجوز
بالاجماع **وعلى** هذا الوعد عقد السلم بشرط حتى فسد السلم ثم ان صاحب الخيار ابطال خياره قبل الاقرار جاز السلم
عندنا اذا كان رأس المال قائماً في يده ولو افرقا قبل الابطال ثم ابطال لا يجوز بالاجماع **وعلى** هذا اذا اشترى ثوباً بدينار
ولم يعلم المشتري رقبته حتى فسد البيع ثم علم رقبته فان علم قبل الاقرار واختار البيع جاز البيع عندنا وعند زفر لا يجوز
وكان بعد الاقرار لا يجوز بالاجماع والاصل عند زفر ان البيع اذا انعقد على الفساد لا يحتمل الجواز بعد ذلك برغم المفسد
والاصل عندنا انه ينظر الى الفساد ان كان قريباً بان دخل في صلب العقد وهو البطل والمبدل لا يحتمل الجواز برفع المفسد
كما قال زفر كما اذا باع عبداً بالف درهم ووطئ من خمر خط الخمر المشتري وان كان ضعيفاً لم يدخل في صلب العقد بل في شرط
جائز يحتمل الجواز برفع المفسد كما في البيع بشرط خيار لم يوقت او وقت له وقت مجهول كالحصاة والدباس ولم يذكر الوقت
وكافي بيع الذي بالدينار اهل مجهول على ما ذكرنا **ثم** اختلف مشايخنا في العبارة عن هذا العقد قال مشايخ العراق انه انعقد
لكن فساد غير مقرر فان ابطال الشرط قبل نقره بان لم يدخل وقت المهاد او اليوم الرابع ينقلب الجواز وان لم يبطل حتى
دخل وقت الفساد وهو قول بعض مشايخنا بما رواه الهذلي وقال مشايخ خراسان وبعض مشايخنا بما رواه النهدي والعقد موقوف
ان اسقط الشرط قبل وقت المهاد واليوم الرابع تبين انه كان جائزاً من الاصل وان لم يسقط حتى دخل اليوم الرابع او ان
المهاد تبين انه وقع فاسداً من حين وجوده **وذكر** عن الحسن بن زياد انه قال قال ابو حنيفة رحمه الله لو ان رجلاً اشترى
عبداً على انه بالدينار اكثر من ثلاثة ايام فالبيع موقوف فان قال المشتري قبل مضي ثلاثة ايام ابطال خياره واستوفى البيع
قبل ان يقول البائع شيئاً كان له ذلك وتم البيع وعليه الثمن ولم يكن للبائع ان يبطل البيع وان قال البائع قد اطلت قبل
ان يبطل المشتري خياره بطل البيع ولم يكن للمشتري ان يستوفيه بعد ذلك وان يبطل خياره فقد نفع على التوقف ففسد
حيث جعل البائع حق الفسخ قبل اجازة المشتري وهذا المادة البيع الموقوف ان جاز لكل واحد من العادين حق الفسخ وجه قول
زفر ان هذا بيع انعقد بوجه الفساد من حين وجوده فلا يتصور ان ينقلب جائزاً لما فيه من الاستحالة ولهذا لا ينقلب الى الجواز
الا في اليوم الرابع او وقت المهاد والدباس ولنا طريقان احدهما ان هذا العقد موقوف للمال لا بوصف الفساد ولا بالبيئتين
لان الشرط المذكور يحتمل ان يفسد حقيقة ويحتمل ان لا يفسد فاذ اسقط قبل دخول وان المهاد واليوم الرابع تبين انه
ليس بمفسد لانه تبين انه ما شرط الاجل والخيار اتم له هذا الوقت فتبين ان العقد وقع صحيحاً مفيداً للمالك نفسه من حين
وجوده كالا اسقط الاجل الصحيح والخيار الصحيح وهو خيار ثلاثة ايام بعد مضي يوم وان لم يسقط حتى مضت الايام
الثلاثة ودخل وقت المهاد تبين ان الشرط كان له هذا الوقت وانه شرط مفسد والثاني ان العقد في نفسه مشروع لا يحتمل
الفساد على ما عرف وكذا اصل الاجل والخيار لانه ملوك للعقد الا انه بوصف الفساد للمال لا لعينه بل لعني بما وراه
والاعلى وعلى اصل الاجل والخيار وهو الجاهل والزيادة للخيار على المدة المشروعة فاذا اسقط قبل دخول وقت المهاد واليوم
الرابع فقد اسقط المفسد قبل نقره فزال الفساد فبقي العقد مشروعاً كما كان من غير وصف الفساد واذا دخل الوقت فقد نقر
المفسد فقرر الفساد والفساد بعد نقره لا يحتمل الزوال وقوله العقد ما وقع فاسداً من حين وجوده قلنا على الطريق الاول
ممنوع بل هو موقوف على الطريق الثاني لكن لا لعينه بل لغرض وهو الشرط المهاد والمفسد وقد اسقط المفسد قبل نقره فزال
الفساد والثابت لعني فغير فبقي مشروعاً واستأعلم ولو باع ثوباً من حال ثم اخله الاحمال المتعارفة جاز تأخير ولو اخله الاحمال
المتعارفة لم ينجح لانه على حاله حال فرق بين التأجيل وبين التأجيل لم ينجح التأجيل لانه الاحمال اطلوا وابتعد التأخير
في التأجيل بينهما ووجه الفرق ان التأجيل في العقد جعل الاجل شرطاً في العقد وجعل الاجل المشروط في العقد وان كانت متفاحشة
ففساد العقد لانها تفصيل في المنازعة فاما التأجيل في الاحمال المجهولة جاز التأجيل لانه تفصيل في المنازعة لان الناس ينجحون

ما ينجح بعض البياعات من غيرها
معلوماً

الدين الى هذه الاعمال عادة وسبقنا ان اخبرنا على المساحة فالتاخر انهم ليسوا بحسن ولا يراعون ومما عرفت العادة منهم بالتاخر
في الاعمال فحقيرها لها علة وان قيل لان ما جعل شرطاً في البيع مبناه على المضايقة فالجمله فيها وان قلت فحقيرها للمنازعة
وربما لا يجوز البيع الى الاعمال المتفاوتة وجازت الكفالة اليها لان مبني الكفالة على المساحة فان المكفول له لا يفتقر الى
على المكفول عادة لان له سبيل الوصول الى الدين ووجه الاجابة اننا جيل اليها لا يفتقر الى المساحة بخلاف البيع فان الجمله
في باب البيع مضطربة للمنازعة فكانت مضطربة لبيع ولو اشترى عبداً بدين على ان يسلم اليه الثمن فباعه فباعه فباعه فباعه
اما ان يكون الثمن لا يملكه الا لئلا يكون له مال من ماله حل وموتة وكل ذلك لا يخلو من ضرب له الاجل ولم يضره فان لم يضره
له الاجل فالبيع فاسد سواء كان الثمن له حل وموتة او لم يكن لانه اذا لم يضره له الاجل كان شرط التسليم في موضع على سبيل
تأجيل وانه اجل محمول فيوجب فساد العقد وروى عن ابي يوسف ان الثمن اذا كان لاجل له ولا موتة فالبيع فاسد لان شرط
الاجل في مكان آخر ليس تأجيل حقيقة بل هو تخصيص التسليم بمكان آخر فيجوز البيع ويجوز للمشتري على تسليم الثمن في
موضع طاله وان يضره له اجله على ان يسلم اليه الثمن بعد محل الاجل فانه كان لاجل مطلقاً ولا يمكن الوصول الى البيع المشرط
في ذلك المدة فالباع فاسد ايضا لان لا يمكن الوصول الى الموضع المشرط كما لا يمكن الاجل ولا يضره له الاجل فانه كان لاجل مطلقاً ولا يمكن الوصول الى البيع المشرط
صحيح الا في موضع لا يضره له الاجل فيكون التسليم في ذلك المكان لم يكن على سبيل التأجيل
بل على تخصيصه في المكان بالتسليم فيه فاذا اجل وطاله الباع بالثمن في غير المكان المشرط في نظر ان كان الثمن
ليس له حل وموتة فيجوز للمشتري على ان يسلمه في اي موضع طاله الباع بعد محل الاجل وان كان الثمن له حل وموتة لا يجوز
لتسليمه الا في الموضع المشرط وكذلك لو اراد المشتري ان يسلمه في غير المكان المشرط والى الباع ذلك الا في الموضع المشرط
فهو على هذا التفصيل ولو كان الثمن عبداً فشرط تسليمه في مصر امر فالباع فاسد سواء شرط الاجل او لم يشرط ان يضره له الاجل
ومنها القبض في بيع المشترا المنقول فادعى ببيع قبضه قبل القبض لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اني عرج مع امر
يقبض والنهي يوجب فساد المبيع ولا يضره له الاجل فانه كان لاجل مطلقاً ولا يمكن الوصول الى البيع المشرط
القبض بطل البيع الاول فيفتضح الثاني لانه بناء على الاول وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع منعه من غيره وسواء باعه
من غيره باعية او من غيره باعية لان النهي مطلق لا يوجب التفصيل بين البيع من غيره باعية وبين البيع من غيره باعية
فادعى في الاول على حاله ولا يجوز اشراكه وتوليته لان كل ذلك بيع ولو قبض بغيره المبيع وودى النصف فاشترى رجل من رجل
فيما لم يقبض وجاز في قبض لان الاثر في نوع بيع والمبيع منقول فلم يكن غير المعقبوض محله شرعاً فلم يضره في غير القبض
ومح في قدر المعقبوض له الخيار بغيره في الصفقة عليه ولا يجوز امارته لان الاجارة تملك المنفعة بعوض وملك المنفعة
تابع لملك العين ولا يجوز فيه تملك العين فلا يجوز تملك المنفعة ولان الاجارة عقد يحتمل الفسخ فيمكن فيه عذر
الافتساح بهذا العقد عليه ولان ما رويته من النهي يتناول الاجارة لانه نوع بيع وهو نوع المنفعة ويجوز اعتاقه
بعوض وغيره من ذلك بغيره واستيلاده بان كانت امة فاقراها كانت ولدت له لان جواز هذه الصفقات يعتمد قيام ملك
الرقبة وقد وجد بخلاف البيع فان صحته تقتضي ملك الرقبة والدم جميعاً لا يقتضيه الى التسليم وكذا الاجارة بخلاف
الاعتاق والتدبير ولان المانع هو القبض وهذه الصفقات يصير قابضاً على ما ذكرته موضعاً ان شاء الله تعالى
ولان الفساح لتمكن العذر وهو عذر افتساح العقد بهذا المعقود عليه لما ذكره وهذه الصفقات لا يحتمل الانسحاب فلم يضره
في الجواز بدليله وهل يجوز كتابته لرواية فيه عرجاً بنا فاحتمل ان يقال لا يجوز قياساً على البيع لان كل واحد منهما
يحتمل الفسخ والاقالة وتجاوز ان يقال يجوز قياساً بينهما وبين البيع لانها اوسع اضراراً من البيع وروى عن ابي يوسف ان
المشتري قبل القبض فالباع ان سطله فان لم يسطله حتى يفتق هذا المشتري الثمن جازت الكفالة ذكرها في العيون ولو وهبه للبائع
فان لم يقبله لم يفسخ الهبة والبيع على حاله لان الهبة لا يفسخ بدونه القبول وان قبله الباع لم يفسخ الهبة لانها تملك بالبيع
قبل القبض وان لا يجوز كالباع وافتسح البيع بينهما وجهاً قاله للبيوع فرق بين الهبة وبين البيع وحينئذ لا يفسخ
الهبة منه اقاله وودى البيع منه ووجه الفرق ان بين الهبة والاقالة مقارنة فان كل واحد منهما يستعمل في الحاق ما سلف
بالعدم ويقال وهب منك جرحاً يملك كما يقال اقل عثرتك اي جعلت ذلك كعدمه في حق المأخوذة به الاثر فانه يستعمل
فلا واحد منهما مكان الآخر فامكن جعل الهبة محلاً غير الاقاله عند تقدير العمل بالحقيقة بخلاف البيع فانه لا مقارنة بينه
وبين الاقاله فتعد رجعله محلاً عنها فوقع لغواً وكذلك لو قصد قبضه عليه فهو على التفصيل الذي ذكرناه ولو وهب لغير
الباع او قصد قبضه على غير الباع او وهبه لغيره عند رجل وامر ان يقبض الباع فقبضه بامر او اذ صفة
وامر بالقبض لم يفسخ العقد كلها عند ابي يوسف وعند محمد جازت وجه قول محمد ان صحة هذه العقود بالقبض فان امر بالقبض
فقد ناهى من نفسه في القبض فساداً بمنزلة الوكيل له فاذا قبض بامر بغير قبضه عنه او لا بطريق النيابة ثم لنفسه ففسخ
يوسف ان جاز هذه العقود بغير قبض على الملك المطلق وهو ملك الرقبة والمال جميعاً لانه يقع الاثر من غير عذر لا فتساح بهذا
المعقود عليه وعذر الافتساح ههنا ثابت فلم يكن الملك مطلقاً فلم يضره لرجل قبل القبض ثم مات جازت الوصية لانه

منها القبض في بيع المنقول

اخت الميراث ولومات قبل القبض صاوة ذلك ميراثاً لو رثته كذا الوصية ولو قال المشتري الباع بعد لم يكن ثقباً بالاجماع
وان باعه لم يضره ولو قال بعه لنفسك كانت قبضاً بالاجماع ولو قال بعه مطلقاً كان قبضاً عند ابي حنيفة ومحمد وعند
ابي لا يضر قبضاً وجه قوله ان اطلاق الامر بالبيع ينصرف الى البيع لا يضره لان الملك له لا للمأخوذة فصار كانه
قال له بعه لم يضره ولو قبض عليه لا يضره قبضاً للبيع لان امر بيع فاسد فكذا هذا ولما اطلق الامر بالبيع محل على بيع صحيح
يبقى ولو جلتا على البيع لا يضره لان امر بيع صحيح فاسد فكذا هذا ولما اطلق الامر بالبيع محل على بيع صحيح
فقال له لنفسك ولا يتحقق البيع لنفسه الا بعد افتساح البيع الاول فتضمن الامر بالبيع لنفسه افتساح البيع الاول
فتفسخ بمقتضى الامر كما في قول الرجل لغيره اعتق عبدك اعني على العذر لهم ولو قال المشتري للبائع اعتقه فاعتقه
الباع فاعتقه جازت لنفسه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف عاقبة باطل وجه قوله ان يوسف اطلق الامر بالاعتق
ينصرف الى الاعتاق غير الامر لان الملك لا يملك العتق عنه بمنزلة القبض والبائع لا يملك تأجيل المشتري
في العتق عنه فلا يملك تأجيله في الاعتاق ولا في حنيفة ان الامر بالاعتق عتق على وجه يضره ولو جلتا على الاعتاق
في الامر لم يضره لما ذكرتم فيجعل على الاعتاق عن نفسه فاذا اعتق بغيره عتق واما بيع المشتري العقار قبل القبض فجاز
عند ابي حنيفة وابي يوسف استحساناً وعند محمد وزفر والشافعي لا يجوز قياساً واحتمل ان يكون النهي الذي روي
ولان العترة على القبض عند العقد شرط صحة العقد لما ذكرناه لا قدرة الا بتسليم الثمن وفيه عذر ولما عرفت ان لبياعاً
من الكتاب من غير تخصيص ولا يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عندنا ونحوه على المنقول توفيقاً بين الدلائل صيانة لها
عن التناقض ولان الاجل في ركن البيع اذا صدر من الاجل في المحل هو الصحة والامتناع بعرض الغرض وهو عذر افتساح
العقد بهذا المعقود عليه ولا يتوهم هلاك العقد فلا يتقرر الغرض فيبقى بعه على حكم الاجل ولا يجوز بيع المشتري
المنقول قبل القبض لا يجوز بيع الاجرة المنقولة قبل القبض اذا كانت عبداً وبطل الفسخ المنقول اذا كان عبداً والامارات
كل عرض ملك بعقد يفسخ العقد فيه بهلاكه قبل القبض لا يجوز التصرف فيه كالباع والجرة وبطل الفسخ اذا كان منقولا
معبناً وكل عرض ملك بعقد لا يفسخ العقد فيه بهلاكه قبل القبض يجوز التصرف فيه كالمهر وبطل الفسخ وبطل
الفسخ عذر العقد وجه هذا الاصل ما ذكرناه ان الاجل هو الصحة في التصرف الصادر من الاجل المضطرب في المحل فالفسخ بعرض
عذر الافتساح ولا يتوهم ذلك في هذه الصفقات لانها لا تحتمل الفسخ فكان القول بجواز هذه الصفقات عمداً بالاجل وانه
واجب وكذا الميراث يجوز التصرف فيه قبل القبض لان معنى الغرض لا يتقد فيه ولان الوارث خلف الميت في ملك المتروك
وخطب الشيء قائم مقامه كانه هو فكان الميراث قائم ولو كان قائماً لما جاز تصرفه فيه كذا الوارث وكذلك الموصي به بان اوصى
للمرأة بشيء ثم مات الموصي فالموصي له قبل القبض لان الوصية تحت الميراث ويجوز التصرف في الميراث قبل القبض
فكذا في الموصي به وهل يجوز بيع المعقود بعد القسمة قبل القبض ينظر ان كان ما وقع عليه القسمة قابضاً عليه الشك اذا
طلبه واحد منهم جاز لواحد منهم ان يبيع نصيبه بعد القسمة قبل القبض سواء كان منقولاً او غير منقول لان القسمة في
شئ اخر وان كان ما لا يجز عليه الشك عند طلب واحد منهم كالاشياء المختلفة والرقق على قول ابي حنيفة لا يجوز بيعه
قبل القبض ان كان منقولاً وان كان عقاراً فعلى اختلاف المذاهب كذا لان قسمة هذه الاشياء فيها معنى المساواة فتشبه
البيع واما بيع الدين قبل القبض فنقول وبالله التوفيق ان انواع منها ما لا يجوز بيعه قبل القبض ومنها ما يجوز اما
الذي لا يجوز بيعه قبل القبض فنقول انما هو ما لم يسلم له الثمن لان قبضه في المجلس شرط وبالباع قبض القبض حقيقة وكذا
السلم فيه لا يضره لم يضره كذا الوارث واما ما لم يسلم له الثمن فانه لا يضره قبل القبض لا يجوز استحضاراً والقياس لا يجوز وهو قول
زفر وجهه القياس ان عقد السلم ارتفع بالاقالة لانها فسخ وفيه العقد دفعه من الاجل وجعله كانه لم يكن واذا ارتفع
العقد فالاصل عاد رأس المال في قديم سلك ركب السلم فكان محلاً للاستبدال كما كان قبل السلم ولهذا يجب قبض رأس المال
بعد الاقالة في مجلس الاقالة وجه الاستحسان عموم النهي الذي رويته الا حيث خفف بدليل وفي الباب نص خاص وهو ما روي
ابو سعيد الخدري عن ابي حنيفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لرب السلم لا تأخذ الا سلكاً او رأس مالك وفي رواية خذ
رأس مالك ثم خذ رأس السلم غير السلم او رأس السلم فخذ ما رويته على اصل النهي كذا في الافتساح
السلم بعد صحة المعقود ومنه يجوز في السلم الذي في عشرة وراهم في جرحه اسماً او اسماً احداهما قبل قبض الحرج حتى يطل السلم وجوب
على المسلم اليه وروى رأس المال لا يجوز لرب السلم الاستبدال استحضاراً لما رويته ولو كان السلم فاسداً فالاصل وجوب على
السلم اليه وروى رأس المال فساداً في السلم اذا كان فاسداً في الاجل لا يضره له حكم السلم فكان رأس مال
السلم بمنزلة رأس المال فساداً في السلم والاستبدال واستحضاراً لما رويته ولو كان السلم فاسداً في الاجل لا يضره له حكم السلم فكان رأس مال
وهو حال بقاء العقد ويجوز في السلم وهو ما بعد الاقالة بخلاف السلم فانه لا يجوز بيعه في المجلس ووجه الفرق ان القيا
جواز الاستبدال بعد الاقالة في الباعين جميعاً لما ذكرناه ان الاقالة فسخ وفيه العقد دفعه من الاجل ان لم يكن ولو لم يكن العقد
جواز الاستبدال فكذا اذا وقع والخبر بالعدم كان ينبغي ان يجوز الاستبدال فيها جميعاً لان الحق في باب السلم ثبتت

جواز بيع العقار قبل القبض

بيع الدين قبل القبض منها ما لا يجوز
فتح رأس مال السلم

على القياس وهو ما دينا والقصد ورد في السلم فحق جواز الاستبدال بعد الاقالة في الصرف على الاصل وكذلك الشايع
 الموصوفة في الذمة المؤجلة لا يجوز بيعها قبل القبض للمتيقن بها كان ثبوته في الذمة بعقد السلم او غيره لان الشايع كما ثبتت
 في الذمة مؤجلة بطريق السلم ثبتت وبثا في الذمة مؤجلة لا بطريق السلم بان باع عبدا بثوب موصوف في الذمة مؤجلة فانه يجوز
 ولا يجوز جوازه بطريق السلم بدليل ان قبض العبد ليس بشرط وقبض رأس مال السلم شرط جواز السلم وكذا الاخر اذ هو مؤجل
 موصوف في الذمة مؤجلة عازت الاحادة ولا يمتنع سلما وكذا لو ادعى عينا في يدي رجل فضا له مرد عوا على ثوب موصوف
 في الذمة مؤجلة عاز الصالح ولا يجوز هذا ولا يجوز الاستبدال به كما لا يجوز بالمسلم فيه وان لم يكن ثبوته بعقد السلم فهذه
 جملة الدقن التي لا يجوز بيعها قبل القبض وما سواها من البيع والقرض وقبض العصب والمستهلك وغيرها فمقتضى بيعها
 من عليه قبل القبض وقال الشافعي في البيع اذا كان عينا لا يجوز بيعه قبل القبض ولا واحدا وان كان دينا لا يجوز في احد قوله
 ايضا بناء على ان الثمن والمثمن عند فلا سماء المترادفة يقعان على مسمى واحد فكان كل واحد منهما مبيعا فكان بيع البيع
 قبل القبض وكذا النهي عن بيع ما لم يقبض عام لا يفصل بين البيع والثمن فاما على اصلنا فالبيع والثمن من الاسماء المتشابهة
 في الاصل على عقدين متباينين على ما ذكره في موضعه ان شاء الله تعالى ولا حجة له في عموم النهي لان بيع ثمن البيع من عليه
 صار مخصوصا بعبء عبد الله بن عمر رضي الله عنهما على ما ذكره واما بيع هذه الدقن فغيره عليه والشرع مخرج من عليه
 فينظر ان اصناف البيع والشراء الى الدين لم يجز بان يقول لغرض بعت منك الدين الذي في ذمة فلون كذا او يقول اشترت منك
 هذا الشيء بالدين الذي في ذمة فلون لان ما في ذمة فلون غير مقدور التسليم في حقه والغدرة على التسليم شرط لبقاء
 العقد على ما مر بخلاف البيع والشراء بالدين من عليه الدين لان ما في ذمة مسلم له وان لم يصفه العقد الى الدين الذي عليه
 حاز ولو اشترى شيئا ممن دين ولم يصفه العقد الى الدين حتى حاز ثم احوال البائع على عريته بذنيه الذي له عليه حازت الحالة
 سواء كان الدين الذي اقبل به دينا يجوز بيعه قبل القبض ولا يجوز كالمسلم ونحوه وذكر المحامد في انه لا يجوز الحوالة بين لا يجوز
 بيعه قبل القبض وهذا غير مدلول لان هذا لو قبل قبض الدين فان الحال له يصير بمنزلة الوكيل للمحل قبض ذمة من الحال
 عليه والتوكيل قبض الدين حاز اي دين كان ويجوز قبض وتكملة قبض موكلة ولو باع هذا الدين من عليه الدين حاز بان
 اشترى منه شيئا بعبئه بذنيه الذي له في ذمة لانه باع ما هو مقدور التسليم عند الشراء لان ذمته في دين بخلاف الاول
 وكذا اذا صالح معه فزنده على شيء بعينه حاز الصلح وانما علم ومنها ان يضمن البدل منطوقا به في احد نوعي المبادلة وهي
 المبادلة القولية فان كان مسكونا عند فالباع فاسد بان قال بعت هذا البند منك وسكت عن ذكر الثمن فقال المشتري اشترت
 لما ذكر ان البيع في اللغة مبادلة شئ مرغوب بشئ مرغوب وفي الشرح مبادلة المال بالمال فاذا لم يكن البدل منطوقا به ولا بيع
 بدون البدل انه هو مبادلة كان بدله قيمته فكان هذا بيع العبد بعبئته وانه فاسد وهكذا التسليم في البياعات الفاسدة
 انها تسمى ببيعا بعبئة المبيع على ما ذكر في موضعه هذا اذا سكت عن ذكر الثمن فاما اذا انقاه صرحا بان قال بعتك هذا
 العبد بغير ثمن او بدين فقال المشتري اشترت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم هذا والسكوت عن الثمن سواء والبيع قائم
 وقال بعضهم البيع باطل وجه قول الاولين ان قوله بدين باطل لان البيع عقد مبادلة فكان ذكره ذكر البدل فاذا قال
 بغير ثمن فقد نفى ما اشبه بطل قوله بدين ونحو قوله مسكونا عن ذكر الثمن فكان باع وسكت عن ذكر الثمن وجه قول
 الآخرين ان عند السكوت عن ذكر الثمن يصير البدل مذكورا بطريق الدلالة فاذا نص على ثمن الثمن بطلت الدلالة فلم يكن هذا
 بيعا اصلا واسم الموقوف ومنها الخلو عن الربا وان شئت قلت ومنها المماثلة بين البدلين في اموال الربا حتى لو انتفت
 فالبيع فاسد لانه بيع ربا والبيع الذي فيه ربا فاسد لان الربا حرام بنقل الكتاب قال الله تعالى وحرم الربا والكلام
 في مسائل الربا في الاصل في ثلاثة مواضع احدها في بيان الربا في عرف الشارع انه ما هو الثا في بيانه على انها ما هي
 والثا في بيان شرط حرمان الربا اما الاول فالربا في عرف الشارع نوعان ربا الفضل وربي النساء اما ربا الفضل فهو
 زيادة عين مال شرط في عقد البيع على المعيار والشرع هو الكيل والوزن في الجنس عندنا وعند الشافعي هو زيادة مطلق
 في الطعق خاصة عند اتحاد الجنس واما ربا النساء فهو فضل الحول على الاجل وفضل العين على الدين في المكيك او الموزون
 عند اختلاف الجنس او غير المكيك او الموزون عند اتحاد الجنس عندنا وعند الشافعي هو فضل الحول على الاجل في الطعق
 والا ثمان خاصة فاسد علم واما الثاني وهو بيان العلة فتقول الاصل المعول عليه في هذا الباب باجماع القاسدين الحديث
 المشهور وهو ما روي ابو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الخطة بالخطة
 مثله بمثل يدي وفضل ربا والشعير بالشعير مثله بمثل يدي وفضل ربا والتمه بالتمه مثله بمثل يدي وفضل ربا
 والمخج بالمخج مثله بمثل يدي وفضل ربا والفضة بالفضة مثله بمثل يدي وفضل ربا والذهب بالذهب مثله بمثل
 يدي وفضل ربا وبيوع الخطة بالخطة مثله بمثل يدي وفضل ربا وبيوع الخطة بالخطة مثله بمثل يدي وفضل ربا
 فهذا النص معلول باتفاق القاسدين غير انهم اختلفوا في العلة قال اصحابنا رحمهم الله تعالى ان العلة في الربا الفضل في الانشاء الارسية
 المنصوص عليها الكيل مع الحسن في الذهب والفضة والوزن مع الحسن في الباقى والاحتياط في وجهين وهما العقد والجنس

بيع النديون في غير عليهما

سہ ماہی از یحییٰ البدل منطوقاً بہ

اواننا الثمن صريحاً

منها الخلوع واللبا

الكلمة في مسائل العرب

بيان الرباني في تشريع

بيان عمارة الرحمة

وعلة وبالنسبة هي احد منهن وبالعلة ما الكيل والوزن المتفق والمجسود وهذا عندنا وعند الشافعي علة وبالعلة
في الاشياء الاربعة الطعم وفي الذهب والفضة الثمنية في قول وفي قولهما غير معلولين وعلة وبالنسبة ما هو علة وبالعلة
وفي الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان ووزن المجسود الاصل عند حمة بيع المطعوم بحسبه واما النسبة وفي المعيار
الشرعي مع اليد فمخلص عن حمة بطريق الرخصة **احج** الشافعي لا يثبت هذا الاصل بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
لا يتبعوا الطعام والطعام الا سوا بسوة هذا الاصل يدل على ان الاصل حمة بيع المطعوم بحسبه واما الجواز بعرض النسبة
في المعيار الشرعي لانه في بيع الطعام بالمعامر مطلقا واستثنى حالة المساواة فدل على ان الحمة هي الاصل في بيع المطعوم
بالمطعوم غير فصل بين القليل والكثير وفيه دليل ايضا على جعل الطعم علة لانه ثبت الحكم عقيبا اسم مشتق من معنى
والاصل ان الحكم اذا ثبت عقيب اسم مشتق من معنى يصير موضع الاستثنا علة للحكم المذكور كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله الرانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والطعام اسم مشتق من الطعم فدل
على كون الطعم علة ولان العلة اسم توصف مؤثر في الحكم ووصف الطعم مؤثر في حمة بيع المطعوم والحكم متى ثبت فثبت
عقب وصف مؤثر في حال المية كما في الزنا والسرقة ونحو ذلك **وبيان** تأثر الطعم انه وصف بنبي عن العلة والشرف لكونه
مقتضى البقاء وهذا يشعر بعزته وشرفه فيجب اظهار عزته وشرفه وذلك في غير بيع المطعوم بحسبه وتعلق جواز
لشرطي النسبة وفي المعيار الشرعي واليد لان في تعليقه بشرطين تصديق طريقا صائدا وماها وطريقا صائدا يفر وجوده
فغير امساكه ولا يهون في عين صاحبه فكان الاصل فيه هو الخطر ولهذا كان الاصل في الابضاع الحمة والخطر والجواز
لشرطي الشهادة والولي اظهرها والشرع لكونها مفسدا للبشر الذين هم المقصودون في العالم وبهم قوامها والابضاع وسيلة
الى وجود الجنس والقوت وسيلة الى بقاء الجنس فكان الاصل فيها الخطر والجواز بشرطين ليعرف وجوده ولا يتيسر صائدا
فله يهون امساكه فكذا هذا وكذا الاصل في بيع الذهب والفضة بحسبها هو الحمة لكونها اثمان الاشياء وتبينها فكان قوام
الاموال والحياة بها فيجب اظهار اثر شرعها في الشرع بما قلنا ولنا في اثبات الاصل اثباتان الموضوع من الكتاب والسنة
والاستدلال **اما** الكتاب فقوله تعالى او فوالكيل ولا تكونوا المحسنين ورواها بالقسط ولا تخسوا الناس شيئا هم ولا تضدوا
في الارض بعد اصلاحها جعل حمة الزنا بالكيل والموزون مطلقا عرش الطعم فدل على ان العلة هي الكيل والوزن وقال
تعالى ويل للطففين الذين اذا اكملوا على الناس يستوفون واذا كالمهم او زروهم يحسبون الحق الوعيد الشديد بالظفر
في الكيل والوزن مطلقا غير فصل بين المطعوم وغيره **واما** السنة فاروى عن عامر بن حنبل اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
تمر اجنيا فقال او كل تمر جيب هكذا فقال لا ولكن اعطيت صاعين واخذت صاعا فقال صلى الله عليه وسلم اربعت هلا عبت
تمر لا سبعة ثم ائبعت بسبعك تمر وكذلك الميزان واواه به الموزون بطريق الكتابة لعمارة بينهما مطلقا غير فصل
بين المطعوم وغير المطعوم وكذا روى مالك بن انس ومحمد بن اسحاق والخطابي وحدهما الله باسنادها الحديث المشهور الذي
محمد في كتاب البيوع عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في آخه وكذلك كل ما يكال ويوزن **واما** الاستدلال فهو ان الفضل على
المعيار الشرعي من الكيل والوزن في الجنس اما كان في المطعومات والاثمان من الاشياء الستة المخصوصة عليها لكونه فضل
مال حال عن العوض يمكن التحرز عنه في عقد المعاوضة وقد وجد في الجنس والحد يدونها جود الشرع ثم يجوز وروى
ههنا دلالة **وبيان** ذلك ان البيع لغة وشرعا مبادلة المال بالمال وهذا يقتضي التساوي في البدلين على وجه لا يخلو كل
جزء من البدل عن هذا الجانب عن البدل في ذلك الجانب لان هذا هو حقيقة المبادلة ولهذا لا يملك الاب والوصي بيع مال اليتيم
بغير فاحش ولا يبيع في مرض الاثر والفقير من الحنطة مثل الفقير من الحنطة صودة ومعنى كذا الدينار بيع الدينار
انما الصوة قاتما متماثلون في القدر واما معنى فان الجانب في الاموال عبارة عن تقاربها المادية فكان الفقير مثله للفقير
والدينار مثله للدينار ولهذا لما على آخر فقير حنطة بلزقه فقير مثله ولا يلزمه قيمته فاذا كان الفقير الحنطة مثله
للفقير من الحنطة كان الفقير الزائد فضل مال حال عن العوض يمكن التحرز عنه في عقد المعاوضة فكان وبهذا المعنى
لا يتحقق المطعومات والاثمان بل يوجب في كل مكيل بحسبه وموزون بحسبه فالشرع الوارد ههنا لا يجوز واههنا دلالة
واما قوله الاصل حمة بيع المطعوم بحسبه فمنع ولا حجة له في الحديث لانه ما اقر على النعم بيع الطعام بالطعام
ليجعل الخطر فيه اشد بلزقه به الاستثناء فقال لا سوا بسوة فلا يدل على كون الحمة فيه اصاد وقوله جعل الطعم علة
وعوى متوعة ايضا والاسم المشتق من معنى انما يجعل علة للحكم المذكور عقيبا عندنا اذا كان له اثر كالزنا والسرقة
ونحوهما فلم يطمع ان الطعم اثره في الاطلا والى الخطر فكان الاصل فيه هو التوسع وروى
التصديق على ما عرف واسم علم **وعلى** هذا الاصل تنبى مسائل الدنيا نقد وسنة وفروع الخلاف بيننا وبين الشافعي
امارا بالنقد ففائدة الحلة وفيه تظهر في موضعين احدهما في بيع مكيل بحسبه غير مطعوم وموزون بحسبه غير مطعوم
والاثنان كبيع فقير بفقير **ويجوز** من حد يد بمنى حد يد عندنا لا يجوز لانه بيع وبالعلة عندنا الزنا والكيل مع الجنس

بيان زيا النفد

او الورق مع الجند وعنده يجوز ان العلة هي الطعم او النسيئة ولم توجد على هذا الخلاف بيع كل مقدر بحسنه من الكميات
والموزونات غير المطعومات والاثان كالنورة والذبيحة والصفر والخاصة ونحوها واما بيع المكيل المطعوم بحسنه متفاضلا
الموزون المطعوم بحسنه متفاضلا كبيع قفاز زبقق يار وبيع من سكر مبنو سكر فلو يجوز بالايجاع اما عندنا فلو جاز
العدد والجنس وعنده لوجود الطعم والجنس وكذلك موزون هو مال او مشروب كالذهب والربط والحل ونحوها ويجوز بيع
المكيل بقبحه متفاضلا مطعوما كان او غير مطعوم بعد ان يحد يد بيد كبيع قفاز زبقق يار وبيع من سكر مبنو سكر فلو يجوز بالايجاع
نورة وهذه لك لا علة ربا الفضل مجموع الوصفين وقد افهم احداهما وهو الجنس وكذا بيع الموزون بقبحه متفاضلا
جائز مثلي كانا او مثليين بعد ان يحد يد بيد كبيع واحد باثنان يد بيد كبيع ثوب ثوبين وعبد بعدين وشاة ثلثان
لما قلنا ويجوز بيع الموزونات والمعدونات المتفاوتة واحدا باثنان يد بيد كبيع ثوب ثوبين وعبد بعدين وشاة ثلثان
وفضل بصلين ونحو ذلك بالايجاع اما عندنا فلو جاز احد الوصفين وهو المكيل او الوزن وعنده لا تقدم الطعم والنسيئة
وما بيع الاواني الصغرى واحدا باثنان كبيع ثوب ثوبين ونحو ذلك فان كان مما يباع عددا لا يجوز ان العلة في المعدونات
لنفسها فلو جاز ربا الفضل فلا يتحقق الربا وان كان مما يباع وزنا لا يجوز لانه يبيع مال الربا بحسنه مجازفة ويجوز بيع الموزون
المتفاوتة من غير المطعومات بحسنه متفاضلا عندنا في حنفية وابي يوسف بعد ان يحد يد بيد كبيع الفليس بالفلسين
بايعاها وعنده لا يجوز وجه قوله ان الفليس ثمان فلو يجوز بيعها بحسنه متفاضلا كالدرهم والدنانير ودلالة
الوصف ان الثمن عبارة عما يقدر به مائة الا عيان ومائة الا عيان كما تقدر بالدرهم والدنانير تقدر بالفليس فكانت
اثمانا ولهذا كانت اثمانا عند مقابلة عدها فحسبها وعند مقابلةها بحسنه متفاضلا والمساواة واذا كانت ثمانا فالثمن
لا يتعين وان عيان كالدرهم والدنانير فالثمن يتعين فيها بالعدم فكان بيع الفليس بالفلسين بغير عيانها وذا لا يجوز
ولانها اذا كانت اثمانا فالواحد يقابل الواحد فبقى الاخر فضل مال لا يقابل عدها في عينه في عقد المعاوضة وهذا تفسير الربا
ولما ان علة ربا الفضل هي القدر مع الجنس وهو المكيل والوزن المتفق عند اتحاد الجنس والمجانسة ان وجدت ههنا
فلم يوجد القدر فلا يتحقق الربا وقوله الفليس ثمان قلنا ثمنها قد بطلت فحقها قبل البيع فالباع صارها في سلع
عدوية فيجوز بيع الواحد بالاثنتين كسائر السلع العدوية كالقائم العدوية وغيرها الا انها بقيت اثمانا عند مقابلتها
تخلو في جنسها وبحسنه متفاضلا المساواة لان عدها غير متعينة في حنفية الثمنية كان لغيره صحة العقد وجواز لانها قصد الصلة
ولا صحة الا بما قلنا ولا ضرورة منه لان البيع جائز في الحالين بقية على صفة الثمنية او خرجت عنها والثاني في بيع مطعوم
بحسنه ليس بمكيل ولا موزون كبيع حنفية حنفية بحسنه منها او بطيخة بطيخة او قفاحة قفاحة بتفاحين او بغيره بتفاحين
وعنده لا يجوز لوجود الطعم والجنس وكذا الوعاء حنفية حنفية او قفاحة بتفاح او بغيره بتفاح او بغيره بتفاح
عنده لوجود الطعم لان حرمة بيع المطعوم بحسنه هو القدر عندنا والساير في الكيل والوزن تخلص عن حرمة بيعها بطريق الرخصة ولم
يوجد التخلص بقى على اصل الحرمة واما ربا النساء فزوجه وقاذو الاختلاف فيه فالاصل فيه ما روى عن ابيهم الغنوي رحمه الله انه قال
اسلم ما يكال فيما يوزن واسلم ما يوزن فيما يكال لا تسلم ما يكال فيما يكال ولا ما يوزن فيما يوزن واذا اختلف الثمن ما يكال او يوزن
فلا بأس به اثنان بواحد يد بيد ولا خيرة في نسيئة ولا بد من شرح هذه الجملة وتفصيل ما يحتاج منها الى التفصيل لانه رحمه الله
اجرى القضية فيها عامة منها ما يحتمل اليوم ومنها ما لا يحتمل فلو بد من بيان ذلك فنقول وبالله التوفيق لا يجوز اسلام المكيلات
في المكيلات على اليوم سواء كانا مطعومين كالحنطة في الحنفية او في الشعير او غير مطعومين كالجنس في النورة وكذلك
بيع المكيل بمكيل مالا لاسلا لكن دينا موزون في الذرة لا يجوز سواء كانا من جنس واحد او من جنسين مطعومين كانا او غير
عنده لان احد وصفي علة ربا الفضل جميعا وهو المكيل وعنده الشافعي ان كانا مطعومين فذلك وان لم يكونا مطعومين جاز
لان العلة عند الطعم واما اسلام الموزونات في المعدونات فضية تفصيل ان كانا جميعا مما يتبعين في العقد لا يجوز ايضا سواء
كانا مطعومين كالسكر في الزعفران او غير مطعومين كالحداد في الخاس لوجود احد وصفي علة ربا الفضل الذي هو علة ربا
لربا النساء وعنده الشافعي يجوز في غير المطعوم لما قلنا وان كانا مما لا يتبعين في العقد كالدرهم والدنانير
والدنانير في الدرهم والدرهم في الدنانير في الدنانير لا يتبعين المسلم فيه كالحمد في الدرهم والدنانير لا يتبعين
لان المسلم فيه يبيع لما يعان رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيع ما ليس عند الانسان ورخصه المسلم فيه لا يتبعين
بيع ما ليس عند الانسان لانه رخصه في بعض ما دخل تحت النهي والداخل تحت النهي هو البيع دل ان المسلم فيه يبيع ليس يتبعين
الرخصة فيه فكان المسلم فيه مبيعا وبيع مما يتبعين بالقيدين والدرهم والدنانير لا يتبعين في العقد لا يجوز ايضا سواء
فان كانا متبعين فلا يصحان مسلما فيما كانا من المال مما لا يتبعين والمسلم فيه مما يتبعين كاذ اسلام الدرهم والدنانير
في الزعفران او في العنق او الحداد وغيرهما من سائر الموزونات فانه يجوز لا تقدم العلة وهي القدر والمتفق والمسلم فيه
نظما لانها لا تنافي واما القدر المتفق فلو وزن الثمن لمخالفة وزن الثمن لكانت الموزونات فانه يجوز لا تقدم العلة وهي القدر والمتفق والمسلم فيه
يوزن بالقيدين فلم يتفق القدر فلم توجد العلة فلا يتحقق الربا هذا اذا اسلام الدرهم والدنانير في سائر الموزونات

وحركة يجوز ان يجوز عندنا العلم
وهي ان يكون مع جنس والوزن

بيان ربا النساء

فاما اذا اسلم نقرة فضة او بكرة ذهب او مصوغ منها فهل يجوز ذكره الاخله وفيه بين ابي يوسف وزرعي على قول ابي يوسف
يجوز وعلى قول زرعي لا يجوز وجه قوله ان ذراعه وجد علة ربا النساء وهي احد وصفي علة ربا الفضل وهو الوزن في المالكين
فتحقق الربا وجه قوله ان ابي يوسف ان احد الوصفين الذي هو علة ربا الفضل المتفق لا مطلق القدر ولم يوجد لان النقرة
او البكرة من جنس الاثمان واصل الاثمان ووزن الثمن مخالفة وزن الثمن على ما ذكرنا فلم يتفق القدر فلم توجد العلة فلا يتحقق
الربا كما اذا اسلم فيها الدرهم والدنانير ولو اسلم فيها الفليس حاز لان الفليس عددي والعدد في المعدونات ليس هو ربا
العلة ولو اسلم فيها الاواني الصغرى ينظر ان كانت تباع وزنا لم يجز لوجود الوزن الذي هو احد وصفي علة ربا الفضل
وان كانت تباع عددا جاز لا تقدم العلة واما اسلام المكيلات في الموزونات فمواضا على التفصيل فان كان الموزون
مما يتبعين بالقيدين يجوز سواء كانا مطعومين كالحنطة في الزعفران او غير مطعومين كالجنس في الحداد لوجود العلة
وان كان مما لا يتبعين بالقيدين وهو الدرهم والدنانير لا يجوز لما مر من شرط جواز السلم ان يبيع المسلم فيه مبيعا والدرهم
والدنانير اثمانا ابدأ بمخا فمسا من الموزونات ثم اذا لم يجز هذا العقد سلما هل يجوز بيعا ينظر ان كان بلفظ البيع يجوز ويحرم
بيعاً بمن مؤجل لانه ان تقدر بخصيصه سلما يمكن فقبحه بيعاً بمن مؤجل فيجعل بيعاً به وان كان بلفظ السلم اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز لان السلم يخالف مطلق البيع في الاحكام والشرائط فاذا لم يصح سلما بطل راسا وقال بعضهم
يجوز لان السلم نوع بيع الاثرين التي هي على الله عليه السلام سماء بيعاً حيثما يبيع ما ليس عند الانسان ورخصه السلم
ولهذا ينبغي ان لا يفسد البيع الا انه اخضع بشرائط مخصوصة فاذا اقدر بخصيصه سلما يجعل بيعاً بمن مؤجل فيجعل البيع للغير
بالقدر المكن واما اسلام الموزونات في المكيلات فتجوز على اليوم سواء كان الموزون الذي حله راسا متبعين بالقيدين
او ثمانا لا يتبعين بالقيدين وهو الدرهم والدنانير لانه لم يجزهما احد الوصفين وهو القدر المتفق والجنس فلم توجد العلة ولو
اسلم جنسا في جنسه وعنده جاز كما اذا اسلم مكيلا في مكيل وموزون في موزون لم يجز السلم في جميعه عندنا في حنفية وعنده ابي يوسف ويجوز في
حقة خلا للجنس وهو الموزون وهو على اختلاف فهم فمن جمع بين حرمه وعدها صفة واحدة وقد ذكرناه فيما تقدم واما
غير المكيل والموزون في جنسه من المعدونات والعدييات كالمروية والهري والمروية والمروية في الحيوان والحيوان فلو جاز عندنا وعند
الشافعي ويجوز لقب المسلم ان الجنس باقره يحرم النساء عندنا وعندنا لا يحرم ولا يجوز اسلام الجوز في الجوز والبعضة البضق المتعلق
في التفاح والحنفية في الحنفية بالايجاع لوجود الجنس عندنا ولوجود الطعم عندنا واجمعوا على انه يجوز اسلام الهري في الهري لا تقدم
احد الوصفين عندنا وعندنا لا تقدم الطعم والنسيئة ويجوز اسلام الجوز في البضق المتعلق في السفرة والحيوان في النورة عندنا لما قلنا
وعنده لا يجوز في المطعوم لوجود الطعم ولو اسلم الفليس في الفليس لا يجوز عندنا لوجود الجنس وعنده لوجود النسيئة وكذلك اذا اسلم
الاواني الصغرى في جنسها وهي تباع عددا لا يجوز عندنا لوجود المجانسة وعنده لوجود النسيئة والكذا في سائر الجنس باقره معنى
على الكذا في مسئلة الربا واصل الشافعي فيها ما ذكرناه ان حرمة بيع المطعوم بحسنه وحرمة بيع الاثمان بحسنها هي الاصل والنساء
في المبادى الشرعية مع المذبح لخصه بغيره بطريق الرخصة او ربا النساء عندنا هو فضل الحلول على الاجل في المطعومات والنسيئة في
الاثمان وقد ذكرنا سالة الدليل على صحة هذا الاصل في ما تقدمه والكلام لا يحتاجنا في هذه المسئلة على نحو ما ذكرناه من علة ربا
الفضل وهو ان السلم في المطعومات والاثان اما ان كان ربا لكونه فضلا خاليا عن العوض يمكن الترخص عنه في عقد المعاوضة لان البيع
عقد مبادى على طريق المقابلة والمساواة في البديلين ولهذا لو كانا تعدلين يجوز ولا مساواة بين القدر والنسيئة لان العين حين
من الاثنان والمكيل اكثر قيمة من المؤجل فكان ينبغي ان يكون كل فضل مشروط في البيع وبما سواء كان الفضل خيرا او ربا
او مالا يمكن الترخص عنه وفيما لا يمكن الترخص عنه بان يبيع عينا بعين وحالا غير مؤجل هذا المعنى موجود في غير
المطعوم والاثان فزوجه والشرع منه يجوز ووداهها لالة وانه الدليل لنا في المسئلة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لا ربا الا في النسيئة ورواها الرابا في النسيئة حتى يرضى بين المطعومين او بين غيرهما فيبطل القول بتحقيق الربا فيها على
الاطلاق والعموم الا ما استثناه وقيد بدليل والربا حرام بنص الكتاب وانما كان الجنس احد وصفي علة ربا الفضل وعلة ربا النساء عندنا
شرط علة ربا الفضل عندنا فلو بد من معرفة الجنس في كل ما يجري فيه الربا فنقول وبالله التوفيق الحنفية كلها على اختلاف انواعها
واوصافها وبلدانها جنس واحد وكذا الشعير وكذلك وصفاها وكذا سويقها وكذلك التمر وكذلك الملح وكذلك الزبيب وكذلك
الذهب والفضة فلا يجوز بيع كل مكيل من ذلك بحسنه متفاضلا في المكيل وان تساوى في النوع والقيمة بلا خلاف واما مساواة
في الكيل متفاضلا في النوع والقيمة فنقول لا خلاف في انه يجوز بيع الحنفية بالحنفية بالسقية والسقية بالحنفية بالحنفية
واحداها بالآخرى والمجدة بالمجدة والردية بالردية واحداها بالآخرى والمجدة بالمجدة والسقية بالسقية واحداها بالآخرى
والقنطرة بالمقنطرة وكذلك الشعير على هذا وكذلك دقيق الحنفية ودقيق الشعير فيجوز بيع دقيق الحنفية بدقيق الحنفية وسويق
الحنفية بسويق الحنفية وكذلك دقيق الشعير وسويقته وكذلك التمر بالتمر البرقي بالمعقل والمجدة بالردية والمجدة بالمجدة
بالعين واحداها بالآخر وكذلك العنب بالعنب والزعبرا بالزبيب واليابس باليابس ولا خلاف في انه لا يجوز بيع حنفية مقنطرة
حنفية غير مقنطرة والمطبوخة بغير مطبوخة وبيع الحنفية بدقيق الحنفية وبسويق الحنفية وبيع التمر مطبوخ بغير مطبوخ متفاضلا

الحنفية في الحداد عندنا العلة وعند
الشافعي لا يجوز في المطعومين

الكلام في مسائل الجنس

بيان ربا الجنس كل ما يجري فيه ربا

في الكحل وصفه وايداه لان المقلية ينضم بعضها لآخره في بعض عرف ذلك بالتحربة فيتحقق الفضل حيث القدر في الكحل فيحقق
الربا وكذلك المطبوخة غير المطبوخة لان المطبوخة تنفع بالطلع فكان غير المطبوخة اكثر قدرا عند العقد فيتحقق الفضل وكذلك
بيع الحنطة يدق الحنطة لان الحنطة دقيقا الا انه يجمع لوجه المانع في التفرق وهو التركيب وذلك اكثر من الدقيق المتفرق
عرفه ذلك بالتحربة لان الحنطة اذا طخت اذ دقيقا على المتفرق ومعلوم ان الحن لا اثر له في زيادة القدر فدل انه كان
او في الحنطة فيتحقق الفضل حيث القدر وبالحربة عند العقد فيتحقق الربا واما بيع الحنطة المبسولة او الذينة بالذينة او المطبوخة
بالرطبة او المبسولة بالمبسولة او اليابسة باليابسة وبيع التمر بالرطب والرطب بالرطبة والتمر بالتمر والمنقوع بالمنقوع والعنب
بالزبيب والياس والياس بالمنقوع والمنقوع بالمنقوع متساويا في الكحل بل يجوز قال ابو حنيفة كل ذلك جائز وقال ابو يوسف
كله جائز الا بيع التمر بالرطب وقال محمد كله فاسد الا بيع الرطب بالرطب والعنب بالعنب وقال الشافعي كله باطل ويجوز
بيع الكزبي بالتمر والرطب والبسر متساويا ومتفاضلا بالاجماع لعدم الكحل والجبن اذ هو اسم لوعاء الطلع فابو حنيفة وخلفه
يعتبر المساواة في الحال عند العقد ولا يلتفت الى الفصان في المثال ومحمد يعتبرها حالا ومثالا واعتبا ابو يوسف مثل اعتبار ابو
حنيفة في الرطب بالتمر فانه يفسد بالبق واصل الشافعي ما ذكرنا في مسئلة حلة الربا ان حريمه بيع المطبوخة بحسبه هي
الاصل والتساوي في المعيار الشرعي مع اليد مخلص لان اعتبار النساء في المعيار الشرعي في عدل الاجوال ووجه الجمع
احج ابو يوسف ومحمد بما روي عن محمد بن ابي وقاص عنهما عن ابي عبد الله عليه السلام في بيع الرطب بالتمر وقال انه ينقص
او اجف بق الحكم وعنده هي الفصان عند الجفاف فيجوز رحمة الله هدي هذا الحكم له حيث تعدت العلة وابو يوسف قصره
على محل النقص لكونه مكاشف على خلوف القياس ولا يبي حنيفة رحمه الله الكتاب والسنة المشهورة اما الكتاب فيجوز ما تباع
من نحو قوله تعالى واصل الله البيع وقوله يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تبحر بجماعة منكم فظاهر
المقصود يقتضي جواز كل بيع الا ما خص به دليل وقد خص البيع متفاضلا على المعيار الشرعي في بيع متساويا وعلى ظاهر العموم
واما السنة المشهورة فحديث ابي سعيد الخدري عن عباد بن الصامت رضي الله عنهما حيث جاز رسول الله صلى الله عليه وسلم بيع
الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر مثله بمثل عامتا مطلقا من غير تخصيص وتقييد ولا شك ان اسم الحنطة والشعير
يقع على كل جنس على اختلاف انواعها واما حنطة وكذا اسم التمر يقع على الرطب والبسر لانه اسم لثمر النخل لانه يدخل فيه
الرطب والياس والمذنب والبسر والمنقوع وروي ان عاملا جنس اهدي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم احبنا فقال عليه السلام
او كل من خبزه هكذا وكان اهدى اليه رطبا اطلق اسم التمر على الرطب وروى انه نهي عن بيع التمر حتى يربو اي يجمر او يصفر وقد
حتى يجازي ويصفر والاحمر والاصفر واما ما اطلق اسم التمر على البسر فقد اطلق اسم التمر على البسر فيدخل تحت النقص واما الحديث فظاهر
على زيد بن عياض وهو ضعيف عند النقلة فلا يقبل في معارضة الكتاب والسنة المشهورة ولهذا لم يقبله ابو حنيفة ولا
في المناظر في معارضة الحديث المشهور مع انه كان من ضارفة الحديث وكان من مذهبه تقديم الخبر وان كان فيه خلافا للاحاد على القياس
بعد ان كان راويه عدلا ظاهرا لعدالة او ناوله فمخلة على بيع الرطب بالتمر لسنة او مكررا من الينم فوفقا بين الدلائل المبينة
لها من الشافعي والظاهر علم وكذلك الذهب والفضة لا يجوز بيع كل بحسبه متفاضلا في الوزن سواء اتفقا في النوع والصفة
بان كانا من رين ودرهم او دانقيا ومصوغين او تبرين حديدين او ريتين او اختلفا للحديث المشهور مثله بمثل والفضل
رطبا واما متساويا في الوزن متفاضلا في النوع والصفة كالصوغ بالتمر والجيد بالبردي فيجوز عندنا وقال الشافعي
لا يجوز بيع الجيد بالبردي واحج بالحديث المشهور مثله بمثل ولا مماثلة بين الجيد والبردي في القيمة ولنا الحديث المشهور
مثله بمثل والمراد منه المماثلة في الوزن وكذا روي في بعض الروايات وزنا بوزن وقوله صلى الله عليه وسلم جندها ورديها
سواء وبه يتبين ان الجوزة عند المقابلة بحسبها لا قيمة لها شرعا فلا يظهر الفضل والعموم معتبرة باصولها فان تجانس
الاصول تجانس الكان فتراعيه المماثلة ولا يجوز الا متساويا وان اختلفت الاصول اختلف الكان فيجوز بيع احدهما
بالآخر متساويا ومتفاضلا بعد ان يحتمل ان لا يرد ولا يجوز نسبة لوجود احد وصفي علة ربا الفضل وهو الوزن اذ عرف
هذا فنقول بحكم الاصل كلها على اختلاف انواعها من الحوم والاراب والجماني والجماني وذو السنامين وذو السنام واحد
جنس واحد لان الابل كلها جنس واحد فكذلك الحومها وكذا الحوم البقر والحوم الخنازير كلها جنس واحد والحوم الغنم من الضأن
والنمعة والعز والنيس جنس واحد واعتبا بالاصول وهذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله العموم كلها جنس واحد
اتخذت اصولها واختلفت حقلا لا يجوز بيع لحم الابل بالبقر والبقرة بالغنم متفاضلا وجه قوله ان التمر اسوا من الابل
ومنفعة وهي القنطري والنقوي فاحمد الجنب فلزم اعتبار المماثلة في بيع بعضها ببعض ولنا ان اصول هذه الثمر مختلفة
الجنس فكذلك الاغصان منها فروع تلك الاصول واختلفت الاصل بوجوب اختلاف الفروع قوله الاسم شامل والمقصود بمثل
المعتبر في اتحاد الجنس اتحاد المقصود الخاص لا العام الا ان كان المقصودات كلها في معنى العلم متحدة ثم لا تجعل كلها جنسا
واحدا لا حنطة مع الشعير ونحو ذلك حتى يجوز بيع احدها بالآخر متفاضلا في اتقارها في معنى العلم لكن لما كان ذلك
معنى عام لم يوجب اتحاد الجنس كذا هذا وروى ابو يوسف انه يجوز بيع العلم ببعضه ببعض متفاضلا وان كانا من جنس

وأحد

جنس واحد لا ينفرد عادة وعلى هذا البان هذه الحيوانات حكمها حكم اصولها عند اعادة الاختلاف لانها متفرقة
 كانت معتد واصولها وكذا خلل الدقل مع خلل العن جنان مختلفان اعتبارا باصلها والجميع مع السهم جنان مختلفان لا اختلاف
 الاسم والمنافع وكذا مع الالية والالية مع السهم جنان مختلفان لما قلنا وشتم البطن مع شتم الظهر جنان مختلفان وكذا
 مع الالية بمنزلة اللحم مع شتم البطن والالية لا تلمح سمين وصفو الشاة مع شتم الظهر جنان مختلفان لا اختلاف الاسم والمنفعة
 وكذا غزل الصوف مع غزل الشعر والعقل مع الكتان جنان مختلفان وكذا غزل العقل مع غزل الكتان ولا يجوز مع غزل الصوف
 بالعقل مستويا لان العقل ينقص الغزل فلا يجوز بيع احدهما بالآخر كبيع الدقيق بالحنطة واما الحيوان مع اللحم فان اختلف
 الاصلان فما جنان مختلفان كالشاة الحية مع لحم الابل والبقر فيجوز بيع البعض ببعض بخلافه فقد اؤنسلة لا يؤخذ الا
 والجوز فلا يتحقق الربا باصله وان اتفقا كالشاة الحية مع لحم الشاة حشاشا عتقا اعتبرها جنان مختلفين وبواعله جواز بيع
 لحم الشاة بالشاة بخلافه عندنا حقيقه والى يوسف وعليها بان باع الجنس بخلاف الجنس منهم من اعتبرها جنسا واحدا
 وبواعدهم بها على ان الشاة ليست بموزونة وجران ربا الفضل بعد اجتماع الصفيفين الجنس مع القدر فيجوز بيع احدهما بالآخر
 بخلافه ومفاضلة بعد ان يبين بياكيد وهو التصحيح على ما عرف في الخلافات وقال بخلافه لا يجوز الا على وجه الاعتبار وهو ان
 وزن اللحم الخالص اكثر من اللحم الذي في الشاة الحية بالجزر والطن ليس اللحم باراك اللحم والزيادة بازاء اختلاف الجنس في الاطراف
 والسقط والراس والاكارع والجلد والسهم فان كان اللحم الخالص مثل قدر اللحم الذي في الشاة الحية او اقل ولا يرى لا يجوز وعلى
 هذا الخلاف اجماع الشاة الحية بشتم الشاة او باليتها وهذا اخذها صحابنا وقال الشافعي الحيوان كلها جنس واحد فلا يجوز
 بيع اللحم بالحيوان كيف ما كان سواء اتفقا الاصلان او اختلفا باع بخلافه او على طريق اعتبار وجميعا على انه لا يجوز بيع
 الشاة بلحم الشاة نسبة لوجود الجنس المحرم للشاة لان اللحم الخالص من جنس اللحم الذي في الشاة وجميعا على انه لا يجوز بيع دهن
 السمسم بالسمسم الا على طريق اعتبار وهو ان دهن السمسم الخالص من جنس الدهن الذي في السمسم حتى يحرق الدهن باراك الدهن
 والزائد بازاء خلوه وجنسه وهو الكسب وكذا دهن الجوز بلب الجوز واما دهن الجوز بالجوز فقد اختلف المشايخ فيه قال
 بعضهم يجوز بخلافه وقال بعضهم لا يجوز الا على طريق الاعتبار وجميعا على ان بيع الضبال بالحد يد غير المصنوع حائز بخلافه
 عندنا من بياكيد الكلا مع الشافعي فهو يبي مذهب على اصله ذكرناه غير مرة وهو ان حرة بيع ما كوال جنسه هو
 الغريبة والمحار عند الشافعي في العباد الشرع خصه ولا يعرف النساء يبين اللحم الخالص وبين اللحم الذي في الشاة فبي
 على اصل الحرة وقد بطلنا هذا الاصل في علة الربا واما الكلا مع اصحابنا فوجه قوله جواز في جواز المفاضلة ههنا احتمال الربا
 فوجب التحريم عند ما امكن وامكن بمراعاة طريق الاعتبار فله مرأاة قياسا على بيع الدهن بالسمسم والدليل على ان فيه الربا ان اللحم
 موزون فيحتمل ان يكون اللحم المنزوع اقل من اللحم الذي في الشاة وزنا فيكون سخي اللحم السقط زيادة ويحتمل ان يكون مثله في الوزن
 فيخرج السقط زيادة فوجب مراعاة طريق الاعتبار تحريم الربا عند الامكان ولهذا لم يجر بيع دهن السمسم بالسمسم والزيت والزيتون
 الا على طريق الاعتبار وكذا هذا ولما ان هذا بيع الموزون بما ليس بموزون بياكيد فيجوز بخلافه ومفاضلة استدل لا يبيع للحددين
 المصنوع بالضبال بخلافه ومفاضلة بياكيد ودلالة الوصفان اللحم المنزوع وان كان موزونا فاللحم الذي في الشاة ليس بموزون لان
 الموزون ماله طريق الى معرفة مقدار ثقله ولا طريق الى معرفة ثقل اللحم الذي في الشاة لان الطريق ما ان يكون الوزن بالقياس واما ان يكون
 بالاستدلال بالتجربة واما ان يكون بالجزر والتميز غير تفاوت فاحش وشيء فذلك لا يصلح طريقا لمعرفة مقدار اللحم الذي في الشاة
 اما الوزن بالقياس فلو ان الشاة لا تؤخذ بالقياس عرفا وعادة ووصلح الوزن طريقا لوزن لان اسكان الوزن ثابت والحاجة الى معرفة مقدار
 اللحم الذي فيها ماسة حتى تفرق المشتري ذلك بالجنس والمست باليد والرفع والاخر بخلافه لان الحي ثقل فسهرة ويختلف في مختلف
 فزنه فذل ان الوزن لا يصلح طريقا لمعرفة واما التجربة فان ذلك بالذبح ووزن المذبح لعرف اللحم الذي كان فيها عند العقد بطريق الظاهر
 لا يمكن لان الشاة تصلح الزيادة والقصان والشن والهدال ساعة فساعة فلو عرف به مقدار ثقله حالة العقد بالتجربة واما الجزر
 والطن فانه لا يخرجه من البصارة له في هذا الباب بل يخطئ الى محالة وموله بصارة فبطل ايضا طاهرا وغالبا ويظهر تفاوت فاحش فدل
 انه لا طريق لمعرفة اللحم الذي في الشاة الحية فلم يكن موزونا فلو كان محذورا بالفضل بخلافه مع دهن السمسم بالسمسم لان ذلك بيع
 الموزون بالحدود لان يمكن معرفة مقدار الدهن في السمسم بالتجربة بان وزن قدر من السمسم فيسحق وهذه تظهر قدر الدهن الذي
 في الحلة بالقياس عليه او بقصر الحلة فيظهر قدر الدهن الذي كان فيها حالة العقد او عرف بالجزر والتميز انه كخرج من هذا القدر غير
 تفاوت فاحش الحق الصواب واحد العادين فكان ذلك بيع الموزون بالوزن بخلافه فلم يحل لاحتمال الربا واما علم ولوباع شاة
 مذبوحة غير مسلوخة بلحم شاة لا يجوز الا على طريق الاعتبار بالاجماع لان اللحم الذي في الشاة المذبوحة موزون فقد باع الموزون
 بجنسه وبخلافه وجنسه فراجحة طريقا لا اعتبار بخلافه اللحم الذي في الشاة الحية فانه غير موزون لما قلنا فلم يتحقق الربا بالمجاز
 المفاضلة ولوباع شاة حية لشاة مذبوحة غير مسلوخة بخلافه جاز بالاجماع اما عندها فظاهر لانه باع الموزون بما
 ليس بموزون فلا يتحقق الربا كما اذا باع شاة حية بلحم الشاة واما عند محمد فلو ان اللحم يقابل اللحم وزيادة اللحم في امدادها يعطى
 جواز بمقابلة سقط الاخرى فلا يتحقق الربا وكذلك لوباع شاة حية جنان بخلافه واحدة مذبوحة غير مسلوخة جاز بالاجماع على ان

لاخذ من الاقصاد له

والكيل فان علم فليس جازا البيع لان العلم وان طلق فله حكم العقد فانه عقد العقد وان علم بعد الافتراق لم يجر وقال في المحرر
عمر قبل الافتراق او بعده وجه قوله ان الحاجة الى الكيل عند العقد لتحقيق المساواة الشريعة وقد بين انما كانت ثابتة عند علم
ن علم المتعاقدين بالمساواة عند العقد شرط الصحة ولم يوجد والدليل على ان العلم عند العقد شرط الصحة ان الشارع الزم الزم
الحاجة عند البيع بقوله الحظ الحظ مثلا بمثل اي بيعوا الحظ الحظ بالخط مثلا بمثل امساكها بعين بالبيع بصفة المتماثل فلو
بد وان جاز المتماثل معلومة لها عند البيع لم يكن ما يمايه هذا الشرط وكذا لو كان بين رجلين حصة فاقسمها على قدر
لحق الصفة فيها معقوب المبادلة فينبغي البيع ولا يجوز البيع فيها بما زفة فكذلك الصفة ولو تباعا حصة بحصة وزنا لوزن
متساويا في الوزن لم يجر لان الحصة متكيلة والمساواة في الكيل شرط جواز البيع في المتكيلات ولا يعلم المساواة بينهما في
الكيل فكان بيع الحصة بالحصة بما زفة وروى عن ابي يوسف انه اذا طلب استعمال الوزن فيها فقيس وزنها وقيس لوزنها
بالوزن وان كانت في الاصل كيلة وعلى هذا يخرج الزاينة والمخالفة انهما لا يجوزان لان الزاينة بيع التمر على رؤس النخل بمثل
كيلة من التمر خربها لا يدرى ايها اكثر والرتيب بالعب لا يدرى ايها اكثر والمخالفة بيع الحصة السنبلة بمثل كيلة من الحصة
خرجا لا يدرى ايها اكثر فكان هذا بيع مال الزاينة بما زفة لانه لا يعرف المساواة بينهما في الكيل وقد روى عن ابي سعيد الخدري
ومعنى عثمان بن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجر الزاينة والمخالفة وشرحه محمد بن احمد الزاينة والمخالفة في الموطأ وهو انهما في
الحكم اما في الشرع وقال الشافعي كذلك لغيره اذ كان اكثر من خمسة اوسق فاما ما روى عنه اوسق فلو باس بالماري او غيره
رضوا عثمان بن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجر في بيع الزاينة بالتمر فيما دون خمسة اوسق فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
من جملة ما روى من الزاينة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من جملة ما روى من بيعها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من جملة ما روى
في الموطأ وهو ان جاز رجل يحل قطيعة رجل منها مرة تحلة او تحلن بلقطها لعلها ثم ينقل عليه وحوله حاطة فبئس له ان
يتجاوز له عنه على ان يعطيه بمكيلها ثم عند صرام النخل وذلك مما لا بأس به عندنا لانه لا يبيع هناك بل التمر لهما صاحب النخل
فان شاء سلم له ثم النخل وان شاء اعطاه بمكيلها من التمر لانه ساء الراوي بيعا لغيره بصورة البيع لان بيعه حقيقة
بل هو عطية الا ترى انه لا يملكه المري له لانها من التمر فكيف يجعل بيعا ولا لانه لو جعل بيعا لكان بيع التمر بالتبلي اهل وان
لا يجوز بل خلاف ذلك على ان العتية المرفوعة فيها ليست بيع حقيقة بل هي عطية ولان العتية هي العطية لغة قال سائرنا
الا فصار يجر من غير بيعه وليست بعتية ولا رجبية ولكن عرايا في التنتين الجوايح

بازن الزاينة والمخالفة

تفسير العتية عندنا

المجموع

المجموع مع خاد فالحسنة بقباله عوض في عقد البيع فيمن ربا وكذلك اذا كان مثله في الوزن لانه من الغنم بمثلها
والذهب بمثلها فالفضل يجر ربا وان كان فخلو فحسنة وكذلك اذا كان لا يعلم وزنه انه اكثر او مثله او اقل واختلاف
اهل النظر فيه فقال بعضهم الثمن اكثر وقال بعضهم هو مثله لا يجوز عندنا وعند فرج بن جهم وجه قوله ان الاصل في البيع
جواز والفساد بعرض الزاينة في وجوده شك فلو ثبت الفساد بالشك ولما انجبه الفساد في هذا العقد اكثر من
جبة الجواز لان وزن المفرد لو كان اقل بفسد وكذلك لو كان مثله ولو كان اكثر لم يجر بخلافه وفسد من وجوبه فكانت
الغلبة لجهة الفساد والحكم للغالب ثم اذا كان وزن المفرد اكثر حتى جازا البيع فيمنع في هذا العقد صرف وهو بيع الغنم
بالفضة او الذهب بالذهب وبيع مطلق وهو بيع الذهب والفضة بخلافه فمنع في هذا العقد صرف وهو بيع الغنم
الفرق في موضعها ان شاء الله تعالى واذا فات شيء من شرائطه حتى فسد الصفه هل يفسد الصفه المطلق ففصل
فذكر في موضعها ان شاء الله تعالى هذا اذا اشترى فضة مع غيرها بفضة مفردة او ذهبا مع غيره بذهب مفردة فاما اذا اشترى
ذهبا مع غيره بفضة مفردة او فضة مع غيرها بذهب مفردة فالبيع جائز لانه لا ربا عند اختلاف الجنس وعرايه بغير المفرد على
ثمة المجموع وقيمة ذلك الغير فان كان بقباله الذهب والفضة يجر صرفا فرباعي فيه شرائط العرف وما كان بقباله غيره يجر
بيعا مطلقا على ما ذكره في بيان شرائط العرف ان شاء الله تعالى وعلى هذا الاصل يخرج بيع تراب معدن الفضة او الذهب اما
تراب معدن الفضة فلا يخلو اما ان باعه بفضة واما ان باعه بغيرها فان باعه بفضة لم يجر لان البيع يقع على ما في التراب
من الفضة لا على التراب لانه لا قيمة له والمخالفة بين الفضة ليست بمعلومة فكان هذا بيع الغنم بالفضة بمخالفة فلو
وان باعه بغيرها جاز لان الزاينة لا يتحقق عند اختلاف الجنس ورباعي فيه شرائط العرف ثم ينظر ان لم يخلص منه شيء تبين ان
البيع كان فاسدا لانه تبين انه باع ما ليس بمال فسادا كما لو اشترى شخص على انه عديم تبين انه حرام واشترى شاه مسلم
على انها مذمومة ثم تبين انها ميسرة وان يخلص منه شيء فالامر ما هو والمشتري بالخيار لانه اشترى شيئا لم يره فاشبه ما
لو اشترى ثوبا في سقط او سمكة في حب ولو باعه بغيرها جاز ايضا لما قلنا ثم ينظر ان يخلص شيء او لم يخلص على ما ذكرنا ولو
باعه بتراب معدن مثله من الفضة لم يجر لان البيع يقع على ما فيها من الفضة ولا يعلم تساويها في الوزن فكان بيع الغنم
بالفضة بمخالفة ولو باعه بتراب معدن الذهب جاز لا خلافه والجنس ورباعي فيه شرائط العرف ثم ان لم يخلص منه شيء تبين
ان البيع كان فاسدا لانه تبين انه باع ما ليس بمال وكذا ان يخلص احدهما ولم يخلص الاخر لانه تبين انه باع المال بما ليس
بمال وان يخلص كل واحد منهما فالامر ما هو ولها خيار الرؤية لان كل واحد منهما مشتري لم يره وكذلك لو كان تراب معدن
الفضة بين رجلين فاقسماه لم يجر لان القسمة فيها معنى البيع فلا يخلو بالمخالفة كالبيع ولو باع منه قفرا بغير عينة
بذهب او بغيره لم يجر لان البيع ما في التراب من الفضة وانه مجهول القدر لانه يتفاوت منه قفرا بغير عينة ومنه قفرا
يخلص منه بغيره فكان البيع مجهولا وانه جهالة مفقضية الى المتارعة بخلافه في بيع القفرون مبررة لان قفرون العتية الواحدة
متماثلة فلم يكن البيع مجهولا جهالة مفقضية الى المتارعة ولو باع نصف حبة التراب وثلاثها او ربعها شاعرا بذهب او
جاز لان الجنس مختلف فلا يتحقق الربا الا اذا لم يخلص منه فتيبين ان البيع كان فاسدا لما قلنا وان يخلص منه شيء فيمنع ما يخلص
مشتريا بينهما وله الخيار اذا رآه ولو استقرض تراب المعدن جاز وعلى المستقرض مثل ما يخلص منه وقص لان القفرون تقع على ما
منه والقول قولنا بقص في قدر ما يقص ويخلص ولو استأجر اجيرا بتراب المعدن بعينه جازت الاجارة ان يخلص منه شيء لانه
استأجره بماله الاجير بالخيار لانه اجر نفسه بماله يره فان شاء ربحه ولا شيء له غيره وان شاء رده ورجع على المستأجر باجر
مثله بالغا ما بلغ ولو استأجره بغيره من تراب بغير عينة لا يجوز الاجارة لان الاجرة ما في التراب من الفضة وانه مجهول القدر
ولهذا لم يجر بغيره ولو استأجره بنصف هذا التراب وثلثه او ربعه لم يجر ان يخلص منه شيء كما يجوز بغيره وبين بينهما وله الخيار
وان لم يخلص لا يجوز وله اجر مثله وعلى هذا حكم تراب معدن الذهب بجميع ما ذكرنا واسلم علم واستأجره الصاعقة فان كان
فيه فضة خالصة تحكم حكم تراب معدن الفضة وان كان فيه ذهب تحكم حكم تراب معدن الذهب وان كان فيه ذهب فضة
فان اشتراه بذهب او فضة لم يجر لاحتمال ان يجر خاد فلهذا الفضة اكثر واقل ومثله فيحق الزاينة ولو اشتراه بذهب وفضة
لم يجر لانه اشترى ذهبا وفضة بذهب وفضة فيمنع ويصرف الجنس الى خلافه والجنس ورباعي فيه شرائط العرف ولو اشترى
بغيره جاز لانعدام احتمال الربا وهذا كله اذا يخلص منه شيء فان لم يخلص تبين ان البيع كان فاسدا واسلم علم وعلى هذا الحكم
يخرج بيع الدراهم المشوشة التي الغش فيها هو الغالب بفضة خالصة انه لا يجوز الا على طريق الاتحاد وحيلة الكلام منه
ان الدراهم المشوشة اقصر من ثلاثة اما ان يخلص منها فتيبين ان يخلص منها هو الغالب اما ان يخلص منها
والغش فيها على السواء فان كانت الفضة فيها هي الغالبة بان كان ثلثها فضة وثلثها سورا كانت ثلاثة ارباعها فضة
وبعدها سورا ونحو ذلك تحكمها حكم الفضة الخالصة لا يجوز بيعها بالفضة الخالصة الا سورا وسورا وكذا بيع بعضها بغير
لا يجوز مثلا مثل لان اعتبار الغالب والمخالفة للمقدم هو الاصل في احكام الشرع ولان الدراهم الجياد لا تخلو من قليل غش
لان الفضة لا تنطبق بوزنها على ما قيل فكان قليل الغش مالا يمكن التجرد عنه فكانت العتية للقلية وان كان الغش فيها هو الغالب بان

بيع تراب معدن الفضة والذهب

حكم تراب الصاعقة

القبضة لا تخلص الا بغير السبك بل بحرق وبيع القياس حكم القياس فيها اذا كانت مستهلكة كانت معلقة
بالعدم فمستهلكة مطلقا لا يباع بالقياس الا سواء بسواء بل اذا كانت تخلص القياس ولا تحرق ويبيع القياس على حاله انما
قائمة بغير كل واحد منها على حiale ولا يجعل احدهما مستهلكا بل يجعل كل واحد منهما مستهلكا فلو يجوز بيعها بقبضة خالصة
تخلص احدهما فمستهلكة على وجه يتوكل واحد منها بعد الذوق والسبك لم يكن احدهما مستهلكا فلو يجوز بيعها بقبضة خالصة
الا على طريق الاعتبار وهو ان يحرر القبضة الخالصة اكثر القبضة المخلوطة فيصير حكم القبضة المخلوطة مثلها من القبضة
الخالصة والزيادة الى الفسخ كما اذا باع فضة وصغيرا ممتازين بقبضة خالصة فان كانت القبضة الخالصة اقل من المخلوطة لم يحرر
زيادة القبضة من المخلوطة مع الصغر حتى يفرق خالصا عن العوض في عقد المعاوضة فيجوز ربا وكذا ان كانت مثلها ان الصغر يحرر
فضلا ولا يقابل به عوض وكذا اذا كان لا يدري قدر القبضتين انهما اكثر اوها سواء لا يجوز عندنا وعند زفر بجوز وقد ذكرنا في المحل فيما قبل
وذكر في الجامع اذا كانت الدراهم ثلثاها صغرا وثلثها فضة ولا يقيد بان تخلص القبضة من الصغر ولا يدركها واختلفت القبضة
اشق الصغر بخلاف ان يبيع هذه الدراهم بقبضة خالصة طريقا اعتبارا ثم اذا كانت القبضة الخالصة اكثر حتى جاز البيع بين
هذا صغرا وبيعا مطلقا فيراعى في الصغر شرايطه واذا قصد بفوات شرط منه ففسد البيع في الصغر لانه لا يمكن تمييزه الا بغير
وبيع ما لا يمكن تمييزه من غيره الا بغير فاسد على ما ذكرنا ولو بيعت هذه الدراهم بذهب جاز لان المانع هو الربا واختلف في المنع
بمنع تحقق الربا لكن يراعى فيه شرايط الصغر لانه صرف واذا فاته شرط منه حتى فسد ففسد البيع في الصغر ايضا لما قلنا ولو
بيعت بجنسها من الدراهم المعشوشة جاز مستويا ومتفاضلا فنحن عليه نحدد حكمه في الجامع ويصرف في الجنس في خلاصه ليس
كالوابع فضة منفصلة وصغر منفصلة بقبضة ومفصلين وقالوا في السوقة اذا بيع بعضها ببعض متفاضلا اذ
يجوز ويصرف في الجنس في خلاصه ومشايعنا معهم اسلم بيقولوا في ذلك الا بالتحريم احرازه فخرج باب الربا وقالوا في
الدراهم الصغرية يجوز بيع واحد او اثنين او ثلاثة او اربعة او خمسة منها بذهب بذهب بذهب لان ما فيها من القبضة يحرر بمثل
وزنها من القبضة الخالصة وزيادة القبضة الخالصة يحرر بمقابلها الصغر ولا يجوز بيع ستة منها بذهب بذهب لان الصغر
الذي فيها يبقى فضلا خالصا عن العوض في عقد المعاوضة فيجوز ربا وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يقول
يجوز هذا وان كانت القبضة والفضة فيها سواء فلم يقطع محمد رحمه الله الجواز فيه في الجامع لكنه بناء على قول الصغرة وحكم
عنهم انهم قالوا ان القبضة والصغر اذا خلط لا يحرر القبضة من الصغر حتى يحرر الصغر لانها لا يميزان الا بذهاب احدهما والآخر
اسرع ما ذهبا فقال في هذه الدراهم اذا كانت القبضة هي الغالبة اي على ما يقوله الصغرة ان الصغر يحرر انما لا يحرر عند
الاذابة والسبك فلا يجوز بيعها بالقبضة الخالصة ولا يبيع بعضها ببعض سواء بسواء كبيع الزنوف بالحياء لان الصغر اذا كانت
يتسارع اليه الا حراق كان مغلوبا مستهلكا فكان ملحقا بالعدم وان لم يقبل احدهما على الآخر بقيت على السواء يعتبر كل واحد
منهما على حiale كما انها متفصلين ويراعى في بيعها بالقبضة الخالصة طريقا اعتبارا كما في النوع الاول ويجوز بيع بعضها ببعض
مستويا ومتفاضلا ويصرف في الجنس في خلاصه في النوع الاول واسلم علم وهل يجوز استقراض الدراهم المعشوشة
اما النوع الاول وهو ما كانت فضة غالبة على غشيه فلا يجوز استقراضه الا في النقص اذا كان مغلوبا بفضة كان بمثل
الدراهم الزائفة ولا يجوز بيع الدراهم الزائفة بعضها ببعض عدد ولا يوزن في بيعها بغير عدد فان كان بعضها بالقبضة
فلم يجوز بيعها بغير عدد استقراضها ايضا لانها مبادلة حقيقة او فيها شبهة المبادلة فيجب صيانتها عن الربا وعشيرة الربا ولهذا لم
استقرض المكيل وزنا لان الوزن في الكيل غير معتبر فكان اقراضه مبادلة الشيء بمثلته بخلافه او شبهة المبادلة فلم يجوز بيعها بغير عدد
النوع الثالث وهو ما كان نصفه فضة ونصفه صغر لان الغلبة ان كانت للفضة على اعتبار رباها وذهابها في المال على تقدير
اهل الصنعة كان ملحقا بالدراهم الزنوف فلا يجوز استقراضه عددا وان كان لا يقبل احدهما على الآخر ويبقيان بعد السبك
على حالهما كان كل واحد منهما اصلا بفضة فيعتبر كل واحد منهما على حiale فكان استقراض القبضة والصغر جملة عددا وهذا لا يجوز
لان اعتبار الصغر ان كان بوجب الجواز لان القليل عدد في اعتبار القبضة تمنع الجواز لان القبضة وذئبة والحكم بالفساد عند تعارض
جملتها في الجواز والفساد احوط واما النوع وهو ما كان الغش فيه غالبا والقبضة مغلوبا فانه يفتقر ان الناس يتعاملون به وزنا
لا عددا لا يجوز استقراضه عددا لان العدد في الموزن باطل فكان استقراضه مبادلة الموزن بجنسه بخلافه او شبهة المبادلة
وانه لا يجوز ان كانوا يتعاملون به عددا لا يجوز استقراضه عددا لانهم اذا تعاملوا به عددا فقد الحقوا بالقياس وجعلوا القبضة
التي فيه تبعا للصغر وان لم تكن لها فقليلة وقد خرج في القليل في الجملة قليل فضة فثبتت النعنية بدلالة التعامل ومثل هذه
الدلالة لم توجد فيما اذا تعاملوا بها وزنا لا عددا فثبتت وزنية فلا يجوز استقراضه عددا وان تعامل الناس بها عددا لانه
هناك لا يمكن جعل القبضة تبعا للغش لانها اكثر منه او مثله والكثير لا يجرى تبعا للقليل ومثل الشيء لا يجرى تبعا له ايضا
فثبتت على القبضة الاصلية الثابتة لها شرعا وهي كونها وزنية فلا يجوز استقراضها بخلافه كالاجور بيع بعضها ببعض بخلافه
وكذلك الشئ بالدراهم المعشوشة والافرنق الثلاثة عددا حكمه حكم الاستقراض سواء فلا يجوز الشراء بالنوع الاول الا وزنا
لانها في حكم الحياء وانها وزنية فلم يحرر الشراء بها الا وزنا والم يكن مشارا اليها وكذا النوع الثالث لما ذكرنا في الاستقراض

هل يجوز استقراض الدراهم المعشوشة
عددا
حكم ما كانت فضة غالبة

حكم ما كان الغش فيها غالبا

واما النوع الثاني فالأمر فيه على التفصيل الذي ذكرناه في الاستقراض ان الناس ان كانوا يتعاملون بها وزنا لا عددا لا يجوز لرحل
البيع بها عددا لان الوزن صفة اصلية للدراهم وانما تصير عدوية بتعامل الناس فانما جازي التعامل بها وزنا لا عددا فقد
تفرقت الصفة الأصلية وبقيت ذنية فاذ اشترى بها عددا على غير وزن والعدد هو رولم توجد الاشارة فقد بقي المكيل ولا
جهالة مفضية الى المنازعة لانه لا يدري ما وزن هذا القدر والعدد المستعمل في العقد بخلاف ما اذا اشترى بها عددا
على غير وزن ولكن اشار الى ما فيها يحكي فيه بالاشارة حيث يجوز ان مقدار وزنها وان كان مجهولا بعد الاشارة اليها لكن هذه
جهالة لا تنفي المنازعة لانه يمكن معرفة مقدار المشار اليه بالوزن اذا كان قائما فلو بيع جواز العقد وان كانوا يتعاملون
بها عددا جاز لانها صارت عدوية بتعامل الناس وصارت كالفلوس الزائفة هذا اذا اشترى بالانواع الثلاثة عددا على
وزن ولم يقبضها فاما اذا قبضها واشترى بها عرضا بان قال اشترت هذا العرض هذه الدراهم واسار اليها فلو شك في جواز
الشراء بها ولا يتعين بالاشارة اليها ولا يتعلق العقد ببيعها حتى لو هلك قبل ان يقبضها المشتري لا يبطل البيع ويعطى
مكاتبها مثلها من جنسها ونوعها وقد رها وصفتها اما النوع الاول فلا يوزنها بميزلة الدراهم الجيدة وانها لا تتعين بالاشارة
اليها ولا يبطل البيع لها كما فكذلك هذا النوع الثالث فلا تنفي القبضة فيها ان كانت هي الغالبة على ما يقوله السباكون في
في حكم النوع وان لم يقبل احدهما على الآخر يعتبر كل واحد منهما بحاله فلو يبطل البيع ايضا لان اعتبار القبضة لا يوجب البطلان
لانها لا تتعين واعتبار الصغر يوجب لانه يتعين فلو يبطل بالسبك واما النوع الثاني فلا تنفي القبضة لانها يتعاملون بها
وزنا فلو سألوا الدراهم سواء فلا يتعين بالاشارة ويتعلق العقد بمثلها في الذمة لا ببيعها فلو يبطل البيع بهاد كما وان كانوا
يتعاملون بها عددا وهي بمنزلة الفلوس الزائفة وانها اذا قبلت بخلاف جنسها في المعايير لا تتعين ولا يتعلق العقد ببيعها
بمثلها عددا ولا يبطل ببيعها كذا هذه ولو كسد هذا النوع والدراهم وصارت لا تخرج بين الناس من ميزلة الفلوس كالكسدة
والسوق والراسم حتى يتعين بالاشارة اليها ويتعلق العقد ببيعها حتى يبطل العقد بهاد كما قبل القبض لانها صارت سلة لكن
قالوا هذا اذا كان العاقدان عالمان بحال هذه ويعلم كل واحد منهما ان الآخر يعلم بذلك فاما اذا كانا لا يعلمان او يعلم احدهما ولا يعلم الآخر
او يعلمان لكن لا يعلم كل واحد منهما ان صاحبه يعلم فان العقد لا يتعلق بالمشار اليه ولا بجنسها وانما يتعلق بالدراهم الزائفة التي عليها
تعامل الناس في تلك البلدة هذا اذا صارت بحيث لا تروج اصلا فاما اذا كان يقبلها البعض دون البعض فحكم الدراهم
الزائفة بجواز الشراء بها ولا يتعلق العقد ببيعها بل يتعلق بجنس تلك الدراهم الزنوف وان كان البايع يعلم بحالها خاصة لانه
يرى بجنس الزنوف وان كان البايع لا يعلم لا يتعلق العقد بجنس المشار اليه وانما يتعلق بالحد من نقد تلك البلدة لانه لم يرض الا به
اذا كان لا يعلم بحالها واسلم علم ثم انما لا يبطل البيع بهاد الدراهم في الانواع الثلاثة بعد الاشارة اليها اذا كان علم عددها ووزنها
قبل المبادلة لانه اذا كان علم ذلك يمكن اعطاء مثلها بعد هاد كما فاما اذا كان لم يعلم لا عددها ولا وزنها حتى هلك يبطل البيع لان الثمن
يجوز بيعه اذا اشترى لا يمكن اعطاء مثل الدراهم المشار اليها واسلم علم ومنها الخلو عشيرة الربا لان الشبهة ملحقه بالمحقق
في باب الحيوان احتياطا واهله ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو ابيع من معدن من معدن المعدن بين والحمار بين وبينها
او شئ من شئ وقع ما يربك له ما لا يربك له على هذا يخرج ما اذا باع رجل شاة نقد او نسنة وقبضه المشتري لم ينفذ ثمنه
انه لا يجوز له ان يشترى من مشترية باقول غشيه الذي باعه منه عندنا وقال الشافعي يجوز له ان يبيع شاة من هذا شاة من هذا
جوازها وخلافه من شرط المفسدة اياه فلو مضى الحكم بفساده كما اذا اشتراه بعد نقد الثمن ولما ما روى ان امرأة عادت الى عاشر ربه
وقالت اني ابتعت خادما من زيد بن ارقم ثوبا ثوبا درهم ثم بعت منه بسطة فقال عايشة رضي الله عنها يا بشر ما شئت وبش ما
اشترت يا بشر زيد ان الله تعالى قد ابطل جهادك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم تب ووجه الاستدلال به من جهات احدهما انها
الحق بزيد وحده لا يوقف عليه بالرأي وهو بطون الطاعة بما سوى الردة فالظاهر انها قالت سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا يلحق الوعيد بما شره المعصية فدل على فساد البيع لان البيع القاسد معصية والثافي انها سمت ذلك بيع سوء وشراء سوء
والفساد هو الذي يعرف بذلك لا الصبيح وان في هذا البيع شبهة الربا لان الزيادة تثبت بجميع العقد في كان الثابت باحدهما شبهة
الاول وزيادة لا يقابلها عوض في عقد المعاوضة وهو تفسير الربا لان الزيادة تثبت بجميع العقد في كان الثابت باحدهما شبهة
الربا والشبهة في هذا الباب ملحقه بالحقيقة بخلافه اذا انقضى الثمن لان المقاضاة لا تتحقق بعد نقد الثمن فلا تتمك شبهة بالعقد
ولو نقد الثمن كله الاشياء فلهذا فهو على هذا الخلاف ولو اشترى ما باع قبل نقد الثمن جاز باجماع لان عدم الشبهة وكذا
لما شرته باكثر مما باع قبل نقد الثمن لان فساد العقد معدول به عن القياس وانما عرفناه بالآخر والاشارة في الشراء باقول الثمن الاول
فيتم ما روى على اصل القياس هذا اذا اشترى بجنس الثمن الاول فان اشتراه بخلاف الجنس جاز لان الربا لا يتحقق عند اختلاف
الجنس الا في الدراهم والدنانير خاصة استحسانا والقياس ان يجوز لانها جنسان يختلفان حقيقة والفقهاء ارا الاجناس
المتخلفة وجه الاستحسان انها في الثمنية كبش واحد فضيق الربا بجميع العقد في كان في الشافي شبهة الربا وهي الربا في
ولو تبيع البيع في هذا المشتري فباعه من اربعة اقل مما باعه جاز لا نقصان الثمن يجرى بمقابلة تقيصان العيب فليحق النقضات
بالعدم لانه باعه بمثل ما اشتراه فلا يتحقق شبهة الربا ولو خرج البيع من المشتري فاشتراه البايع من مالك الشافي اقل مما باعه

حكم ما كان مساويا

غير

ومنها الخلو عشيرة الربا

واعلم صفة رأس المال ليس بشرط الصحة السلم اذا كان مقبلا مشا واليه وعلى هذا الخلاف فان كان رأس المال مقبلا واحدا
بشرط الصحة على قدره فاسلمه في جنسين مختلفين كالخطة والشعير او نوعين مختلفين من جنس واحد كالمزهر والبرسيم
بصفة كل واحد منهما فاسلم فاسد عند اي حصة وعندها حائز ولو كان جنسا واحدا مما لا يتعلق العقد على قدره كالنوت
والعدوى المتفاوت فاسلمه في شئين مختلفين ولم يبين حصة كل واحد منهما من رأس المال فاسلم حائز بالإجماع ولو كان
رأس المال نوعين مختلفين او نوعين مختلفين فاسلمهما في جنس واحد فهو على الاختلاف والكافة في هذه المسئلة على الأصل
الذي ذكرناه ان يكون رأس المال معلوم العقد بشرط الصحة السلم عند اي حصة وعندها ليس بشرط صحة البناء على هذا الأصل
ان اعلام العقد ولما كان شرطا عند فادان رأس المال واحدا وقيل بشئين مختلفين كان انفسا منه عليها من جنس القيمة
لا من جنس الاجزاء وحصة كل واحد منهما من رأس المال لا يعرف بالاخذ والظن فيبقى قدر حصة كل واحد منهما من رأس المال
مجهولا وجهالة قدر رأس المال مفسدة للسلم عنده وعندها اعلام قدره ليس بشرط صحة البناء على هذا الأصل
عشرة دراهم في ثوبين جنسهما واحد ونوعهما واحد وصفتها واحدة وطولها واحد ولم يبين حصة كل واحد منهما من
العشرة فاسلم حائز بالإجماع اما عندها فظاهر لان اعلام قدر رأس المال ليس بشرط واما عنده فلو حصة كل واحد
منهما من رأس المال يعرف من غير حد وظن فكان قدر رأس المال معلوما وصار كما اذا سلم عشرة دراهم في ثوبين حصة ولم
يبين حصة كل ثوب من رأس المال انه يجوز لما قلنا كذا هذا ولو قبض الثوبين بعد محل الاجل ليس له ان يبيع احدهما مرابحة على
حصة دراهم عند اي حصة وعند اي يوسف ومحمد له ذلك وله ان يبيعهما جميعا مرابحة على عشرة بالاجماع وكذلك لو كان
بين حصة كل ثوب خمسة دراهم له ان يبيع احدهما على خمسة مرابحة ولو خذ في ذلك هذه الجملة وسأل المرابحة
ان شاء الله تعالى ومنهم من ان يجوز مقبوضا في مجلس السلم فيه دين والافتراق لا يقضي رأس المال حين افتراقه عن
دين يدين وانه منهي عنه لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالي بالكالي الى النسبة بالنسبة ولان ما خذ
لهذا العقد دليل على هذا الشرط فانه يسمى سلفا وسلفا لغة وشرقا تقول العرب سلفت واسلفت بمعنى واحد وفي الحديث سلف
فليسلم في كبل معلوم وروى من سلف فليسلف في كبل معلوم والسلم ينفي عن التسليم والسلف ينفي عن القبض فيبقى
لزم تسليم رأس المال وتقدم قبضه على قبض المسلم فيه فان قبل شرط الشيء ليس بقبضه او بقبضه والقبض بقبض العقد
بشرط ما فالحو ان القبض شرط بقاء العقد على الصحة لان العقد ينقضي صحته بدون قبض ثم يقصد بالقبض
لا عن قبض وبقا العقد صحته بقاء العقد ولا يتقدمه قبض القبض شرط له وسواء كان رأس المال دينيا او عينيا عند عامة
العلماء استحسانا والقبض ان لا يشترط قبضه في المجلس فان كان عينا وهو قول مالك وجه القياس ان اشترط القبض
للاحتراز عن الافتراق عشرين يدين وهذا افتراق عشرين يدين وانه حائز وجه الاستحسان ان رأس مال السلم يدين بقبضه
ولا يجعل العين رأس المال الا نادرا والتاد وحكمه حكم الغالب فليقبض بالدين على ما هو الاصل في الشرع في الحاق المفرد بالجملة
ولان ما خذ العقد في الدلالة على اعتبار هذا الشرط لا بوجبه لفصل بين الدين والدين على ما ذكرنا وسواء قبض في اول
المجلس او في آخره فهو حائز لان ساعات المجلس لها حكم ساعة واحدة وكذلك لو لم يقبض حتى قاما بمشيان فقبض قبل ان يفترا
بأيدئهما حاز لان ما قبل الافتراق بأيدئهما له حكم المجلس وعلى هذا يخرج الاراء عن رأس مال السلم انه لا يجوز بدونه
قبول رب السلم لان قبض رأس المال شرط صحة السلم فلو جاز الراء غير قوله وفيه اسقاط هذا الشرط اصيل لان الراء
معنى واحد للعاقدين لا منفرد بقبض العقد فلو بيع الراء وبقى عقد السلم على حاله واذا قبل جاز الراء لان القبض من غير قبضه
وانه حائز وان جاز الراء وانه في معنى القبض انفس العقد ضرورة بخلاف الراء غير المسلم فيه انه حائز غير قبول المسلم اليه لانه
ليس في الراء عنه اسقاط شرط لان قبض المسلم فيه ليس بشرط فصح غير قبوله بخلاف الراء غير من البيع انه يبيع غير قبول
المشترقا لانه يريد بالرة لان قبض الثمن ليس بشرط لصحة البيع الا انه يريد بالرة لان في الراء معنى التمليك على سبيل التبرع فلا
يلزم فيه فاعلموا بالمنة ولا يجوز الراء عن البيع لانه عين والبراء اسقاطا واعيان لا يعلو على هذا يخرج الاستبدال
برأس مال السلم في مجلس العقد انه لا يجوز وهو ان يأخذ برأس مال السلم شيئا غير جنسه لان قبض رأس المال لا كان شرطا
في الاستبدال فيكون قبضه حقيقة واما بقبضه له وبدل الشيء غيره وكذلك الاستبدال بالعرف لما قلنا فان اعطى رب
السلم جنس من رأس المال اجود او ادرى من جنس السلم اليه بالادى جاز لانه قبض جنس حقيقة واما اختلاف الوصف فان كان اجود
فقد قضى حقه واحسن في القضاء وان كان ادرى فقد قضى حقه ايضا لكن على وجه النقض فلو جاز هذا الاجود والادى
استبدال الالة لا يجوز على هذا الالة لان فيه فوائد حقة عن حقة الجوده فلا بد من رضاه وهل يجزى على الاخذ اعطاء اجود من
حقة قاله علما انما التاد انه يجزى عليه وقال زفر لا يجزى وجه قوله ان رب السلم في اعطاء الزيادة على حقة متبرع والمتبرع عليه
لا يجزى على قبول التبرع لما فيه من التزام المنة فلا بد من رضاه غير التزامه ولما ان اعطاء الاجود مكان الجيد فحقة الذي لا بد
تخليد وزيادة في العادات بل بعد ما بالاحسان في القضاء ولو اخطا لبقاء فاذ اعطاء الاجود فقد قضى حقه والحق والجعل
في القضاء فبجبه على الاخذ اما الاستبدال بالسلم فيه بجنس آخر فلا يجوز ايضا لكن بناء على اصل آخر ذكرناه فيما تقدم وهو ان

منه ان يكون رأس المال مقبوضا في المجلس

ان السلم فيه مبيع منقول وبيع المبيع المنقول قبل القبض لا يجوز وان اعطى اجود او ادرى من جنس السلم حكم رأس المال وقد ذكرناه
واما الاستبدال برأس مال السلم بجنس آخر بعد الاقالة او بعد انقضاء السلم لعادى فلا يجوز عندنا خلافا لغيره ويجوز استبدال
بدل الصنف بعد الاقالة بالاجماع وقد مر الكفاية والفرق فيما تقدم ويجوز لحوالة رأس مال السلم على رجل حاضر والكفاية به
لا يجوز لكن هذه العقود مع شرائط لا يجوز كما في سائر العقود فلو امتنع الجواز انما يمنع المكان الخلف في شرط عقد السلم وهو
الدين وهذه العقود لا تخل بهذا الشرط بل بتحقيقه لكونها وسألت الى استيفاء الحق فكانت مؤكدة له هذا من هذه اصحابنا الناذرة
وقال زفر لا يجوز لان هذه العقود شرع لتوثيق حق يحمل التأخر عن المجلس فلا يحصل ما شرع له العقد فلا يبيع وهذا غير
لان معنى التوثيق يحصل في الحقين جميعا فجاز العقد فيهما جميعا ثم اذا جازت الحوالة والكفاية فان قبض المسلم اليه رأس المال
والحال عليه والكفيل او من قبيل السلم فقد تم العقد بينهما اذا كانا في المجلس سواء بقى الحوالب والكفيل او فترقا بعد ان كان
العاقدين في المجلس وان افتراق العاقدين باقبضهما قبل القبض بطل السلم وبطلت الحوالة والكفاية وان بقى الحال عليه والكفيل
في المجلس والعبارة لبقاء العاقدين وافتراقهما لبقاء الحوالب والكفيل وافتراقهما لان القبض يحقق العقد وقيام العقد
بالعاقدين فكان المعبر مجلسهما وعلى هذا الحوالة والكفاية بيد الصنف فانه حائز فان لما قلنا لكن التقاض من الجانبين قبل
تفرق العاقدين بأيدئهما شرط وافتراق الحال عليه والكفيل لا يضر لما ذكرناه فان افتراق العاقدين بأيدئهما قبل التقاض
من الجانبين بطل الصنف وبطلت الحوالة والكفاية كما في السلم واما الرهن برأس المال فان هلك الرهن في المجلس وفيه مثل رأس
المال او كذا فقد تم العقد بينهما لانه حصل مستوفيا لرأس المال لان قبض الرهن قبض استيفاء لانه قبض مضمون وقد قرر العمان
بالهلال وعلى الرهن مثله من جنسه في المألية فينقضاء بان تحصل الافتراق عن قبض رأس المال فتم عقد السلم وان كانت قيمته اقل
من رأس المال تم العقد بقدره وبطلت في الباقي لانه استوفى رأس المال بقدره وان لم يهلك الرهن حتى افتراق بطل السلم بحصول الافتراق
لا يقضي رأس المال وعليه رد الرهن على صاحبه وكذا هذا الحكم في بدل الصنف اذا خذ به رهنا انه ان هلك الرهن قبل فتراف
العاقدين بأيدئهما تم عقد الصنف لانه بالهلال صار مستوفيا وان لم يهلك حتى افتراق بطل الصنف لفوات شرط الصحة وهو
القبض كما في السلم وافتراق السلم وعلى هذا يخرج ما اذا كان رأس المال دينيا على المسلم اليه او على غيره فاسلمه انه لا يجوز لان القبض
شرط ولم يوجد حقيقة فيبين افتراق عشرين يدين وانه منهي عنه فان نقض في المجلس جاز ان كان الدين على المسلم اليه ولا بد
لما يوجبها ليس الا انعدام القبض حقيقة وقد زال وان كان على غيره لا يجوز وان نقض في المجلس لان هناك ما نفع آخر وهو
عن التسليم لان ما في ذمة الغير لا يجوز مقبوضا والتسليم والقدرة على التسليم عند العقد شرط بقاء الصحة على ما مر وهذا المانع
مستوفى الاصل الاول لان ذمة المسلم اليه في دين فكان قادرا على التسليم عند العقد واما لم يجز لعدم القبض فاذا وجد القبض
جاز ولو سلم دينيا وعينا وافتراقا جاز في حصة العين وبطلت في حصة الدين لان الاصل ان القضاء بقدر المفسد والمفسد
عدم القبض وانه ينقص الدين فيفسد السلم بقدره كالمواشري عشرين ولم يقبضها حتى هلك احدها قبل القبض انه بطل
في الحال كما في غيره في الآخر لما قلنا كذا هذا وعلى هذا يخرج ما اذا قبض رأس المال ثم انقضى القبض فيه بمعنى وجب نقضه
انه بطل السلم وبيان ذلك ان جملة رأس المال لا تخلو اما ان يخر عينا وهو ما يتعين بالقبض واما ان يخر دينيا وهو ما
لا يتعين بالقبض والعين لا تخلو اما ان توجد مستحقا او مبيعيا والدين لا تخلو اما ان يوجد مستحقا او يوفوا وانه يخرجه
او مستقرا او وصاهما وكل ذلك لا تخلو من يخر قبل الافتراق او بعد وجدة كذلك او بعضها دون بعض وكذلك احد
الشهاتين او واحد بدل الصنف كذلك فهو على هذه التفاصيل التي ذكرناها فان كان رأس المال عينا فوجده المسلم اليه مستحقا
او مبيعيا فان لم يخر المستحق ولم يرض المسلم اليه بالعيب بطل السلم سواء كان بعد الافتراق او قبله لانه انقضى القبض فيه
بالاستحقاق والرد بالعيب ولا يمكن اقامة عزمه مقامه في القبض لانه معين فيحصل الافتراق لا عن قبض رأس المال بل
المجلس بطل السلم وان اجاز المستحق ورضى المسلم اليه بالعيب جاز السلم سواء كان قبل الافتراق او بعد لانه تبين
ان قبضه وقع محضا فحصل الافتراق عن قبض رأس المال ولا سبيل للمستحق على المقبوض لانه لما جاز فقد صار المقبوض
ملكاً للمسلم اليه وله ان يرجع على الناقد بمثله ان كان مثليا وبقيته ان لم يكن مثليا لانه تلف عليه ماله بالتسليم وكذا
في التبرع غير ان هناك اذا كان البدل المستحق والمبيع عينا كالتبرع والمصوغ من الفضة ولم يخر المستحق ولا رضى العاقدين بالعيب
حتى بطل الصنف يرجع على قبض الدينار بعين الدينار وان كان قائما ومثله ان كان لها كالاخيار لقابض الدينار في ظاهر
الرواية كما في بيع العنان واخذ المستحق ولو كان قابض الدينار وقبض فيه واخرجه من ملكه لا يفسخ عليه ثم قد
عليه مثله كما في المقبوض بعقد فاسد هذا اذا كان رأس المال عينا فاما اذا كان دينيا فان وجده مستحقا واجاز المستحق السلم
ما مر سواء كان قبل الافتراق او بعد لانه ظهر ان القبض كان محضا ولا سبيل للمشتري على المقبوض ويرجع على الناقد بمثله لانه
انقضى التسليم وهو مثلي فيرجع عليه بمثله وان لم يخر فان كان قبل الافتراق واستبدل في المجلس فاسلم ما من رأس المال
اذا كان دينيا كان الواجب في ذمة السلم مثل المستحق لا عينه فيقبض المستحق ان لم يبيع او انقضى بالاستحقاق وعدم الاعا
يقوم قبضه مقامه فيرجع عليه بمثله ولين ذلك الذي كان بالعدم كانه لم يقبض واخر القبض في آخر المجلس بخلاف ما اذا كانت

لا يجوز استبدال رأس المال

ان كان رأس المال عينا فوجده مستحقا

كان دينيا فوجده مستحقا

واذا وجد رأس المال زوفا او شبهه

عنا لان استحقاقه قبض العين وقد استحقاقه قبض حيزه بالاستحقاق وقد راقاه قبض حيزه مقامه حصل الافتراق
لا في قبضه بطل العقد وان كان بعد الافتراق بطل السلم لانه يتبين ان الافتراق حصل لا عن قبض رأس المال هذا اذا وجد استحقاق
فاما اذا وجد زوفا او شبهه فان تجزأ المسلم اليه فالتسلم ماض على الصفة سواء وجد قبل الافتراق او بعده لان الزوفا
من قبض حقه لانها دراهم لكنها معيبة بالزيادة وفوات صفة الجودة فاذا تجزأ به فعدا براه غير العيبه من قبض حقه
مع التقيد بخلاف التسوق فانه لا يجوز وان تجزأ به لانه ليس من قبض الدراهم على ما ذكره وان لم تجزأ به وردة فان
كان قبل الافتراق واستبدل في المجلس فالعقد ماض وجعل كانه اخرا القرض في آخر المجلس وان كان بعد الافتراق بطل السلم
عند حيزه ونفسه واستبدل في المجلس ولا وعند حيزه لم يستبدل في المجلس لانه لم يستبدل في المجلس لانه لم يستبدل
لا بطل السلم وجه قوله ان قبض الزوفا وقع محضا لانه قبض حيزه الحق لا التزويف لانه لو تجزأ بها جاز ولو لم يكن من قبض حقه لما حاز
كاستحقاق الا انه فاته صفة الجودة بالزيادة فكانت من قبض حقه اصابا لا وصفا وكالت الزيادة فيها عيبا لا عيبا لا يمنع
من قبضه القبض كما في بيع العين اذا كان المبيع معيبا وبالرد ينقض القبض لكن معصوما على حال الرد ولا يستند الانتقاص
الى وقت القبض فينبغي القبض صحيحا كان ينبغي ان لا يشترط قبض بدله في المجلس لانه لا يستحق بطل السلم المستحق بطل العقد
الا انه شرط ولان الرد شبه بالقبض حيث لا يجب القبض في المجلس الرد الا بالرد كما لا يجب القبض في المجلس الرد الا بالرد
فالقبض في الرد بطل العقد وجه قوله ان حيزه في حيزه واذ فران الزوفا من قبض حيزه حق المسلم اليه لكن اصابا لا وصفا ولهذا
ثبت له حق الرد بنحو حقه غير الوصف فكان حقه في الاصل والوصف جميعا فصار قبض الزوفا قابضا حقه من قبض
الاصل لا من حيث الوصف الا انه اذا رضى به فعدا سقط حقه عن الوصف فاذا قبض فقد قبض حقه المستحق لان لم يرض به
يتبين انه لم يقبض حقه لان حقه في الاصل والوصف جميعا فتبين ان الافتراق حصل لا عن قبض رأس المال بطل السلم
هذا اذا وجد زوفا او شبهه فاما اذا وجد سقوا او رصاها فان وجد بعد الافتراق بطل السلم لان التسوق ليس من
قبض الدراهم لانها لا يزوج في معاملات الناس فلم يكن من قبض حقه اصابا ووصفا فكان الافتراق غير المجلس لا عن قبض
رأس المال في بطل السلم وسواء تجزأ به او لا لانه اذا لم يكن من قبض حقه كان التجزأ به استبدال رأس مال السلم قبل القبض
وانه لا يجوز بخلاف الزوفا لانها من قبض حقه على ما بينا وان وجد في المجلس فاستبدل فالتسلم ماض لان حيزه وان لم يرض
فقد بقي الواجب في ذمة ربه السلم واداهم حق المسلم اليه فاذا قبضها فقد قبض حقه في المجلس والقبض قبض التسوق فانه
كانه لم يقبض اصابا واخر قبض رأس المال في آخر المجلس وكذا في الصرف غير ان هناك اذا ظهر ان الدراهم ستوقه او رصاها
الافتراق عن المجلس حتى بطل الصرف فقامت الدينار ليسترة واداهم التسوق وقبض الدراهم ليسترة فقبض الدينار عين
ديناره ان كان قائما ومثله ان كان هالكا ولا خيار لقابض الدينار كذا ذكر محمد في الاصل لانه اذا اظهر ان المقبوض ستوقه او
رصاها فقد ظهر ان قبضه لم يصح فتبين ان الافتراق حصل لا عن قبض فبطل السلم وبقي الدينار في ذمة من قبضه فاشبه
بالتقاصب واستحقاق المبيع في بيع العين وهناك ليسترة عينه ان كان قائما كذا هذا وطعن عيسى بن ابيان وقال ينبغي
ان يخرج قابض الدينار بالخيار ان شاء مرة عين الدينار وان شاء مرة مثله ولا يستحق عليه مرة عين الدينار وان كان قائما لانه
لم يكن معتقبا في العقد فادعى معتقبا في الفسخ والاعتبار باستحقاق المبيع غير سديد لان هناك يظهر بطلان العقد في الاصل
لانه اذا لم يخرج المستحق تبين ان العقد وقع باطلا من وجوه وههنا العقد وقع صحيحا وانما بطل في المستقبل لما شرط
عليه بعد الصفة فلو يظهر بطلانه من الاصل وبعض مشايخنا اخذوا بقول عيسى بن وهبه ومحمد بن ابيان على ما اذا اخذوا
قابض الدينار مرة عين الدينار والله اعلم هذا الذي ذكرنا اذا وجد المسلم اليه كل رأس المال مستحقا او معيبا او زوفا
او سقوا فاما اذا وجد معيبة دون بعض فحق الاستحقاق اذ لم تجزأ المستحق ينقض العقد بقدر المستحق سواء كان رأس
المال عينا او دينا بخلاف لان القبض انتقض بقدرة وكذا في التسوق والرصاص بطل العقد بقدره فلو كان او كثيرا
بالاجماع لما قلنا وكذا هذا في الصرف غير ان هناك قابض التسوق يصير شركا لقابض الدينار في الدينار الذي دفعه بدله عين
الدراهم فيرجع عليه بعينه وعلى قول عيسى قابض الدينار بالخيار على ما ذكرنا واما في الزوفا والبهرجة فقبض على حيزه
ان ينقض العقد بقدره اذ لم تجزأ به وردة استبدل في المجلس الرد او لا وهو قول زفر لانه يتبين ان قبضه لم يرض به
ان الافتراق حصل لا عن قبض رأس المال في قدر الرد وفي بطل السلم بقدره الا انه استحسن في القليل وقال ان كان قد دفع
واستبدل في ذلك المجلس فالعقد ماض في الكل وان كان كثيرا بطل العقد بقدر الرد لان الزيادة في القليل لا يمكن التمسك
عنه لان الدراهم لا تخلو عن ذلك فكانت ملحقة بالرد بخلاف الكثير واختلفت الرواية عن حيزه حيزه في حيزه القليل
بين القليل والكثير مع ان اتفاق الروايات على ان الثلث قليل في رواية عنه ان ما زاد على الثلث من كثير او في رواية الغنم
وفي رواية عنه الزائد على النصف كذا هذا في الصرف غير ان هناك اذا كثرت الزوفا فترد حتى بطل العقد في قدر الرد
او حيزه يصير شركا لقابض الدينار فيسترة منه عينه وعلى قول عيسى قابض الدينار بالخيار على ما بينا ولو كان قبضه
او اخرجه عن ملكه لا يقضي عليه بغيره وعليه مثله كما في بيع الفاسد على ما مر وكل جواب عرفته في السلم والصرف فهو

اذا وجد سقوا او رصاها

اذا وجد قبضه مستحقا او معيبا

في عقد يتعلق صفة بالقبض قبل الافتراق مما سوى الصرف والسلم كان له على اخذ ما دفعه منها على درهم او كان له على
آخر مكيل او موزون موصوف في الذمة دينا او غيرها مما ثبت مثله دينا في الذمة فصالح منها على درهم او نحو ذلك من العقود
ما بين قبض الدراهم فيه قبل الافتراق عن المجلس شرطا لصحة العقد قبض الدراهم ثم وحدها مستحقة او زوفا او شبهه
او سقوا او رصاها كلها او بعضها قبل الافتراق او بعده والله اعلم **وعلى هذا** يخرج مقاصة رأس مال السلم بدين آخر على السلم
اليه وان وجب على المسلم اليه رين مثل رأس المال انه هل يصير رأس المال قبضا بما بذلك الذي لا ينفذ الا بغيره اما ان وجب
دين آخر بالعقد واما ان وجب بالقبض فان وجب بالعقد فاما ان وجب بعقد متقدم على عقد السلم واما ان وجب بعقد
متأخر عنه فان وجب بعقد متقدم على السلم بان كان رين السلم باع المسلم اليه ثوبا بعشرة دراهم ولم يقبض العشرة
حتى سلم اليه عشرة دراهم في كونه حقة فان جعله الدين قبضا او راضيا بالمقاصة يصير قبضا وان واحد هما
لا يصير قبضا وهذا استحسنه والقياس ان لا يصير قبضا كيف كان وهو قوله زفر وجه قوله ان قبض رأس المال
شرط وانما حاصل المقاصة ليس بقبض حقيقة فكان الافتراق جازا لا عن قبض رأس المال بطل السلم ولنا ان العقد
منعقد مرجحا للقبض حقيقة لولا المقاصة فاذا تقاضا تبين انه انعقد مرجحا قبضا بطريق المقاصة وقد وجد ونظيره
ما ذكرنا في الزيادة في الثمن والمتمن انها جائزة استحسانا وليتحقق باصل العقد لان الزيادة تبين ان العقد وقع على
الذي عليه وعلى الزيادة جميعا كذا هذا وان وجب بعقد متأخر عن السلم لا يصير قبضا وان جعله قبضا بالزيادة
عن الزيادة شاذة لان بالمقاصة لا يتبين ان العقد وقع مرجحا قبضا بطريق المقاصة من قبض وجوده لان المقاصة تستدعي
قيام دينين ولم يكن عند عقد السلم الدين واحد فانه انعقد مرجحا حقيقة القبض وانه لا يحصل بالمقاصة هذا اذا وجب
الدين بالعقد فاما اذا وجب القبض كالقبض والقرض فانه يصير قبضا سواء جعله قبضا او لا بعد ان كان وجوب
الدين الآخر متأخرا عن العقد لان العقدان انعقد مرجحا قبضا حقيقة فقد وجد لهما ان قبض الغنم والقرض قبض
حقيقة فيجعل غرض قبض رأس المال لانه واجب وقبض الغنم محذور وقبض القرين ليس بواجب فكان ايقاعه عن الواجب
مخلوفا بغيره لان هناك لم يوجد القبض حقيقة والقبض بطريق المقاصة يمكن في أحد الفصلين دون الآخر على ما بينا والله اعلم
هذا اذا تساوى الدينان فاما اذا تفاضلا بان كان احدهما افضل والآخر ادين فربما أحدهما بالقبض والآخر فانه ينظر
ان الواجب لا افضل لا يصير قبضا لان حقه في الجودة معصوم بغيره فلا يجوز ابطاله عليه من غير رضاه وان احصا حجب
الادون يصير قبضا لانه لما رضى به صاحبا لا افضل فقد سقط حقه عن الفضل كانه قضى بدله فاعطاه احدى ما عليه وهذا
يجوز على اخذ كذا ههنا والله اعلم وكذلك المقاصة في ثمن الصرف يخرج على هذه التقاضيل التي ذكرناها في رأس مال السلم فاداهم
والله اعلم بالصواب ثم ما ذكرنا من اعتبار هذا الشرط وهو قبض رأس المال حال بقاء العقد فاما بعد ارتفاعه بطريق الآلة
او بطريق غير فبطله ليس بشرط في المجلس الاقالة بخلاف القبض في المجلس العقد وقبضه في الصرف في المجلس الاقالة انه شرط
لصحة الاقالة كقبضها في المجلس العقد وجه الفرق ان القبض في المجلس العقد في البايين ما شرط لعينه واما شرط للقبض
وهو ان يصير البدل معتبرا بالقبض صيانة عن الافتراق عن دينين على ما بينا ولا حاجة الى التبيين في المجلس الاقالة في السلم
لان لا يجوز استبداله فيعود اليه عينه فلو تقع الحاجة الى التبيين بالقبض كان الواجب نفس القبض فاداهم الى المجلس
مخلوفا لغيره لان التبيين لا يحصل الا بالقبض لان استبداله جائز فلو لم يشرط القبض في المجلس لسيقتين والله اعلم بالصواب
فصل واما الذي يرجع الى المسلم فيه فانواع انبها منها ان يبين معلوم الجنس كقولنا حقة او شمرا او مترا
ومنها ان يبين معلوم النوع كقولنا حقة سقية او خشبية تمر برف او فارسي هذا اذا كان مما يختلف نوعه فان كان مما لا
يختلف لا يشترط بيان النوع ومنها ان يبين معلوم الصفة كقولنا حقة او وسط او دوي ومنها ان يبين معلوم القدر
او الوزن او الذوق او العذ لان جهالة النوع والجنس والصفة والقدر جهالة مضنية الى المنازعة فانه مفسدة للعقد وقال
الشيخ في السلم منكم فليسلم في كل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ومنها ان يبين معلوم القدر بكيل
او وزن او ذوق او وزن فلهذا غرضنا ان كان لا يؤمن بالسلم فاسد بان اعلم قدره بكيل لا يعرف عياره بان قال هذا الانا
ولا يعلم كسبع فيه او كحل لا يعرف عياره بان قال هذا الحجر ولا يعلم كوزنه او خشبية لا يعرف قدرها بان قال هذه المشبة ولا
يعلم مقدارها او بذراع يد ولو كان هذا في بيع العين بان قال بعثك هذه الصبرة مائة هذا الاناء بدرهم او هذا الزيت
وزن هذا الحجر بدرهم يجوز في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجوز في بيع العين ايضا كالا يجوز في السلم وروى
عن ابي يوسف انه كان يقول ان لا يجوز ثم رجع وقال يجوز وجه هذه الرواية ان هذا بيع مكايلة والعلم بمقدار المبيع في بيع
المكايلة شرط لصحة ولم يوجد ففسد كالمواضع فقررنا في هذه الصبرة **ولما هي** الرواية الفرق بين السلم وبين بيع العين وفي
الفرق بينهما من وجهين احدهما ان التسليم في باب السلم لا يجب عقبا للعقد وانما يجب بعد حمل الاجل فيجعل ان يهلك الاناء قبل
حمل الاناء وهذا الاحتمال لم يكن غالبا فليس بناذ وايضا اذا هلك يصير السلم فيه مجهول القدر بخلاف بيع العين لانه يجب
التسليم عقبيه ولهذا الغنم عقبا للعقد بغيره فلو هلك قبل التسليم لم يفسد العقد بخلاف بيع مجهول القدر والثاني ان القدر

اذا وجب الدين بالقبض

ما يرجع الى المسلم فيه منها كوزن
الجنس
ومعلوم النوع ومعلوم الصفة
ومعلوم القدر

امانی عمر

منها بیان مکان ایفانه

وخط عنه شيئا وقبله الآخر عند البيع عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف الزيادة والخط باطلان والعقد الاول صحيح وعند
محمد الزيادة باطلة والخط جائز بمنزلة الهبة المستقبلة واختلافهم في هذه المسئلة فرغ اختلافهم في اصله كذا في
تقدم وهو ان الشرط الفاسد المتأخر عن العقد والذو او الحق به هل يلحق به ام لا من اصل في حنفية فيه انه يلحق
باصل العقد والزيادة والخط يلحقان باصل العقد على اصل اصحابنا كان العقد ورد على المراد عليه والزيادة جميعا
فتحقق القابل والمجنس متحد فيحقق الزيادة والخط بمنزلة شرط فاسد ملحق بالعقد متأخر عنه
فلحق به وبوجب فسادها ومن اصل ابو يوسف ومحمد ان الشرط الفاسد المتأخر عن العقد لا يلحق بالعقد فطر ابو يوسف
هذا الاصل فقال بطل الزيادة والخط جميعا وسبق البيع الاول صحيحا ومحمد فرق بين الزيادة وبين الخط وقال الزيادة
باطلة والخط جائز لان الزيادة لو صححت لا تلحق باصل العقد فيوجب فسادها فطلبت الزيادة وليس شرط لصحة الخط
ان يلحق بالعقد لا ترى لو خط جميع الثمن صح ولا يلحق اذ لو التحق لكان البيع واقعا بل يمتنع فيجعل خطا للام بمزلة
هبة مستأنفة ولو تبايعا الجنس بخله فالجنس بان تصارفا ونيار بعشرة دراهم ثم زاد احدها صاحبه ودها وقل
الاخر وخط عنه درهما في الدينار جازت الزيادة والخط بالاجماع لان المانع من الجواز والاتفاق فيحق الزيادة واختلاف
الجنس يمنع تحقق الزيادة الا ان الزيادة بشرط تنهها قبل الافتراق حتى لو افتراق قبل القبض بطل البيع في حصة الزيادة
لان الزيادة لما التحقت باصل العقد صار كان العقد ورد على الزيادة والاصل جميعا الا انه جاز القابل لاختلاف الجنس
فان لم يقبض الزيادة قبل الافتراق بطل العقد بقدرها واما الخط فمأثر سوءا كان قبل التفرق او بعده لا الخط وان كان
يلحق باصل العقد فيؤدي الى القابل لكن القابل عند اختلاف الجنس جائز ولا زيادة هنا حتى بشرط تنهها فصح
الخط ووجب عليه رد المخطوط لان الخط لما التحق باصل العقد بطل العقد لم يقع على قدر المخطوط من المندك فيجب
رده ولو خط مشتركا لدينار فمأثره فبايع الدينار بغيره كماله في الدينار لانه يتبين ان العقد وقع على ما سوي القابل
ولو اشترى شيئا محلي بفضة وحلته بمسود بمائة وثلاثين ثم زاد دينارا في الثمن وفضة اليه قبل ان يفرقه او بعد ما فرقه
يجوز كذا في غير محله ونصرف الزيادة الى النصف والجنس والمأثر لانها تلحق باصل العقد فسادا كان العقد ورد على الاصل
والزيادة جميعا ولو كان كذلك لكان الامر على ما وصفنا كذا هذا بخلاف بيع المراجعة فانه يقسم على جميع الثمن لا يترك سائلا
المراجعة ان شاء الله تعالى وسواء كان دينارا او دراهم والدينار او دراهم او دينار او دراهم او دينار او دراهم وهو المصوغ او دينار او دراهم
الاداهم والدينار او دراهم المصوغ لان ما ذكرنا من الدلائل لا يوجب الفصل بين الدين والدين وسواء كان سقيا او محبوسا
مع غيره كذا في ابايع ذهبها ونوبا بفضة مفردة لان الفضة تنقسم على الذهب والفضة فاقابل الذهب حتى يفرق فيشترط
قبضها وما يقابل النوب حتى يفرق مطلقا ولو بشرط فيه القبض وكذا ابايع ذهبها ونوبا بذهب والذهب الثمن الكسوف
جاز البيع انه في حصة الذهب حتى يفرق وفي حصة النوب حتى يفرق مطلقا وكذا ابايع سيفا محلي بفضة بفضة مفردة
او منطقة بفضة او كمالا او سراجا او سكينيا بفضة او حاربة في عنقها طوق ففضة بفضة مفردة والفضة المفردة كذا
حتى جاز البيع كان بحصة الفضة صرفا ففراغ في شرائط الصنف وبحصة الزيادة التي هي مخطوف جنبها سباعا مطلقا فلو
بشرط له ما يشترط للصرف فان وجد القابل فهو القابل وهو القابل من الجنسين قبل التفرق بالادان يجب الصنف والبيع جميعا وان لم
وجد القابل من احد الجنسين دون الآخر بطل الصنف لوجود الافتراق من غير قبض وهل يبطل البيع المطلق فيظن ان كانت الفضة
المجمعة مع غيرها يمكن فصلها وتخليصها من غير ضرر كالحاربية مع الطوق وغير ذلك فالبيع جائز وفساد الصنف لا يفتقر
الى البيع لانه اذا تمكن تخليصها من غير ضرر جاز كانها شيئا من مفسدان ولهذا جاز بيع احداهما دون الآخر ابتداء فلا يفتقر
جائزا انتهاء او لم لان البقاء اسهل من الاستاء وان كان لا يمكن فصلها وتخليصها الا بضرر بطل البيع ايضا لانه باع ما لا
يمكن تسليمه الا بضرر وانه لا يجوز ابتداء بيع المذبح في السقف ونحو ذلك فكذا في حالة البقاء فاذا بطل العقد في قدر الشر
بطلت البيع ايضا واسد علم هذا اذا انعقد العقد على الفضة ثم فسد في قدر الصنف لغيره ان المفسد عليه وهو الافتراق
من غير قبض فاما اذا انعقد العقد على الفضة من الاستاء بان شرط الحيا او اخلد الاجل فيه فصح البيع الصنف فيه بالاجماع
ها ببيع البيع المطلق اختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله لا يمتنع سواء كان يتخلص من غير ضرر ولا يتخلص الا بضرر وقال ابو
محمد وهذا الاول سواء ان كان يتخلص من غير ضرر يمتنع وان كان لا يتخلص الا بضرر لا يمتنع وكذا اذا اشتروا دينارا بعشرة دراهم
لشئ ثم بعد بعض العشرة دون البعض في المجلس فسد الصنف في الكل عنده وعندها يمتنع في قدر ما ضمن وهذا بناء على اصل
يختلف بينهم وهو ان الصنف اذا اشتلت على الجميع والفاسد يفتقر الى الكل عنده وعندها لا يفتقر الى سائر ما يبيعون سوا ما يبت
الفساد الطارقا للمعادن وروى حنيفة رحمه الله فرق بينهما وجه الفرق ما ذكرنا من ان الفضة اذا كان مقدارها يصير قبول العقد
الفاسد بشرط قبول العقد في الآخر هذا شرط فاسد فيؤثر في الكل ولم يوجد هذا المعنى في الطارقا ففسد الفضة فيه على قدر المفسد
ثم اذا كانت الفضة المفردة فيه اكثر ولم يوجد فيه شرط الحيا ولا الاجل حتى جاز العقد ثم بعد بقاء الفضة المجمعة المفردة
دون غيرها وتفرق فقبض الحائنين بان باع سيفا محلي بمائة درهم وحلته بمسود ففقد المشتري جميعا فالفقد المفقود

وبعد انعقد

الخط جائز سواء كان قبل الافتراق
وبعد

بان ان انعقد العقد على الفضة

من الفضة المفردة يقع غير صحيح لا يبطل بالافتراق او غير البيع حتى يبطل الصنف بالافتراق غير صحيح هذا لا يخلو حنفية او محمد
اما ان ذكر ان المفقود من ثمن الحلية واما ان ذكر ان ثمن الحنق والنقل واما ان ذكر ان ثمنها جميعا واما ان ذكر ان ثمن السيف
واما ان سكت ولم يذكر شيئا فان ذكر ان ثمن الحلية يقع عنها ويجوز الصنف والبيع جميعا وهذا ظاهر وكذا اذا ذكر ان ثمنها
فانه يقع عن الحلية ايضا وجاز البيع والصنف لان قبض الصنف مستحق حقا للشرع وقبض البيع ليس مستحق قبضه في جهة
الاستحقاق ويمكن ان يقع المفقود كله عن هذه الجهة وان اضنا فيه اليها لان ذكر شيئا على اذارة احداهما في اللغة قال
الله تعالى يخرج منها اللؤلؤ والمرجان واما يخرج من احدها وهو المالح وكذا اذا لم يذكر شيئا يقع عن الصنف لان امور المسلمين
محمولة على العفة والسداد ما لم يكن ذلك فيما قلنا لان قبض حصة الحلية مستحق ففقدنا الاطوار بصرف الى جهة الاستحقاق
وكذا اذا ذكر ان ثمن السيف يقع عن الحلية لان الحلية لا يدخل في اسم السيف وان ذكر ان ثمن الحنق والنقل يبطل ان
يمكن تخليص الفضة من غيرها من غير ضرر يقع عن ثمن المذكور ويبطل الصنف بالافتراق قبل القبض لانه فسد حواجز البيع
وفساد الصنف اذا تمكن تخليصها من غير ضرر يمكن القول بجواز البيع مع فساد الصنف لان ثمنها يبيع مع السيف بغير ضرر
فيكون البيع ويبطل الصنف وان لم يمكن تخليصها الا بضرر فالمفقود يقع عن ثمن الصنف ويجوز البيع والصنف جميعا لانه
فسد حواجز البيع ولا يجوز الا بجواز الصنف لان بيع السيف بدون الحلية لا يجوز لانها لم يمكن تخليصها من غير ضرر فيجوز ان
جميعا والله اعلم وكذلك في السيف المحلي اذ لم يمكن من قبض الحلية بان كانت عليه السيف ذهابا استراه مع حلته بفضة
مفردة محكمة وحكم الجنس سواء في جميع ما وصفنا لانها في حكم القبض وما يتعلق به لا يختلفان وقد ذكرنا حجة ذلك
وقبضه على الاتفاق والاختلاف والله اعلم وعلى هذا يخرج الابراء عن بدل الصنف وهبته من عليه والصنف قد بطلت به عليه
انه لا يمتنع بدونه قوله وان قبل ان قبض الصنف وان لم يقبل لم يمتنع وبقي الصنف على حاله لان قبض البطل مستحق والبراء
عن الدين اسقاطه والذين بعد ما سقط لا يمتنع قبضه فكان الابراء عن البطل جعل البطل محال لا يمتنع قبضه فكان في
مقتضى الفسخ فلو يمتنع الا بضرر منها كصير الفسخ واذ لم يمتنع بقي عقد الصنف على حاله فثبت بالتقاضي قبل الافتراق بايدائها
ولو ادى الوهاب والمهر او المصدق ان ياخذ ما ابراء او وهبا ومصدق يحجب على القبض لانه بالاستماع عن القبض يذ فسخ
العقد احد العاقلين لا يتغير بالفسخ وعلى هذا يخرج الاستبدال ببطل الصنف انه لا يجوز والصنف على حاله بقبض البطل
قبل الافتراق ويتم العقد لان قبض البطل شرط بقاء العقد على الصحة والاستبدال بغيره حقيقة لانه قبض بطله
وبدله غير وقال زفران الاستبدال جائز لان الشرأ لا يقع بدين ما في الدائم في الدائم لا تحتمل القبض بل هو
فكان مشتريا بمثل ما في الدائم فيجب لمن عليه الدين في ذمة المشتري دراهم مثل ما في ذمته في النفع والصقة فلو يفتقر قبض
البطل بالاستبدال بل يصير قابضا بطريق المقاصة فيصير الاستبدال والجواب عنه ان الدراهم والدنانير وان كانت
لا تتغير بالعقد ولكنها تتغير بالقبض وقبضها واجب والمقاصة يفتقر القبض حقيقة فلم تصح المقاصة فيبي الشراء
بها استسما للقبض المستحق حقا للشرع فلو يمتنع الشرأ وبقي الصنف صحيحا موقوف بقاءه على الصحة على القبض قبل
الافتراق وان اعطاه صاحبه دراهم احد اوردى من حقه فخرى به وقبض والمقبوض ما يجري مجرى الدراهم الواجبة
بالعقد ومعاملات الناس جاز لان المقبوض من حقه اصولا واما محالته في الوصف فاذ ارغى به فقد اسقط حقه فكان
استسما الاستبدال ويجوز الحالة ببطل الصنف اذ كان المحال عليه حاضرا وكذلك الكفالة وكذلك الرهن في الصنف
على حاله فان قبض المحال عليه او من الكفيل وهلك الرهن في يد المدين في المجلس فالصنف ماض على الصحة وان افتراق
المقبض رفاق قبل القبض وهلك الرهن بطل الصنف وعند زفران الحالة ببطل الصنف والكفالة ببطل الصنف وقد مرقت المسئلة
في السلم والعبرة ببقاء العاقلين في المجلس فاقترافا عنه لا لبقاء المحال عليه والكفيل واقتراحا لما ذكرنا ان القبض
موقوف على العقد فيصير بالعاقلين فيصير مجلسها وكذلك لو وكل كل واحد من العاقلين رجلا ان يقد عنه بغير مجلس
المعكلين بقاء واقتراحا لا مجلسا لو وكل لهما ما علم وعلى هذا يخرج المقاصة في ثمن الصنف اذ وجب الدين بقبض ثمن
عن عقد الصنف لانه لا يصير فيها ما يبطل الصنف وان تراصبا بذلك وقد ذكرنا حجة الكفا في ذلك وقبضه في السلم وعلى هذا
يخرج ما اذا قبض بدل الصنف ثم انقض القبض فيه بمعنى اوجب استفاضة انه يبطل الصنف وقد مر الكفا في حجة وقبضه
في السلم ثم قبض بدل الصنف في المجلس كما هو شرط بقاء العقد على الصحة فقبضها في مجلس لا قاله شرأ بقاء الا قاله على
الصحة ايضا حتى لو تقابل الصنف وقبضا قبل الافتراق مضت لا قاله على الصحة وان افتراق قبل القبض بطلت
الا قاله اما على اصل في يوسف فظاهر لان الاقاله على اصله بيع جديد فكانت مصارفة مستأدة فلا بد من التقاضي بطلت
المجلس وعلى اصله ان كانت فسخا في حق المعاقدين فهي بيع جديد في حق ثالث واستحقاق القبض حقا للشرع ههنا ثالث
فغير سباعا بد في حق هذا الحكم فيشترط فيه التقاضي بخلاف السلم فان قبض السلم في مجلس لا قاله ليس بشرط
لصحة الاقاله وقد ذكرنا وجه الفرق بينهما فيما تقدم ولو وجد بدل الصنف عيبا وهو عين كذا اذا اشترى قلب ففضة
بذهب مفردة ثم افتراق قبل قبض الثمن اذ قد عليه بقاء فاقض فالحق صحيح على حاله وان كان بغير قبض فاقض فاجب ان

ان ذكر ان المفقود من ثمن الحلية

ذكر ان ثمن الحنق

يجوز الحال ببطل الصنف

[illegible]

منها من جزعها عشر ط الحبار

ویندوز از محل خالی به بالا

وحيث ان بعض الثمن الاقل مملوك

الحمد لله

في تفسير

[illegible]

نفس المراجعة

شروط بيع المراجعة منها فخر الثمن
الأول معلوما

الولادة والاشراك وكيفية

منها هو الرخ معلوماً

منها بعضها من المال من ذوات الامثال

منها ان لا يجرى الثمن في العقد الاول
مقابلا بمجنيه

وراهم فباعه ربع درهم او ثوب بعينه جاز لان المراجعة بيع بالثمن الاول وزيادة ولو باع وبناد باعد عشرة دراهم او عشرة
 دراهم وثوب كان حائرا كذا هذا ولو باع الدينار بربع ذهب بان قال بعت هذا الدينار الذي اشتريته بربع فبقي لطلبي ربع
 عند ابي يوسف وعند محمد جاز ووجه قوله ان المراجعة بيع بالثمن الاول وزيادة كانه باع وبناد باعد عشرة دراهم او عشرة
 وذلك حائرا وطريق جاز ان نحن القبطان بمثلها من الدينار والعشرة ببقية الدينار كذا هذا ولا يوسفان في يجوز
 هذا ببقية المراجعة لان المقارن بعد العشرة رأس المال والدرهم بجاء فلو جردنا على ما قاله محمد لهما والعقدان
 رأس مال وبعض العشرة رجاء وفيه تغير للمقابلة واخراجها عن كونها مراجعة فلو بيع في ولو اشترى سيفا محلي فبقيته
 وحلته خمسون مائة درهم ثم باع مراجعة بربع درهم او بربع دينار او بربع ثوب بعينه لا يجوز لان المراجعة بيع بالثمن
 الاول وزيادة ويخ والرجح ينقسم على كل الثمن لانه جعل يبيع كل الثمن فلو بدوان ينقسم على كله ليعين مراجعة على كل الثمن
 وينقسم على الكل كان الخطية حصص الرجح لانه لا يحل له فيثقل الزيادة ولا يبيع العقد والله اعلم ومنها ان نحن العقد الاول صحيحا
 فان كان فاسدا لم يخرجه المراجعة لان المراجعة بيع بالثمن الاول بيع وزيادة ويخ والبيع الفاسد وان كان بقتل الملك في المراجعة
 لكن بقتل المبيع او بمثل له لا بالثمن لفساد الشبهة واسلم علم **فصل** اما بيان رأس المال فبالرأس المال المأخوذ
 المشتري بالعقد لا ما نقده بعد العقد لان المراجعة بيع بالثمن الاول والثمن الاول هو ما وجب بالبيع فاما ما نقده بعد
 البيع فذلك وجب بعقد آخر هو الاستبدال فيأخذ من المشتري الثاني الواجب بالعقد لا المنفق بعد وكذلك التولية
 وبيان هذا الاجل اذا اشترى ثوبا بعشرة دراهم ونقد مكانها دينارا او ثوبا فبالرأس المال هو العشرة لا الدينار والثوب
 لان العشرة هي التي وجبت بالعقد واما الدينار والثوب بدل الثمن الواجب وكذلك لو اشترى ثوبا بعشرة دراهم مبادر
 نقد مكانها الزئوف ونحوها بالبيع الاول فعلى المشتري نقد الحياض لما قلنا ولو اشترى ثوبا بعشرة هي جلد فاقبل الملك
 ثم باع مراجعة فان ذكر الرجح مطلقا بان قال ابيعك بالثمن الاول ويخ درهم كان على المشتري الثاني عشرة من خمسة ما نقده
 والرجح ودرهم نقد الملك لان المراجعة بيع بالثمن الاول والثمن الاول هو الواجب بالعقد الاول وهو عشرة هو جلد فاقبل
 الملك فوجب بالعقد الثاني مثله والرجح فنقد الملك لانه اطلق الرجح وما اضافته الى رأس المال والمطلوب ينهر في المراجعة وهو
 نقد الملك وان اصاب الرجح في العشرة بان قال ابيعك ربع العشرة اربع درهم يارده فبالعشرة والرجح من خمسة الثمن الاول اما
 اذا قال ربع العشرة فلو انه اصاب الرجح في تلك العشرة اذا كان من خمسة واما اذا قال ربع درهم يارده فلو انه جعل الرجح جزءا من
 العشرة فكان من خمسة مبردة وعلى هذا يخرج ما اذا زاد المشتري بالبيع الاول في الثمن الاول وقبل ان يبيعه فلو انه
 على الاجل والزيادة جميعا لان الزيادة يلتحق باصل العقد فيصير في التقدير كان العقد على الاجل والزيادة جميعا فكان
 الاجل مع الزيادة رأس المال لوجودها بالعقد فبقيت في التقدير مراجعة عليهما وكذلك الوحد بالبيع الاول عن المشتري فلو ان
 فانه يبيعه مراجعة على الباقي بعد الخط لان الخط ايضا يلتحق باصل العقد فكان الباقي بعد الخط رأس المال وفيه الثمن الاول
 فيبيعه مراجعة عليه ولو حط البائع الاول عن المشتري بعد ما باعه المشتري حط المشتري الاول وذلك العذر عن المشتري
 الثاني مع حقبة الرجح لما ذكرنا ان الخط يلتحق باصل العقد فيصير رأس المال وهو الثمن الاول وما دونه وهو الخط فيحط
 المشتري الاول عن المشتري الثاني ذلك العذر في حط حقبة الرجح ايضا لان قدر الرجح ينقسم على جميع الثمن وان حط
 شيء من ذلك الثمن لا بد من حط حقبة الرجح بخلافه وان اباع مساومة ثم حط عن المشتري الاول شيء من الثمن الاول لا بد
 ذلك عن المشتري الثاني لان الثمن الاول اصل في بيع المراجعة ولا عبر به في بيع المساومة الا ترى لو اشترى عشرين فبقيتها
 سواء احدثها بالف او اخر فبقيتها ثم باعها مساومة انقسم الثمن عليهما على القيمة نصفين ولو باعها مراجعة او ثوب
 انقسم الثمن عليهما على قدر الثمن الاول الا ان لا على قدر القيمة دل ان الثمن الاول اصل في بيع المراجعة ولا عبر به في بيع
 المساومة فالحط عن الثمن الاول في بيع المراجعة يوجب حط عن الثمن الثاني ولا يوجب في المساومة وهذا الذي ذكرنا على اصل
 اصحابنا الثلاثة رحمهم الله ان الزيادة على الثمن يلتحق باصل العقد وكذلك الخط عنه ويصير كان العقد في الاساءة ورفع
 على هذا العذر فاما على اصل نفي والثنا في الزيادة والخط كل واحد منهما لا يصح زيادة في الثمن وحط عنه والثنا في
 هذه مستداه والمسئلة تأتي في موضعين ان شاء الله تعالى **فصل** اما بيان ما يلتحق برأس المال وما لا يلتحق به
 فنقول لا بأس بان يلتحق برأس المراجعة القضا والعقبات والعتا والقتال والحياض والتمسا في سائر الغنم والكر
 ونفقة الرقيق من طعام وكسوتهم وما لا بد لهم منه بالمعروف وعلف الدواب وبيع مراجعة وتولية على الكل اعتبار الشر
 والعادة لان العادة فيها بين الثنا وانهم يلتحقون هذه المؤن برأس المال ويعدونها منه وعرف المسلمين وعاداتهم حجة مطلقة
 قال النبي صلى الله عليه وسلم ما راها المسلمون حسنا فعند الله حسن الا انه لا يقول عند البيع اشتريته بكذا ولكن يقول
 قام على بكذا لان الاول كذب والثاني صدق واما اجرة الراعي والطبيب والحجام والختان والبطار وجعل الآبق والغداة
 عن الحياض وما اتفق على نفسه وعلى الوقوف من قلع صناعة او قرآن او شعر فلو يلتحق برأس المال وبيع مراجعة وتولية
 على الثمن الواجب بالعقد الاول لا غير لان العادة ما جرت في التجار والحاق هذه المؤن برأس المال وقال النبي صلى الله عليه وسلم

منها هذا العقد الاول شديداً

سان برأس المال

بیان ما یلحق رأس المال

الاول

ما آتاه السلون فيما فهو عند الله قبيح وكذا المضارب ما انفق على الوقوف عليها وكسوتهم وما لا بد لهم منه بالعرف
 الحق برأس المال بحاجات العادة بذلك وما انفق على نفسه في سفره لا يلحق به لانه لا عادة فيه والقول في هذا الباب على العادة
 وانما يعلم **فصل** واما بيان ما يجب بيانه في المراجعة وما لا يجب فالاصل فيه ان بيع المراجعة والولاية بيع امانة
 لان المشتري اشتمل البائع في اختياره غير الثمن الاول من غير ثمنه ولا استعلاف فيجب صياستها على الحيانة وعن سبب الحيانة
 والتهمة لان التحرز عن ذلك كله واجب ما يمكن **قال** الله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله واتقوا الرسول وخصوه فاعبدوا ما كان
 وانتم تعلمون **وقال** صلى الله عليه وسلم ليس منا من غشنا **وقال** عليه السلام لو اصبه بن معبد رخصا مدغرا من الحلال بين زكوة
 بين وبينها اموال مشتهرات دفع ما يريك الى ما لا يريك **وروي** عنه صلى الله عليه وسلم الا ان لكل ملك حمي وان حمي الله
 بحاميه فمن حارم حول الحمي يوشك ان يقع فيه **وقال** النبي صلى الله عليه وسلم كان نور ربانيه واليوم الآخر فلو يقض موافق
 الثمن والاحتراز على الحيانة وعن شبهة الحيانة والتهمة انما تحصل ببيان ما يجب بيانه فلو بدى ببيان ما يجب بيانه ولا يجب
فقول رد الله التوفيق اذا حدث بالسلعة عيب في يد البائع او في يد المشتري فادان بيعها مراجعة فيظن ان حدث باقعة سماوية
 لكان يبيعه مراجعة بجميع الثمن من غير بيان عندنا وقال زفر والشافعي لا يبيعه مراجعة حتى يبين وان حدث بفعله او بفعل الحمي
 لم يبيعه مراجعة حتى يبين بالاجماع **وجه** قوله ان البائع من غير بيان حدوث العيب لا يخلو من شبهة الحيانة لان المشتري لو علم
 ان العيب حدث في يد المشتري لكان لا يريجه فيه ولا لما باعه بعد حدوث العيب في يده فقد احتسب عنده جزء منه فلو علم
 بيع الذي في غير بيان كالمواهب بقبوله او بفعل الحمي **ولنا** ان العاقبة جزء لا يقابل له ثمن بدليل انه لو فات بعد العقد
 قبل ان يرضى لا يسقط بحجته شيء من الثمن فكان بيانه والسكوت عنه بمنزلة واحدة وما يقابل له الثمن قائم بالكلية فلو اذ
 ان يبيع مراجعة من غير بيان لانه حين باعها ما بقي بجميع الثمن بخلاف ما اذا فات بفعله او بفعل الحمي لان العاقبة صار
 مقصودا بالفعل وصار يقابل له الثمن فقد حبس المشتري جزءا يقابل له الثمن فلو يملك بيع الباقي بمراجعة الايمان ما قد علم
 ولو حدث من البيع زيادة كالولد والتمتع والعتق والذين والعرق لم يبيعه مراجعة حتى يبين لان الزيادة المتولدة من البيع
 يبيعه عندا حتى يمنع الرق بالعيب فان لم يكن لها حصة من الثمن للحال فهذا احتسب بعض المبيع وباع الباقي فلو يجوز من غير
 بيان ذلك لو هلك بفعله او بفعل الحمي وجب الاثر لانه صار مبيعا مقصودا يقابل له الثمن ثم المبيع يعلم يبيعه
 مراجعة من غير بيان فالمبيع مقصودا اولى ولو هلك باقعة سماوية لانه ان يبيعه مراجعة من غير بيان لانه لو هلك طرف من
 طرف باقعة سماوية باعه مراجعة من غير بيان على ما قرأه فالولد اولى لانه ملحق بالطرف واسلم علم ولو استعمل الولد او الارض
 حاز ان يبيعه مراجعة من غير بيان لان الزيادة التي ليست بمتولدة من البيع لا تنضم اليه بالاجماع ولهذا لا يمنع الرق العيب
 فلم يوجب بيع الاول والارض حاصبا جزءا من المبيع فكان له ان يبيعه مراجعة من غير بيان وكذلك لو كان المشتري حاز ثوبا
 فوكله جاز له ان يبيعه مراجعة من غير بيان لان الوثق استنفذ المنفعة الحقيقية والمنفعة ليست بجزءا لها حقيقة فاستنفذ
 لا يوجبها فانما في الذات الا انه الحق بالجزء عند عدم الملك اظهار الخطر الانقضاء ولا حاجة الى ذلك في الملك فثبت منفعة
 حقيقة وروى الثبوت في المانع الرق بالعيب عندنا لانه انكف الخرج والعين بل لعمري آخر تذكر في موضعها ولو كانت الحادية بكرة
 فاقصدها المشتري لم يبيعها مراجعة حتى يبين لان الاقتضاء ازالة العذرة وهي جزء منها فكان انكفا بجزءها فاشبهه انكف
 سائر الاجزاء ولو اختلف منها جزء آخر كان له ان لا يبيعها مراجعة الا ببيان كذا هذا **ولو** اشترى شيئا نسنة لم يبيعه مراجعة
 حتى يبين لان الاول يشبه المبيع وان لم يكن مبيعا حقيقة لانه مرغوب فيه الاثران الثمن قد زاده لكان الاجل فكان له
 شبهة ان يقابل له شيء من الثمن فينصير كما اشترى شئين ثم باع احدهما مراجعة على ثمن الكل لان الشبهة ملحقة بالمحقيقة
 في هذا الباب فيجب التحرز عنها بالبيان **ولو** اشترى انسان شيئا بدين له عليه له ان يبيعه مراجعة من غير بيان ولو اخذ
 شيئا سلما غروقه له على انسان لا يبيعه مراجعة حتى يبين **وجه** الفرقان مبنى الصلح على الخط والاعراض والتجوز بدون
 الحق ما بدى من البيان ليعلم المشتري انه ساجح ام لا فيسقط التحرز عن التهمة ومبنى الشراء على المضايقة والمحاكمة فلو حاز
 الى البيان وفرق آخر ان الشراء لا يقصود الحيانة لان الشراء لا يقع بذلك الدين بعينه بل بمثله وهو ان يجب على المشتري
 مثل ما في ذمة الدين فليقتضيه جباها لعدم القائدة والدليل على انه كذلك انه لو اشترى ثم تصادف على انه لم يكن عليه
 دين لا يسلط الشراء ولو وقع الشراء بذلك الدين بعينه لسلط الشراء وادام بيع الشراء بذلك الدين بعينه لا يتقصد الحيانة
 كذا اذا اشترى منه ثوبا بعشرة وادام ابتداء بخلاف الصلح فانه يقع بما في الذمة على البذل المذكور الاثرانها الوضوفا
 بعد عقد الصلح على انه لم يكن عليه دين يسلط الصلح فاحتمل تهمة المساحبة والتجوز بدون الحق فوجب التحرز عن ذلك
 بالبيان ولو اشترى ثوبا بعشرة ورقة دائني عشر فباعه مراجعة على الرقيم من غير بيان جاز اذا كان الرقيم معلوما والرقيم
 معلوما ولا يبين حيانة لانه صادق لكن لا يقول اشترى به كذا الا انه يبين كذا فانه **وروي** عن ابو يوسف ان المشتري
 اذا كان لا يعلم عادة التجار وعنده ان الرقيم هو الثمن لم يبيعه مراجعة على ذلك من غير بيان وكذلك لو حدث ما لا فرق
 ثم باعه مراجعة عورقه يجوز لما قلنا ولو اشترى شيئا ثم باعه وبيع ثم اشتره فادان يبيعه مراجعة فانه يطرح كل شيء كان ذلك فبيعه مراجعة على

بما ينبغي ان في المراجعة

وَمَا

لاستغفور

لاستغفور

2

[illegible]

منه ان جبر و تقيدها مسئله

منه ما ان لا يرضى بالفرق

نسبہ

سنة المذمومة وكما يسرق لأن دعوتها عن حجة حق ثبات السلب واستندت في وقت العلوق لكنها لم تفصح ولم تستند في حق الإكراه
 لأن فيه إبطال الحق الغائبين فلا يصد في إبطال الحق الغير ويجوز أن يصد فلا ناس في إقراره في حق نفسه ولا يصد في حق غيره إذا
 تضمن إبطال الحق الغير كإقرار حجة عبد انسان ثم اشتراه حتى الشراء وحق عليه وكذا الوشراء ثم أقر حجة بيع إقراره في حقه حتى ينفق عليه
 ولا يصد في حق بائعه حتى لم يكن له أن يرجع بالثمن على بائعه ولهذا قطا مروا على علم **فصل** وأما ما يحصل به الفرق
 فهو العمليات بالبيع لأنه ينقطع به منفعة الناس والشقة وكذا القسمة في الميراث والغنائم لأن القسمة لا تخلف عن غنى الفلك خصوصاً
 على الأهل فيحصل بها الفرق فيكون **ولا** بأس أن ينفق أحدهما أو يكاتبه لأن الأهل لا ينفق على نفسه بل هو أئمة الملك وأهلها فإن ينفق
 في الفرق فإنه لا ذاعق يمكنه الاستئناس بصاحبه ولا إحسان إليه فلم يكن إلا عناقاً تفرقاً وكذا الكفاية لأن المكاتب حر فلا ينقطع
 بها منفعة الاستدخول فلا ينفق تفرقاً والله أعلم ولأن كان تفرقاً فضع العناق قد خسر الفرق وقد خسر حره من جهة **ولو**
 باع أحدهما حصة الفرق بكم عند أبي حنيفة وعنه محمد لا يكره **وجه** قوله أن الوفاء بالوعد منكر من الأخلاق والظاهر من حال المشتري
 إضمار ما وجد فخرج الفرق من حره فلا ينفق لأنه يقابل نفع أعظم منه وهو العتق **وجه** قوله أبو حنيفة أن العتق ليس بشرط في البيع
 ولو كان شرطاً لأوجب فساد البيع فيقصد الإعتاق في تنفيذ هذا القصد ليس بلون فيقصد البيع تفرقاً فكم حتى لو كان قال المشتري
 أن اشتريته فهو حر ثم اشتراه قالوا لا يكره إلا لأنه ينفق بعد الشراء لا محالة فيخرج البيع من حره والله أعلم **فصل**
 وأما صفة البيع الذي يحصل به الفرق فإنه جائز أم لا **فقد** اختلف العلماء فيه قال أبو حنيفة ومحمد البيع جائز مفيد الحكم بنفسه كحكم غيره
 والبيع بالشرع أتم **قال** أبو يوسف البيع فاسد في الولد والموثوق وفي سائر ذوى الأرحام جائز وقال الشافعي البيع باطل لكل
 واقع بما يشترطه الواحدة بالثمن والفرق في ما يرجع عن البيع تفرقاً كان منهياً والمضى لا يصلح سبباً لثبوت الملك
 كما في البيع فأنفق في الولد والموثوق **وأبو يوسف** رحمه الله ما خصص البيع في الولد والموثوقين بالفساد لو ردها بالشرع بتعليق
 الوعد بالشرع فيهم وهو ما روينا **ولما** أن قوله تعالى وأحل الله البيع ونهى من فضول البيع على العموم والأطراف
 لما في التفسير من التقييد فعليه الدليل **وأما** الأحاديث فهي محمولة على الثمن غير البيع وهو الأضرار فلا يخرج البيع من حره بشرط
 كالتفرع عن البيع وقت الذل **وأما** أحكامنا على البيع أما أحكامنا على ما روينا في الكفاية والكتاب وأما لأن الثمن لا يرد عا رخصه عقداً
 على ما روينا **ومنها** البيع وقت الذل وهو أن الجمعة تقول تعال يا بني الذي آمنوا إذا كنت للصادقة من زوج الجمعة فاسعوا لله وذكر الله
 لذكر الله أمر بذكر الله عند الذل فيخرج منها بيع البيع لكن لغوه وهو في البيع فكان البيع في ذاته مشروعاً جائزاً لكنه يكره لأنه
 أفضل من غيره **ومنها** البيع وهو في البيع وهو من أجل طعمه وعطف لا يبيع ما إلا لاهل البادية ثم قال
لا يكره في البيع ما يكره في البيع عليه لم أنه قال لا يبيع حاضر لباد ودعوا الناس رزق الله بعضهم من بعض ولو باع جاز البيع لأن الثمن
 لغوه في البيع وهو الأضرار باهل المصنف فلا يوجب فساد البيع كالبيع وقت الذل وهذا إذا كان بضراً باهل اللباد كان أهله في
 حياض الميراث والعطف فإن كان في خصميه سبعة فلا بأس به لإقدام الضرر **ومنها** بيع متعلق بالسلع واختلف في تفسيره **قال**
 بعضهم هو أن يبيع واحد خبزاً وقدره قافلة عمرة فيسلفها لهم الرجل يشتري جميع ما معهم من الميرة ويدخله المير فيبيعه
 على ما يشاء من الثمن وهذا الشراء مكروه **لأن** رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تلقوا السلع حتى تهبط الأسواق وهذا إذا
 كان ذلك بضراً باهل اللباد كان أهله في جوفه يخطئ فإن كان لا يضرهم فلا بأس **قال** بعضهم تفسيره هو أن يتلفها فيسلفها
 منهم ما يضر من الميراث وهم لا يعلمون بسير الميراث وهذا أيضاً مكروه سواء تقرر به أهل البلاد أو لا لأنه غرمهم والشراء جائز في القصور
 جميعاً والبيع مشروع في ذاته والنهي في غيره وهو الأضرار بالعامية على التفسير الأول وقد تقرر أصحابنا البيع على التفسير الثاني **ومنها**
 بيع المسافر على سوره أخيه وهو أن يسافر الرجل ويطلب البائع بسلعته ثم يروى المشتري بذلك الثمن فجاء مسافراً ودخل على
 سوره الأول فاشترى زيادة وبذلك الثمن **لأن** رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يسلم الرجل على سوره أخيه ولا يخطئ على خليفه
 أخيه **وروي** أن يسافر الرجل على سوره أخيه والنهي بمعنى في غير البيع وهو الأذى فكان نفس البيع مشروعاً فيقوض شرائه لكنه يكره وهذا
 إذا خرج البائع بالبيع بالثمن الذي طلبه المشتري الأول فإن كان لم يخطئ له فلا بأس الثاني في بشره لأن هذا ليس استئناساً على سوره أخيه
 فلا يدخل تحت النهي لإقدامه على الأذى أيضاً بل هو بيع مزين **لأن** رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يبيعكم على بيعكم
 بيعكم فزيد وما كان عليه يوم يوقع بيعاً مكروهاً وكذا في النكاح إذا خطب رجل امرأة وركب قبلها النكاح لم يكره لغيره أن يخطبها للمروءة وإن
 لم يركب فلا بأس **ومنها** بيع السواد من أهل القنعة وفي عساكرهم لأن بيعه منهم ضارب لأمانة على أنهم لا يبيعون إلا ما يبيعون
 ولا يكره بيع ما يتخذ منه السواد منهم كالحديد وغيره لأنه ليس بعد للقتال فلا يتحقق معنى الإعانة ونظير بيع الخس الذي يبيع
 لإعانة المروءة فإنه لا يكره وإن كره بيع المزمار **وأما ما يكره** كما يتصل بالبيع منها الاحتكار وقد ذكرنا جملة الكراهية في باب
 الكراهية والحاقه بهذا الموضع **ومنها** البضرة وهو أن يبيع السلعة ويطلبها ثم لا يشتريه بنفسه ولكن يبيع غير فيزيد
 في ثمنه وأنه مكروه **لأن** رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن البضرة وأنه احتل للأضرار بأخيه المسلم وهذا إذا كان البضرة يطلب
 السلعة صاحبها بمثل ثمنها فأمّا إذا كان يطلبها بأقل من ثمنها فبفسد رجل سلعة حتى يبيع في ثمنها فهذا ليس بمكروه وإن كان الثاني
 لا يربط شرائها أو شراؤها بالثمن **فصل** وأما حكم البيع فلا يمكن الوقوف عليه إلا بعد الوقوف على فضيلة البائعات

بیان ما بحصل بالمعنی

بيان صفات البيع الذي يحصل به التقاضي

منها البع وقت النداء

بيع الحاضر للبائى

منها بيع مطلق المساع

منها بيع المستام

منها مع الاستدعاء **أهل القسنة**

بیان مایکرو السبع

بيان حكم البيع

حال غير مفقود بنفسه البيع في قدر المثلث وسقط عن المشتري حصته من الثمن لانه صار مستردا لذلك العقد والاولف
تلف ذلك العقد وخاتمة فيسقط قدره من الثمن ولا يحسن مستردا لانه لم يوجد منه اداء الباقي لانه لو هلك الباقي في
يد المشتري فعليه حصة الثمن الا اذا هلك الباقي من سببه جناية البائع فيبصر مستردا فيسقط عن المشتري جميع الثمن لان
تلف الباقي حصل مضافا الى فسخه فصار مستردا لكل فلف الكل في ضمانه فيسقط كل الثمن ولو اختلف البائع والمشتري
في هلاك البيع فقال البائع هلاك بعد القبض وفي عليك الثمن وقال المشتري هلاك قبل القبض ولا تمليك على القولين
المشتري مع يمينه لان البائع يدعي عليه القبض والثمن وهو ينكره لان الظاهر شاهد للمشتري لان البيع كان في يد
البائع والظاهر بقاء ما كان على ما كان والبائع يدعي امرأ عاصيا وهو الذوال والانقال فكان المشتري متمسكا بالاصل
الظاهر فكان القول قوله وان اقام احدهما البينة قبلت بيئته ولو اقاما جميعا البينة يقضى ببيته البائع لانها اثبتت
امرأ عاصيا والظاهر وما شرعت البينات الا لهذا ولايتها اكثر اظهرها لانهما نظرا للقبض والثمن فكان اولى بالقبول وكذا
لو اختلفا في الاستهلاك فادعى البائع على المشتري استهلاكه فدعى المشتري على البائع انه استهلكه فالقول قول المشتري
لما قلنا هذا اذ لم يكن للبنتين تاريخ فاما اذا كان لهما تاريخ وتاريخ احدهما سبق فالأسبق او في الهلك والاولو
جميعا هذا اذ لم يكن قبض المشتري المبيع ظاهرا فاما اذا كان ظاهرا فادعى الاستهلاك فان لم يكن لهما بينة فالقول قول
البائع لان الظاهر شاهد له لان البيع في يد المشتري واثباتا البينة قبلت بيئته وان اقاما جميعا البينة فالبيته
بيته المشتري لانه هو المدعى ان ثمنه يدعي امرأ عاصيا لا يزيل به ظاهره وهو الاستهلاك من البائع المبيع في يد وكذا
المشتري لو ادعى بطلان الباع لا يجبر عليه والبائع لو ترك الدعوى لا يترك بل يجبر عليه وهذا عبارة مستحاضا في يد
المدعى والمدعى عليه واذا قامت بينة المشتري بظن ان كان في موضع البائع حقا لاستردا او للحبس لاستيفاء الثمن بان
كان المشتري قبضه بغير اذن البائع والثمن حال غير مفقود يسقط الثمن عن المشتري لانه لا يستهلك صا ومستردا واضع
البيع وان كان في موضع ليس له حقا لاستردا او للحبس بان كان المشتري قبض المبيع باذن البائع او بغير اذنه لكن الثمن
مفقود او مؤجل فالمشتري ان يضمن البائع قيمة المبيع لانه اذ لم يكن له حق الاستردا لم يحصل بالاستهلاك لاستردا
ولا بنفسه البيع فلا يحصل الاستهلاك في ضمان البائع قلنا القيمة كالمواستهلكة اجنبى والله اعلم ولو اشترى
بفلس فافقه ثم كسدت قبل القبض بنفسه عند ابى حنيفة رحمه الله وعلى المشتري رد المبيع ان كان قائما وقيمته او مثله
ان كان هالكا وعند ابى يوسف ومحمد لا يبطل البيع والبائع بالخيار ان شاء فسخ البيع وان شاء اخذ قيمة الفلوس ومردوا
ان الفلوس في الذمة وما في الذمة لا يحتمل الهلاك فلا يضمن الكساد وهذا كابل حين عيبا فيها فوجب الخيار ان شاء فسخ
البيع وان شاء اخذ قيمة الفلوس كما اذا كان الثمن رهبا فانقطع قبل القبض ولا في حنيفة رحمه الله ان الفلوس بالكسار
عز كونها ثمنا لان ثمنها ثبتت باصطلاح الناس فاذا ترك الناس التعامل بها عددا فقد زال عنها صفة الثمنية ولا يبر
بله بمن فيفسخ ضرورة ولو لم تكسده ولكنها رخصت قيمتها او غلت لا تنفسخ البيع بالاجماع وعلى المشتري ان ينفذ ثمنها
عددا ولا يلتزم القيمة ههنا لان الرخص والعدا لا يوجب بطلان الثمنية الا ترى ان الدرهم قد رخص وقد تغلفوا
على حالها ثمان ثم اختلفا ابو يوسف ومحمد بينهما في وقت اعتبار القيمة فاعتبرا ابو يوسف وقت وجوب
الثمن واعتبرا محمد وقت الكساد وهو آخره وترك الناس التعامل بها لانه وقت العجز عن التسليم ولو استقر فلو ساءنا فقه
وقبضها فكسدت فعليه رد مثل ما قبضه الفلوس عددا في قول ابى حنيفة وفي قول ابى يوسف ومحمد عليه قيمتها وجه قولها ان
الواجب قبض الفلوس رد مثل المقبوض وبالكساد عجز عن رد مثل الخبز بها عجزا عن الثمنية ومردوها سلعه فيجب عليه قيمتها كالموا
استقر شيئا فزول ان امثاله بفسده ثم انقطع غدا في الناس ولا في حنيفة ان اثر الكساد في بطلان الثمنية وانه لا يمنع جواز
الرد بل لانه لو استقر بها بعد الكساد حاز ثم اختلفا في وقت اعتبار القيمة على ما ذكرنا ولو لم تكسده ولكنها رخصت
او غلت فعليه رد مثل ما قبض بله خلاف لما ذكرنا ان حصة الثمنية باقية ولو اشترى بدرهم فلو ساء وقباضا واقر فانه
استحق الفلوس رد به واخذها المستحق لا يبطل العقد لان بالاستحقاق وان انقضى القبض والتحق بالعدم فيبصر ان الاقرار
حصل عن قصد الدرهم وفيه الفلوس وهذا لا يوجب بطلان العقد وعلى بايع الفلوس ان ينفذ ثمنها وكذلك ان استحق بعضها
واخذ قدر المستحق لا يبطل البيع لما قلنا وعلى بايع الفلوس ان ينفذ مثل العقد والمستحق وكذلك اذا وجد المشتري الفلوس
الكاسدة لا يبطل البيع لان قبض احد الدلائل فيها لا يفسد الرضا يكفي لبقاء العقد على الصحة وقد وجد قبض احدها وهو
ولو كان المشتري قبض الفلوس ولم ينفذ الدرهم واقر فانه استحققت الفلوس فاستحق بالخيار ان شاء اجاز نقد البائع فيبصر
العقد لانه اجازة استندت في حالة العقد فجاز النقد والعقد ورجع المستحق على بايع الفلوس بمثلها وينقد المشتري الدرهم
لبايع الفلوس وان شاء لم يجز اخذ الفلوس وبطل العقد لانه لم يجز اخذ الفلوس نقدا فنقص القبض والتحق بالعدم فتبين ان
اقرارهما حصل لا عن قبض احد فبطل العقد وكذلك لو استحق بعض الفلوس فحكم البعض بحكم الكل وقد ذكرناه ولو وجد
الفلوس كاسدة لا يرد بطل العقد لانه ظهر انها اقرت فغير قبض وان وجدها مخرج في بعض التجارات ولا يرد في بعضها

اختلف البائع والمشتري في هلاك
المبيع

ان اقاما ما البعينا

از کائنات لها نایح

بيان الاختلاف في وقت اعتبار القيمة

المعق

البعض ومن البعض تحكمها حكم الذراهم الزائفة ان تجوزها المشتري لا نها حينئذ حقه اصله وان لم تجوزها فالقبض ان يبطل
 في المرد وفي اكثر وهو قوله ذفر وعند ابو يوسف ومحمد ان لم يستبدل في مجلس الرمي يسل وان استبدل لا يبطل وعند الحنفية ان كان قبلة
 فاستبدل لا يبطل وان كان كثيرا يبطل على ما ذكرنا في السلم والمعلم **واما بيان حصة الحكم** فله صفتان احدهما للردم حتى لا ينفرد
 احد العاقلين بالقبض سواء كان بعد الافتراق عن المجلس وقبله عندنا وعند الشافعي لا يلزم الا بعد الافتراق عن المجلس وقد ذكرنا
 الكلام فيه في الجانبين فيما تقدم والثانية الحلول وهو شوب الملك في البدلين الحال لانه فملك يتملك وهو ايجاب الملك للجانبين
 الحال فيقتضي ثبوت الملك في البدلين في الحال بخلاف البيع بشرط الخيار لا الخيار يمنع انعقاد العقد في الحكم فتعوقه بمسلك الحال بخلاف
 البيع الفاسد فان ثبوت الملك فيه موقوف على القبض فصبه بملكها عنده والمعلم **واما الأحكام** التي هي من التوابع الحكم الاصل للبيع
 منها وجوب تسليم المبيع والتمن والكل في هذا الحكم في مواضع احدها في بيان وجوب تسليم البدلين وما هو في توابع تسليمهما
 والثانية في بيان وقت وجوب تسليمهما والثالث في تفسير التسليم والقبض والراعي في بيان ما يصير المشتري به قابضا للمبيع من
 الضمات وما لا يبطل **اما الاصل** فتسليم البدلين واجب على العاقلين لان العقد واجب المالك في البدلين ومعلوم ان الملك ما
 نت له فيه وانما ثبت وسيلة الى الانتفاع بالملوك ولا يتنبأ الانتفاع به الا بالتسليم فكان ايجاب الملك في البدلين شرعا ايجابا
 لتسليمه باضرورة ولان معنى البيع لا يحصل الا بالتسليم والقبض لانه عقد مبادلة وهو مبادلة شئ مرغوب بشئ مرغوب
 وعقبة المبادلة في التسليم والقبض لانها اخذ بدل واعطاء بدل وانما قول البيع والشراء وهو الايجاب والقبول جعله ليدل
 عليها لئلا كان المعاطية بيعا عندنا على ما ذكرنا واقل علم **وعلى هذا يخرج** اجرة الكيال والوزن والعداد والذراع في بيع المكيل
 والموزن والعداد والمذرع مكياله وموازنة ومعاودة ومذارة انها على المبيع **اما اجرة الكيال والوزن** فلهذا من ثبوت
 الكل والوزن والكيل والوزن فيما بيع مكياله وموازنة ومعاودة والتسليم على ما ذكرنا والتسليم على المبيع فكانت مؤنة التسليم عليه
 والعد في العدود الذي بيع عدوا بمنزلة الكيل والوزن في المكيل والموزن عندنا في حقيقته رحمة الله فكان مقام التسليم فكانت
 مؤنة على من عليه التسليم وعندنا من ثبوت تأكيد التسليم فكان من ثبوت اربعة كالذراع فيما بيع مذارعة فكانت مؤنة على من عليه التسليم
 وهو المبيع **وكذا اجرة وزن الثمن على المشتري** لما قلنا **واما اجرة ثمن** فخرجت فيه روايتان **روى ابن رستم** عندها على
 على المبيع لان حقه في الجيد والنقد لتمييز حقه فكانت مؤنة عليه **وقد** ان جماعة عنه ان المبيع ان كان لم يقبض الذراهم
 فعلى المشتري لان عليه تسليم ثمن جديد فكانت مؤنة تسليمه عليه ولو كان قد قبضها فعلى المبيع لانه قبض حقه ظاهرا
 وانما اطلب بالنقد اذا أدى فكان التاؤد عاملا له فكانت اجرة عمله عليه **واما بيان وقت الوجوب** فالوجوب على النوع ثبت
 عقب العقد بدو فصل **واما على الضيق** فان تباعا عينين بعين وجب تسليمهما معا اذا طالب كل واحد منهما صاحبه بالتسليم
 لما ذكرنا ان المساواة في عقد المعاوضة مطلوبة للمعاذين عادة وتحقيق التساوي ههنا في التسليم معا لما ذكرنا انه ليس
 احداهما بالقدم والآخر بالآخر وكذلك ان تباعا دينارا بدينار لما قلنا وان تباعا عينين بدينار في الترتيب عندنا فيجب على المشتري
 تسليم الثمن اول اذ اطلب المبيع ثم يجب على البائع تسليم المبيع اذا طالبه المشتري لان تحقيق التساوي فيه على ما تبيننا تقدم
 والمعلم **واما تفسير التسليم والقبض** فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو ان على البائع بين المبيع وبين المشتري
 لما قلنا تباعا على وجه يتمكن المشتري من قبض المبيع ففصل البائع مسمى للبيع والمشتري قابضه وكذا التسليم الثمن المشتري له المبيع وقال
 الشافعي في قبضة الدار والعقار والاشجار بالتخلية **واما في الذراهم** والذنا بدو فنتا ولها بالبرامج وفي الثياب بالنقل وكذا في العقار
 اذا اشتراه بمجازفة واذا اشتراه مكياله بالكيل وفي العبد والهبة بالتسليم مكانه وجه قوله ان الاصل في القبض هو اخذ بالبرام
 لانه القبض حقيقة الا ان فيما لا يتحمل اخذ بالبرامج اتم النقل مقامه فيما يتحمل النقل فيما لا يتحمل اتمت التخلية مقامه
 ان تسليم الشئ في اللغة عبارة عن جعله سالما خالصا يقال سلم فلان لغدا انى خلصه له **وقال** الشافعي في جلد سالا الى اى
 سالما خالصا له لا يشرك فيه احد فتسليم المبيع للمشتري هو جعل المبيع سالما للمشتري خالصا له بحيث لا يشارك فيه غيره
 وهذا يحصل بالتخلية فكانت التخلية تسليم المبيع والتخلي قبضه المشتري وكذا هذا في تسليم الثمن للمشتري لان التسليم
 واجب ومن عليه الواجب لا بد وان حينئذ سبيل الخروج عن حده ما وجب عليه والذمة وسعه هو التخلية ورفع الموانع
 فاما الاقبار فليس في وسعه لان القبض بالبرامج فعل اختيارى للقباض فلو غفل وجب التسليم به لتدبر عليه الوفا بالوفا
 وهذا لا يجوز ثم لا خلاف في بين اصحابنا رحمهم الله ان اصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الاموال **واختفوا** في انها هل هي نفس
 فام فيهما **لا وحيلة** الكلا فيه ان المبيع لا يتخلو اما ان يخلو ام لا يخلو ام لا يخلو ام لا يخلو ام لا يخلو ام لا يخلو ام لا يخلو
 والمعدودات المتفاوتة والتخلية فيها قبض تام بلا خلاف حتى لو اشترى مذكورا مذكورا او معدودا معدودا ووجدت
 التخلية يخرج غرضان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع قبل الذرع والعد بلا خلاف وان كان ماله مثله فان باعه بمجازفة فله
 لانه لا يعتبر مؤنة العقد في بيع المجازفة وان باع مكياله او موازنة في المكيل والموزن وعلى خلافه ان البيع يخرج غرضان
 البائع ويدخل في ضمان المشتري حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يهلك على المشتري وكذا خلافه ان لا يجوز للمشتري
 بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن وكذا لو اتم الماله المشتري وانزله من باع مكياله وموازنة مرفوعة لم يخل المشتري

باز عرفان الحکم

بَيَانُ الْأَحْكَامِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْوُجُوهِ الْأَصْلِيَّةِ.

بما نرجو تسليم الدين

بیاض دقت الی عیوب

تفسير التيسيم والقبض

الحال باليمن هل يطل على الحبس

نكون استحقاق بعضه استحقاق كله وما ذكرنا ان الصفقة واحدة فلا يحتمل التفرقة في القبض كالا يحتمل في القبول فان كان
احدهما لم يجز الآخر على تسليم كل الثمن لان الواجب على كل واحد منهما نصف الثمن لا كله فلو يؤخذ بتسليم كل فان اختار
المستحق ذلك ونفذ كل الثمن وقبض العبد هل يحن مبرقا فانه قد اتم اخذ نصفه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يحن مبرقا
ولكن يجبه عن الشريك الغائب حتى يستوفي ما نفذ عنه وقال ابو يوسف وهو منقطع في خصصته وجه قوله ظاهر لانه قضى
وبين غيره بغيره فكان مبرقا كما في سائر الديون ولهما انه قضى من صاحبه بامر ولا لانه فلا يكون مبرقا كما لو قبضه بامر
منه ولا لانه ذلك انما غاب قبل نقد الثمن مع علمه ان صاحبه استحق قبض نصيبه من البيع بتسليم حصته من الثمن ولا يمكن له
البيع الا بتسليم كل الثمن كان او لا بتسليم حصته من الثمن فكان قاضيا منه بامر ولا لانه فلم يكن منقطعاً وصار هذا كما لو اعد
ماله انسانا لرهنه بدنه فنهى ثم افتركه الغير من مال نفسه لا يحن مبرقا ويرجع على الراهن لان الراهن لما علم ان على مال
الغير بدنه ولا يزول التعلق الا بالفكالك كان او لا بالفكالك لانه كذا هذا وله حق حبس العبد الى ان يستوفي ما نفذ عنه كما
لو نفذ بامر نصفا ولو ادوى جميع الثمن وقبض العبد ثم هلك في يد قبل الحبس يرجع على شريكه بنصف الثمن لانه اوعده بامر
ولا لانه على ما ذكرنا وادوى العلم والرهن بالثمن والكفالة لا يبطلون حق الحبس لانهما لا يسقطان الثمن عروضة المشتري ولا حق
المطالبة به فكانت الحائلة بقبضه بالقبض قائم فيبقى حق الحبس لاستحقاقه واما الحالة باليمن فهل يبطل حق الحبس قال
ابو يوسف يبطل سواء كانت الحالة من المشتري بان احال المشتري البيع باليمن على انسان وقبل الحال عليه الحالة باليمن بان
احال البيع غيرا له على المشتري وقال محمد ان كانت الحالة من المشتري لا يبطل والمبايع ان يحبس البيع حتى يستوفي الثمن من الحال
عليه وان كانت من البايع فان كانت مطلقة لا يبطل ايها وان كانت مقيدة بما عليه يبطل فابو يوسف ادرى بقاء حق الحبس على
بقاء الذينة ذمة المشتري وذمة مرت من الجبل بالحالة فبطل حق الحبس ومحمد اعتبر بقاء حق المطالبة لبقاء حق الحبس
وقد المطالبة لم يبطل بحالة المشتري الا ترى ان بطل الحال عليه فلم يبطل حق الحبس وبطلت حالة البايع اذ كانت مقيدة
بما على الحال عليه فبطل حق الحبس والتعجيل اعتبار بمحمد لان حق الحبس في الشرع يدور مع حق المطالبة باليمن لا بغيره
في ذمة دليل ان الثمن اذا كان موجبا لثبوت حق الحبس واليمن في ذمة المشتري قائم واما سقطت المطالبة لان حق الحبس
يتبع حق المطالبة باليمن لا قيام الثمن في ذمة حق المطالبة في حوالة المشتري وحوالة البايع اذ كانت مطلقة فكان حق الحبس
قائما وفي حوالة البايع اذ كانت مقيدة تنقطع فلم ينقطع حق الحبس وعلى هذا الخلاف اذا احال الراهن المرتين بدنه على رجل
او احال المرتين غيرا له بدنه الذي له على الراهن حوالة مطلقة او مقيدة انه يبطل حق المرتين في حبس الوهن عند ابو يوسف
وعند محمد لا يبطل في حوالة الراهن وكذا في حوالة المرتين اذ كانت مطلقة وان كانت مقيدة يبطل ولو اعدا البايع البيع
او اوعده اياه بطل حق الحبس حتى لا يملك استرداده في ظاهر الرواية وروي عن ابو يوسف انه لا يبطل للبايع ان يسترد
وجه هذه الرواية انه عقد الاجارة ولا يتداع بعقد لازم فكان له ولاية الاسترداد كما لو اعدا الرهن من الراهن او اوعده
اياه له ان يسترده لما قلنا كذا هذا وجه ظاهر الرواية ان الاجارة والاداع امانة في اليد والمشتري لا يصح نأثرا عن البايع في
اليد لانه اصله في الملك فكان اصداء في اليد فاذا وقت العارية او الودعة في يد وقتا بجهة الاصل وهي يد الملك وبذلك الملك
لذا لزمه فلو ملك اطلالها بالاسترداد بخلاف الرهن فان المرتين في اليد لانه بعقد الرهن يمتثل للمالك فيمكن تحقيق
الاقابة وبذلك انبأه لا يحن لازمة فذلك الاسترداد ولو قبض المشتري البيع باذن البايع يبطل حق الحبس حتى لا يملك الاسترداد
لانه اطلال حقه بالاذن بالقبض ولو قبض بغيره لم يبطل وله ان يسترده لان حق الانسان لا يجوز اطلاله عليه من غير جهه
ولو كان المشتري تصرف فيه نظرا في ذلك فان كان تصرفا يحتمل القبض كالبيع والهبة والرهن والاجارة فالأمر واضح وصحة
لانه تعلق به حقه وان كان تصرفا لا يحتمل القبض كالا عتاق والتدبير والاستيلاء لا يملك الاسترداد لان الاسترداد او الاعادة الى الحبس
امان كان مع نقض هذه التفرقات واما ان كان مع قيامها لا سبيل الى الاول لان هذه التفرقات لا تحتمل النقض ولا سبيل الى
الثاني لانها اذا بقيت كانت الاعادة الى الحبس حسب الحرز كل وجه او من وجه دون وجه وكل ذلك لا يجوز فبطل حق الحبس
ولو نفذ المشتري الثمن فوجد البايع رتوبا او سقوا او مستحقا او وجد بعضه كذلك فهذا لا يخلو اما ان يحن المشتري
قبض البيع واما ان يحن لم يقبض فان كان لم يقبضه كان له حق الحبس في الفضول كلها لانه يتبين انه ما استوفى حقه وانما
قبضه المشتري ينظر ان كان قبضه بغير اذن البايع فلا يحن ان يسترده في الفضول كلها لما قلنا وكذلك ان كان المشتري يقبض
في البيع فلا يحن ان يقبض تصرفه ويسترد البيع الا اذا كان تصرفا لا يحتمل القبض فلا يقبض ويبطل البيع باليمن ولا ينفذ
المشتري الثمن قبل ان يقبض التصرف الذي يحتمل القبض لا ينفذ لانه لما نفذ الثمن فقد بطل حقه في الحبس فبطل حق القبض
والاسترداد وان كان قبضه باذن البايع ينظر ان وجد رتوبا فله ان يملك الاسترداد او البيع عند ما بانا الثلاثة وعند من
له ان يسترده وهو قول ابو يوسف الاول وجه قول نضران البايع ما روى في حق الحبس لا يوجب حقه اليه والثلاثة وعند من
التسليم لا في المعيب فاذا وجد معيبا فلم يسلم له حقه فكان له ان يسترده البيع حتى يستوفي حقه كالراهن اذا قبضه من
المرتين وقبض الرهن ثم ان المرتين وجد المقبض رتوبا كان له ان يسترده ويسترد الرهن لما قلنا كذا هذا ولان البايع لم

البيع

البيع بعد استحقاقه حبس حقه فلا يملك الاسترداد بعد ما استوفى حقه ولا لانه ذلك ان الرتوب مستحق حقه الاصل واما الفات
صفحة المحو بدليل انه لو قبضه في الصرف والتسلم جاز ولو لم يكن من قبض حقه لما جاز لانه من سبيل الاسترداد البطلان والتسلم
رأيه لا يجوز واذا كان المقبض حبس حقه فليسليم البيع بعد استحقاقه حبس حقه من البيع والاسترداد بخلاف الرهن لان الارتبان
استحقاقا لحقه الرهن والافتكالك ايقافا من مال آخر فاذا وجد رتوبا يتبين انه ما استوفى حقه فكان له ولاية الاسترداد والملك على الرهن
بين الرهن والبيع ولو اعدا والبيع المشتري بطل حق الحبس حتى لا يملك استرداده ولو اعدا والمقبض الراهن لا يبطل حق الحبس وله
ان يسترده ولو وجد سقوا او رصا صا او مستحقا واخذ منه له ان يسترده بخلاف الرتوب لان البايع انما اذن المشتري
بالقبض على انه استوفى حقه ويتبين انه لم يستوف اصداء ورأسا لان السقوا والرصا صا ليسا من قبض حقه الا ترى ان لو قبض
هما في الصرف والتسلم لم يحن واذا كان الاذن بالقبض على تقدير استحقاقه للرهن ويتبين انه لم يستوف يتبين انه لم يكن اذنا
بالقبض ولا راضيا به فكان له ولاية الاسترداد ولو كان المشتري تصرف فيه فلا سبيل للبايع عليه سواء كان تصرفا يحتمل
القبض كالبيع والرهن والاجارة ونحوها او لا يحن كالا عتاق ونحوه بخلاف ما اذا قبضه بغير اذن البايع قبل نقد الثمن
وتصرف فيه تصرفا يحتمل القبض لا يفسخ ويسترد لان هذا لم يوجد الاذن بالقبض فكان القبض في البيع ابطالا لحقه فبطل
عليه اذا كان محتملا للرهن وههنا وجد الاذن بالقبض فكان تصرف المشتري حاصلا عن تسلط البايع فتقد وبطل حقه في
الاسترداد كما لمقبض على وجه البيع الفاسد اذا تصرف فيه المشتري انه يبطل حق البايع في الفسخ الا ان البيع الفاسد اذا اجر
البيع يفسخ الاجارة وههنا لا يفسخ الاجارة لان الاجارة تفسخ بالعدو وقد تحقق العدو في البيع الفاسد لانه مستحق
الفسخ حقا للشرع فبطل الفسخ وجعل استحقاق الفسخ بسبب الفساد عذرا في فسخ الاجارة ولا فساد ههنا فادع
في الفسخ فلا يقبض ولو كان مكان البيع كحانة فاذا مكات بذل الكفالة فتقوم ثم وجد المولى المقبض رتوبا او مستحقا
فالقبض ما من زمان وحده سقوا او رصا صا لا يتقيد لما ذكرنا ان الرتوب من قبض حقه فصار قبضها قابضا اصل حقه
وكذا انقبض للذات المستحقة وقبضها ظاهر او احتمال الاجارة بعد ظهور الاستحقاق ثابت ايها والدق بعد ثبوتها
لا يحتمل الفسخ بخلاف ما اذا وجد سقوا او رصا صا لان ذلك ليس من قبض حقه اصداء ورأسا فلم يوجد ذمة بذل الكفالة
فلا يتقيد بمحقق الفرق بينهما اذا حلف لا يفارق غيري حتى يستوفي حقه فقبض ثم وجد المقبض بعد الاقرار بوفاء الاستحقاق
فرق الرتوب واخذ المالك المستحقة برفق يمينه وان وجد سقوا او رصا صا حث في يمينه واللعن له وله نفس المشتري المبيع
ما من البايع ثم افسد او مات قبل نقد الثمن او بعد ما نفذ شيئا منه وعليه ديون لانا سقوا هل يحن البايع الحق من سقوا
الفرق اختلاف فيه قال اصحابنا لا يحن له بل الفرع كله اسوة فيه فبيع ويقسم ثمنه بينهم بالمحصص وقال الشافعي البايع الحق
وان لم يكن قبضه حتى افسد او مات فان كان الثمن مؤجلا فهو على هذا الاختلاف وان كان حالا فالبايع لغوي بالاجماع
الشافعي مباري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا افسد المشتري من قبض البايع منعه عنده فهو احق به وهذا نص في الباب
ولان الفسخ يستلزم البيع بوجوب الفسخ للمشتري بالاجماع فان مزاج عدا فاقبض القبض او غصبا وكانت رتبة فضلت
المشتري ان يفسخ البيع والفرع يستلزم الثمن بوجوب الفسخ للبايع ايضا لان البيع عند ما رضى وبسبب المعاضات على المساواة
ولما ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مزاج عدا فاقبض وقد افسد الرجل من ماله بين فرأته وهذا نص وهو عين
مدعى ان البايع لم يكن له حق حبس المبيع حاله المشتري حيا ملكا فلو يحن احق بيمينه بعد سقوته واقله لان الثمن بطل
بذل المبيع قائم مقامه واعتبار الثمن بالمبيع غير مدد لان بينهما مفارقة في الاحكام الا ترى ان ملك المبيع شرط جواز العقد
وموت الثمن ليس بشرط فانه لو اشترى شيئا بدارهم لا يملكها حاز ولو باع شيئا لا يملكه لا يجوز ولهذا لا يجوز التفرق في
المبيع المنقول قبل القبض والتصرف في الثمن قبل القبض جائز وغيره في الاحكام فكان اعتبار الثمن بالمبيع على اطلاق فاسد
والحدث بجرح على ما اذا قبض المبيع بغير اذن البايع وعندنا البايع احق به في هذه الحالة الا انه ذكر الافلاس وان كان حق الاسترداد
لا يقبضه لان المولى يتمكن من رفع الاسترداد بقبض الثمن والمفلس لا يتمكن من ذلك الا فلا من عند ائتمانه على ما قلنا
توقفا بين الاول والآخر الموقوف ومنها وجوب الاسترداد في شراء العارية وجملة الكلام فيها ان الاسترداد نعمان منع هو مندوب اليه
ونعم هو واجب اما مندوب اليه فهو استرد البايع اذا وطئ حاربه واراد ان يبيعها او يخرجها غملا فوجه الرجوع عند عاتة
العدا وقال مالك انه واجب وجه قوله انه يحتمل شغل الرهن بماه البايع فله ان يفرق عن ذلك بالاسترداد كما في ما يشترى
ولان سبيل الرجوع لم يوجد في حق البايع على ما ذكرنا ان شاء الله والاعتبار بالشغل غير مدد لان الفسخ على ما قلنا انما هو العقد
بما البايع والمطلوع يحتمل بطلان المشتري لا بفعل البايع فبطلان البيع عليه بالاسترداد لا على البايع الا انه يدب اليه لوقم اشتغالها بماه
فبطل البيع قبل الاسترداد مباشرة شرط الاختلاف فكان الاسترداد مستحقا كذا الذي على امته او مدته او امه وان ثم اذ
ان يفرقها من غير سبب لانه ان لا يفعل حتى يسترد ما قلنا واذا فرغها قبل الاسترداد او بعد فليفرج ان يطاها من غير
استرداد وقال محمد احن الى ان يسترد ما يحضه ولست اوجب عليه وكذا الرجل اذا راى امرأة تفرق ثم تفرقها اليه يطاها
من غير استرداد وقال محمد احن الى ان لا يطاها حتى يسترد ما وبطل فروع وجهها وبطل على ما قلنا الاسترداد الواجب فهو استرداد

10

ومنها وجوب الاسترداد في شرائها
بيان الاسترداد المندوب

بيان الاسترداد الواجب

في البيع ثبت في رواية المبيع عندنا وعند الشافعي لا يثبت شيء من ذلك في الزوائد **والكل** فيمنعني على أصله وهو أن زوائد المبيع
سبعة عندنا سواء كانت منفصلة أو متصلة متولدة من الأصل أو غير متولدة منه **والأهبة والصدقة والكسب** وعندنا
ليس بسبعة أصلا وإنما يملك المالك الأصل بالبيع السابق وجه قول الشافعي في إثبات هذا الأصل أن المبيع ما أضف إليه المبيع
ولم يوجب الأضافة إلى الزوائد لكنهما منفصلة عند البيع فلا تكون سبعة ولهذا لم يكن الكسب سبعة ولأن المبيع ما أضاف إليه
أز البيع مقابلة المبيع بالتميز والزيادة لا يقابلها تميز لأن كل التميز مقابل الأصل فلم تكن سبعة كالأصل وهذا هو المحرر الزيادة
عنده في التميز والمبيع ولأن المبيع ما يثبت فيه الحكم الأصلي للمبيع بالبيع والحكم الأصلي للمبيع ثبت في الزوائد بالبيع السابق
فكانت سبعة **وبين ذلك** أن الحكم الأصلي للمبيع هو المالك والزوائد مملوكة بخلاف ذلك دليل على أنها مملوكة بالبيع السابق
أن البيع السابق أوجب المالك في الأصل ومضى ثبت المالك في الأصل ثبت في البيع فكان ملك الزيادة بواسطة ملك الأصل
للمبيع السابق فكانت الزيادة سبعة ولكن تبعاً لشوق الحكم الأصلي فيها تبعاً **وعلى** هذا الأصل سألنا في زيادة المبيع الشافعي
منها أن للبايع حق حبس الزوائد لاستيفاء التميز كما لا يخفى حبس الأصل عندنا وعندنا ليس له أن يحبس الزوائد منها أن البايع
إذا أضاف الزيادة سقطت حصتها من التميز من المشتري عندنا كما لو أضاف جزءاً من المبيع وعنده لا يسقط شيء من التميز وعليه
عناهما كما لو أضافها اجنبي ولا خيار للمشتري عندنا في حصة ربحه وعندها ثبت على ما مر وكذا لو أضاف الأثر والعقد قبل
القبض عندنا لأنه بدل الجزء القات فكان حكمه حكم الجزء ولو هلك الزيادة بأفة سماوية لا يسقط شيء من التميز وإن كان
سبعة عندنا لأنها سبعة تبعاً بمنزلة أطراف الأم لا مقصوداً أو الأطراف كالأوصاف لا يقابلها شيء من التميز إلا أن ينص
مقصوداً بالفعل من القبض والحناية ولم يوجد ولا خيار للمشتري لأن الصفقة لم تنفرد عليه لأن العقد ما أضف إليها
ثبت حكم العقد فيها تبعاً فلا يثبت الخيار إلا في ولد الحارثة إذا هلك قبل القبض بأفة سماوية فانه يثبت الخيار للمشتري
لأنه لو لم يولد له بل حدثت نقصان بالأم لسبب الولادة وكذا الخيار يحدث زيادة ما قبل القبض لا في ولد الحارثة
لأنه نقصان الأم بالولادة لا يحدث الزيادة **ومنها** أن المشتري إذا قبض الزوائد يصير لها حصة من التميز والقبض عندنا
فيقسم التميز على قيمة الأصل يوم العقد وقيمة الزيادة يوم القبض حتى لو أطلع المشتري على عيب الأصل فانه مرد ومحبس من
التميز لا بجميع التميز عندنا وعندنا لا حصة للزيادة من التميز بحال وعندنا لا يصير لها حصة من التميز على ما ذكرناه من أن
الزيادة شيء وكذا إذا وجد بالزيادة عيباً مرداً يصير لها حصة من التميز وعنده لا مرد لها بالبيع أصلاً وكذا المشتري إذا أضاف
قبل القبض يصير لها حصة من التميز عندنا لأنه صار قابضاً له كالأصل ولا يوافى بالقبض يصير لها حصة من التميز على ما ذكرناه وعنده
لا حصة لها من التميز بحال **ولو هلك** الأصل بقيت الزيادة يبقى العقد في قدر الزيادة عندنا ويصير لها حصة من التميز فيقسم
التميز على الأصل يوم العقد وعلى الزيادة يوم الهلاك فيبطل ملك التميز بعد رقبته الأصل ويبقى بحصة الزيادة بخلاف ما ذهب
الأهل قبل حدوث الزيادة حيث ينسخ العقد أصلاً ورأساً ويسقط كل التميز لأن هناك الفائدة في بقا العقد ولو بقي لم يطل
البايع المشتري التميز فيطلب المشتري منه تسليم المبيع ولا يمكن تسليمه فيفسخ ضرورة لعدم فائدة البقاء وإذا بقيت
الزيادة كان في بقا العقد في الزيادة فائدة لا مكان لتسليمها فبقى العقد فيها وصار لها حصة من التميز فيقسم على الأصل
والزيادة على ما ذكرناه وعنده إذا هلك الأصل انفسخ العقد أصلاً ورأساً **ومنها** أنه إذا أضاف اجنبي وعندها لا خلاف
فالمشتري بالخيار عندنا أن يشاء اختيار الفسخ فيرجع البايع على البايع في ضمان الحناية وإن شاء اختار البيع واستيع
الحاق بالضمان وعليه جميع التميز كما لو أضاف الأصل وعنده عليه الضمان ولا خيار للمشتري **ومنها** إذا اشترى بخلاف
تم ولم يقبض التميز حتى تم الفسخ كرا ففقد التميز مع كل الحادث لا يطيب لكم وعليه أن يتصدق به عندنا لأن التميز لا يرد
زيادة متولدة من المبيع فكان سبعة وله عند القبض حصة من التميز كالتفرع من الزوائد والتميز من حصة زيادة عليه فلو قسم
على الفسخ والتميز الحادث يصير بأفقد المبيع في التميز ولا يفسد في الفسخ بخلاف ما إذا باع مخلوفاً من كرام من كرام
العقد يفسد في التميز والفعل جميعاً لأن هناك الربا وخل في العقد باشرطها وصنعها لأن بعض المبيع مال الزوائد وهو التميز
والتميز مقسوم عليه ما يتحقق الربا وأدخال الربا في العقد يفسد العقد كله وهذا البيع كان صحيحاً في الأصل لأن التميز
خلافه حبس المبيع وهو الفسخ وحده لأنه لما زاد بعد العقد صار مبيعاً في حال البقاء لا يصير مبيعاً فيفسد في الحادث
ويقتصر الفساد عليه **ومنها** إذا اشترى عبداً بالفرد وهم يساوي الثمن فقتل قبل القبض فاختار البيع واستيع الحاق
واخذ قيمة الثمن يتصدق بالألف الزائد عندنا لأنه ربح ما لم يضمن وعنده لا يتصدق بشيء **ومنها** إذا أعطى كسب حصة
فأثبتت في يد القاصب وانتفعت حتى صار كرا ففقد كرا مملوكة كرا مثله فانه يملك ذلك كرا والفسخ كرا
عندنا لكن يتصدق بنصف كرا الزائد مطالب له ما بقي لأن الملك عندنا ثبت في وقت القبض بالضمان والزيادة بالاستيفاء
حصلت بعد ذلك فغيرت الزيادة المتولدة وعنده الشافعي في هذا الفصل مرد الكل لأن المصنوعات عندنا لا يملك بالضمان
ومنها أن الزوائد الحادثة بعد القبض سبعة أيضاً عندنا حتى لو وجد المشتري بالأصل عيباً فالزيادة تنفع الزيادة والفسخ
بالعيب وبسبب أسباب الفسخ على ما ذكره في خيار العيب في بيان الأسباب لما عيب من الزوائد بالبيع عندنا

لا كسب

البايع حق حبس الزوائد
إذا أضاف البايع الزيادة سقطت
حصتها من التميز

المشتري إذا قبض الزوائد يصير لها
حصة من التميز

إذا أضاف الزوائد اجنبي ضمنها
إذا اشترى مخلوفاً بغير تميمه

اشترى عبداً بالفرد آه
عصب كرا حنطه فثبت آه

الزوائد الحادثة بعد القبض سبعة

لمست سبعة في أي حال حدثت ولا تمنع رد الأصل بالعيب بكل التميز ولو اشترى أرضاً فيها أشجار ممتدة فأن كان عليها
ثمرتها حتى دخل في البيع فالتميز له حصته من الثمن بخلاف حتى لو كانت قيمة الأرض خمسمائة وقيمة الشجر خمسمائة
وقيمة الثمن كذلك فان التميز ينقسم على الكل لأنه لا يجمع لأن الكل مقصوداً له مقصوداً له ورد فعل العقد على الكل فكان
للمشتري التميز حتى لو هلك بأفة سماوية أو بفعل البايع بأن أكله يسقط عن المشتري ثلث الثمن وله الخيار إن شاء أخذ
الأرض والشجر بثلثي الثمن وإن شاء ترك لأن التميز لما كان مبيعاً مقصوداً فيه هلكه تفرقت الصفقة على المشتري قبل تمام
تثبيت الخيار وإن لم يكن التميز موجوداً وقت العقد وحدث بعد قبل القبض فأكله البايع فقد صار له حصة من التميز عندنا
لغيره مبيعاً مقصوداً بالزيادة على ما بيننا **الكل** في كيفية أخذ الحصة واختلف أصحابنا فيها فأن أبو حنيفة
وعندهما الله يأخذ الحصة من الشجر والأرض والتميز جميعاً فيقسم التميز على الشجر والأرض لأن الله لا يسقط ثلث التميز
بالأرض والبايع وقال أبو يوسف يأخذ الحصة من الشجر خاصة فيقسم التميز على قيمة الأرض والشجر ثم ما أصاب الشجر فيقسم
عليه يوم العقد وعلى قيمة الثمن يوم رد الأرض ويسقط بيا أنه إذا كانت قيمة الأرض والفا وقيمة الأشجار والفا وقيمة الثمن كذلك
فأكل البايع التميز قبل القبض يسقط عن المشتري ثلث التميز عندها ويأخذ الأرض والأشجار بثلثي الثمن ولا خيار له عند
أبو حنيفة خاصة وعند محمد له الخيار إن شاء أخذ الأرض والأشجار بثلثي الثمن وإن شاء ترك وعند أبي يوسف يسقط
عن المشتري ربع التميز فيقسم التميز على الشجر والأرض نصفين ثم ما أصاب الشجر فيقسم عليه وعلى التميز نصفين فكانت حصته
التميز ربع التميز فيقسم ذلك وله الخيار إن شاء أخذ الأرض والشجر بثلثي الثمن وإن شاء ترك وجه قول أبي يوسف
أن التميز تابع للتميز لأنها متولدة منها فبأخذ الحصة منها كما لو اشترى جارية مع ولدها فولدت ولداً لها ولداً آخر
فالولد الثاني يبيع لحصة من الولد الأول **ومنها** أن الشجرة تابعة للأرض في البيع بدليل أنها تدخل في بيع الأرض من غير تسمية
ولو هلك بعد ما دخلت قبل القبض لا يسقط شيء من التميز دل أنها تابعة وما كان تبعاً لغيره في حكم لا يستقيم غير ف
ذلك الحكم كان نظير مسئلتنا ما لو اشترى جارية فولدت ولداً قبل القبض ثم ولد لها ولداً لا حين للولد الثاني حصة
من الولد الأول لأن الأول يبيع في نفسه فلا يستقيم غير كذا ههنا والله أعلم **وتشمل** بما ذكرناه الزيادة في المبيع والتميز والحط
من التميز **والكل** فيها في مواضع أحدها في أصل الخواص أنها حارثة إن لم لا والثاني في شرط الخواص والثالث في كيفية الجواز
أما الأول فقد اختلف العلماء فيه **قال** أصحابنا الثلاثة في الزيادة في المبيع والتميز حارثة مبيعاً ومثلما كان العقد ورد
على الميز عليه والزيادة جميعاً من التميز **وقال** زفر لا يجوز الزيادة مبيعاً ومثلما ولكن حين فسخه مستأداً فان قبضها
فغير مملوكة ولا تبطل وأظهر أقوال الشافعي مثل قولنا إذا كان في مجلس العقد وإن كان يبدأ الافتراق فقول مثل قولنا
وهو مملوكة المسئلة إذا اشترى رجل عبداً بالفرد وهم ثم قال المشتري زدني خمسمائة أخرى ثم قبض البايع أو قال البايع
لذلك هذا العبد الآخر وهذا الثوب مبيعاً وقبل المشتري جازت الزيادة كان التميز في الأصل ألف وخمسمائة ثم المبيع
في الأصل صدان أو عبد وثوب سواً كما رد ذلك قبل القبض وبعد ذلك إذا اشترى عشرين ألف درهم ثم زاد المشتري
في التميز مائة درهم جازت الزيادة كان التميز في الأصل ألف ومائة وتنقسم الزيادة على قيمتها وكذلك لو كان لعبد
تميمه ستمائة وكان لكل واحد منها ثمن مسمى فزاد المشتري في التميز مائة مطلقاً انقسمت الزيادة على قدر التميزين **وعلى**
هذا الخلاف الزيادة من الوارثين بعد موت العاقلين لأن الوارث خلف المورث في ملكه القائم بعد موته الإجماع برده
بالعيب ومرة عليه كان المورث حتى قائم فزاد **وعلى** هذا الخلاف الزيادة من الوكيل لأنه يتصرف بولاية معتقده من قبل
الوكيل وأما الزيادة من الاجنبي فلا شك أن عندنا لا يجوز وأما عندنا فان زاد باع العاقل حارثاً لأنه وكله في الزيادة
وان زاد بغير امره وفقت الزيادة على إجازته أن اجازته وإن رد بطلت لأن بعض الزوائد الزيادة يجوز ولا يتوقف
على إجازة العاقل وإن لم يحصل للاجنبي بمقابلة الزيادة شيء **وعلى** هذا قالوا فلو اشترى عبداً بالفرد وهم على خمسمائة
سواً ألف على رجل منهم وقبل فاعاد للمشتري الخمسمائة على الثالث من غير أن يسحق شيئاً بالخمسمائة وذكر في الحام القصر
إذا قال الرجل لبيع هذه الدار فزاد درهم على ما زاد من التميز خمسمائة أن البيع على هذا الشرط صحيح والتميز
على الاجنبي ولو قال على ما زاد من التميز خمسمائة ولم يقل من التميز كان بالهلا لا يلزمه شيء **وعلى** هذا الخلاف الزيادة في الميز
المسمى في الكسب وأما الزيادة في المنكحة بالمهر الأول فلا تجوز بالإجماع **وعلى** هذا الخلاف الزيادة في دار مال السلم وأما
في السلم فيه فلا تجوز بالإجماع **وعلى** هذا الخلاف الزيادة في الرهن وأما الزيادة في الدين فلا تجوز عندنا في حصة ومحمد بن
أصحابنا وعند أبي يوسف جاز قياها **والفرق** في حصة ومحمد بن الزيادة في الرهن وبين الزيادة في الدين نذكره
في كتاب الرهن إن شاء الله تعالى **وعلى** هذا الخلاف فخط يبيع التميز أنه حارث عندنا ولا يتحقق أصل العقد والتميز هذا العقد
منه لا يتأخر حتى أن المبيع لو كان داراً فالشئع يأخذها بالشفقة بما بقي بعد الحط وعندها هو منه مستأداً إلا أن قيام
الدين عليه أو كونه قابلاً لاستئناس العقد ليس بشرط لفظة الحط بخلاف بين أصحابنا وفي الزيادة خلاف نذكره إن شاء
الله وحده قولنا في الشافعي أن التميز والمبيع والأسماء الإضافية المتقاطعة فلا يسقط مبيع بل التميز ولا تمنع بالبيع

ما يستعمل الزوائد الزيادة في المبيع
والتميز والحط

بما يجوز الزيادة بالحط فيها

الشري في احد المذكورين غير عين وخيار العين اليه عرف ذلك بنقلها مما حثت قال الباع بعت منك احد هذين الثوبين وهذين
العددين او الاثنين او غيرها الاشياء المتفاوتة على ان تأخذها كلها فقلت المشتري وهذا اوجب ثبوت الملك للمشتري
في احدىها وثبوت خيار التعيين له والاخر يمنح ملك الباع امانة في يده اذا قبضه لانه قبضه باذن المالك لاهل وجه التمليك
ولا على وجه الثبوت فكان امانة وليس المشتري ان يأخذها جميعا لان المبيع احدىها ولو هلك احدىها قبل القبض لا يبطر
المبيع لانه لا يمكن ان يخلو المالك هو المبيع فيطل المبيع له او كونه ويحتمل ان يمنح غيره فلو بطل المبيع قد صح بيعه بغيره وثبت
في بطلانه فلو بطل بالثبوت ولكن المشتري بالخيار ان شاء اخذ الباقي بثمنه وان شاء تركه لان المبيع قد تغير قبل القبض
بالتعيين فوجب الخيار وكذا لو كان اشترى احد الثوبين لثمنه فملك واحد منها وبقي ثلثان لا يبطر المبيع لما قلنا والمشتري
ان يأخذها كلها لان المالك اذا لم يتعين للمبيع كان المبيع احدى الباقين فكان له ان يأخذها كلها وان لم يتركها كما لو
اشترى احدىها من الاثنان ولو هلك الكل قبل القبض بطل المبيع لان المبيع قد هلك بغيره فبطل المبيع وانما اصفه
هذا الحكم فهو ان الملك الثابت بهذا البيع قبل الاختيار يملك غير لازم والمشتري ان يردّها جميعا لان خيار التعيين يمنع لزوم
العقد بخيار التعيين وخيار الرد فيه فيمنع لزوم الملك فكان محتمل للفسخ وهذا لان خيار هذا النوع من البيع انما يثبت تعامل
الناظر لما جرت له في ذلك على ما بينا فمما تقدم ولا تقدم حاجتهم الى عدم اللزوم لانه صلي يوافق كل واحد من خيارها
سواء ردها او ما يمان ما يبطر به الخيار ويلزم فقول وبالله التوفيق ما يبطر به الخيار ويلزم البيع في الاصل فوجاهة الخيار
وضروية الاختيار في ثوبان احدىها صريح الاختيار وما جرى مجرى الصريح والثاني الاختيار من شرط لادالة اما الصريح فهو
ان يقول اخترت هذا الثوبين او شئت او رضيت به او اخترت وما جرى مجرى هذا المجزى لانه لما اختار احدىها فقد عين ملكا
فقط خيار التعيين ولزوم البيع واما الاختيار من شرط لادالة فهو ان يوجد منه فعل في احدىها يدل على تعيين الملك فيه
وهو كل تصرف هو دليل اختيار الملك في الشراء بشرط الخيار وسند كونه في البيع بشرط الخيار ان شاء الله تعالى ولو
تصرف الباع في احدىها تصرفه موقوفان تعين ما تصرف فيه البيع لم يتصرف فيه لانه يتبين انه تصرف في ملك غيره وان
تتبع ما تصرف فيه لادامته فقد تصرف فيه لانه ظهر انه تصرف في ملك نفسه فتقد **واما الضروري** فتكون احدىها
بعد القبض فيطل الخيار لان المالك منها تعين للبيع ولزوم ثمنه فتعين الآخر لادامته لان احدىها مبيع والآخر امانة لا
منها مستحق الرد على الباع وتخرج المالك اعراضا لرد الثمن فتعين الباقي للرد فتعين المالك للبيع ضرورة ولو هلك جميعا
بعد القبض فلو تخلوا امانا هلكا على العقاب واما ان هلكا معا فان هلكا على العقاب فالاول هلك مبيعا والآخر امانة
لما ذكرنا وان هلكا معا لزمه ثمن نصف كل واحد منها لانه ليس احدىها بالتعيين او في الآخر فتشاع البيع فيها جميعا ولو
هلكا على العقاب لكنها اختلفا في ترتيب الهلاك فان كان ثمنها متساويا فاداة في هذا الاختلاف فان اتمها هلك الاول
الآخر مثله فلو قبض الاختلاف وان كان متساويا كان ثمن احدىها اكثر فادعى الباع هلاك اكثرهما ثمنها ودعى المشتري
هلاك اقلها ثمنها كان ابو يوسف رحمه الله لا يقول يتماثلان وانما نكل لزمه دعوى صاحبه وان علقا جميعا جعل اقلها
هلكا معا ويلزمه نصف ثمن كل واحد منهما ثم رجع وقال القول قول المشتري مع يمينه وهو قول محمد لانها انفق على اصله
واختلفا في قدره والاصل ان الاختلاف متى وقع بين صاحبه الدين وبين المدون في قدر الدين وفي جنسه او نوعه او جنسه كان
القول قول المدون مع يمينه لان صاحبه الدين يدعي عليه زيادة وهو يشكركا والقول قوله مع يمينه وانما اقام يمينه قبلت
بنيته وسقطت اليمين وان اقاما البينة فالبينة بينة الباع لانها تظهر زيادة ولو تعيبا احدىها فان كان قبل القبض
المبيع للبيع لان التعيين لم يوجد لانصا ولا دالة ولا ضرورة الى التعيين ايضا لا مكان الرد والمشتري على خياره ان شاء
اخذ المبيع منها وان شاء اخذ الآخر وان شاء تركها كما لو لم يتعيبا صلو فان اخذ المبيع منها اخذ جميع ثمنه لانه يتبين
انه هو المبيع والاصل وكذلك لو تعيبا جميعا فالمشتري على خياره لما قلنا وان كان بعد القبض تعين المبيع للبيع ولزوم
ثمنه وتعين الآخر لادامته كما اذا هلك احدىها بعد القبض لان تعيبا المبيع هلكا بعضه فلهذا منع الرد والزم البيع في
المبيع المعين كذا في غير المعين بمنع الرد وتعين المبيع ولو تعيبا جميعا فان كان على العقاب تعين الاول للبيع ولزوم ثمنه
وبرة الآخر لما قلنا ولا يرد بحدوث التعيب شيئا لما قلنا انه امانة وان تعيبا معا لا يتعين احدىها للبيع لانه ليس احدىها
بالتعيين او في الآخر للمشتري ان يأخذها كلها ثمنه لانه اذا لم يتعين احدىها للبيع بقي المشتري على خياره الا انه ليس له
ان يردّها جميعا لان البيع قد لزم في احدىها بتعيينها في يد المشتري وبطل خيار الشرط وهذا يؤيد قولنا في البيع انما
المبيع فيه خيار والتعيين وخيار الشرط ولا بدله من ثمنه معلومة اذ لو لم يكن الملك مرة هلكا جميعا كما لو لم يتعيبا
ايها لكنه لم يملك لان ردها جميعا قبل التعيين ثبت حكمها خيار الشرط وقد بطل خيار الشرط بعد تعيبها معا فلم يملك
ردها وبقي خيار التعيين فملك مرة احدىها ولو اردوا عيبا احدىها او حدث معه غيره لزمه ذلك لان عدم التعيين لزم
وقد بطلت بزيادة عيبا احدىها او حدث عيب اخر معه ولا يبطر هذا الخيار بموت المشتري بل يورث بخلاف خيار الشرط
لان خيار التعيين انما يثبت للموثر ثبوت الملك له في احدىها غير عين وقد قلنا ان موثر مقامة في ذلك الملك فله ان يختار

بيان نصف حكم خيار التعيين

بيان ما يبطر خيار التعيين
بيان الاختيار في المبطر

بيان تصرف في المبطر

انها تارة دون الآخر الا انه ليس له ان يردّها جميعا وقد كان للموثر ذلك وهذا يؤيد قول اولئك المشايخ انه لا بد من
خياره في هذا البيع وقد بطل احدىها وهو خيار الشرط بالموت لانه لا يورث على اصل اصحابنا فبطل الحكم الخاص به وهو
ولاية ردها جميعا **هذا** اذا اشترى احدىها ثمنه صحيحا فاما اذا اشترى احدىها ثمنه فاسدا بان قال الباع بعت منك احد
هذين كذا لم يردّها جميعا فان المشتري املك واحد منهما قبل القبض لان البيع الفاسد لا يفيد الملك قبل القبض فان
تعييبا احدىها فاسدا وانما هلك لزمه ثمنه لانه تعين للبيع والمبيع الفاسد يوجب ملكا بالقيمة ولو هلكا جميعا
فان كان على العقاب لزمه ثمنه قيمة المالك الاول لانه تعين للبيع وان بيع فاسد تفيد الملك بالقيمة وان هلكا معا لزمه
ثمنه نصف كل واحد منهما لانه ليس احدىها بتعيينه للبيع او في الآخر فتشاع البيع فيها ولو تعيبا احدىها فعليه ان يردّها
جميعا اما غير التعيب فلو انه امانة واما العيب فلو انه تعين للبيع والمشتري ثمنه فاسدا وبجاء الرد برة معها نصف
ثمنها العيب لان التعيب محتمل ان يكون هو المبيع فيجب تعيبان العيب ويحتمل ان يكون هو امانة فلو بيعت في ولا دالة
على التعيين فتتصرف الواجب ولو تعيبا لآخر بعد ذلك فكذلك الجواب في تعيبان الآخر لان احدىها امانة والآخر مضمون
بالقيمة ولو تعيبا معا فكذلك برة هاتين مع نصف نقصان كل واحد منهما لان احدىها ليس باولى من الآخر في التعيين للبيع ولو
تصرف المشتري في احدىها بمحض تصرفه فيه ولزوم ثمنه ولا يجوز تصرفه في الآخر بعد ذلك لان التصرف فيه تعين للبيع ولو
تصرف الباع في احدىها تصرفه موقوفان برة عليه ذلك فقد تصرف فيه لانه يتبين انه تصرف في ملك نفسه وان لم يرد عليه
وتصرف فيه المشتري تصرفه المشتري فيه ولزوم ثمنه وبطل تصرف الباع فيه وكذلك ان هلك في يد المشتري والاصل
ان في كل موضع يرد المشتري الثمن في البيع الصحيح لزمه القيمة في البيع الفاسد وانما علم **هذا** اذا كان الخيار للمشتري
اما اذا كان الخيار للباع فلا يرد احدىها عن ملكه بنفسه البيع وله ان يرد المشتري اى ثوب شاء بعينه الخيار وليس
للمشتري خيار الشرط لان البيع بائنه جانبه وللبيع ان يفسخ البيع لانه غير لازم وليس للباع ان يردّها المشتري لان
المبيع احدىها ولو هلك احدىها قبل القبض لا يبطر البيع وبذلك امانة لما ذكرنا في خيار المشتري وخيار الباع على حاله ان شاء
الرد للمشتري الباقي منها لانه تعين للبيع وان شاء فسخ البيع فيه لانه غير لازم وليس له ان يردّها المالك لانه هلك امانة
وان هلكا جميعا قبل القبض بطل المبيع بهلاك المبيع قبل القبض بغيره وان هلك احدىها بعد القبض كان المالك امانة ايضا كما لو
هلك قبل القبض لانه امانة الباقي منها ان شاء فسخ البيع فيه لان خيار الباع يمنع زوال السلعة عن ملكه فبطل على ملك
الباع وله الخيار لما قلنا وان هلكا جميعا فان كان هلكا على العقاب فالاول هلك امانة وعليه ثمنه احدىها كالا لانه
بيع وانما مبيع هلك في يد المشتري وفيه خيار الباع فوجب ثمنه وان هلكا معا لزمه نصف ثمن كل واحد منهما لانه ليس احدىها
بالتعيين او في الآخر ولو تعيبا احدىها او تعيبا معا قبل القبض او بعد خيار الباع على حاله لان التعيين لم يتعين للبيع
لا تمام التعيين فكان للباع على خياره وله ان يرد المشتري اى ثوب شاء بحال التعيب ثم اذا لزمه احدىها نظر ان كان ذلك
غير التعيين منها لزمه الرد ولا خيار للمشتري في تركه لا فسخ التعيين فيه وان كان ما الرد هو التعيين فان تعيب قبل
القبض فاشترى بالخيار لان المبيع قد تغير قبل القبض وتغير المبيع قبل القبض يوجب الخيار للمشتري وان تعيب بعد القبض
فلا خيار له لان التعيين بعد القبض لا يثبت الخيار وان شاء الباع فسخ البيع واستردّها لان البيع غير لازم فله ولاية الفسخ
ثم نظر ان كان تعيبها في يد الباع فلو شيء لانه لا يملك تعيبا لا في ضمان المشتري وان كان تعيبها في يد المشتري فالباع ان يأخذ
من المشتري نصف نقصان كل واحد منهما لان احدىها مضمون عنده بالقيمة والآخر عده امانة ولا يعلم احدىها من الآخر ولا يجوز
للمشتري تصرف فيها اذ احدىها لان احدىها ليس مبيع بغيره والآخر مبيع لكن لما بيعه فيه خيار وخيار الباع يمنع زوال
المبيع عن ملكه ولو تصرف الباع في احدىها جاز تصرفه فيه وتعين الآخر للبيع وله خيار الرد فيه والفسخ ولو تصرف فيها
جميعا جاز تصرفه فيها وبقي نصف المبيع لان تصرفه فيها دليل اقرار المالك فيها فتعين فسخ البيع كما في البيع المعين وان
وانما خيار الشرط فالكلام في جواز البيع بشرط الخيار وشراؤه قد مر في موضعه وانما الحاجة هنا الى بيان صفة هذا البيع
لانه بيان حكمه ولما بيان ما يسقط به الخيار ويلزم البيع وله خيار ما يفسخ به البيع اما صفة صفة بيع غير لازم لان
الخيار منع لزوم الصفقة قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ابيع صفقة او خيار ولا خيار هو الصغير بين الصغير والاحواز وهذا
منع الرد بخيار العيب وخيار الردية ثم الخيار كما يمنع لزمه الصفقة لعدم القبض بمنع تمام الصفقة لان الثابت بفسخ
المبيع ملك غير متأكد وانما التأكيد بالقبض وعلى هذا يخرج ما اذا كان المبيع شيئا واحدا او شيئا اثنان ليس لمن له الخيار ان يرد
المبيع في الصفقة ومن البعض من غيرهما الاخر سواء كان الخيار للباع او للمشتري سواء كان المبيع مضمونا او غير مضمون
لان الاجازة في البعض دون البعض تفريق الصفقة في الرد وكما لا يجوز تفريق اصل الصفقة وهو الاجاب والقول لا يرد
تفريقا بان يقبل البيع في بعض المبيع دون البعض تفريق الصفقة في الرد وكما لا يجوز تفريق اصل الصفقة وهو الاجاب والقول لا يرد
دون البعض الا برضاها ولو هلك احدى العددين في يد الباع والخيار لم يكن له ان يبيع البيع في الباقي الا برضي المشتري لان البيع
تفريقا في ذلك المالك فالاجازة في الباقي يخرج تفريق الصفقة على المشتري فلا يجوز غير رضاه ولو هلك احدى في يد المشتري

اشترى احدىها ثمنه فاسدا

اذا كان الخيار للباع

هلك احدى المبيعين قبل القبض

ان هلكا معا

بالعقاب
بيان خيار الشرط
صفحة خيار الشرط

بيان الإجازة الصحيح
بيان الإجازة بطريق الدلالة

الفرع ودلالة اما الاول فنحن يقول البائع اجرت البيع او وجبته او سقطت الخيارات او اطلبه وما يحرم هذا المحرم سواء علم
المشتري بالاجازة او لم يعلم واما الاجازة بطريق الدلالة فهي ان يوجد منه تصرف في الثمن يدل على الاجازة واجبا في البيع
فالاقدام عليه يعني اجازة البيع ودلالة والاصل فيه ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لبريء حين اعطيت ملكه يقول
فاختار بين ان يطالبك فلو خياري ذلك فله جعل النبي صلى الله عليه وسلم تمكينها من ان يطالب بطلان الخيار فصار ذلك اصلا
لان الخيار كما يسقط بصريح الاسقاط يسقط بالدلالة على هذا يخرج ما اذا كان الثمن عنيا فقصر البائع
تصرف المثلوك بان باعه او ساومه او عتقه او رده او كاتبه او آجره او رهنه ونحو ذلك لان ذلك يعني اجازة البيع اما
على اصله فلو ان الثمن دخل في ملك البائع فكان التصرف فيه دليل بقدر ملكه وانه دليل اجازة البيع واما على اصل حنفية
فالاقدام على التصرف يعني دليل اختيار الملك فيه وهذا دليل الاجازة وكذلك ان كان الثمن دنيا فاختار البائع المشتري الثمن
او اشترى به شيئا منه او وهبه للمشتري فهو اجازة للبيع لما قلنا ويصح شره وهبته لانه هبة الدين والشراء به بمن
عليه الدين وانه جائز وكذا لو ساومه البائع بالثمن الذي في ذمته شيئا لانه قصد تملك ذلك الشيء ولا يمكن التملك
الا بقوت ملكه في الثمن او فقره فيه ولو اشترى بالثمن شيئا من غيره لم يبيع الشيء وكان اجازة اما عدم صحة الشره فلو
شراء بالدين من غير عليه الدين واما كونه اجازة للبيع فلو ان الشراء به من غيره وان لم يصفه لكنه قصد التملك وادخل
الاجازة كما اذا ساومه لادخل لان الشراء به في الدلالة على قصد التملك فوق المساومة فلا كانت المساومة فالشراء ادخل بخلاف
ما اذا كان البائع قبض الثمن الذي هو دين فاشترى به شيئا انه لا يعني اجازة البيع لان عين المقبوض ليس مستحق الرفع
عند الفسخ لان الدرهم والدنانير لا يتغيران عندنا في الفسخ كما لا يتغيران في العقد فلم يكن المقبوض فيه مستحق الرفع
فلا يعني التصرف فيه دليل الاجازة بخلاف ما اذا اشترى به قبل القبض لانه اضاف الشراء له عين ما هو مستحق بالعقد
فكان دليل العقد ملك الملك او فقر الملك فيه على ما بينا ولو كان الخيار للمشتري فامره البائع من الثمن قال ابو يوسف لا يبيع
الا براء لان خيار المشتري يمنع وجوب الثمن والبراء اسقاط غير الثابت لا يتصور وروى عن محمد بن ابي اعين
البيع بفقد البراء لان الملك ثبت مستند اليه وقت البيع فبين ان الثمن كان واجبا فكان ابراء بعد الوجوب فيفسد البيع
اعلم واما التصرف في ثلثه ثمانية احدىها مضومة الخيار لان الخيار يتوقف به والوقت للفاية ينتهي عند
وجود الفاية لكن هل تدخل الفاية في شرط الخيار وان شرط الخيار للليل او الى الغد هل يدخل الليل او الغد قال ابو
يوسف وقال ابو يوسف ومحمد لا يدخل وجه قولهما ان الفاية لا تدخل تحت ما ضربت له الفاية كما في قوله تعالى ثم اتوا
الصيام الى الليل حتى لا يجيب الصور في الليل وكما في التأجيل له فاية ان الفاية لا تدخل تحت الاجل كذا هذا ولا في
ان الفايات منقسمة غاية اخراج وغاية اثبات فغاية الاخراج تدخل تحت ما ضربت له الفاية كما في قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والفاية ههنا في معنى غاية الاخراج لا سيما لو لم يذكر الوقت احوالا لا يقتضي ثبوت الخيار
في الاوقات كلها حتى يصفى لانه يعني في معنى شرط خيار مؤبد بخلاف التأجيل له فاية فانه لو لا ذكر الفاية لم ثبت الاجل
اصلا فكانت الفاية غاية اثبات فدخل تحت ما ضربت له الفاية والثاني موت البائع في مدة الخيار وعندنا وقال الشافعي
لا يبطل الخيار بموته بل يقيم وارثه مقامه في الفسخ والاجازة والاصل علم ولقب هذه المسئلة ان خيار كسر طهر يورث ام
عندنا لا يورث وعنده يورث واجمعوا على ان خيار القبول لا يورث وكذلك خيار الاجازة في بيع الفضولي لا يورث
بالاجماع وكذلك الاجل لا يورث بالا اتفاق واجمعوا على ان خيار العيب وخيار التقييد يورث واما خيار الرقبة فلم يذكر في الاجل
وذكر في الجمل لا يورث وكذا روي ان سماعه محمد بن ابي يورث احيى الشافعي تطواه ارباب المواث حيث اثبت اصلها
الارث في المروك مطلقا والخيار موقوف في يده الارث وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ترك مالا او خفا فلورثته
والخيار حق تركه فيمن لورثته لانه موثب بالبيع في يده الارث كالمالك الثابت به وهذا لان الارث كما ثبت في الملاك
في الحقوق الثابتة بالبيع ولهذا ثبت في خيار العيب وخيار التقييد كذا هذا ولما ان الخيار لو ثبت الوارث لم يخل من ان ثبت
استدأه او بطريق الارث لا سبيل الى الاول لان شرط الخيار لم يوجد في الوارث استدأه واثبات الخيار له من غير وجود شرط
الخيار ومنه خلو الحقيقة ولا سبيل الى الثاني لان الارث يعقد بالبقاء بعد موت المورث وخيار لا يبقى بعد موته لان خياره هو
تقييد بين الفسخ والاجازة ولا يتصور ذلك منه بعد موته فلو يورث بخلاف خيار العيب والتقييد لان المورث ههنا
محمل الارث وهو العين المملوكة واما الالة والحديث فيقول بموجها لكن لم قلنا ان الخيار موقوف وهذا لان المروك
يبقى والخيار عرض لا يبقى فلم يكن موقوفاً فلو يورثه الله علم والثالث اجازة احد الشرهين عندنا حنفية بان باع على غيره
بالخيار فاجاز احداهما بطل الخيار ولزم البائع عنده حتى لا يملك صاحبه الفسخ وعندها لا يبطل وخيار الآخر على حاله ويبطل
المسئلة في خيار العيب ان شاء الله تعالى وتبلغ الصبي في مدة خيار شره كالأدب والوصي لنفسه في بيع مال الصبي هل يبطل
الخيار قال ابو يوسف يبطل ويلزم العقد وقال محمد بن قيس لا يجازة الى الصبي فلو ملك الولي الاجازة لكنه ملك الصبي فيه
قول محمد ان الوصي تصرف في مال الصبي بطريق النية عنه شرعا لغيره من التصرف في نفسه وقدره الى ان يبيع ففسدت

بيان الضرورى منسقط هذا الخيار

اجازة اليه الا انه يملك الفسخ لا نه مرتبة مع الحق فملاكه لا يفتقر الى البيع انه يملك الفسخ قبل اجازة المالك وان لم يملك
 الاجازة ووجه قول ابو يوسف ان الخيار ثبت للولي وهو ولاية الفسخ والاجازة وقد بطل بالمعنى فلا يحتمل الانتقال الى الفسخ
 وهذا لا ينقل الى الوارث بموت من له الخيار ولو لم يملك المالك في مدة خيار شرطه لنفسه في البيع بطل الخيار ولزم البيع في
 قولهم جميعا لا نه لما عجز ورثة الوراق لم يقر له ولاية الفسخ والاجازة ففسق الخيار ضرورة كما سقط بالمعنى وكذلك
 العقد المأذون اذا عجز عليه المولى في مدة الخيار وبطل خياره عند ابو يوسف واحدى الروايتين عجز محض لما قلنا ولو اشترى الاب
 او الرضي شيئا بدين في الذمة وشرط الخيار لنفسه ثم بلغ الصبي جاز العقد عليها والصبي الخيار ان شاء اجاز العقد وان شاء
 فسخ اما الجواز عليها فدون ولايتها قد انقطعت بالمعنى فلا يملك ان الشرط بالفسخ والاجازة فيبطل خيارها وجاز
 العقد في حقها واما خيار الصبي فدون الجواز والزم لم يثبت في حقها وانما ثبت في حقها فكان له خيار الفسخ والاجازة
 واما خيار المشتري فيسقط بما يسقط به خيار البائع وبغيره ايضا فيسقط بمعنى المدة وموت من له الخيار عندنا
 واجازة احد الشريكين عند ابي حنيفة والاجازة صريح وما هو في معنى الصريح ودلالة وهو ان يتصرف المشتري في البيع
 تصرف المالك كما بيع والمساومة والاعتاق والتدبير والكتابة والاجازة والهيبة والرهن سلم ولم يسلم لان جواز هذه
 التصرفات يعتمد المالك فلا قدم عليها يحد ليل قصد المالك او تقرر المالك على اخذ اهل الاصلين وادليل الاجازة
 وكذا الرضى منه والقبول بشهوة والمباشرة بشهوة والنظر في غيرها بشهوة يعني اجازة منه لا نه تصرف لا يحل الا بملك
 الدين واما النقل عن شهوة والنظر في غيرها لغير شهوة فلو يحد اجازة لان ذلك مباح في الجملة بدون الملك الطيب
 والقبالة واما الاستخدام فالقيا سان يعني اجازة بمنزلة المشتري عن شهوة والنظر في الفرج عن شهوة وفي الاستحسان
 لا يحد لان لا يختص المالك ولا نه يحتاج اليه للتجربة والامتحان لينظر انه يوافق ام لا على ان فيه ضرورة لان الاحتراز
 عن ذلك غير ممكن بان سأل ثوبه عند ارادة الرقة فتره او يستترجه وانه ليركبها فتره فسقط اعتباره لمكان الضرورة
 ولوقلت تجارية المشتري بشهوة او مباشرة فان كان ذلك يتمكن المشتري بان علم ذلك منها وتركها حتى فعلت بسقط
 خياره وكذلك في خيار الرقبة اذا قبلته بعد الرقبة وكذا في خيار العيب اذا وجدها عيبا ثم قبلته وكذا في الطلاق
 اذا فعلت ذلك كان رجعة وان اختلفت اخلاسا فخر عن تركه يتمكن المشتري والزوج وهو كاره لذلك فكذلك عند ابي حنيفة
 وروى عن ابي يوسف انه لا يحد في ذلك رجعة ولا اجازة للبيع وقال محمد لا يحد فعلها اجازة للبيع كيف ما كان **واجمعا**
 على انها لو باعته وهو قائم بان ادخلت فرجه فرجها انه يسقط الخيار ويمن رجعة **وجه** قول محمد ان الخيار حق شرط له
 ولم يوجد منه ما يبطله فضاء ولا دلاله وهو فعل يدل عليه فلا يبطل ولا يحد رجعة **وجه** ان الاحتياط بوجوب سقوط
 الخيار اذا لم يسقط ومن الجواز ان يفسخ البيع ليقين ان المشتري عن شهوة والتمكين من التسرع عن شهوة حصل من غير مال
 وكذا لو لم يكن فكان سقوط الخيار وثبت الرجعة طريقا لصيانة غرائب الحرام وانه واجب لان التسرع عن شهوة
 في المعطى والسبب المقتضى في الشيء بقوم مقامه خصوصا في موضع الاحتياط فاقسم ذلك مقام المعطى من المشتري وهذا
 يشبهه المصاهرة بالسرع شهوة والمجانين لكونه سببا مفضيا الى الوطى فاقسم مقامه كذا هذا ولو قبل المشتري الحارة
 ثم قال قبلها بغير شهوة فالقول قوله **كذا** ارى عن محمد لان الخيار كان ثابتا له فهو بقوله كان بغير شهوة ينكر سقوطه فكان
 القول قوله وكذلك قال ابو حنيفة في الحارة اذا قبلت المشتري بشهوة انه انما يسقط الخيار بلزم العقد امر المشتري
 انها فعلت بشهوة **فاما** اذا انكر ان يحد ذلك بشهوة فلا يسقط خياره لان حكم فعلها يلزم المشتري بسقوط حقه فتدبر
 على قراره ولو حدث في المبيع في يد المشتري ما يمنع الرقة على البائع بطل خياره لان فائدة الخيار وهو التمكن من الفسخ والرد
 فاذ اخرج عن حال الرقة لم يكن في بقاء الخيار فائدة فلا يتجوز ذلك نحو ما اذا هلك في يد او انقص بان تعيب بعيب لا يجهل
 لارتفاع سوءه كان فاحشا او سيرا وسواء كان ذلك بفعل المشتري او بفعل البائع او باقاة سمائة او بفعل البائع او بفعل
 الاجنبي لان حدوث هذه المعاني في يد المشتري يمنع الرقة اما الهلاك فظاهر وكذا النقصان لقوات شرط الرقة وهو
 ان يحد ما يفسد كما قبض لانه اذا نقص شيء منه فقد تعدد العذر القات فقعد على المشتري حصته من الثمن لانه لو انة
 حصلت في ضمان المشتري فلوردة الباقي كان ذلك تقريرا للصيغة على البائع قبل القام وهذا لا يجوز واذ انقص الرقة بطل
 الخيار لما قلنا وهذا اقرب الى حنيفة ومحمد وهو قول ابو يوسف ايضا الا في حصة واحدة وهي ما اذا انقص بفعل البائع
 فان المشتري فيها على خياره عنده ان شاء رده عليه وان شاء اسكه واخذ الاثر من البائع كذا ذكر القاضية شرحة
 في شرح الطحاوي لا اختلاف **وذكر** الكرخي لا اختلاف بين ابي حنيفة وابو يوسف ومحمد وان كان العيب مما يحتمل ارتفاع كل من
 في المشتري على خياره ان شاء فسخ وان شاء اجاز لان كل عارض من على اصل الذر يقع بالمعاقبة ومجمل كانه لم يكن هذا هو
 المبدأ ليس له ان يفسخ الا ان يرتفع العيب في مدة الخيار فان مضت المدة والعيب قائم بطل خيار الفسخ ولزم البيع لعقد
 رقة واما علم وعلى هذا يخرج ما اذا ازداد المبيع زيادة منقولة غير متولدة من اصل كذا اذا كان ثوبا فصغره او سويقا
 فانه سميما وكان ارضا فانه عيلا او غنما فانه سميما لا نه سطر خياره لان هذه الزيادة ما نفعه الرقة بالاجماع فكانت مسطرة

الاعمال

بأن قال اشترى فانه ليس به عيب كذا ثم وجد به عيبا واراد الرج فان كان ذلك نوعا اخر سوى النوع الذي عنه له
انزعه لانه لا افراده هذا النوع وان كان في النوع الذي عين ينظر ان كان مما يحدث مثله في مثل تلك المدة ليس له
لحق الرد لان مثل هذا الكلام يراد به التحقيق في المتعارفين لا يبرح السلعة فضا مناصفا ولانا لا نأخذ بمخلو غيب
معين فلم يتبين كذبه وان كان مما لا يحدث مثله في مثل تلك المدة له حق الرد لانا نتقنا كذبه حقيقة فالقول كونه
بالعدم ولو اراه عيبا واحدا شجرة او جرح فوجد شجرتين او جرحين فعلى قولنا يوسف الحيا الى البائع ويرى
من اياه شاة وعلى قولنا الحيا للمشتري بانهما شاة وقائدة هذا الاختلاف فاما يظهر عند امتناع الرد باعتراف
اصحاب الاعتناء من هلاك المبيع او حدوث عيب آخر في هذا المشتري وغير ذلك من الامور التي لا تفرق الرد واراد الرجوع
من قبض ان العيب فاما عند امتناع الرد فله نظير فائدة في هذا الاختلاف وجه قول محمد ان الامور يستفاد من قول المشتري
ولا حال جاء وقوله بحيث اطلق البراءة غرضه واحدة غير عين واذا كان لا حال منه كان البيان اليه وجه قولنا يوسف
ان الامور وان كان المشتري يمكن منفعة الامور عائدة الى البائع فصار كان المشتري فوض التيقن اليه فكان للحيار
ولو اراه من كل ما روى الحسن غرضه واحدة في حقيقته وجه قوله انه يقع على الباطن لان الظاهر يستحق لاداء وهو غرضه
انه يقع على الباطن والظاهر جميعا لان الكلداء ولو اراه من كل ما تأنى على السرقة والاباق والفجور وكل ما كان من قبيل
الانسان مما عده التجار عيبا كذا روى عن ابي يوسف في لان الغائلة هي الحماة وهي التي تكتب في عهدة المالك
لاداء ولا غائلة على ما كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ما اشترى عبدا او امه هذا ما اشترى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابنه هرة عبدا او امه لاداء به ولا غائلة يبيع المسلم من المسلم واسألوا في واما طريقا ثبات العيب فلا يمكن الوصول
للمعرفة الا بعد معرفة اقسام العيوب لان طريقا ثبات العيب يختلف باختلاف العيب فنقول وبالله التوفيق العيب
لا يخلو اما ان يخرجه ظاهر كاشا هذا يقف عليه كل احد كالا صبيغ الزائدة والناقصة والسنة الشاغية والساقطة
وبياض العين والورود والعرج والشلل ونحوها واما ان يخرجه باطنا خفيا لا يقف عليه الا خواص الناس وهم الا
والبياطرة واما ان يخرجه مما لا يطلع عليه الا النساء بان كان على فرج الحاربية او مواضع العودة منها واما ان يخرجه
لا يقف عليه النساء بان كان في داخل الفرج واما ان يخرجه مما لا يقف عليه الا الحاربية المشتراة كان تقع الحيف والاشم
واما ان يخرجه مما لا يقف عليه الا بالحرية والا متحان عند الحصوصة كالأباق والسرقة والبول على الفرائش والجحوب
فالمشتري لا يخلو اما ان يريد اثبات ثبات العيب في يد الحال واما ان يريد اثبات كونه في يد البائع عند البيع والمشتري
فان اراد اثبات كونه الحال فان كان يوقف عليه بالحق والعيان فانه ثبت بنظر القاضي او امينه لان العيان لا يحتاج الى
البيان وان كان لا يقف عليه الا الاطباء والبياطرة فثبت بقولهم لقوله تعالى فاستلوا اهل الذكوان كنتم لا تعلمون
وهم في هذا الباب اهل الذكوان فاستلوا اهل الذكوان فثبت بقولهم لقوله تعالى فاستلوا اهل الذكوان كنتم لا تعلمون
اثنتين منهم من اهل الشهادة وهكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي وذكر استاذي الشيخ الامام
الاجل الزاهد علاء الدين محمد بن احمد السمرقندي في شرحه في بعض مصنفاته انه ليس بشرط وثبت بقوله
عدل منهم وكذا ذكر الشيخ الامام الزاهد ابو المعين في الجامع الكبير فضا بغير وجه هذا القول ان هذه الشهادة
لا يتقبل بها القضاء وانما يتحقق بها الحصوصة فقط فلا يشترط فيها العدد وهذا لان شرط العدد في الشهادة ثبت
تعبدا عن معقول المعنى لان رجحان جانب الصدق على جانب الكذب في خبر المسلم لا يقف على العدد بل ثبت بنظر العدل
لان الشرح يرد به تعبد اقل من موضع التعبد وهو شهادة يتصل بها القضاء وهذه شهادة لا يتقبل بها القضاء
فثبت على اصل القياس وحجة القول الاول انصوصا للمقتضية لاعتبار العدد في عموم الشهادة والمعقول الذي ذكرنا
في كتاب الشهادات وان هذه الشهادة وان كانت لا يتقبل بها القضاء لكنها فرض مدات القضاء لا وجود للقضاء
الاشترائي انما لم يثبت العيب عند البائع والمشتري فالقاضي لا يقضي بالرد فكانت فرض مدات القضاء فثبت فيها
العدد كما يشترط في الشهادة القائمة على ثبات العيب عند البائع وان كان مما لا يطلع عليه الا النساء فالقاضي
يبرهن ذلك لقوله تعالى فاستلوا اهل الذكوان كنتم لا تعلمون والنساء فاما لا يطلع عليه الرجال اهل الذكوان
العدد منهم بل يكفي بقول المرأة واحدة عدل والثنتان احدا لان قولها فيما لا يطلع عليه الرجال خفية في الشرع كشهادة
القائلة في النسب لكن لا يثبت عدلها لان بها يبرح جانب الصدق على جانب الكذب في الخبر ولا يثبت بقول المشتري
وان كان يطلع عليه لان النظر في موضع العيب مباح له لانه ممتهم في هذا الباب ولا تامة فيمن وخصه النظر
ثابتة لهن حالة الضرورة على ما ذكرنا في كتاب الاستحسان فليحق هذا بما لا يطلع عليه الا النساء لما قلنا وان كان
عليه الا الحاربية المشتراة فلا يثبت بقولها لكونها ممتمة وان كان في داخل فرجها فلا يخلو خوفه عليه اهل
الطريق في هذين النوعين هو استخفاف البائع بالحق ليس به الحال هذا العيب واما الاباق والسرقة والبول على الفرائش
والجحوب فلا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان هذا مما لا يوقف عليه الا بالحرية والاشم ولا ضرورة فيه فلا يثبت

بما يطر بوثبات العيب
مرفضا قام بصوب

الاباق والسرقة والبول على الفرائش
لا يثبت الا بشهادة

العدد فيه كما في آثار الشهادات وان لم يتم للمشتري حجة على ثبات العيب المحال في هذه العيوب الاربعة هل يستخلف البائع لم يرد
في الاصل وذكر في الجامع انه يستخلف في قولنا يوسف ومحمد وسكت عن قولنا حنيفة من المشايخ وقال يستخلف بلوغه
بهم والنقص على قولها لا يدل على ان ابا حنيفة بخالفها ومنهم من قال المسئلة على الخلاف ذكرت في المواور وذكر
الظاهر ايضا ان عند ابي حنيفة لا يستخلف وعندها يستخلف وجه قولها ان المشتري يدعي حق الرد ولا يمكن الرد
الا باثبات العيب عند نفسه وطريقا لاثبات البينة او كولا البائع فاذ لم يتم له بينة يستخلف ليشكل البائع فثبت العيب
عند نفسه وهذا يستخلف عند عدل البينة على اثبات العيب عند البائع كذا هذا ولا يخرجه حنيفة رحمه الله ان الاستخفاف
من عيب البائع على البائع ولا دعوى له على البائع الا بعد ثبوت العيب عند نفسه ولم يثبت فلم يثبت دعواه على
البائع فلا يستخلف وقولها لا طريقا لاثبات وهو النكول قلنا النكول يخرجه الاستخفاف وانعدام الدعوى
على البائع يمنع الاستخلاف ثم ان استخلف البائع في هذه العيوب يستخلف على العلم لا على البينات بالله ما يعلم ان
هذا العيب عند المشتري لا يخرجه الاستخفاف ولا على الفرائش ولا على البينات لانه حلف على غير فعله ومخلف على غير
فعله يحلف على العلم لانه لا علم له بما ليس بفعله ومخلف على نفسه يحلف على البينات اصله خبر المشتري فان حلف
لم يثبت العيب عند المشتري وان نكل ثبت عند فحتاج الى اثبات عنده واذا اراد اثبات العيب عند البائع فينظر
ان كان العيب مما لا يحتمل الحدوث اصله كالا صبيغ الزائدة ونحوها ولا يحتمل حدوث مثله في مثل تلك المدة كالسنة
الشاغية ونحوها ثبت كونه عند البائع بثبوت كونه عند المشتري لانه اذا لم يحتمل الحدوث في لا يحتمل حدوث مثله في مثل
تلك المدة فقد يتقنا بكونه عند البائع وان كان مما يحتمل حدوث مثله في مثل تلك المدة لا يكفي ثبوت كونه عند
المشتري لاحتياج المشتري الى اثبات كونه عند البائع لانه اذا احتمل حدوث مثله في مثل تلك المدة احتمل ان لم يكن
عند البائع وحدث عند المشتري فلا يثبت حق الرد فاحتمال فلا يثبت ثباته عند البائع بالبيينة وهي شهادة رجلين
او رجل وامرأتين طيبين كانا او غير طيبين وانما شرط العدد في هذه الشهادة لانهما شهادة يقضي بها على الحكم فكان العدد
فيها شرطا كسائر الشهادات التي يقضي بها على المصنوع وروى عن ابي يوسف انما لا يطلع عليه الا النساء يثبت
عند المشتري ولا يحتاج الى اثبات عند البائع والشهود من ذهب الى يوسف ونحوه انه لا يكفي بالشهادة عند المشتري
بل لابد ان يثبت عند البائع بالبينة وهو الصحيح لان قولنا النساء في هذا الباب حجة ضرورية والضرورة في القول فخر
عند المشتري لوجه الحصوصة وليس ضرورية ثبوت عند المشتري ثبوت عند البائع لاحتمال الحدوث فثبت قولنا في حق
وجه الحصوصة لا في حق الرد على البائع واذا كان الثبوت عند البائع فيما يحتمل حدوث مثله شرطا لثبوت حق الرد بقول
القاضي فان كان هذا العيب عندك فان قال نعم مرة عليه الا ان يدعي الرضا والاراء وان قال لا كان القول قوله الا ان
يقيم المشتري البينة لان المشتري يدعي عليه حق الرد وهو ينكر فان اقام المشتري البينة على ذلك مرة على البائع الا ان
يدعي البائع المدفع بدعوى الرضا والاراء ويقوم البينة على ذلك فتدفع دعوى المشتري وان لم يكن له بينة وطلب
يمين المشتري حنيفة القاضي بالله ما رضى هذا العيب ولا اراء عنه ولا عرضه على البيع منذ رآه وان لم يدع المدفع بالرضا
والاراء فان القاضي يفسخ العقد ولا يستخلف المشتري على الرضا والاراء والعرض على البيع عند ابي حنيفة ومحمد وعندهما لا
لا يفسخ عالم يستخلفه بانهما رضى هذا العيب ولا اراء عنه ولا عرضه على البيع بعدما علم به من العيب وجه قولنا يوسف
ان القاضي يرضى بالفسخ قبل الاستحاف فمن الخائن ان يدعي البائع على المشتري المدفع بدعوى الرضا والاراء بعد
القضاء بالفسخ ويقوم البينة عليه فيفسخ قضاءه فكان الاستخفاف قبل الفسخ فيه صيانة القضاء عن التفتير
لانه واجب وجه قولها ان البائع اذا لم يطلب يمين المشتري فيخلف القاضي فضا من طلب الحكم اشياء الحصوصة والقضاء
فصب لقطع الحصوصة لا لاثباتها وقولنا يوسف ان في هذا صيانة قضاء القاضي عن الفسخ فنقول الصيانة
حاصلة بدونه لان الظاهر ان البائع لم يعلم بوجود الرضا والمشتري لا يعلم لا على المدفع بدعوى الرضا ولا سكت
عن دعوى المدفع عند قيام البينة ولما لم يظهر له الرضا من المشتري فلا يدعي المدفع بعد ذلك وان لم يغم المشتري
بينة على اثبات العيب عند البائع وطلب المشتري يمينه فضا سوا العيوب الاربعة يستخلف على البينات بالله لقد
عنه وسلمته وما به هذا العيب وانما يجمع بين البيع والتسليم في الاستخلاف لان اقتضاه على البيع موجب
طلوع حق المشتري في بعض الاحوال كما ان يحدث العيب بعد البيع قبل التسليم فيبطل مفعه فكان الاحتياط هو
تجمع بينهما ومنهم من قال لا احتياط في هذا لانه لا يستخلف على هذا الوجه ومنهم من قال لا يستخلف على البيع قبل
التسليم فيمن البائع صاذا في يمينه لان شرط حنيفة وجود العيب عند البيع والتسليم جميعا فلا بحث بوجهه في
مدفع فيبطل حق المشتري فكان الاحتياط هو الاستخلاف على ما حمل الدعوى بالله ما رضى هذا العيب الذي ذكره
منهم من قال يستخلف بالله لقد سلمته وما به هذا العيب الذي يدعي وهو صحيح لانه يدخل فيه الموجود عند البيع
وتحارب قبل التسليم وانما يستخلف على البينات لانه استخلف على فعل نفسه وهو البيع والتسليم بصفة التسليم

ثم زاحل فان حلف بربى ولا يرد عليه وان نكل يرد عليه وينسخ العقد الا اذا ادعى البايع على المشتري الرضا العيب
او الاراء عنه او الرضا على البيع بعد العلم به ويقع عليه البينة فيبطل ولا يرد عليه وان لم يكن له بينة ويملك حلف
المشتري بطلان عليه وان لم يطل بفسخ العقد ولا يحلف عند ان حلفه ولا يرد عليه ولا يرد عليه ولا يرد عليه ولا يرد عليه
العوي بالربعة في المدة منها وهي الاياق والشرقة والبول على الفرائس يستعمل بالله ما انق عندك من مبلغ مبلغ
الرجال وفي الجفون بالله ما حق عندك قط وانما الخلف في العيوب كهيئة الاستخلاف لما ذكرنا فيما تقدم ان اتحاد
الحالة في العيوب المدة شرط ثبوت الرقة وليس بشرط في الجفون بل هو عيب لان ابد **واما كيفية الرد** والعيب بالعيب
بعد ثبوت فالباع لا يخلو اما ان يرد في يد البايع او في يد المشتري فان كان في يد البايع ينسخ البيع بقول المشتري
رودت ولا يحتاج الى قضاء القاضي ولا لالة القاضي بالاجماع وان كان في يد المشتري لا ينسخ الا بقضاء القاضي بالرد
عندنا وعند الشافعي ينسخ بقوله رودت من غير الحاجة الى القضاء ولا لالة رضا البايع واجمعوا ان الرد بخيار المشتري
يصح من غير قضاء ولا رضا وكذلك الرد بخيار الرقبة بل هو خلاف بين اصحابنا **وحديث** الشافعي ان هذا نوع فسخ
فلا يفسخ فسخه القضاء ولا لالة الرضا كالفسخ بخيار الشرط بالاجماع وبخيار الرقبة على اهلكم ولهذا لم يفسخ
اليه قبل القبض كذا العدة **ولما** ان الصفقة تمت بالقبض واحد العاقدين لا يفسخ الصفقة بعد تمامها
كالاقالة وهذا لان الفسخ يجرى على حساب العقد لانه رفع العقد ثم العقد لا يفسخ باحد العاقدين فلو فسخ
باحدهما من غير رضا الآخر من غير قضاء القاضي بخلاف ما قبل القبض لان الصفقة قبل القبض ليست بتمام بل
تمامها بالقبض فكان القبض بمنزلة القبول فالرد قبل القبض يجرى في معنى الاستناع من القبول كانه لم يشأ
وبخلاف الرد بخيار الشرط لان الصفقة غير منعقدة في حق الحكم مع بقاء الخيار فكان الرد في معنى اللغو
من القبول وبخلاف الرد بخيار الرقبة لان عدم الرقبة منع تمام الصفقة لانه واجب خلا في الرضا فكان الرد
كالرفع اما ههنا فالصفقة قد تمت بالقبض فلو تمحل لا يفسخ بنفس الرد من غير قضاء القاضي والرضا والرضا
واما بيان من تلزم المضمومة في العيب فتقول وبالله التوفيق المضمومة في العيب تنزل في البايع سواء كان حكم العيب
له او لغيره بعد ان كان من اهل ان تلزم المضمومة الا القاضي وامنيه وذلك كالبيع والمضارب والشريك والمكاتب
والمأذون والاب والوصي لان المضمومة في العيب حقوق العقد وحقوق العقد في هذا الباب راجع الى العاقد اذ كان
اهل وان لم يكن بان كان صديقا او محجورا او عبدا او محجورا فالعقود لا تلزمه وانما تلزم الموكل على ما ذكرنا في كتابنا
واما القاضي وامنيه فلا تلزمه المضمومة لان الولاية للقاضي انما تثبت شرعا نظر الى وقوع العقد فلا تلزمه العدة
لا متبوع غير الظاهر في لزوم العدة وكان القاضي في هذا الباب بمنزلة الرسول فيه والوكيل في باب النكاح وما
يلزم الوكيل من العدة يرجع بها على الموكل والمكاتب والمأذون لا يرجعان على الموكل لان الوكيل يتصرف للموكل بغير
عنه ويتصرف المكاتب للموكل بغيره فاما المكاتب والمأذون فاما يتصرفان بطريق الاصل لا بغيرها لا بغيرها لا بغيرها
التي لا يرد على الموكل ما عرفنا الا ان ذلك الحرج والمانع فاذا زال الحرج بالادب فالعبد يتصرف بما يملكه نفسه فكان
عاقدا لنفسه لا لولاه والذي يقع للموكل هو حكم التصرف لا غير واذا كان عاقدا لنفسه كانت العدة عليه **ولو**
رد المبيع على الوكيل هل له ان يرد على موكله فهذا لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يرد عليه ببينة قامت على
العيب واما ان يرد عليه بتكوله واما ان يرد عليه باقراره بالعيب فان رده عليه ببينة قامت على العيب رده
على الموكل لان البينة حجة مطلقة وهو نائب عنه فتلزم الموكل وان رده عليه بتكوله فكذلك لان تكوله مضاد
الى الموكل كونه مضطرا لمجاء اليه الا ترى انه لا يملك في المضمومة وانما جاء هذا الاضطراب من حاجة الموكل لانه
هو الذي اوقع فيه فكان مضادا اليه وان رده عليه باقراره بالعيب ينظر ان كان عيبا لا يحدث مثله رده على الموكل
لانه علم بثبوت عند البيع بيقين وان كان يحدث مثله لا يرد على الموكل حتى يقيم البينة فان كان رده عليه بقضاء القاضي
باقراره لا يرد لان اقرار المقر لم يرد دون غيره لانه حجة قاصرة فكان حجة في حقه خاصة لا في حق موكله وان رده عليه
بغير قضاء لريرة الوكيل خاصة سواء كان العيب يحدث مثله او لا يحدث مثله لان الرد بغير قضاء وان كان ضحفا في
حق العاقدين فهو بيع جديد في حق غيره فلا يملك الرد على الموكل كما لو اشتراه فاما المضارب والشريك فقبولهما
يلزم ربا مال والشريك الاخر لان حكم شركتهما يلزمهما بخلاف الوكيل والاعلم **واما بيان ما يمنع الرد بالعيب**
ويستقطن بالخيار بعد ثبوت ويلزم الباع وما لا يسقط ولا يلزم فقول الرد بالعيب يمنع باسباب ثبوتها الرضا
بالعيب بعد العلم به لان حق الرد لفوت التسلمة المشروطة في العقد ولا لولاه حتى بالعيب بعد العلم به دلالة
ما شرط التسلمة ولا لانه ثبت نظر المشتري في الرضا عند فسخه فان رده على الباع فلم ينظر لنفسه ورضى بالرد
الرضا نوعان مبيع وما هو في معنى الصريح ودلالة **اما الاول** فمخبر قوله رضى بالعيب واجرت هذا البيع اذ
وما يجرى هذا الحرج **واما الثاني** فهو ان يوجد المشتري بعد العلم بالعيب يتصرف في المبيع يدل على الرضا بالعيب

بيان كيفية الرد بالعيب

بيان من تلزم المضمومة في العيب

بيان ما يمنع الرد بالعيب

الرضا بالعيب نوعان مبيع ودلالة

فما اذا كان نقبا فصعبا وقطعه او سويقا فله سبب او ارضا فبني عليها او خبطة فطحها او لحما فشقها ونحو ذلك
او نزع تصرفا اخرجه عن ملكه وهو عالم بالعيب وليس بعالم او باع المشتري او وهبه وسله او عتقه او كاتبه او رده
او اسوله لان الاقدام على هذه التصرفات مع العلم بالعيب دليل الرضا بالعيب وبخبر العلم بالعيب وكل ذلك يبطل
عقود ولو باع المشتري ثم رده عليه بعيب فان كان قبل القبض له ان يرد على بايعه سواء كان الرد نقضا للقاضي
وبالراضي بالاجماع وان كان بعد القبض فان كان قبضا للقاضي له ان يرد على بايعه بله خلاف وان كان قبل الباع
بغير قضاء لسببه ان يرد عندنا وعند الشافعي له ان يرد **وحديث** قوله ان المانع من الرد خروج السلعة عن ملكه فاذا
عادت اليه فقد زال المانع وصار كما لم يخرج وهذا اذا رده عليه بقضاء القاضي لانه ان رده على بايعه وكذا اذا رده عليه
بخيار شرط او بخيار ردية على اهلكم **ولما** ان القبول بغير قضاء ضحفي في حق العاقدين بيع جديد في حق غيره
فصار كالوعداء اليه بشرط لو اشتراه لم يملك الرد على بايعه كذا هذا والدليل على ان القبول بغير قضاء بيع جديد في
حق غير العاقدين ان معنى البيع موجود فكان شبهة الشرا فامة فكان الرد عند الرضا بيعا لوجود معنى البيع فيه
الا انه على سبب الفسخ في حق العاقدين فبني بيعا جديدا في حق غيره بمنزلة الشرا المبداء ولهذا ثبت للشفيع
حق الشفعة وحق الشفعة انما تثبت بالبيع بخلاف الرد بقضاء القاضي لانه لم يوجد فيه معنى البيع اصلا لان عدم الرد
كان ضحفا والفسخ رفع العقد والاصل وجعله كانه لم يكن ولهذا لم يثبت للشفيع حق الشفعة وبخلاف ما قبل القبض
لان الصفقة لا تمام لها قبل القبض لا ترى ان حدوث العيب قبل القبض كوجوده قبل البيع فكان الرد قبل القبض في معنى
الاستناع من القبول كان المشتري يرد ايجابا بالبيع ولم يقبله ولهذا لم يفسخ الرد بعد القبض في القاضي وبخلاف ما اذا
رد عليه بخيار شرط او ردية انه يرد على بايعه لان معنى البيع لم يوجد في هذا الرد الا ترى انه يرد على بايعه من غير قضاء
فكان قضاء رد فاعلم رد الاصل كما لم يكن **وكذا** الوطى الحارثية المشتراة او لمساها بشهوة او نظاها فخرجها عن شوية
بيع العلم بالعيب لما قلنا وكذا بدون العلم بالعيب وقال الشافعي ان كانت الحارثية بركا فوطها المشتري فكذلك واما اذا كانت
تتفاوتها بدون العلم بالعيب لا يمنع الرد بالعيب ويستأني المشتري ان شاء الله تعالى ولو قبلت الحارثية المشتري بشهوة فقد
من فصل الكلام في شرط الخيار **ولو** استخدم المشتري بعد علمه بالعيب القياس ان يسقط خياره وفي الاستحسان لا يرد
فكرنا وجه القياس ان لا يستحسان في خيار الشرط ولو كان المشتري اذ اذنت فركبها بعد العلم بالعيب فان ردها لم يملكها نفسه
يسقط خياره وان ردها لم يسقطها ولا يرد على الباع او ليشترى لها علقا فنه قيا سرا يستحسان كما في الاستحسان
وقد ذكرنا ذلك في خيار الشرط **ولو** ركبها لينظر في سيرها بعد العلم بالعيب من رضا يسقط خياره وفي شرط الخيار
لا يسقط والفرق بينهما قد تقدم في خيار الشرط وكذا لو كان المشتري اذ اذنت فركبها بعد العلم لينظر في طولها وعرضها
بطل خياره وفي خيار الشرط لا يسلط ووجه الفرق بينهما قد ذكرناه في خيار الشرط وان كان المشتري اذ اذنت فركبها بعد
علمه بالعيب او لم منها شيئا او هدم سقط خياره وذكرنا في بعض شروح مختصر الطحاوي في السكندر بيان والمفاضل ان
كل تصرف يوجب من المشتري في المشتراة بعد العلم بالعيب يدل على الرضا بالعيب يسقط الخيار ويلزم البيع والله اعلم ومنها
اسقاط الخيار من غير خيار او ما هو في معنى الصريح بخلاف قول المشتري سقطت الخيار او بطلت او التزمت البيع او حلت وما
يجري هذا الحرج لان خيار البيع حقه ولا تسان بسبيل التصرف في حقه استبقاء واسقاطا ومنها اراد المشتري
غير العيب لان الاراء اسقاط وله ولاية الاسقاط لان الخيار حقه والمحل قابل للسقوط الا ترى كيف احتمل التسقط اسقاطا
صريحا فاذا اسقطه يسقط ومنها ههنا ذلك المبيع لغوات محل الرد ومنها نقصانه وحلة الكلام فيه ان نقصان المبيع
لا يخلو اما ان يكون قبل القبض واما ان يكون بعده وكذا ذلك لا يخلو من ان يكون باقة سماوية او بفعل المشتري او بفعل
الباع او بفعل المبيع او بفعل اجنب فان كان قبل القبض باقة سماوية او بفعل المبيع فهذا وما اذا لم يكن به عيب
سواء وقد ذكرنا حكمه في البيع الباق فيما تقدم ان المشتري بالخيار ثم ان كان نقصان نقصان قد ردا شيئا اخذ
الباق بحسنة من الثمن وان شاء ترك وان كان نقصان وصف فان شاء اخذ بجميع الثمن وان شاء ترك لما ذكرنا ههنا ذلك
وان كان بفعل الباع فكذلك الجواب فيه وفيما اذا لم يكن به عيب سواء وهو ان المشتري بالخيار ان شاء اخذ وطرح عنه
قد والنقصان الذي حصل بفعل الباع من الثمن وان شاء ترك كما اذا لم يجد به عيبا وان كان بفعل المشتري الا ان اراد له
ويصرف قاضيا بالخيانة ويصرف عليه جميع الثمن ان لم يجد به عيبا كان عند الباع على ما ذكرنا فيما تقدم وان وجد به عيبا
كان عند الباع فان شاء رجع بنقصان العيب وان شاء رضى به وان قال الباع انا اخذته مع النقصان ليس المشتري
ان يحسبه ويرجع عليه بالنقصان بل يرد عليه ويسقط جميع الثمن ويستذكر لامل في جنس هذه المسائل في بيان
ما يمنع الرجوع بنقصان العيب وما لا يمنع ان شاء الله تعالى هذا اذا لم يوجد الباع مع المبيع لاستبقاء الثمن
بعد ما صار المشتري قابضا بالخيانة فاما اذا وجد منه منع بعد ذلك ثم وجد المشتري به عيبا له ان يرد على الباع
بغير قضاء بشرط ان لا يمنع صار مستردا للمبيع فاقضاء ذلك القبض فاقضاء جعله كانه لم يكن فكان له

الكلام في نقصان المبيع

المسئلة ان الزيادة المتصلة المتولدة من الاصل بعد القبض هل تمنع الرد بالعيب اذا لم يرض صاحب الزيادة وهو المشتري الزيادة
ويرد الرجوع بنقصان العيب عندها يمنع وعند لا يمنع واصل المسئلة في النكاح اذا زاد المهر زيادة متصلة متولدة
من الاصل بعد القبض ثم ورد الطلاق قبل الدخول انما هل تمنع التصفيف عندها يمنع وعليها نصف القيمة يوم قبضت
وعنده لا يمنع وقد ذكرنا المسئلة في النكاح وان كانت متصلة غير متولدة من الاصل تمنع الرد بالايجاع ويرجع بنقصان
العيب لما ذكرنا انه لو ردت الاصل فاما ان يرد وحده واما ان يرد مع الزيادة والرد وحده لا يمكن والزيادة ليست
بتابعة في العقد فلا يمكن جعلها تابعة في الفسخ الا اذا راضيا على الرد لانه صار بمنزلة بيع جديد وان كانت الزيادة
منفصلة متولدة من الاصل فانها تمنع الرد بالعيب عندها وعند الشافعي لا تمنع ويرد الاصل بدون الزيادة وكذلك
هذه الزيادة تمنع الفسخ عندنا من الاقالة والرد بخيار والشرط وخيار والرؤية والكلام فيه مني على اصل ذكرناه فيها
تقدر وهو ان الزيادة عندنا مبيعة متعاقبة لثبوت حكم الاصل فيه متعاقبا بالرد بدون الزيادة فيفسخ العقد في كل
مقصودا وتبقى الزيادة في يد المشتري مبيعا مقصودا نلزم التفسير بالبيع وهذا التفسير الربا في عرف الشرع بخلاف
الزيادة قبل القبض لانها لا ترد بدون الاصل ايضا احترازنا عن الربا بل يرد مع الاصل ووردها مع الاصل لا يفسخ الربا
ثم انما لا يرد الاصل مع الزيادة ههنا وردنا ههنا اما امتناع رد الاصل بدون الزيادة فلما قلنا انه لو رد الى الزيادة
وامارة مع الزيادة فلا يرد في يد المشتري بل يرد في يد البايع بعد الرد رج ما لم يضمن لان يفسخ العقد في الزيادة
للمبايع ولم يرد في المشتري بمقابلته شيء من الثمن في الفسخ لانه لا حصه له من الثمن فكان الرد للمبايع رج ما لم يضمن
لانه حصل في ضمان المشتري فاما الرد قبل القبض فقد حصل في ضمان البايع فلو انفسخ العقد فيه لان يرد في ضمان
بعض بل يرجع ما ضمن وان كانت منفصلة غير متولدة من الاصل لا تمنع الرد بالعيب ويرد الاصل على البايع والزيادة
للمشتري طيبة له لما رآنا هذه الزيادة ليست بمبيعة اصلا فلا تقدم ثبوت حكم البيع فيها بل ملكت بسبب عيبه
فامكن اثبات حكم الفسخ فيه بدون الزيادة فيرد الاصل وينفسخ العقد فيه وتبقى الزيادة مملوكة للمشتري
بوجود سبب الملك فيها شرعا فطبق له هذا اذا كانت الزيادة قائمة في يد المشتري فاما اذا كانت هالكة فهذا كما
لا يخلو من ان يرد بآفة سماوية او بفعل المشتري او بفعل اجنبي فان كان بافة سماوية له ان يرد الاصل بالعيب
ويجوز الزيادة كأنها لم يكن وان كان بفعل المشتري فالبايع بالخيار ان شاء قبل ورد جميع الثمن وان شاء لم يقبل
ويرد نقصان العيب سواء كان حدوث تلك الزيادة اوجب نقصانها في الاصل او لم يوجب نقصانها في الاصل
اتلف الزيادة بمنزلة اتلف جزء متصل بالاصل تكونها متولدة من الاصل وذا اوجب الخيار للمبايع وان كان
اجنبي ليس له ان يرد لانه يجب ضمان الزيادة على الاجنبي فيقوم الضمان مقام العين فكان عيبه قائم فيمنع الرد
ويرجع بنقصان العيب واسما علم واما بيان ما يفسخ به العقد فالكلام ههنا يقع في موضعين احدهما في بيان ما
يفسخ به والثاني في بيان شرائط جواز الفسخ اما الاول فتوعان اختيارا وضروري فالاختيارى نحو قوله فسخ
او نقضت او ردت وما في معناه والضروري ههنا المعقود عليه قبل القبض واما شرائط جواز الفسخ فلهما
عدم سقوط الخيار لان البيع يلزم بسقوط الخيار فيخرج عن احتمال الفسخ ومنها علم صاحبه بالفسخ بخلافه في
احتمالنا سواء كان بعد القبض او قبله بخلاف خيار الشرط والرؤية وهل يشترط له القضاء او الرضا ان كان قبل
القبض لا يشترط له قضاء القاضى ولا رضى البايع وان كان بعد القبض لا يشترط له القضاء والرضا وقد ذكرنا الفرق
فيما تقدم ومنها ان لا يضمن الفسخ تفرق الصفقة على البايع قبل التمام فان تضمن لا يجوز الا ان يرضى البايع
لان تفرق الصفقة على البايع قبل التمام اضار به على ما ذكرنا والضرر واجب للدفع ما امكن الا ان يرضى البايع به
لان الضرر المرضى به من جهة المشتري لا يجب دفعه وعلى هذا يخرج ما اذا وجد المشتري بالمبيع عيبا فاراد رد بعضه
دون بعض قبل القبض وحمل الكلام فيه ان البيع لا يخلو اما ان يرضى شيئا واحدا حقيقة وتقدر كالعبد والوقت
والدار والكوم والمكبل والموزون والمعدود والمقارب في وعاء واحدا وصبرة واحدة واما ان يرضى شيئا منفعة
كالعبد والوقت والدار والكل والموزون والمعدود في وعاءين او صبرتين وكل شئين يتفجع باحدهما
فيما وضع له بدون الآخر واما ان يرضى شئين حقيقة وشيئا واحدا فتقدر كالحقنين والقلنين والمكبلين ومصر
الباب وكل شئين لا يتفجع باحدهما فيما وضع له بدون الآخر ولا يخلو اما ان يرضى المشتري بقبض كل البيع واما ان لم
يقبض شيئا منه واما ان يقبض البعض دون البعض والحادث في المبيع لا يخلو اما ان يرضى عيبا او استحقا فاما العيب
فان وجد بعض المبيع قبل القبض شئ منه فالمشتري بالخيار ان شاء رضى بالكل ولزمه جميع الثمن وان شاء ردت
الكل وليس له ان يرد مرة العيب خاصة بحصة من الثمن سواء كان المبيع شيئا واحدا او شيئا لان الصفقة لاتمام لها
قبل القبض وتفرق الصفقة قبل تمامها باطل والدليل على ان الصفقة لاتتم قبل القبض ان الواحد قبل القبض اصل العقد
والملك لاصفقة التاكيد لانما لا يحفل الانفساخ بهذه المعقود عليه وهو آية عدم التاكيد واذ انفسخ العقد

اذا كانت الزيادة هالكة

بيان ما يفسخ به العقد

شرائط جواز الفسخ منها علم سقوط الخيار وعلم صاحبه بالفسخ

ومنها ان لا يضمن الفسخ تفرق الصفقة

بالانفساخ بالهلاك فكان حصول التاكيد بالقبض والتاكيد اثبات فروع اوله شبهة الاثبات وكذا ملك المقر يقف
على القبض قبل التمام قبل القبض ونقصان الملك دليل لنقصان العقد وكذا المشتري اذا وجد بالمبيع عيبا
ينفسخ البيع بنفس الرد من غير الحاجة الى قضاء القاضى ولا الى الرضا ولو كانت الصفقة تامة قبل القبض لما احتل
بنقصان الرد كما بعد القبض فنثبت بهذه الدلائل ان الصفقة ليست بتامة قبل القبض والدليل على انه لا يجوز تفرق الصفقة
على البايع قبل تمامها ان الرد يفرق بغيره بالبايع والضرر واجب للدفع ما امكن وبيان الفرق ان المبيع لا يخلو اما ان يكون
شيئا واحدا واما ان يرضى شيئا فالتفرق يضمن الشركة والشركة في الاعيان عيبا فكان التفرق بعيدا وانه عيب اذ لم يكن
عند البايع فيفسخ به البايع وان كان المبيع شيئا فالتفرق يضمن الشركة والشركة في الاعيان عيبا فكان التفرق بعيدا وانه عيب اذ لم يكن
الحمد والمجرب بينهما في الصفقة من عادة التجار وتروى بالردى بواسطة الجيد من الحار ان يجد المشتري العيب بالردى فله رد
المبيع في الجيد بمن الرد فيفسخ به البايع فذل ان في التفرق ضرر فيجب دفعه ما امكن ولهذا لم يفرق في القول بان اضاف
الاعيان الى حصة قبل المشتري في البعض دون البعض وفقا للضرر عن البايع بل يرد حكم البيع في البعض غير اضافة الاعيان اليه
لانه ما اوجب البيع الا في الحصة فلو دفع القول في الحصة لزم رد ملكه من غير ازالة فيفسخ به على ان تمام الصفقة لما تعلق
بالقبض كان القبض في معنى القول في وجهه فكان رد البعض ونقص البعض تفرقا في القول في وجهه فلا يملك الا ان يرضى البايع
رد العيب عليه فانه يدفع حصة من الثمن فيجوز ان يخذ المشتري الباقي بحصة من الثمن لان امتناع الرد كان لدفع الضرر عند
نظره فاذا رضى به فلم ينظر لنفسه وان كان المشتري قبض بعض المبيع دون بعض فوجد بعضه عيبا فكذلك لا يملك رد العيب
خاصة بحصة من الثمن سواء كان المبيع شيئا واحدا او شيئا وسواء وجد العيب غير المقبوض او بالمقبوض في ظاهر الرواية
لان الصفقة لاتتم الا بقبض جميع المعقود عليه فكان رد البعض دون البعض تفرق الصفقة قبل التمام وانه باطل وروى
في اليوسفا انه وجد العيب غير المقبوض فكذلك فاما اذا وجد بالمقبوض فله ان يرد خاصة بحصة من الثمن فهو
للمبايع منها انما كان واعتبر الآخر به فان كان المبيع غير المقبوض اعتبر الآخر غير مقبوض فكانها لم يقبض جميعا وان كان العيب
مقبوضا اعتبر الآخر مقبوضا فكانه قبضها جميعا لكن هذا الاعتبار غير سديد لانه في هذا التقاض ليس اعتبار غير
بالعيب المقبوض حصة من الثمن او اعتبار العيب غير العيب في القبض بل هذا الاول لان الاصل عدم القبض فالعمل بالاصل عند التقاض
اولى لهذا اذا كان المشتري لم يقبض شيئا من المبيع او قبض البعض دون البعض فان كان قبض الكل ثم وجد به عيبا فان كان المبيع شيئا
واحدا حقيقة وتقدر فكذلك الجواب ان المشتري ان شاء رضى بالكل بكل الثمن وان شاء ردت الكل واسترد جميع الثمن وليس له ان
يرد العيب خاصة بحصة من الثمن لما ذكرنا ان فيه الزام عيب الشركة وانها عيب حادث مانع والرد وان كان شيئا
حقيقة شيئا واحدا فتقدر فكذلك الجواب لان افراد احداهما بالرد اضار بالبايع اذ لا يمكن الانتفاع باحدهما فيما وضع له
بدون الآخر فكذا فيما وضعه من المنفعة كشي واحد فكان المبيع شيئا واحدا فحين المعنى في الرد ثبت الشركة
من حيث المعنى والشركة في الاعيان عيب واذ كان لا يمكن الانتفاع باحدهما بعد الآخر فيما وضع له كان التفرق بعيدا
فيعود المبيع الى البايع بعيدا اذ حادث لم يكن عنده وان كان شيئا حقيقة وتقدر فليس له ان يرد الكل الا عند
الراضى وله ان يرد العيب خاصة بحصة من الثمن عند احكامنا الثلاثة وعند زفر الشافعي ليس له ذلك بل يرد ما
او يرضى به وحده قولها ان في التفرق بينهما في الرد اضار بالبايع لما ذكرنا ان ضمن الردى في الجيد في البيع من عادة
التجار ليرجع الردى بواسطة الجيد وقد حجب العيب بالردى فله رد المبيع في الجيد بمن الردى وهذا ضرر
بالبايع ولهذا امتنع الرد قبل القبض فكذا هذا ولما ثبت له خياره وجد في احدهما فكان له ان يرد احدهما وهذا
لان حق الرد انما ثبت لقوات السلامة المشروطة في العقد دلالة والثانية مقتضى العقد على ما بينا والسلامة فاستثنى
احدهما فكان له رد خاصة فلو امتنع الرد انما يمنع لخصته تفرق الصفقة وتفرق الصفقة باطل قبل التمام لا بعد الصفقة
فثبت بعضها فزال المانع واما قوله بغير البايع رد الردى خاصة فتعبر بكون هذا ضرر مرضى به من جهة لان اذانه على بيع
العيب ولا ليس العيب مع علمه ان الظاهر من حال المشتري انه لا يرضى بالعيب دلالة الرضا بالرد بخلافه فيما قبل القبض لانه لا يمار
للعقد قبل القبض فلا يرضى قبل القبض لانه الرضا بالرد فكان الرد ضرر غير مرضى به فيجب دفعه وهذا بخلاف خيار الشرط
وخيار الرؤية ان المشتري لا يملك رد البعض دون البعض سواء كان قبض الكل او لم يقبض شيئا او قبض البعض دون البعض
وسواء كان المعقود عليه شيئا واحدا او شيئا لان خيار الشرط والرؤية يمنع تمام الصفقة بدليل انه مرة غير قضاء ولا
لا يجوز تفرق الصفقة قبل التمام ولو تمت الصفقة لما احتل الرد الا بقبض القاضى ولا الرضا في ان هذا الخيار يمنع تمام الصفقة
لانه لا يرد الا بقبض الصفقة قبل التمام وههنا بخلافه ولو قال المشتري انما امسك المبيع واخذ القضا ليس له ذلك لان قوله امسك
لا يرد الا بقبض الصفقة قبل التمام وههنا بخلافه ولو قال المشتري انما امسك المبيع واخذ القضا ليس له ذلك لان قوله امسك
لا يرد الا بقبض الصفقة قبل التمام وههنا بخلافه ولو قال المشتري انما امسك المبيع واخذ القضا ليس له ذلك لان قوله امسك

واما ان يرضى شئين

شروط ما يمنع ذلك الرجوع

ومنها عدم الرضا بالعيب من محاور

این مایط را به حق کدو

از كان المشرا اشياء، فرأى بعضها

باب زفت ثبوت الخبر

بما ان كيفية ثبوت الخيار
عدم لزوم العقد

بیانہما سقط بہ الحیار

بیان الاختیار فی مسقط

۱۵

باعتبار عليه بالقلع لانه كان ينفق في الارض ويريد ولا يتسارع اليه الفساد وبعد القلع لا ينفق ويتسارع اليه الفساد
وانتقام العقدة عليه في يد المشتري بغير صفة سيقط الخيار ويلزم البيع بصفته اولى وكذا اذا قلع بعضه تغير
اذنه لانه ينفق بعض البيع وانتقام بعض البيع بنفسه يمنع ردة الباقي بصفته اولى وان قلع كله باذن البايع
او بغيره او قلع البايع بنفسه لم يذكر الكرخي هذا الفصل وينبغي ان لا يختلف الجواب فيه على قياس قولنا في حقيقته ونحوه
وجمعا الله كما في البيع بشرط الخيار والمشتري اذا انتقم البيع بفعل البايع انه يسقط خيار المشتري عندهما وهو قول
ابن يوسف الاول وفي قوله الاخر لا يسقط **وروي** بشرطه لو سفلان المشتري اذا قلع البعض باذن البايع او قلع البايع
بغيره انه ينظر ان كان الغيب بما يباع بالكيل والوزن بعد القلع فقلع قد ما يدخل تحت الكيل والوزن ورضي به بلزم
البيع وليسقط خياره لان الرضا ببعض الكيل بعد روثه رهنه بالكيل لان روثه بغيره تعرف حال الباقي لا اذا كانت
القلع قليلا لا يدخل تحت الكيل فلا يسقط خياره بقلعه لان قلعه والذلة بمنزلة واحدة فكانه لم يقلع منه شيئا
وان كان ما يباع عددا كالسلق والفيل ونحوهما فقلع بعضه فهو على خياره لان روثه البعض منه لا يفيد العلم
بحال الباقي في النقصان والفاصل بين الصغير والكبير في هذا الجنس فلا يحصل المقصود برؤية البعض فيبقى على خياره
وقال ابو يوسف اذا اختلف البايع والمشتري في القلع فقال المشتري اني اخاف لو قلعت له لا يصلح لي ولا اؤد على الرد
وقال البايع اني اخاف لو قلعت له لا رضيه به فمن قطع منها بالقلع جاز وان شأنا على ذلك فسخ القاضى العقد بينهما
لانها اذا شأنا حلا سبيل الى الاجبار لما في الاجبار والاضرار فقد ر التسلیم فلم يكن في بقاء العقد فاذة فيفسخ والعلم
هذا الذي ذكرنا بيان ما يسقط به الخيار بعد ثبوته في حق البصير **فاما** لا عي في المشتري شيئا وثبت له الخيار فان خياره
يسقط بما ذكرنا من الاسباب المسقطه لكن بعد ما وجد منه ما يقو مقام الرؤية وهو الجنس فيما يحس والذوق فيما يذاق
والشم فيما يشم والوصف فيما يوصف كالذوق والعقار والثمار على رؤس الاشجار ونحوها اذ كان الموصوف على ما وصف
وكان ذلك في حقه بمنزلة الرؤية في حق البصير **وروي** عن الحسن بن زياد انه قال لو كل بصير بالرؤية وتبين روثه الوكيل
فانه مقام رؤية **وروي** هشام عن محمد انه يقول في موضع لو كان بصيرا لراه ثم يوصف له لان هذا أقصى ما
يمكن ولو وصف له من غير شيء ابصر لا يعود الخيار لان الوصف في حقه كالحلف عن الرؤية لعمري والاصل وهو الرؤية والعد
على اصله بعد حصول المقصود بالخلف لا يبطل حكم الخلف لمن صلى بظلمة التيمم ثم قد على الماء ونحو ذلك ولو اشترى
البصير شيئا لم يره حتى ثبت له الخيار ثم عي فهذا ولا عي عند الشرع سواء لانه ثبت له خيار الرؤية وهو عي فكانت رؤيته
رؤية العينان وهي ما ذكرنا وانما العلم **فاما** بيان ما ينقص به العقد فالكذا في هذا الفصل في موضعين احدهما في بيان ما
ينقص به العقد والثاني في بيان شرائط صحة الفسخ **اما** الاول فانه ينقص به العقد نوعان اختيارى ومضمر فالاختيارى
هو ان يقول نسيخت العقد او نقضته او ردت وما عي هذا الجري والضروري ان يملك البيع قبل القبض واما شرط صحة
فهنا قيام الخيار لان الخيار اذا سقط لزم العقد والعقد لا يملك الا بتمامه لا ينقص الفسخ بغيره فلو انقصه
على البايع وان تميم بان ردت بعض البيع دون البعض بغيره وكذا اذا ردت البعض باذن البايع في البعض الجري سواء كان قبل القبض او بعد
ففسخ الخيار لزم البيع كالمعقود كالمعقود على البايع قبل ما هو بطلانها وانما شرط صحة الفسخ عند جبره ومجديع وعند ابو
اليسر بشرط وقد ذكرنا ذلك في المسئلة في خيار الشرط **واما** قضاه القاضى او الرضى فليس بشرط صحة الفسخ بخلاف
الرؤية كما لا يشترط صحة الفسخ بخلاف الشرط فيبيع مخرجه فضا ولا رضا قبل القبض وبعدة بخلاف خيار العيب
وقد ذكرنا الفرق فيما تقدمه والفرق **واما** البيع الفاسد فهو كل بيع فانه شرط من شرائط الصحة وقد ذكرنا
شرائط الصحة في مواضعها **واما** حكمه فالكلام في حكمه يقع في ثلاثة مواضع احدها في بيان اصل الحكم والثاني في بيان
صفته والثالث في بيان شرائطه **اما** اصل الحكم فهو ثبوت الملك في الجملة عندنا وقال الشافعي وح لحكم البيع الفاسد
البيع عنده ضمان حابز وباطل لا ثالث لهما والفاسد والباطل سواء وعندنا الفاسد قسم آخر وهو الحابز والباطل
فهذا على ما لا يقول في اقسام المشروعات ان الفرض والواجب سواء وعندنا ما هما ضمان حقيقة على ما عرفت في اصول
الفقه وجه قوله انه ابيع مني عنه فلو بقيد الملك قياسا على بيع الحر والخنزير والميتة والدمر ولا يلا لولا
بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبعوا الدم والدم بالدمهين ولا البصاع بالباعين **وروي** انه في بيع
شرط وروى عنه قال لثابت بن اسيد حين بعته الى مكة انهم فرار بيع ما لم يفتنوا وعرض ما لم
يقتنوا وعرضه في بيع وعرضه في بيع **وروي** انه قال لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ونحو ذلك
والصحيح من هذه النسخ ان بيعه سببا لثبوت الملك لان الملك نفع والحرام لا يصلح سببا لاستحقاق النفع ولهذا
يلزم بيع الحر والخنزير والميتة والدمر فكذا هذا **ولما** ان هذا بيع مشروع فبقيد الملك في الجملة اسد لانه لا يفسد
البيع انما المشروعة والدليل على ان بيع ان البيع في اللغة مباذلة سمي مرغوب شيئا مرغوب مالا كان او غير مال قال
الغزالي في ذلك ان اشترا الفضة بالهدى سمي مباذلة الفضة بالهدى اشترا ونحوه فقال فارجع خيارهم

بما خرج بعضه عن ملكه سقط خياره عن البايع ولو لم يبيع فيه لانه الباقي ففريق الصفة على البايع قبل التمام لان خيار
الرؤية يمنع تمام الصفة لانه يمنع تمام الرضا وكذا اذا انتقم المعقود عليه بغيره **واما** الضرري فهو كل ما يسقط
به الخيار ويلزم البيع مخرجه صفة نحو موت المشتري عندنا فلو كان للشا فمخرجه المسئلة مرت في خيار الشرط وكذا اذا
انقضت ركن فيما اشترى به ولم يربا دون صاحبه عندنا في حقيقته وقد ذكرنا المسئلة في خيار العيب وكذا اذا اهلك بعضه
او انتقم بان يفتت باقة سماء او بفعل اجنبى او بفعل البايع عندنا في حقيقته ومحمد او زاد في يد المشتري زيادة
او منقصة متولدة او غير متولدة على التفصيل والافتقار والاختلاف الذي ذكرنا في خيار الشرط والعيب والاصل ان كل ما
يسقط خيار الشرط والعيب يسقط خيار الرؤية الا ان خيار الشرط والعيب يسقط بصرح الاسقاط وخيار الرؤية لا يسقط
بصرح الاسقاط لا قبل الرؤية ولا بعدها اما قبلها فلما ذكرنا فيما تقدم انه لا خيار قبل الرؤية لان ثبوت الخيار
هو اوان الرؤية تقبل الرؤية لا خيار واسقاط الشيء قبل ثبوته وثبوت سببه محال واما بعد الرؤية فلا خيار
ما ثبت باشتراط العاقد لان ركن العقد مطلق عن الشرط نصا ودلالة واما ثبت شرعا لحكمة فيه فكان ثابتهما
انه تعالى فاما خيار الشرط والعيب فيثبت باشتراط العاقدين اما خيار الشرط فظاهرا لانه مضمون عليه في العقد
واما خيار العيب فلان السلامة مشروطة في العقد دلالة والثابت بدلالة النص كالثابت بصرح النص فكان ثابتهما
حقا للعد وما ثبت حقا للعد يحتمل التسقوط باسقاطه مقصودا لان الانسان يملك التصرف في حق نفسه مقصودا
استبقا واسقاطا فاما ما ثبت حقا لله تعالى فالعد لا يملك التصرف في اسقاطه مقصودا لانه لا يملك التصرف
في حق غيره مقصودا لكنه يحتمل التسقوط بطريق الضرورة بان يتصرف في حق نفسه مقصودا ويتضمن ذلك سقوط
حق الشرع فيسقط حق الشرع في ضمن التصرف في حق نفسه كما اذا اجاز المشتري البيع ورضي به بعد الرؤية نصا
او دلالة مباشرة تصرف يدل على الرضا والاجازة لانه وان ثبت حقا للشرع لكن الشرع اشبه نظر للعد حتى اذا
راه وصلى له اجازة وان لم يصلح له رده اذ الخيار هو التخيير بين الفسخ والاجازة فكان المشتري الاجازة والرضا
مترفا في حق نفسه مقصودا ثم ضرورة الاجازة لزم العقد وضرورة لزم العقد سقوط الخيار فكان سقوط الخيار
مترفا في الضرورة لا بالاسقاط مقصودا ويحذر ان ثبت الشيء بطريق الضرورة وان كان لا يكاد يثبت مقصودا كالوكل بالبيع
اذا عر له الموكل ولم يعلم به فانه لا ينفذ ولو باع الموكل بنفسه بغير الوكيل فكذا ههنا ولو باع بشرط الخيار قبل الرؤية او
على البيع او واهبه ولم يسلم او كان المشتري دارا فبيعت داره بغيرها فاخذها بالسفحة فهو على خياره لان هذه الصفقات
دلالة الرضا وهذا الخيار قبل الرؤية لا يسقط بصرح الرضا بدلالة الرضا اولى ان لا يسقط واما ان يسقط بعد الفسخ
بان اعتقا او بربا او باع او اجر او رهن وسلم اما الاعتاق والتدبير فلان كل واحد منهما وقع صحيحا لمصداقته بخلاف
وكل واحد منهما تصرف لا يملك لا يحتمل النقص الفسخ فتعذر نسيج البيع لتعذر نسيجها واما البيع والاجازة والرهن
فلانها تصرفات لازمة اوجبت ملكا لازما وحقا لازما للغير على وجه لا يملك الاسترداد فتعذر الفسخ وتعذر
فسخ العقد لوجب لزمه لان الفسخ اذا انعقد لم يكن في بقاء العقد فاذة فيسقط ضرورة ولو باع او رهن او اجر
ثم ردة عليه لعيب بقبضه القاضى او قبل الرهن او انقضت مدة الاجازة لا يعود الخيار وكذا روي على ابو يوسف
لان خيار الرؤية بعد ما سقط لا يعود الا بسبب جديد بخلاف خيار العيب **وعلى** هذا اذا كانت او هبة وسفحة
او باعه بشرط الخيار والمشتري قبل الرؤية يلزم البيع لان هذه عقود لازمة اوجبت حقوقا لازمة اما الكفا فلا
عقد لان في حق المكاتب حتى لا يملك الفسخ مخرجه رضا المكاتب وكذلك البيع بشرط خيار المشتري لانه لا يرضى
البايع واما الهبة فان الملك الثابت بها ملك لا يحتمل العود اليه الا بقضاء او رضا فكان في معنى الذوق واذا تعذر الفسخ
بسبب هذه الصفقات وتعذر الفسخ لوجب لزوم ويسقط الخيار ضرورة عدم الفائدة بخلاف اذا باع بشرط
الخيار لانه ليس بصرف لازم في حقه وكذا الهبة مخرجه تسليم والعرض على البيع وان لم يعلم ثم ما ذكرنا سقوط الخيار
ولزوم البيع برضى المشتري فان رأى كل المبيع ورضي به فاما اذا رأى بعضه دون بعض فليس يسقط خياره فتفصيل
الكلام في هذا الوجه الذي ذكرنا فيما اذا رأى بعض المبيع دون بعض وقت الشراء فكل ما يمنع ثبوت الخيار ههنا لا يسقط
بعد ثبوته ههنا وما لا فلا وفيما وراء ذلك لا يختلفان والله اعلم **وعلى** هذا يخرج ما اذا اشترى مبيعيا في الارض كالحق
والقوم والسلق والفجل ونحوها من المبيعات في الارض فقلع بعضه ورضي بالقلع انه لا يسقط خياره عندنا في حقيقته
حقا انه اذا قلع الباقي كان على خياره ان شاء الكل وان شاء امسك الكل وقال ابو يوسف ومحمد اذا قلع شيئا لئس
به على الباقي في عظمه ورضي به المشتري فهو لا رده وجه قوله انه اذا قلع شيئا لئس به على الباقي كان رؤيته بغيره
كروية كانه قلع الكل ورضي به كما اذا اشترى مبيعيا فرأى ظاهرها سقط خياره كذا هذا **وجه** قوله في حقيقته ركن
ان هذه المبيعات مما يختلف في الصفات والكبر والجمود والركوة اختلفا فاحتمل رؤية البعض منها لا تفيد العلم بحال
البقية فاشبهت لثياب وسائر العدييات المتفاوتة ولو قلع المشتري الكل بغير اذن البايع يسقط خياره لانه نقص

بيان ما ينقص به العقد

الضار
شرائط صحة العقد منها قيام
ومنها ان لا يتضمن الفسخ

منها علم البايع بالفسخ

بيان بيع فاسد
حكم بيع فاسد

محمداً الفسخ فاذ اخرج عن احتمال الفسخ خرج عن احتمال الاقالة ضرورة واما على اصله بوسع فلا ينه بعد الفسخ بيع
مطلق وهو بعد الزيادة بمحمداً للبيع فبقي محتمل للاقالة وعلى اصله محتمل لان كانت نسخا لكن عند الامكان ولا امكان هنا
لانها لو جعلت اها فسخا لم يصح ولو جعلتها بيعا لم يصح فبطلت بيعا لضرورة الصحة فلهذا اتفقوا على ان لا يصح مع جواب
ابو يوسف في هذا الفصل ومنها قيام البيع وقت الاقالة فان كان هالكاً وقت الاقالة لم يصح فاما قيام البيع وقت
الاقالة فليس بشرط **وجه الفرق** ان اقالة البيع ورفعها فكان قيامها بالبيع وقيام البيع بالبيع لان البيع لا يملكه الا بالقبول
على معنى ان العقد يرد عليه لا على الثمن لانه يرد على المعين والمعين هو البيع لا الثمن لانه لا يحتمل التعيين وان عاين
لان اسم لما في الذمة فلا يتصور ايراد العقد عليه ولان قيام البيع بالبيع لا بالثمن فاذا هلك لم يبق محل حكم البيع فلو
بقي حكمه فلا يتصور الاقالة التي هي رفع حكم البيع في الحقيقة واذا هلك الثمن فحل حكم البيع قائم ففسخ الاقالة **وعلى**
هذا يخرج ما اذا تبايعا عينا بدين كالدراهم والدنانير عتبا اولم يعينوا الفلوس والمكمل والموزون والعدد والمقاييس
لوصف في الذمة ثم تقايلا انهما ان تقايلا والعين قائمة في يد المشتري تحت الاقالة سواء كان الثمن قائماً في يده او هلك
لقيام حكم البيع بقا من العقود عليه وان تقايلا بعد هلك العين لم يفسخ وكذا ان كانت قائمة وقت الاقالة ثم هلك
قبل الرد على البايع بطلت الاقالة سواء كان الثمن قائماً او هالكاً لان الاقالة فيها معنى البيع لا ترى ان بعد الاقالة
وجب على كل واحد منهما ما في يده على صاحبه فكان هلك البيع بعد الاقالة قبل القبض كهدوكة بعد البيع قبل القبض
وانه لو بطل ان البيع كذا هذا سواء كان في الثمن او هلك لانه اذا لم يتعين تقايده وهلكه بمنزلة واحدة وكذلك لو
كان البيع عديداً وتبايعا ثم هلكا ثم تقايلا ان لا يصح الاقالة لما ذكرنا ان المعقود عليه اذا هلك لم يبق محل الفسخ
بالاقالة وكذا لو كان احدهما هالكاً وقت الاقالة والاخر قائماً وصحت الاقالة ثم هلك القائم قبل الرد بطلت الاقالة لانه
هلك المعقود عليه قبل القبض على ما بيننا **ولو تبايعا عينا بعين وتبايعا ثم هلك احدهما في يده** ففسخ
الاقالة وعلى المشتري الهالك قيمة الهالك ان لم يكن له مثل ومثله ان كان له مثل فبطلت له صاحبه وبسيرة منه العين لان
كل واحد منهما بيع على حدة لقيام العقد بكل واحد منهما ثم خرج الهالك من ان يقيم العقد به فيقوم بالآخر وان بقي البيع
بقول الفسخ فيفسخ او نقول المبيع احدهما والآخر ثمن اذ المبيع لا بد له من الثمن فاذا هلك احدهما بقي الثمن الهالك للثمن والآخر
المبيع المانعة فيفسخ العقد وثالثا فسادا فكان الفسخ في المبيع بقاء المبيع فاحتمل الاقالة وكذلك لو تقايلا
والعين قائمتان ثم هلك احدهما بعد الاقالة قبل الرد لا يفسخ الاقالة لان هلك احدهما قبل الاقالة لم يمنع صحة الاقالة
انه لم يفسخ الاقالة لا يمنع بقاءها على الصحة شرط في الاولى لان البقاء اسهل من الاقالة وهذا بخلاف ما في الفسخ لانه لا يفسخ
احد الطرفين ابتداءً واذا انعقدت احدى اقسامها قبل القبض بطل البيع لان البيع مبادلة المال بالمال فلا يفسد احد
الطرفين بطلت احدى اقسامها قبل القبض لان كل واحد من الطرفين مبيع وهلك المبيع قبل القبض بطل البيع
فاما الاقالة فرفع البيع فيستدعي بقاء حكم البيع وقد بقي بقاء احدهما **وعلى** هذا يخرج اقالة السلم قبل قبض المسلم
فيه انها جائزة سواء كان رأس المال عينا او دينا وسواء كان قائماً في يد المسلم اليه او هالكاً لان المبيع هو المسلم فيه
وانه قائم وهذا ان السلم فيه وان كان حقيقة فله حكم العين حتى لا يجوز استبداله قبل القبض فكان المعقود عليه وان قائم
فوجب شرط صحة الاقالة واذا صحت فان كان رأس المال عين مال قائمة برة المسلم اليه بعينه وان كانت هالكة فان كان
ماله مثل برة مثله وان كان مالا امثله برة قيمته وان كان ديناً برة مثله قائماً او هالكاً لانه لا يتعين بالتعيين فهدوكة
وقيامه سواء وكذلك لو كانت الاقالة بعد قبض المسلم فيه وان قائم في يد رب السلم لانه يفسخ الاقالة فلهذا تحت
حال كونه ديناً حقيقة فحال مجبر وره عينا بالقبض اولى واذا صحت فغلبت برة السلم برة عين المعقود لان المعقود بعقد
السلم كان عين ما ورد عليه العقد بدليل ان يجوز بيعه مراعاة على رأس المال والمراعاة بيع ما اشتراه البايع بمثل الثمن
الاول مع زيادة ربح وان كان المعقود من غير ما ورد عليه العقد في القدر والحكم وجب برة عينه في الاقالة ولو اشترى عبد
مفرق او مضمون وتبايعا ثم هلك العبد في يد المشتري ثم تقايلا والعقبة قائمة في يد البايع صحت الاقالة لان كل
واحدة منهما مبيع لتعيينه بالتعيين فكان معقوداً عليه فبقي البيع بقاء احدهما وعلى البايع برة عين العينة وبسيرة
المشتري قيمة العبد لكن ذهباً لافضة لان الاقالة ضررت على قيمة العبد فلو استرد قيمة فضة والعقبة تختلف
فتراد او تنقص فتدعى الى الربا ولو كان العبد قائماً وقت الاقالة ثم هلك قبل الرد على البايع فعلى البايع ان يرد
القيمة وبسيرة قيمة العبد ان شاء ذهباً وان شاء فضة لان الاقالة ههنا وردت على عين العبد ثم وجبت القيمة على
المشتري بدلا للعبد فلا يباين العبد وقيمه
وان لم يعلم الصواب

شروط صحة الاقالة
منها رضا المتبايعين
منها المجلس
منها تقايض بدلي القرف
منها ان البيع محل الفسخ

محمداً الفسخ فاذ اخرج عن احتمال الفسخ خرج عن احتمال الاقالة ضرورة واما على اصله بوسع فلا ينه بعد الفسخ بيع
مطلق وهو بعد الزيادة بمحمداً للبيع فبقي محتمل للاقالة وعلى اصله محتمل لان كانت نسخا لكن عند الامكان ولا امكان هنا
لانها لو جعلت اها فسخا لم يصح ولو جعلتها بيعا لم يصح فبطلت بيعا لضرورة الصحة فلهذا اتفقوا على ان لا يصح مع جواب
ابو يوسف في هذا الفصل ومنها قيام البيع وقت الاقالة فان كان هالكاً وقت الاقالة لم يصح فاما قيام البيع وقت
الاقالة فليس بشرط **وجه الفرق** ان اقالة البيع ورفعها فكان قيامها بالبيع وقيام البيع بالبيع لان البيع لا يملكه الا بالقبول
على معنى ان العقد يرد عليه لا على الثمن لانه يرد على المعين والمعين هو البيع لا الثمن لانه لا يحتمل التعيين وان عاين
لان اسم لما في الذمة فلا يتصور ايراد العقد عليه ولان قيام البيع بالبيع لا بالثمن فاذا هلك لم يبق محل حكم البيع فلو
بقي حكمه فلا يتصور الاقالة التي هي رفع حكم البيع في الحقيقة واذا هلك الثمن فحل حكم البيع قائم ففسخ الاقالة **وعلى**
هذا يخرج ما اذا تبايعا عينا بدين كالدراهم والدنانير عتبا اولم يعينوا الفلوس والمكمل والموزون والعدد والمقاييس
لوصف في الذمة ثم تقايلا انهما ان تقايلا والعين قائمة في يد المشتري تحت الاقالة سواء كان الثمن قائماً في يده او هلك
لقيام حكم البيع بقا من العقود عليه وان تقايلا بعد هلك العين لم يفسخ وكذا ان كانت قائمة وقت الاقالة ثم هلك
قبل الرد على البايع بطلت الاقالة سواء كان الثمن قائماً او هالكاً لان الاقالة فيها معنى البيع لا ترى ان بعد الاقالة
وجب على كل واحد منهما ما في يده على صاحبه فكان هلك البيع بعد الاقالة قبل القبض كهدوكة بعد البيع قبل القبض
وانه لو بطل ان البيع كذا هذا سواء كان في الثمن او هلك لانه اذا لم يتعين تقايده وهلكه بمنزلة واحدة وكذلك لو
كان البيع عديداً وتبايعا ثم هلكا ثم تقايلا ان لا يصح الاقالة لما ذكرنا ان المعقود عليه اذا هلك لم يبق محل الفسخ
بالاقالة وكذا لو كان احدهما هالكاً وقت الاقالة والاخر قائماً وصحت الاقالة ثم هلك القائم قبل الرد بطلت الاقالة لانه
هلك المعقود عليه قبل القبض على ما بيننا **ولو تبايعا عينا بعين وتبايعا ثم هلك احدهما في يده** ففسخ
الاقالة وعلى المشتري الهالك قيمة الهالك ان لم يكن له مثل ومثله ان كان له مثل فبطلت له صاحبه وبسيرة منه العين لان
كل واحد منهما بيع على حدة لقيام العقد بكل واحد منهما ثم خرج الهالك من ان يقيم العقد به فيقوم بالآخر وان بقي البيع
بقول الفسخ فيفسخ او نقول المبيع احدهما والآخر ثمن اذ المبيع لا بد له من الثمن فاذا هلك احدهما بقي الثمن الهالك للثمن والآخر
المبيع المانعة فيفسخ العقد وثالثا فسادا فكان الفسخ في المبيع بقاء المبيع فاحتمل الاقالة وكذلك لو تقايلا
والعين قائمتان ثم هلك احدهما بعد الاقالة قبل الرد لا يفسخ الاقالة لان هلك احدهما قبل الاقالة لم يمنع صحة الاقالة
انه لم يفسخ الاقالة لا يمنع بقاءها على الصحة شرط في الاولى لان البقاء اسهل من الاقالة وهذا بخلاف ما في الفسخ لانه لا يفسخ
احد الطرفين ابتداءً واذا انعقدت احدى اقسامها قبل القبض بطل البيع لان البيع مبادلة المال بالمال فلا يفسد احد
الطرفين بطلت احدى اقسامها قبل القبض لان كل واحد من الطرفين مبيع وهلك المبيع قبل القبض بطل البيع
فاما الاقالة فرفع البيع فيستدعي بقاء حكم البيع وقد بقي بقاء احدهما **وعلى** هذا يخرج اقالة السلم قبل قبض المسلم
فيه انها جائزة سواء كان رأس المال عينا او دينا وسواء كان قائماً في يد المسلم اليه او هالكاً لان المبيع هو المسلم فيه
وانه قائم وهذا ان السلم فيه وان كان حقيقة فله حكم العين حتى لا يجوز استبداله قبل القبض فكان المعقود عليه وان قائم
فوجب شرط صحة الاقالة واذا صحت فان كان رأس المال عين مال قائمة برة المسلم اليه بعينه وان كانت هالكة فان كان
ماله مثل برة مثله وان كان مالا امثله برة قيمته وان كان ديناً برة مثله قائماً او هالكاً لانه لا يتعين بالتعيين فهدوكة
وقيامه سواء وكذلك لو كانت الاقالة بعد قبض المسلم فيه وان قائم في يد رب السلم لانه يفسخ الاقالة فلهذا تحت
حال كونه ديناً حقيقة فحال مجبر وره عينا بالقبض اولى واذا صحت فغلبت برة السلم برة عين المعقود لان المعقود بعقد
السلم كان عين ما ورد عليه العقد بدليل ان يجوز بيعه مراعاة على رأس المال والمراعاة بيع ما اشتراه البايع بمثل الثمن
الاول مع زيادة ربح وان كان المعقود من غير ما ورد عليه العقد في القدر والحكم وجب برة عينه في الاقالة ولو اشترى عبد
مفرق او مضمون وتبايعا ثم هلك العبد في يد المشتري ثم تقايلا والعقبة قائمة في يد البايع صحت الاقالة لان كل
واحدة منهما مبيع لتعيينه بالتعيين فكان معقوداً عليه فبقي البيع بقاء احدهما وعلى البايع برة عين العينة وبسيرة
المشتري قيمة العبد لكن ذهباً لافضة لان الاقالة ضررت على قيمة العبد فلو استرد قيمة فضة والعقبة تختلف
فتراد او تنقص فتدعى الى الربا ولو كان العبد قائماً وقت الاقالة ثم هلك قبل الرد على البايع فعلى البايع ان يرد
القيمة وبسيرة قيمة العبد ان شاء ذهباً وان شاء فضة لان الاقالة ههنا وردت على عين العبد ثم وجبت القيمة على
المشتري بدلا للعبد فلا يباين العبد وقيمه
وان لم يعلم الصواب

كتاب القرض

كتاب القرض
باب في القرض

منها قيام المبيع وقت الاقالة

[illegible]

بيان كيفية استنباط ما ينفع حال الانفراد والاجتماع

الفائز

الغائب فليس له ان يأخذ بالبيع الاول الا لان نصف الدار وسواء كان الرقة بالغيب بقضاء او بغير قضاء وسواء كان قبل القبض او بعده لما ذكرنا انه لما قضى القاضى الحاضر بكل الدار بالشفعة فقد ابطال حق الغائب عن النصف وصار هو مقضيا عليه من ردة القضاء على المشتري فبطلت شفيعته في هذا النصف فلا يحتمل العود وسواء كان الرقة بالغيب بقضاء او بغير قضاء لانه انما ابطال حقه في النصف بالقضاء بالشفعة وبالرقة بالغيب لا يتبين ان الغيب بالشفعة لم يكن وكذا يستقضى منه الرقة قبل القبض وبعده لما قلناه ولو اراد الغائب ان يأخذ كل الدار بالشفعة ورتة الحاضر بالغيب وبيع البيع الاول سقط ان كان الرقة بغير قضاء فله ذلك لان الرقة بغير قضاء بيع مطلق فكان بيعا جديدا في حق الشفعة واخذ الكل بالشفعة بما أخذ بالبيع المبدأ هكذا ذكر محمد بن واطلق الجواب ولم يفصل بينا اذا كان الرقة بالغيب قبل القبض وبعده من غير فرق لما ذكره الجواب بحمل على ما بعد القبض لان الرقة قبل القبض بغير قضاء بيع جديد وبيع العقار قبل القبض لا يجوز على اصالة وانما يستقيم اطلاق الجواب على اصل الجواب حقيقه رحمه الله والى يوسف ومنهم من قال يستقيم على منذهب الكل لان رضا الشفع له هنا غير معتبر بكونه مجبورا في التملك فكان رضاه ملحقا بالعدم وان كان بقضاء فليس له ان يأخذ لانه منقضي مطلق وبيع العقد من اصل كانه لم يكن والاخذ بالشفعة يختص بالبيع ولو اطلع الحاضر على عيب قبل ان يقضى له بالشفعة فسلم الشفعة ثم قدم الغائب فان شاء اخذ الكل وان شاء تركه لان القاضى لم يقض بالشفعة للحاضر فلم يطل حق الغائب بل بقي في كل الدار لوجود سبب استحقاق الكل لانه لم يظهر له راحة حق الحاضر في الكل والى تسليم ذلك المراحة تظهر حق الغائب في كل الدار ولو ردة الحاضر الدار بالغيب بعد ما قضى له بالشفعة ثم حضر شفيعا اخذنا فلى الدار بالشفعة والحكم فالاشئين والثلاث سواء سقط حق الغائب بقدر راحة الحاضر لما قلناه وكذا لو كان الشفع الحاضر اشترى الدار من المشتري ثم حضر الغائب فان شاء اخذ كل الدار بالبيع الاول وان شاء اخذ كلها بالبيع الثاني اما اخذ بالبيع الاول فلو ان حق الحاضر في الشفعة قد بطل بالشراء من المشتري لغير الشراء منه دليل الاعراض فرأى المراجعة الموصفة للشفعة فحق الغائب في كل الدار فياخذ الكل بالبيع الاول ان شاء بخلاف الشفع اذا اشترى الدار الشفوعة من صاحبه انه لا يبطل شفيعته لان البطلان لا يدام على الشراء ولا حوله قبل الشراء ليطل به واما الاخذ بالبيع الثاني فلون البيع الثاني وجد لاحق الحاضر في الشفعة لصعوده معرضا بالشراء فظهر حق آخر في الكل ولو كان المشتري الاول شفيعا للدار فاشترى الشفع الحاضر منه ثم قدم الغائب فان شاء اخذ نصف الدار بالبيع الاول وان شاء اخذ كلها بالبيع الثاني اما اخذ النصف بالبيع الاول فلون المشتري الاول لم يثبت له حق قبل الشراء حتى جازى الشراء معرضا عنه فاذا جاءه الشفع الحاضر لم يثبت للغائب الامتداد ما كان يحضه بالمراجعة مع الاول وهو النصف واما اخذ الكل بالبيع الثاني فلون التسبب عند البيع اوجب الشفعة للكل في الدار وقد بطل حق الشفع الحاضر بالشراء لغير الشراء دليل الاعراض فحق المشتري الاول والغائب في كل الدار فيقسم بينهما للراحم فياخذ الغائب نصف الدار بالبيع الاول ان شاء واخذ الكل بالبيع الثاني لان التسبب عند العقد الثاني اوجب الشفع حق الشفعة ثم بطل حق الشفع الحاضر عن العقد الاول ولم يتبقى الاؤه على الشراء الثاني بعقده حوله اعراضه فكان للغائب ان يأخذ كل الدار بالعقد الثاني ولو كان المشتري الاول اجنبيا اشترىها بالقبض عاها واجنبيا فحينئذ حضر الشفع فالشفيع بالخيار ان شاء اخذ بالبيع الاول وان شاء اخذ بالبيع الثاني لوجود سبب الاستحقاق وشروطه عند كل واحد من البيعين فكان له الخيار فان اخذ بالبيع الاول سلم الثمن الى المشتري الاول والعهدة عليه وبقيت البيع الثاني ليسترد المشتري الثاني الثمن من الاول وان اخذ بالبيع الثاني فتم البيعان جميعا والعهدة على الثاني ان يرد المشتري الثاني والثاني يرد فله ان يأخذ بالبيع الثاني وسواء كان المشتري الاول حاضرا او غائبا وان اراد ان يأخذ بالبيع الاول لم يرد ذلك حتى يحضر المشتري الاول والثاني هكذا ذكر القاضى الامام الاسدي في شرحه مختصر الطحاوى ولم يحك خلافا وذكر كرخان هذا قول الج حقيقه ومحمد وعنده ابو يوسف حصة الاول ليست بشرط وللشفيع ان يأخذ من الرقة ما يريد ويبيع اليه الفاروق قال له اشترى الاول وحده منه الف وان كان الثاني اشترى به بالغ باخذ منه ويبيع اليه الف وجه قول ابو يوسف ان حق الشفعة حتى يتعلق بعين الدار فلا بشرط لاستيفاء حصة المشتري الاول وجه قولها ان الاخذ من غير حصة المشتري الاول بغير قضاء على الغائب لان الاخذ بالبيع الاول يوجب نقض البيع الاول على المشتري الاول على ما ذكره في موضع فحينئذ قضاء على الغائب من غير ان يضمن عنده خصم حاضره وانه لا يجوز وجود حق الشفعة معلق بالعين مجموع بل لاحق العين وانما الثاني الحق التملك على المشتري ولا بد من حضرته ولو كان المشتري باع نصف الدار ولم يبيع جميعها فحق الشفع فاراد ان يأخذ بالبيع الاول اخذ جميع الدار وبطل البيع في النصف الثاني المشتري الثاني لان سبب استحقاق الجميع وشروطه موجود عند البيع الاول فاذا اخذ الكل بالبيع الاول قضى البيع في النصف الثاني المشتري لانه تبين انه مقدم على حق الشفع في ذلك النصف وان اراد ان يأخذ النصف بالبيع الثاني فله ذلك لان شرط الاستحقاق وهو البيع وجد في النصف وبطلت شفعة المشتري الثاني المشتري الاول لوجود دليل الاعراض ولو كان المشتري لم يبيع الدار ولكنه وهبها من رجل ونصدق بها على رجل ونقل هو بطله والمصدق عليه ثم حضر الشفع والمشتري وهو هو له حاضرا اخذها الشفع بالبيع لا بالهبة لان

37

لنقد معاونة شرائط الا استحقاق على ما ذكر ولا بد من خضرة المشتري حتى لو حضر الشفيع ووجد الموهوب له فلو هو
سعة حتى يجد المشتري فباخذها بالبيع الاول والتمن للمشتري وتطل الهبة كذا ذكر القاضي غير خلاف واما الكرخ فقد جعله
على الخلو والذى ذكرنا ان الذي يديه الدار وهو الموهوب له لم يكن خصما عندها وعند ابو يوسف حين خصما كما في البيع ولو
وهب المشتري نصف الدار مقسوماً وسيله له الموهوب له ثم حضر الشفيع وادان ان يأخذ النصف الباقي بنصف الثمن ليس
ذلك ولكنه باخذ جميع الدار جميع الثمن او يدع لان في اخذ البعض من البعض بقية الشفعة على المشتري وادان الكل
بطلت الهبة وكان الثمن كله للمشتري لا للموهوب له ولو اشترى دارا بالف ثم باعها بالعين فعمل الشفيع بالبيع الثاني ولو اشترى
بالبيع الاول فلخذه نصفها او بغير قضاء ثم علم ان البيع الاول كان بالف فليس له ان ينقض اخذه لانه لما اخذها بالبيع
الثاني فقد ملكها وحقق الثمن بالبيع الاول بعد ثبوت الملك له لا يسمو ففسق حقه في الشفعة في البيع الاول ضرورة
ثبوت الملك له والثابت ضرورة لستوى فيه العلم والمحل فان اشترى دارا بالف ثم زاده في الثمن الفاعل فعمل الشفيع بالعين
ولم يعلم ان الف زيادة فاخذها بالعين فان اخذها بقضاء القاضي بطل القاضى الزيادة وقضى له بالف لان الزيادة غير
ثابتة شرعا في حق الشفيع فكان القضاء بالزيادة قضاء بما ليس باثب فيبطلها القاضى وان اخذها بغير قضاء فليس له ان
ينقض اخذها لان اخذ بغير قضاء بمنزلة شراء مستاء فسقط حقه في الشفعة ولو كان المشتري حين اشترى دارا بالف
البيع ثم اشترى بالعين فاعاد الشفيع بالعين ولم يعلم بالبيع الاول ثم علم بطله لم يكن له ان ينقضه سواء بقضاء او بغير
لانه اجتمع بيعان لا يمكن الاخذ بها فاذا اخذها انقضت الاخر وادان على دارا جارا ان اخذها فالباطل الاخر
فخاصص الحاضر الى قاض لا يرى الشفعة بالجوار فبطلت شفته ثم حضر القاضى فخاصصه الى قاضى يرى الشفعة فبطلت
لان قضاء القاضي الاول صادف محل الاجتهاد فنقد وبطلت شفعة الحاضر فحق القاضي في كل الدار لو وجد سبيل
الكل فاعاد الكل بالشفعة ولو كان القاضي الاول قال بطلت كل الشفعة التي تتعلق بهذا البيع لم يطل شفعة القاضى
كذا قال محمد وهو صحيح لان هذا قضاء على القاضى وانه لا يجوز ان يعلم **واما الذي يخص حال الاجتماع** فهو ان
استحقاق الشفعة اذا اجتمع راعي فيها الترتيب فقدم الاقربى فالأقربى يقدم الشريك على الخلط والمخلط على الجوار
لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الشريك اخو المخلط والمخلط اخو الجوار ولان المؤثر في ثبوت حق الشفعة هو دفع
جزء الدار فزاده وسبب وجود الضرر والذى هو الاصل لا اتصال ولا اتصال على هذه المراتب فالأقربى اتصال بالشركة في عين البيع
اقربى من الاتصال بالخلط ولا اتصال بالخلط اقربى من الاتصال بالجوار والترتيب بقوة التأثر ترجح جميع فان سلم الشريك
وجبت الشفعة للمخلط وان اجتمع خيطان يقدم الاخض على الاعم وان سلم المخلط وجب للجوار لما قلنا وهذا جواب عن
الرواية **وروي عن** يوسف انه اذا سلم الشريك فلو شفعة لغير وجه روايته ان الحق عند البيع للشريك لا لغيره
ان غيره لا يملك المطالبة فاذا سلم سقط الحق اصله والصحيح جواب ظاهر الرأى لان كل واحد من هذه الاشياء الثلاثة سبب
صالح للاستحقاق الا انه يرجح البعض على البعض لقوة التأثر على ما بيننا فاذا سلم الشريك التحق شركة بالعد
كانت له لكن في راي الترتيب في الباقي كما لو اجتمع الخلط والجوار ابتداء **وبين** هذا في مسأله وادان بين رجلين في شركة
طريقها من هذه السكة باع احدهما نصيبه فالشفعة لشركة لان شركة في عين الدار وشركة اهل السكة في الحقوق فكل
الشريك في عين الدار والى بالشفعة فان سلم فالشفعة لاهل السكة كلهم لستوى فيها المداصق وغير المداصق فانهم كلهم
خلفاء في الطريق فان سلموا فالشفعة للجوار المداصق وعلى ما روي عن علي بن يوسف انه اذا سلم الشريك سقطت الشفعة اجمعا
ولو شغبت هذه السكة سكة اخرى غير نافذة فبيعت دارونها فالشفعة لاهل هذه السكة خاصة لان خلطة اهل هذه
السكة انقضت خلطة اهل السكة العليا ولو بيعت دار في السكة العليا استوى في شفعتهما اهل السكة العليا واهل
السكة السفلى لان خلطتهم في السكة العليا فيستوفون في الاستحقاق **وقال** محمد بن اهل الدار يستحقون الشفعة
بالطريق اذا كان ملكا لهم او كان قضا غير ملوك اما اذا كان ملكا لهم فظاهروا بوجوه الخلطة وهي الشركة في الطريق واما اذا كان
قضا غير ملوك فلا ينهم اخض به فغيرهم فكان في معنى الملوك وان كانت السكة نافذة فبيعت دارونها فلا شفعة الا
الجوار المداصق لان الشركة العامة اباها مع ملوكنا وان كان ملوكا فهو في حكم غير الملوك والطريق لنا فاذ لا يستحق
الشفعة ما لا يملك اهل سدة لانه اذا كان كذلك فيعلق به حق جميع المسلمين فكانت شركة عامة فيشبه الا حصة وعلى
هذا يخرج النهر اذا كان صغيرا يسقى منه اراضي معدودة او كروم معدودة فبيع ارض منها او كروم ان الشركة في النهر كلهم
شفعة لستوى المداصق غير المداصق لستوا في الخلطة وهي الشركة في الشرب وان كان النهر كبير فالشفعة للجوار
لما دصق بمنزلة السواقي واختلف في الحد الفاصل بين الصغير والكبير قال ابو حنيفة ومحمد بن ابي حنيفة ان كان يجري فيه السقف
فهو كبير وان كان لا يجري فيه فهو صغير **وروي** عن ابي يوسف انه اذا كان لا يستطيع ان يحد هذا بحد هو عندى على ما
ادى حين يقع ذلك **وروي** عن ابي يوسف رواية اخرى انه ان كان ليس منه رومان او ثلاثة او سبستان او ثلاثة ثلثة ثلثة
وماد يرك ذلك فلو كذا في كل كرخي الخلو وبين اصحابنا والقاضى لم يذكر خلو منهم وانما ذكر خلو والمشايع فيه قال بعض

بيان مختصر حال الاجتماع في الشفعة

ان كان شركة النهر حيث يحضون فهو صغير وان كان فاعدا لا يحضون فهو كبير **وقال** بعضهم هو موقوف على رأى القاضي فان داه
ان كان فاعدا فاداه ومنهم فهو صغير وان كانوا اكثر من مائة فهو كبير **وقال** بعضهم هو موقوف على رأى القاضي فان داه
صغير فاعدا بالشفعة لاهله وان رآه كبيرا فقصها للجوار المداصق **ولوزع** في هذا النهر من ارضه او سبستان او كروم
فبيع ارض او سبستان شرب من هذا النهر النازع فاهل هذا النهر اخو بالشفعة من اهل النهر الكبير لان خلطتهم انقضت خلطة اهل النهر
الكبير الا انهم يحضون لشرب النهر النازع فكانوا اولى كما في السكة المشعبة فسكة غير نافذة ولو بيعت ارض
على النهر الكبير كان اهلها واهل النهر النازع في الشفعة سواء لستوا في الشرب **قال** محمد بن ابي حنيفة في قراح واحد في وسطه
ساقية جارية شرب هذا القراح منها الجارين فيبيع القراح فجاء شفعيان احدهما الى هذه الساقية من القراح والاخر الى
الجانب الاخر قالوا هما شفعيان في القراح وتبست الساقية بحالها لان الساقية موقوف هذا القراح فلو بقية فاصلا كالحائط المتدا
او كانت هذه الساقية بجوار القراح وشرب منها الفجيب خارجا من هذا القراح فاصحاب الساقية اخو بالشفعة الجوار
لانهم شركاء في الشرب والشريك مقدم على الجوار على ما علم **وعلى** هذا يخرج ما روي عن ابي يوسف انه قال في دارين
دارين رجلين فيها طريق فباع احدهما نصيبه من الدار ان الشريك اخو بالشفعة من صاحب الطريق لان الشريك في عين العقار
اقرب من الطريق وكذلك اذا كانت الدار بين رجلين ولا حائلها حائط بارضه في الدار بينه وبين اخيه فباع الشريك في
الطريق نصيبه من الدار والحائط والشريك في الدار اخو بالشفعة الدار والشريك في الحائط والى بالحائط لان الشريك في الحائط ليس
شريك في الدار بل هو جوار لبقية الدار والشريك مقدم على الجوار وكذلك دار بين رجلين ولا حائلها بئر في الدار بينه وبين اخيه
فباع الذي له شريك في البئر نصيبه من الدار والشريك في الدار اخو بالشفعة الدار والشريك في البئر اخو بالشفعة الدار
الشريك في البئر جوار لبقية الدار والشريك مقدم على جوار الدار وكذلك سفل بين رجلين ولا حائلها بئر في الدار بينه وبين اخيه
فباع الذي له نصيب في السفل والعلو نصيبه فله شريك في السفل والشفعة في السفل والشريك في السفل جوار لعلو الدار
الشريك في السفل جوار لعلو الدار ولا شريك في السفل في السفل لان شريك في السفل جوار لعلو الدار والشريك في السفل جوار لعلو
فهو وليس شريك في السفل والعلو والشريك في عين البقعة او فيها هو في معنى البقعة مقدم على الجوار والشريك في الحقوق وشريك
في العلو جوار لعلو الدار وشريك في الحقوق اذا كان طريق العلو في ذلك الدار ولا شركة له في عين البقعة فكان الشريك في عين البقعة
اخرى ولو كان لرجل علو على دار وطريقه فيها وبقيت الدار لآخر فباع صاحب العلو بطريقه فالقيا سران لا شفعة
لصاحب السفل والعلو في الا ستمسكان يجب وجه القيا سران شرائط وجوب الشفعة ان يبيع المبيع عقارا والعلو موقوف
فوجب فيه الشفعة كما لا يجب في سائر المنقولات وجه الاستحسان ان العلو في معنى العقار لان حق البناء على السفل
مؤاخر لا يحتمل المداون فاشبهه العقار الذي لا يحتمل المداون فكان ملحقا بالعقار فبيع على حكمه ولو كان طريق هذا العلو
دارا لرجل اخر فبيع العلو فصاحب الدار التي فيها الطريق الى بشفعة العلو من صاحب الدار التي عليها العلو لان صاحب الدار
التي فيها الطريق شريك في الحقوق فصاحب الدار التي عليها العلو جوار والشريك مقدم على الجوار فان سلم صاحب الطريق الشفعة
كانت له لكن لعلو جوار ملو زواخذه صاحب الدار التي عليها العلو بالجوار لانه جوار وان كان لعلو جوار ملو زواخذه بالشفعة مع
صاحب السفل لانه جوار وان لم يكن جوار لعلو ملو زواخذه العلو وبين العلو وبين مسكة طائفة من الدار فاد شفعة له لانه ليس
جوار ولو باع صاحب السفل السفل كان صاحب العلو شفعيا لانه جاره وليس شريك وهو كدارين متجاورين لا حائلها
منشع على حائط الا ان صاحب الحائط لا يستحق الا بالجوار ولا يستحق بالحقبة شيئا ولو بيعت الدار التي فيها طريق العلو
فصاحب العلو او في بشفعة الدار من الجوار لانه شريك في الحقوق فكان مقدم على الجوار **وروي** عن ابي يوسف انه قال في بيت عليه
ثلاث دواير احدها في الارض وكل غرفة طريق في دار اخرى وليس بينهم شركة في الطريق فباع صاحب البيت لوسطه بينه وسلم
صاحب الطريق فالشفعة لصاحب العلو ولصاحب السفل جميعا لستوا في الجوار فان باع صاحب العلو كانت الشفعة
لوسطه ومن السفل لان الجوار له لا لا سفل **وعلى** هذا يخرج ما روي عن ابي يوسف انه قال في دار فيها مسيل ماء
لدارين فبيع الدار كانت له الشفعة بالجوار لا بالشركة وليس المسيل كالشرب لان صاحب المسيل يتحقق بمسيل الماء
لأنه لا يخرج منه قطرا قطرا جدي الدارين في الارض ولو ان حائطا بين دارين جارين والحائط بينهما فصاحب الشركة في
الحائط او في الجوار بالحائط وبقية الدار ياخذ بالجوار مع الجارين بينهما هكذا روي عن ابي يوسف في دارين جارين بينهما
شركة في الشرب والشريك في الحائط اولى بجميع الدار وجه الرواية ان الشريك في الحائط شريك في بعض المبيع فكان اولى من الجوار
او بغيره كالشريك في الشرب والطريق وجه الرواية الاولى ان الشريك في الحائط شريك في بعض مبيعة وهي ماتت الحائط
والشريك في الجوار في بقية الدار فكان اولى بما هو شريك فيه وبقية الدار بينه وبين الجوار الا ان لستوا في الجوار
فصاحب الدار اولى فيها بيت بينه وبين غيره فباع الرجل الدار فطلب الرجل الشفعة وطلبها الشريك في البيت فصاحب الشركة
في البيت اولى بالبيت وبقية الدار بينهما نصفان قال الكرخي واصلح الروايات في ابي يوسف ان الشريك في الحائط اولى في بقية الدار
من غيره قال فان تحقق الشريك في نفس المبيع والشريك مقدم على الجوار قال محمد بن ابي حنيفة ان كان الشريك في الحائط
شريك في دارين جارين لكون احدهما عليه حصة ولا يعلم ان الحائط بينهما الا بالحصصة فبيع احدى الدارين

ومنها رذائل حق البائع

ومنها رذائل حق البائع فلا يحل الشفعة في المشتري شراء فاسد لأن البائع حو القصور والردالة ملكة رة القصور وفيما عدا الشفعة
فقر القصور حق لو سقط حق الفسخ باسباب مسقطه للفسخ كالزيادة وذوال ملك المشتري ومخوذلك كان للشفيع ان يأخذ الشفعة
لأن المانع قيام حق الفسخ وقد زال كالمانع بشرط الخيار ثم سقط الخيار وحسب الشفعة لرد المانع **والوجود هو الخيار** وكذا
ولو باعها المشتري شراء فاسد بغير صحيحا فجاء الشفعين فهو بالخيار وان شاء أخذها بالبيع الأول وان شاء أخذها بالبيع الثاني
لأن حق الشفعين ثابت عند كل واحد من البيعين لو وجد سببا مشهور عند كل واحد منهما وشرايطه فكان له الخيار فلو ان أخذ البائع
الثاني أخذ بالثمن وان أخذ بالبائع الأول أخذ بقيمة المبيع فلو فرضنا ان الشفعين يملك بما عاك به المشتري والمشتري الثاني فبالثمن
لأن البيع الثاني صحيح والبيع الصحيح يفيد الملك بالمسئتي وهو الثمن والمشتري الأول يملك المبيع بقيمة لأن البيع الفاسد يفسد
الملك بقيمة المبيع لا بالثمن وانما يقتصر قيمته بغير فسخ لأن المبيع بيعا فاسدا مضمونا بالفسخ كالمعصوم وعلى هذا الأصل
يخرج قولنا حصة فسخين اشتري أرضا شراء فاسدا فبني عليها انه ثبت للشفيع حق الشفعة لأن حق البائع في حق المفقود قد
زال بالبناء وبطلان المانع من وجوب الشفعة وعندنا يوسف وعبد الله لا يثبت لأن حق البائع لم يسطر بالبناء فكان المانع قائما
والعلم وعلى هذا يخرج قولنا حصة فسخ في المرفوع اذ باع الدار من وارثه بمثل قيمتها وشفيعها اجنبي نزل الشفعة لأن
بيع المريض من الموت عيناً كاعيان ماله لو ارثه فاسد عنده الا اذا ارثه وارثه وان كان بمثل القيمة ولا شفعة في البيع الفاسد
وعندها حاشا فسخ الشفعة ولو باعها من اجنبي بمثل قيمتها والوارث شفعها لا شفعة للوارث عنده ايضا لانه يصير كأنه باعها
من الوارث ابتداء فتعول تلك الصفقة اليه او تعذر بصفقة اخرى مع الوارث وذلك فاسد عنده وعندها يحل الشفعة للوارث
لأن العقد جائز هذا اذ باع بمثل القيمة فاما اذ باع وحاشا بان باعها بالدين وقيمتها ثلثة الاف فان باع من الوارث وشفيعها
اجنبي فلو شك انه لا شفعة عند ابي حنيفة رجع لان بيعها من الوارث بمثل القيمة فاسد عنده فبا الحايه اولى ولا شفعة في البيع الفاسد
وعندها البيع جائز ولكن يرفع قدر الحايه فيحق الشفعة وان باع واجنبي فذلك لا شفعة للوارث عندها حصة لأن الشفع
أخذ تلك الصفقة بالتحويل اليه او بصفقة مستدة مقدرة بينهما فكان بيعا من الوارث بالمحايه وسواء اجازت الورثة او لم
تجزه لأن الاجازة حكمها العقد الموقوف والشراء وقع نافذاً فذكر المشتري لأن المحايه قد ردت للملك وهي نافذة واجنبي فلف الاجازة
في حق المشتري فتعلق في حق الشفعين ايضا واما عندها فقد اختلف الروايات فيه في رواية كتاب الشفعة من الأصل والبايع مع
لا شفعة له وفي رواية كتاب الوصايا لا شفعة وهي منسأة للجامع تعرف منه ان شاء الله **ومنها ملك الشفعين** والاشارة
في الدار التي أخذها بالشفعة لأن سبب لا يستحقان جوار الملك والسبب انما ينفذ سبباً عند وجود الشرط ولا ينفذ امره
على الوجود واذ لم يوجد عند البيع كيف ينفذ سبباً فلو شفعة لم يدار يسكنها بالاجارة والاعارة ولا يدار باعها قبل الشراء ولا يدار
جعلها مسجداً ولا يدار جعلها وقفاً وقضى القاضي بخواره او لم يقض على قولنا بخوار الوقت لانه زال حكمه عنها لانه لا يدار
ظهور ملكه المشتري عند الاكثار بجهة مطلقة وهي البينة او تصديقه وهذا في الحقيقة شرط ظهور الحق لا شرط ثبوته وعلى هذا يخرج
ما اذا اشترى المشتري الدار التي يشفيع بها مملوكة للشفيع انه ليس له ان يأخذ بالشفعة حتى يقيم البينة انها داره وهذا قولنا
حنيفة ومحمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف **وروي عنه** رواية اخرى ان هذا ليس بشرط والقول قول الشفعين ولا يصحاح الى
اقامة البينة وهو قولنا في الشافعي **وجه** هذه الرواية ان الملك كان ثابتاً للشفيع في هذه الدار لو وجب سبب الشراء وما ثبت
بشيء الى ان يوجد المراد لان الدار ليل الملك لا تترى من راي شيئا في يد انسان حل له ان يشهد له بالملك ولان الدار على ليل
الملك من حيث الظاهر فكان الملك ثابتاً للشفيع ظاهراً ووجه ظاهر الرواية ان سبب ثبوت الحكم لا يوجب بقاءه وانما البقاء
بحكم استحقاقه والحال الثاني باسببها الحال لا يصلح للزام على الغير بحايه المفقودة وخبر الشهود ونحو ذلك والحال فيها
لله الزام المشتري فلو ظهر الملك في حق المشتري وقوله الدار ليل الملك قلنا ان سلم ذلك فالثابت باليد ملك يظهر في حق الدار
لا في حق لا يستحق على الغير والحال ههنا لا يستحق على المشتري فلو يكفي الملك الثالث بظاهر اليد وذكره في الجواب
فمن اراد على حرارة او اقام البينة على ان هذه الدار كانت في يديه مات وهو في يده انه يقضي له بالدار فان جاء يطلب
بها شفعة دار اخرى لم يجبه الا يقضي له بالشفعة حتى يقيم البينة على الملك لم يجعل القضاء باليد قضاءً بالملك على الاطراف
حيث لم يوجب به الشفعة وعلى هذا يخرج ما ذكره محمد رجع انه قال في حاشا بن ديارين لكل واحد منهما عليه حصة ولا يعلم ان
الحاشا بينهما الا بالخشة ضعيفاً أحد الدارين انه ان اقام الاخر بينة ان الحاشا بينهما فهو حق من الحاشا لانه شريك وان لم يقيم بينة
لم يجعله شريكاً لأن ملك الحاشا بينهما لم يثبت الا بظاهر لا يستعمل بالخشة والملك الثابت بمثل هذا الظاهر لا يكفي لاستحقاق الشفعة
قال ولو اراد البائع قبل البيع ان الحاشا بينهما لم يجعل له بهذا شفعة بمنزلة دار في يد رجل اقرانها لآخر فبيعته لغيره دار
فطلب المقر له الشفعة فلو شفعة له حتى يقيم البينة ان الدار داره لان الملك في الموضعين جميعاً ثبت بالافراد وانما حصة فسخ
تظهر في حق المقر في المسئلة الاولى في المسئلة الثانية تظهر في حق المقر لخاصة ولا ينعقد له المشتري وذكر في المشتري في الو
في جعله في يد دار عرف القاضي انها له فبيعت دار الجدة اده فقال الشفعين بعد بيع الدار التي فيها الشفعة دار في هذه الدار
فقد بعته منه منذ سنة وقال هذا في وقت فقد رجع على اخذ الشفعة او طلبها لنفسه قال لا شفعة له في الدار حتى يقيم المقر له

ومنها ملك الشفعين وقت الشفعين

ومنها ظهور ملك المشتري

بينة على المشتري المقر فلو شك انه لا شفعة له لانه لا ملك له وقت البيع في الدار باقراره بالبيع قبله واما المقر له فلما
ذكر ان الملك الثابت بالافراد ليس ثابتاً بجهة مطلقة لانه لا قرار حجة قاصرة فلو ظهر في حق لا يستحقان على المشتري **ومنها**
في اسقاط الشفعة ان البائع اذا اشترى الدار المشتري ثم باع منه بقية الدار الحاشا لا يستحق الشفعة لأن المشتري حاشا وشريك
البائع في ذلك السهم والشريك مقدم على الحاشا **ومنها** بخلافه خطا المضاف في هذا وقال بحسب الشفعة للحاشا لأن شريكه المقر لم يثبت
الافراد البائع والافراد حجة قاصرة فلو ظهر في حق الحاشا وكان على شفعته وكان يستبدل الحاشا بالبيع والمقر لم يثبت
الدار الشفوعة ملك الشفعين وقت البيع فان كانت لم تجب الشفعة لاستحالة ملك الانسان مال نفسه وعلى هذا يخرج ما اذا باع المادون
داراً للمولى شفعها انه لم يكن عليه ومن فلو شفعة للمولى لانها ملك المولى والعبد كالموكل عنه في البيع فلو ثبت له الشفعة
وان كان عليه من فله الشفعة لأن المولى لا يملك كسب عبده المادون المادون فكان بمنزلة الاجنبي وكذا اذا باع المولى داراً والمادون
شفيعها وعليه من فله الشفعة لان اخذها بالشفعة بمنزلة الشراء من المشتري وشراء كل واحد منهما من صاحبه جائز وان لم يكن عليه
من فله يتصور اخذها بالشفعة لان اخذها بالشفعة يقع ملكاً للمولى ويملك المولى بحال ولو اشترى المادون داراً والمولى شفعها
فان كان عليه من فله لاه الشفعة لان الملك بالشراء لم يقع للمولى وان لم يكن عليه من فله يتصور اخذها بالشفعة لان الملك
يملك له وكذا اذا اشترى المولى داراً والمادون شفعها فان كان عليه من فله الشفعة وان لم يكن فله يتصور اخذها بالشفعة لما قلنا
واما الملكات المشتري او باع داراً والمولى شفعها فله ان يأخذ بالشفعة سواء كان عليه من لم يكن لانه فيما بيعه وبشترى
مع المولى بمنزلة الاجنبي لانه حريه لا سبيل لولاه على ما في يد فلو كان في يد مملوكاً لساير الاجانب واسما علم
ومنها عدم الرضا من الشفعين بالبيع وحكمه فان رضى بالبيع او يحكمه فلو شفعة له لا حق الشفعة انما ثبت له دفاهر المشتري
فان رضى بالدار او يحكمه فقد رضى بغير جواره فلو يستحق الدفع بالشفعة ثم الرضا قد يكون صريحاً وقد يكون لاه اما الصريح
فذلك شكل واما الالاه ففخوان بيع الشفعين الدار المشفوع فيها بان وكله صاحب الدار ببيعها فاسمها فلو شفعة له لأن بيع
الشفيع دلالة الرضا بالعقد وثبوت حكمه وهو الملك للمشتري وكذلك المضارب اذا باع داراً مال المضاربة ورث مال شفعها
بلا رضى لا شفعة لهما مال سواء كان في الدار ربح او لم يكن اما اذا لم يكن فيها ربح فلو ان المضارب وكله بالبيع والرضا بالتحويل
بالبيع رضا بالبيع وحكمه ضرورة وانما يمنع وجوب الشفعة وان كان فيها ربح اما في حصة ربح المال فلا ذكرنا في وجود دلالة الرضا
بالبيع في حصة واما في حصة المضارب فلو انه متى امتنع الوجوه في حصة ربح المال فلو ثبت في حصة المضارب لا في حصة الشفعة
على المشتري ولا لا يجزى لان المشتري صار شريكاً للمضارب والمشتري مقدم على الحاشا ولو كان الشفعين ويكاد بشر الدار المشفوع فيها
فاشترى لوكلا فلا شفعة للشفيع لان الشراء لغيره لا يخرق الشراء لنفسه والشراء لنفسه لا يمنع وجوب الشفعة حتى لو اشترى
الدار المشفوع فيها ثم حضر شفعين آخر كان له ان يأخذ النصف بالشفعة فالشراء لغيره لان لا يمنع الوجوب ولو باع ربحاً مال
داراً لنفسه والمضارب بشفيعها يدار من المضاربة فان كان في يد ربح مال المضاربة وقا، ثمن الدار لم يجز الشفعة لان اخذ داراً
يبيع ربحاً مالاً وقد وجد منه دلالة الرضا بثبوت الملك للمشتري وانما يمنع وجوب الشفعة وان لم يكن في يد وقا، فان لم يكن في
الدار ربح فلو شفعة ايضا لان اخذ يقع لرب المال وان كان فيها ربح فله المضارب ان يأخذها بالشفعة لنفسه لأن له نصيباً
في ذلك ولم يوجد منه الرضا بسقوط حصة ولو اشترى اجنبي داراً حصة المضاربة فان كان في يد المضارب وقا، بالثمن
قلنا ان يأخذها بالشفعة المضاربة وله ان يسلم الشفعة لان حق اخذ له فيملك تسليمه وان لم يكن في يد وقا، فان كان في الدار
ربح فالشفعة لهما مالاً والمضارب جميعاً لان الدار مشتركة بينهما وان لم يكن فيها ربح فالشفعة لهما مالاً خاصة لان الدار ملكة
خاصة والشفعة من حقوق الملك وعلى هذا يخرج ما اذا باع الدار على ان يضمن الشفعين الثمن عن المشتري فضمن وهو حاشا حتى جاز
البيع انه لا شفعة للشفيع لان ضمان الثمن من المشتري دلالة الرضا بالبيع وحكمه لان تمام العقد وانما يملكه بغيره فكان
دليل الرضا وكذا لو اشترى المشتري الدار على ان يضمن له الشفعين الدار على البائع فضمن وهو حاشا حتى جاز البيع لا شفعة
للشفيع لانه لما ضمن الدار فله فقد صار راضياً بالعقد وحكمه وهو الملك للمشتري فلم يجز الشفعة واما اسام الشفعين فليس
شرط وجوب الشفعة فصح لاهل الذمة فيما بينهم والذي على المسلم لان هذا حق الملك على المشتري بمنزلة الشراء منه والكافر
والمسلم فذلك سواء لانه من الاجود لا يوثق به **وروي** عن شرح رضى انه قضى بالشفعة الذي على سلم فكتب الى عمر بن الخطاب فاجازه وكذا
في حاشا العجالة رضى عنهم فبنيها اجازاً ولو اشترى في رضى داراً فبخر وخبره وشفيعها ذى او سلم وجب الشفعة عند اخذها
وقال الشافعي لا يجب بناء على ذلك ليس بحال عندنا اصله حتى لم يكن يضمنه بالاتلاف اصله ومن شرط وجوب الشفعة معاوضة
لدار مالاً عندنا فهو مال مقفوف في حق اهل الذمة بمنزلة الخل والشاة لنا ثم اذا وجبت الشفعة فان كان الشفعين رضى اخذ
الدار على الخمر وقيمة الخمر لان الخمر عندهم ذوات اهل الذمة بمنزلة الخل والخمر ليس ذوات اهل الذمة كالشاة وان كان
سما اخذها بقيمة الخمر والخمر لان الاخذ يملك والمسلم ليس اهل يملك الخمر والخمر متى يمد عليه الملك بالدين يملك بالقيمة
ومتى يمد عليه بالقيمة يملك بالقيمة العز كذا هذا وكذا في الحرة والذكورة والعقل والبلوغ والعبد انما يملك الشفعة المادون الملك
ومتى يمد عليه بالسوان والصبيان والمجانين واهل البغى لانه حتى يمدى على الملك وهم اهل ثبوت الملك لهم الا ان الخصم فيما يجب

ومنها عدم كون الدار المشفوعة

ومنها عدم الرضا من الشفعين

بيان ما يبطل به حق الشفعة

والاصل ان الحق متى ثبت لا يبطل الا بطلاله ولم يوجد لان تاخير المطالبة منه لا يبرهن ابطاله الا كما اخبر استيفاء سائر الدون
وقوله بقدر المشتري منع فانه اذا علم ان الشفع ان يأخذ بالشفعة فالظاهر ان يمنع من البيع والشراء والغرض من منع الشفع والقول
فلان فعله هو الذي اضطر نفسه فلا يضره ذلك الا اذا اخذ بالشفعة ولهذا لم يبطل حق الشفعة بغية الشفع ولا لقائل ان فيه
ضررا بالمشتري بالامتناع من البيع والشراء والغرض لما قلنا كذا هذا او لا يعلم **واما بيان ما يبطل به حق الشفعة** بعد ثبوتها فتقول بان
التوقيف ما يبطل به حق الشفعة بعد ثبوتها في الاصل فوعان اختياره واضطروا الى بيعه فاختاروا بيعه وما جرى مجرى
البيع ودلالة **اما الاول** فمخون بقول الشفع ابطال الشفعة واسقطتها او اسلكها او سلمها وتخذ ذلك لان الشفعة
لها صفة فيملك التصرف فيه استيفاء واسقاطا كالبراءة من الدين والعوض في القصاص ويحذف ذلك وسواء علم الشفع بالبيع
او لم يعلم به ان كان بعد البيع لان هذا اسقاط الحق من جهة البيع لا يستوي فيه العلم والجهل كالطلاق والبراءة من
الحقوق بخلاف الاسقاط وطريق الدلالة فانه لا يسقط حقه الا بعد العلم بالبيع والفرق يذكروا بعد هذا ان شاء الله
ولا يصح تسليم الشفعة قبل البيع لانه اسقاط الحق واسقاط الحق وجوبه وجوده سببه وجوبه محال **ولو اخبر بالبيع**
بقدره لكان او جنس منه او مطلقا فليس ثم ظهر بخلافه هل يصح تسليمه فالاصل في جنس هذه المسائل انه ينظر ان كان
لا يختلف عرض الشفع في التسليم مع التسليم وبطلت شفعته ولو كان مختلفا فعرضه لم يصح وهو على شفعته لان عرض
التسليم اذ لم يختلف بينهما خبره وبين ما بيع به وقع التسليم بمقتضى لغيره فصح وانما اختلف عرض لم يقع التسليم بحسب
لغيره فلم يصح التسليم وبان هذا في مسائل اذا اخبر ان الدار بيعت بالفرد وهم فسلم ثم علم انها بيعت بالقبض فلو شفعه له
لان تسليمه كان لاستكثاره الثمن فاذ لم يتطوّل له باقل الثمنين فاكترها او لم يحصل عرضه بالتسليم فبطلت شفعته ولو اخبر
انها بيعت بالفرد فسلم ثم تبين انها بيعت بمجتمعة فله الشفعة لان التسليم عند كثرة الثمن لا يدل على التسليم عند قلته
عرضه بالتسليم يقع على شفعته **ولو اخبر انها بيعت بالفرد وهم ثم تبين انها بيعت بمائة دينار** فان كانت قيمته بالدار اكثر
فلا شفعه له وان كانت اقل فهو على شفعته عند استحبابنا **الثلاثة** وقال زفر له الشفعة في الوجهين جميعا وجه قوله ان
الداراهم والدينارين جنسان مختلفان حقيقة واعتبارا لحقا هو الاصل والغرض يختلف باختلاف الجنس لانه قد يتغير
عليه جنس ويغير الآخر فلم يقع التسليم بمقتضى لغيره فصح على شفعته كما لو اخبر انها بيعت بمائة دينار فسلم ثم علم انها
بيعت بشعر قيمته مثل قيمة الحنطة **ولنا ان الداراهم والدينارين في حق الثمنية كجنس واحد لانها اثمان الاشياء** وفيها
الاشياء نفقا واحدا اعني انها نفقة واحدة وبذلك اخرى وانما يختلفان في القدر لا في جنسها فلو عاينها وقدر قيمتها
والقلة كما اذا اخبر انها بيعت بالفرد وهم او بمائة دينار فسلم ثم تبين انها بيعت باكثر او باقل فله ما تبين كذا هذا بخلاف
اذا اخبر انها بيعت بمائة دينار فسلم ثم تبين انها بيعت بشعر قيمته مثل قيمة الحنطة او اقل او اكثر لان هناك اختلاف في الجنس
جنسان مختلفان على الاطلاق واختلاف في الجنس بوجوبه فلو اختلف العرض فلم يصح التسليم ولو اخبر انها بيعت بالفرد وهم فسلم
ثم تبين انها بيعت بمكيل او موزون سوى الداراهم والدينارين او عدوى متقاربة بالشفعة قائمة لان الثمن الذي وقع به البيع
اذا كان فروقات الامثال فالشفعة يأخذ بمثلها وانه جنس آخر غير الجنس الذي اخبر به الشفع فاختلف العرض ولو اخبر انها
بيعت بالفرد وهم فسلم ثم علم انها بيعت بمائة دينار فسلم ثم تبين انها بيعت بمائة دينار فسلم ثم علم انها بيعت بمائة دينار فسلم
لم يصح وله الشفعة لان الشفع ههنا يأخذ الدار بقيمة العرض لانه لا مثل له وقيمته دواهم او دنانير فكان الاختلاف راجعا
الى القدر فاشبه الالف والالفين والالف والحتمائة على ما مر ولو اخبر بشراء نصف الدار فسلم ثم تبين انه اشترى الجميع فله
الشفعة ولو اخبر بشراء الجميع فسلم ثم تبين انه اشترى النصف فالتسليم جائز ولا شفعة له هذا هو الرواية المشهورة
في الفضلين وقد مر في الجواب فيها على القول وهو ان بين التسليم والنصف تسليما في الكل والتسليم في الكل لا يبرهن تسليما
في النصف وجه هذه الرواية ان تسليم النصف لغيره عن الثمن ومن غير القليل كان عا كذا في الجواب فاما العجز عن الكثير لا يدل
على العجز عن القليل وجه الرواية المشهورة ان التسليم في النصف لا يبرهن التسليم في الكل وهو ضد الشركة وهذا لا يوجب
الكل فاختلف العرض فلم يصح التسليم فصح على شفعته واذا سلم الكل فقد سلم النصف ضرورة لانه داخل في الكل فصار
الكل مسلما للنصف لان الشركة عيب فكان التسليم بدون العيب تسليما مع العيب طريقا **والاولى** لو اخبر ان المشتري قد
سلم ثم تبين انه عجز عن شفعته لان التسليم لا يبرهن التسليم في الكل ضرورة لانه لا يبرهن التسليم في الكل ضرورة لانه لا يبرهن التسليم في الكل
التاسعة الجواب ولو اخبر ان المشتري قد سلم ثم تبين انه عجز عن شفعته لان التسليم لا يبرهن التسليم في الكل ضرورة لانه لا يبرهن التسليم في الكل
لا يبرهن التسليم في الكل ضرورة لانه لا يبرهن التسليم في الكل ضرورة لانه لا يبرهن التسليم في الكل ضرورة لانه لا يبرهن التسليم في الكل
وقيل للمشتري الحظ كان له الشفعة لان الحظ يلحق باصل العقد فثبت ان البيع كان مجتمعة فصار كذا اذا اخبر انها بيعت
بالفرد فسلم ثم تبين انها بيعت بمجتمعة ولو لم يقبل الحظ لم يجز الشفعة ولان الحظ لم يصح اذ لم يقبل فلم يثبت ان بيعت
بالنصف من النصف فلم يجز الشفعة واسقط العلم ولو باع الشفع داره التي يشفع بها بعد شركه المشتري هل تبطل شفعته عند البيع
اذا كان البيع باثنا واما ان كان فيه شرط الخيار فاما ان كان باثنا فلو تخلوا امان باع كل الدار واما ان باع جزءا منها

فان باع كلها بطلت شفعته لان سبب الحق وهو جوار الملك قد زال سواء علم بالشراء او لم يعلم لان هذا في معنى مخرجها
لان ابطال سبب الحق ابطال الحق فيستوي فيه العلم والجهل فان رجعت الدار ملكه بغيره فبطلت او بغيره فبطلت او بغيره فبطلت
رواية او بخلاف شرط المشتري فليس له ان يأخذ بالشفعة لان الحق قد بطل فلا يعود الا بسبب جديد وكذلك لو باعها بالشفعة
بغيره فبطلت شفعته لان سبب الحق وهو جوار الملك وان نقض البيع فلا شفعة له لما ذكرنا ان
الحق ابطال لا يعود الا بسبب جديد وان باع جزءا آخر فانه باع جزءا منها فله الشفعة بما بقي لان ما بقي يصح
استيفاء الشفعة ابتداء فاولى ان لا يصح للبقاء لان البقاء اسهل من الاستداء وان باع جزءا معينا جئنا او جرحه فان كان
ذلك لا يملك الدار التي فيها الشفعة فذلك لان السبب وهو جوار الملك قائم وان كان مما يملك الدار فان استقر محدود الدار
التي فيها الشفعة بطلت الشفعة لان الجوار قد زال وان بقي من حدها شيء ملازم لا يفر من الدار فهو على شفعته لما ذكرنا
ان هذا القدر يصح له استحقاق ابتداء فلو لم يصح لبقاء المستحق اولى وان كان فيه خيار الشرط فان كان الخيار
وهو الشفع فهو على شفعته ما لم يوجب البيع لان السبب وهو جوار الملك قائم لان خيار البيع يمنع زوال البيع عن ملكه
فان طلب الشفعة في مدة الخيار وكان ذلك منه نقضا للبيع لان طلب الشفعة دليل استيفاء الملك في البيع وذلك اسقاط
الخيار ونقض البيع وان كان الخيار للمشتري بطلت شفعته لان الدار خرجت عن ملكه بلا خلاف فزال سبب الحق وهو جوار
الملك وان كان الشفع شريكا وجار فباع نصيبه الذي يشفع به كان له ان يطلب الشفعة بالجوار لانه ان بطل احد الشريكين
وهو الشريك بقي الآخر وهو الجوار ولهذا يستحق به ابتداء فلو لم يبق به الا استحقاقا واولى ولو صالح المشتري الشفع من
الشفعة على ما لم يجز الصلح ولم يثبت العوض وبطل حق الشفعة اما بطلان الصلح فلا يبرهن ثبوت الحق في المحل اذا ثبت
بالشفعة حق التملك وانه عبارة عن ولاية التملك وانها معنى قائم بالشفعة فلم يصح الا اعتبار من عنه فبطل الصلح ولم يجز
العوض اما بطلان حق الشفع في الشفعة فلو انه اسقطه بالصلح فالصلح وان لم يصح فاسقاط حق الشفعة صحيح لان صحته
لا تقف على العوض بل على الاموال لا يصح عوضا عنه فالعوض ذكر العوض وحدها كانه سلم بلو عوض وعلى هذا
اذا قال الزوج للمختار اختاري بغيره فبطلت اختارك لم يجز العوض ويبطل خيارها وكذلك العاين اذا قال لامرأته بعد
خيرتي سبب لثمة اختاري ترك العوضي بالغة بالف فقالت اخترت بطل خيارها ولم يجز العوض في الكفالة بالنفس
اذا اسقطها عوضا روايتان في رواية لا يجز العوض وبطل الكفالة كافي الشفعة وفي رواية لا تبطل الكفالة وجه الرواية الاولى
انما اسقط الكفالة عوضا فلا اعتبار ان لم يصح فالاسقاط صحيح لان صحته لا تقف على العوض وجه الرواية الاخرى ان ما
هو بالاسقاط الى عوض ولم يثبت العوض فلا يسقط والى العلم **واما بطلان الشفعة طريق الدلالة** فانه من وجد من
الشفعة ما يدل على الرضا بالبعد وحكمه للمشتري وهو ثبوت الملك له لان حق الشفعة مما يبطل بمخرج الرضا فيبطل بدلالة
الرضا الصواب ذلك بخلاف ما اذ علم بالشراء فله الطلب على العوض عن غير عذر او قام غرض الجلب او نشأ على الطلب على غير عذر
اختلاف الروايتين لان ترك الطلب مع القدرة عليه دليل الرضا بالبعد وحكمه للزوج وكذا اذا ساءل المشتري الدار
من الشفعة وسأله ان يوليه اياها او استأجرها الشفع من الشفعة واخذها عارضة او معاملة وذلك كله بعد علمه بالشراء
لان ذلك كله دليل الرضا اما المساومة فلو انها طلب تملك بعد جديد وكذلك التولية لانها تملك بمثل الثمن الاول
فغيره زيادة ولا نقض وانما دليل الرضا بملك المالك واما الاستيعار والاحد معاملة ومزاومة فلو انها تملك
المشتري فكانت دليل الرضا بملكه ففرق بين هذا وبين الفعل الاول حيث شرط ههنا علم الشفع بالشراء بطلان حق
الشفعة وههنا لم يشترط وانما كان كذلك لان السقوط والفعل الاول يصح الاسقاط والاسقاط يعرف في نفس الحق
فيستدعي ثبوت الحق لا غير كالتعلق والعاق والبراءة والدين والشعوط ههنا بطريق الدلالة وهي دالة الرضا بالتمتع
في محل الحق بل في محل آخر والنقص في محل آخر لا يصح دليل الرضا الا بعد العلم بالبيع اذ الرضا بالشئ بدون العلم بمحل الرضا
الوقت ولو سلم الشفعة في النصف بطلت شفعته في الكل لانه لما سلم في النصف بطل حقه في النصف المسلم فيه يصح
الاسقاط وبطل حقه في النصف الباقي لانه لا يملك تقريبا لشفعة على المشتري فبطلت شفعته في الكل ولو طلب نصف
الدار بالشفعة هل جاز ذلك تسليما منه الشفعة في الكل اختلف فيه ابو يوسف ومحمد قال ابو يوسف لا يجوز تسليما وقال
محمد جاز تسليما في الكل لان من سبق منه طلبا للكل بالشفعة فلم يسلم له المشتري فقال جندب اعطني نصفها على ان اسلم
اليك النصف الباقي فان هذا الاجن تسليما وجه قوله محمد انه لما طلب النصف بالشفعة فقد ابطال حقه في النصف الاخر لانه ترك
فيه مع القدرة عليه واذ دليل الرضا فيبطل حقه فيبطل في النصف المطلوب ضرورة فقد تقربا لشفعة على المشتري بخلافه اذا
سبق منه الطلب في الكل لانه لما طلب في الكل فقد تقربا لشفعة في الكل فلم يكن قوله بعد ذلك اعطني النصف الباقي تسليما
بخلافه اذا قال ابتداء لان الحق لم يقرر بعد وجه قوله ابو يوسف ان الحق ثبت في كل الدار ولو اذنت لاسقاط الا لاسقاط
ولم يوجد في حقها كان فاد شاء اخذ الكل بالشفعة وان شاء ترك وجواب محمد عن هذا انه وجد منه الاسقاط في النصف
لأنه لم يطلبه طريق الدلالة على ما تبيننا وما علم **واما الفرق** في ان يثبت بعد الطلبين قبل الاخذ بالشفعة فتبطل

بطلان الشفعة طريق الدلالة

شفعه وهذا عندنا وعند الشافعي لا تبطل ولو ارادته حق الاخذ ولعل المسئلة ان حيا والشفعة هل يورث عندنا الا يورث
وعنده يورث والكلام على الجائز ان يورث الكفو في حيا والشرط وقد قدم ذكره في كتاب البيع ولا يبطل بموت المشتري والشفعة
ان ياخذ فداؤه لان الشفعة حق على المشتري لا يورثه غيره عليه في التملك فلا يسقط بموته كقول الرضا والعباس والشافعي والحنابلة
فصل **واما بيان ما يملك به المشفع فيه** فقوله وبالله التوفيق المشفع فيه يملك بالملك وهو نفسه
الاخذ بالشفعة فلا يملك للشفيع قبل الاخذ بل حق الاخذ والملك قبل الاخذ للمشتري لو وجد سبب الملك فيه وهو الشراء
فانه ان يبيع ويغرس ويهدم ويقلع ويؤجر ويطيح له لا يجد باكل ثمن والكره ونحو ذلك وكذلك له ان يبيع ويهب ويوصي
واذا فعل بغير ذلك ان الشفع ان ينقص ذلك بالاخذ بالشفعة لان حقه سابق على مقرق المشتري فيمنع الزموم ولو جعل
المشتري الدار مسجدا او مقبرة فلا شفيع ان ياخذها بالشفعة وينقص ما صنع المشتري كذا ذكر في الاصل وقال الحسن بن
زياد بطلت شفعة وجه قوله ان المشتري تصرف في ملك نفسه فينفذ كالبيع الا ان البيع ونحوه مما يحتمل النقص ويؤد
وجوده فنقد ولم يلفظ وهذه تصرفات مما لا يحتمل الانقاص كالاعاق وفك انقضاءها لزمها **ولنا** ان تعلق حق الشفع
بالبيع منع من ضرورية مسجدا لان المسجد ما يجرى خالصا للشرع وتعلق حق العبد به يمنع خلوصه لله تعالى فممنع ضرورية
مسجدا ولان ياخذ الدار المشترية بالشفعة لوجود السبب وهو حيا والملك او الشركة في ملك المبيع **وعلى هذا** يخرج ما اذا
اشترى دارا وله شفيع فبيعه دارا في حيا هذه الدار فطال المشتري بالشفعة وقضى له بها ثم حضر الشفع فنقص
بالدار التي في حيا هذه ومضى الفضا في الثانية المشتري اما للشفيع فطالها وما للمشتري فلان الجواز كان ثابتا له وقت
البيع والقضاء بالشفعة الا انه بطل بعد ذلك باخذ الشفع الدار بالشفعة وهذا لا يوجب بطلان القضاء بالشفعة
له لانه لا يثبت ان حق الشراء الملك لم يكن ثابتا كمن اشترى دارا وله شفيع فنقص له بالشفعة ثم باع داره التي بها شفيع
انه لا يبطل القضاء له بالشفعة لما قلنا كذا هذا ولو كان الشفع جارا للدارين والمسئلة بحالها فنقول بكل الدارين
وبالتصديق الثانية لانه جازا خاصا للدار الاولى فيتحقق شفعتها وهو مع المشتري جازا للدار الثانية فيثبت كانه في
شفعتها وشراء المشتري لا يبطل حقه في الشفعة ولانه لا ينافي بل يقرره على ما بيننا فيما تقدمه **وروي** عن ابي يوسف
فمن اشترى نصف دار ثم اشترى رجل اخر نصفها الاخر فحاصمه المشتري الاول فنقصى له بالشفعة بالشركة ثم حاصم الحاد
في الشفعين جميعا ان الحاد احق بشفعة النصف الاول ولا حقه في النصف الثاني لانه جازا نصف الاول فحاصم الحاد
والمشتري بغيره عند بيع النصف الثاني لثبوت الملك له في النصف الاول بسبب الشراء وثبوت الحق للشفيع في النصف الاول
لا يمنع ثبوت الملك للمشتري فيه فكان شريكا عند بيع النصف الثاني والشريك مقدم على الحاد وكذا لو اشترى نصفها ثم اشترى
نصفها لما قلنا ولو اشترى نصفها ثم اشترى نصفها الاخر فحاصم فيه حتى اخذ الحاد النصف الاول فالدار احق
بالنصف الثاني لان الملك وان ثبت للمشتري الاول في النصف الاول لكنه لا يملك الحاد بالشفعة فبطل حقه في الشفعة ولو
ورث رجل دارا فبيعه ارجحها فاحذها بالشفعة ثم بيع داره في حيا الثانية فاحذها بالشفعة ثم استحق الدار
المودونة وطلب المستحق الشفعة فان المستحق باخذ الدار الثانية والوارث احق بالثالثة لان بالاستحقاق ثبوت الدار
التي شفيع بها الوارث كان ملكا للمستحق فثبت ان الوارث اخذ الثانية بغير حيا وثبت ان له في حيا فكانت الشفعة
في الثانية للمستحق والوارث بغير حيا بالثالثة لان الملك كان ثابتا للوارث عند بيع الثالثة فكان السبب وهو جواز الملك
ثابتا له عند ثم بطل بالاستحقاق وبطلان الملك لا يوجب بطلان الشفعة وتبطل الشفعة ان ينقص حصة المشتري حتى لو
اشترى نصف دار من رجل مشاعا وقاسم المشتري البايع ثم حضر الشفع فالقصة ماضية لتبطل الشفعة ان ينقصها باخذها
مشاعا سواء كانت حصة بقضاء او بغير قضاء لان القصة فرعام القبض ولهذا لم ينعقد هبة المشاع فيما يحتمل القصة لان
القبض شرط صحة الهبة والقبض على التمام لا يتحقق مع المشاع واذا كانت القصة فرعام القبض فالشفيع لا يملك نقص القبض
بان اشترى دارا ونقصها ثم حضر الشفع فاذا ان ينقص حصة لياخذها البايع لم يملك ذلك واذا لم يملك نقص القبض
لا يملك نقص ما به تمام القبض وهو القصة فحاصم الحاد اذا كانت الدار مشتركة بين اثنين باع احدها فنقصه من رجل قاسم
المشتري الشريك الذي لم يبيع ثم حضر الشفع ان لان ينقص القصة لان القصة هناك ليست فرجعة القبض لانها حكم البيع
الاول لان البيع الاول كما اوجب الملك او حيا القصة في المشاع والبيع الاول لم يقع مع هذا المشتري الذي قاسم فلم يكن هذه
القصة بحكم العقد بل بحكم الملك والمقرق بحكم الملك يملك الشفع نفقة كالبيع والهبة والشفيع ان ياخذ النصف الذي
امسك المشتري بالشفعة سواء وقع نصيبا لمشتري فحيا الشفع او وجبا لغيره لان الشفعة وجبت في النصف المشترك
والنصف الذي امسك المشتري هو المشتري لان القصة اقران ولو وقع نصيبا لبايع فحيا الشفع فبايعه بعد القصة قبل
طلب الشفع الشفعة الاولى ثم طلب الشفع فان قضى القاضى بالشفعة الاخيرة جعل نصف البايع بين الشفع وبين المشتري
وقضى بالشفعة الاولى وهو نصف المشتري الشفع لان الشفع مع المشتري جازا لنصف البايع والشفيع جازا لنصف
المشتري ولو بدأ فقضى الشفع بالشفعة الاولى فنقص له بالشفعة الاولى بطل جواز المشتري

بيان ما يملك به المشفع فيه

فمن يملكه حق الاخذ بالشفعة والله اعلم والشفيع ان يورث الشفع فيه بخيار الرؤية والعيب والمشتري حق الجبس لاستيفاء الثمن
لان الملك فيه لما كان ثبت بالملك بديل كان الاخذ بالشفعة شرا فتراعى فيه احكام البيع والشراء والله اعلم بالصواب
فصل **واما بيان طرق التملك بالشفعة** وبيان كيفية فالتملك بالشفعة بهن باحد طريقين اما بتسليم المشتري
واما بقضاء القاضى اما التملك بالتسليم فطالها لان الاخذ بتسليم المشتري بغيرها بديل يذله الشفع وهو الثمن
نفس الشراء والشراء تملك واما بقضاء القاضى فالكل فيه في ثلاثة مواضع في بيان كيفية التملك بالقضاء بالشفعة
وفي بيان شرط جواز القضاء بالشفعة وفي بيان وقت القضاء بالشفعة **اما الاول** فالمبيع لا يخلو اما ان يجرى في يد البايع
واما ان يجرى في يد المشتري فان كان في يد البايع ذكر الكرخان القاضى اذا قضى بالشفعة ينقص البيع الذي كان يجرى
في حيا المشتري في المشتري وقوله **وروي** عن ابي يوسف انه لا ينقص واختلف المشايخ فيه قال بعضهم بيع البيع
في حيا الشفعة في الشفع **وقال** بعضهم ينقص البيع الذي يجرى بين البايع وبين المشتري وينقص البيع مع آخر كانه
كان البايع ايجابا باع احدها مع المشتري والآخر مع الشفع فاذا قضى القاضى بالشفعة فنقص البيع الايجاب الذي
اضيف اليه وينقص ما اضيف الى المشتري سواء قبل المشتري الايجاب الذي اضيف اليه او لم يقبل وجه قوله في حاله لا يتحول
الا بالانقضاء ان البيع لو انقضى بعد الاخذ بالشفعة لانه شرط جواز الشفعة واذا انقضى لم يجرى فينفذ الاخذ
والله اعلم وجه قوله في حاله ان ينقص بقدر محدد والمعقول والاحكام **اما الاول** فنقد ذكر محمد بن **وقال** انقص البيع فيما
بين البايع والمشتري وهذا نص في الباب **واما** المعقول ومنه بين اعمد هاتان القاضى اذا قضى بالشفعة قبل القبض
فنقد المشتري عن قبض المبيع والعجز عن قبض المبيع يوجب بطلان البيع كخولة عن الفأدة كما اذا هلك المبيع قبل القبض
والثاني ان الملك قبل الاخذ بالشفعة للمشتري لوجود آثار الملك في حقه على ما بيننا فيما تقدم ولم يتحولت تلك الصفة
في الشفع لم يثبت الملك للمشتري **واما** الاحكام فان للشفيع ان يرد الدار على اخذها منه بخيار الرؤية واذا رده عليه
لا يعود شرا للمشتري ولو تحولت الصفة الى الشفع لعاد شرا للمشتري لان التحول كان لضرورة مراعاة حق الشفع
ولما قد ردت الضرورة فينبغي ان يعود الشراء ولا ينافي لو تحولت اليه لهما والمشتري وكذا للشفيع لان عقده
يقع له ولو كان كذلك لما ثبت للشفيع خيار الرؤية اذا كان المشتري ردها قبل ذلك ورضيها لان خيار الرؤية
يبطل برؤية الوكيل ورضاه وكذا لو كان الشراء بين مؤجل فاراد الشفع ان ياخذها المال ياخذ بمن حال ولو
تحولت الصفة اليه لاخذها بمن مؤجل وكذا لو اشترى البايع من رجل عيب بها عند البيع ثم اخذها
فوجد بها عيبا فله ان يردّها على اخذها منه فلو تحولت تلك الصفة الى الشفع لما ثبت له حق الرد كما لم يثبت للمشتري
ذلك لانه المسائل على ان شرا المشتري ينقص وياخذها الشفع لشراء مبتداء بعد ايجاب مبتداء مضاف اليه والله اعلم
وقد خرج الجواب عن قولهم ان البيع لو انقضى بعد الاخذ بالشفعة لانه لا ياخذ تلك الصفة لانقضاءه بل بقصد مبتداء
مقدور بين البايع وبين الشفع على ما بيننا وسبق تقريره والله الموفق وان كان المبيع في يد المشتري اخذ منه ودفع
الثمن اليه والبيع الاول صحيح لان التملك وقع للمشتري فيجعل كانه اشترى منه ثم اذا اخذ الدار من يد المشتري بدفع الثمن
الى البايع وكانت العهدة عليه وبسيرة المشتري الثمن من البايع ان كان قد نفذ وان اخذها من يد المشتري بدفع الثمن
الى المشتري وكانت العهدة عليه لان العهدة هي حق الرجوع بالثمن عند الاستحقاق فثبت على من قبض الثمن **وقد** علم ان
يوسفان المشتري اذا كان قد نفذ الثمن ولم يقبض الدار حتى قبض الشفع بمحض منه ان الشفع ياخذ الدار من البايع وينقد
الثمن للمشتري والعهدة على المشتري وان كان لم ينفذ دفع الشفع الثمن الى البايع والعهدة على البايع لانه اذا كان قد نفذ
الثمن للبايع فالملك لا يقع على البايع اصبلا لانه لا ملك له ولا يداها لطلون حق الجبس فنقد الثمن بل يقع على المشتري
نقد الثمن له والعهدة عليه واذا كان لم ينفذ فللبايع حق الجبس فلا يمكن الشفع من قبض الدار الا بدفع الثمن الى البايع
فكانت العهدة على البايع والله اعلم **واما شرط جواز القضاء بالشفعة** فنقصه المقتضى عليه لان القضاء لا يجوز
وجملة الكلافة ان المبيع امان يجرى في يد البايع واما ان يجرى في يد المشتري فان كان في يد البايع فلا بد من خضوع البايع
والمشتري جميعا لان كل واحد منهما خاضع اما البايع فباليد واما المشتري فبالملك فكان كل واحد منهما مقضيا عليه
فيشرط خضوعهما للدفع فحيا قضاء على الغائب من غير ان يجرى عنه خضوع حاضرا وان كان في يد المشتري فنقصه البايع ليست
الشرط ويكتفى بخضوع المشتري لان البايع خرج من ان يجرى عنه خضوع لغير ملكه ويدع المبيع فصار كالاجنبي وكذا نص في
القاضى واذا قضى بالشفعة ثبت الملك للشفيع ولا يقف ثبوت الملك له على التسليم لان الملك للشفيع ثبت بالملك متمم
الشراء والشراء الصحيح يوجب الملك بنفسه **واما وقت القضاء بالشفعة** فوفقته وقت المنازعة في الشفعة والمطالبة
بها واذا المطالبة بالشفيع بقضى القاضى له بالشفعة سواء احضر الثمن ام لا في ظاهر الرواية والمشتري ان يجبس الدار
ليستحقاق الثمن من الشفع وكذا الوارث لانه التملك بالشفعة بمنزلة الشراء والمشتري والبايع حق الجبس لا يستيفاء الثمن

بيان طرق التملك بالشفعة

كيفية التملك بالشفعة

شرط جواز القضاء بالشفعة

بيان وقت القضاء بالشفعة

فان ان ينقد حبه القاضى لانه ظهر ظله بالا متناع فابقا بقوا اجب عليه فحسبه ولا ينقص الشفعة كالمشترى اذا
اشترى من اقرانه ان يبيعوا ولا ينقص البيع وان طلب احداهما لثمن اقله يوما او يومين او ثلثة ايام لانه قد لا يمكنه
الشفعة الحال فيحتاج الى مدة تمكن فيها ان ينفذ فيه ماله ولا يحسبه لان الحبس حرام الظلم بالطل ولم يظهر ماله فان نفي
الاعمال ولم ينقد حبه وقال محمد بن الحسن بن القاضى ان ينفذ بالشفعة حتى يحضر الشفع المالك فان طلب احداهما يومين
او ثلثة ايام ولم يقض له بالشفعة فان قضى بالشفعة ثم ادى الشفع ان ينقد حبه وهذا احدى ليس باختلاف على الحقيقة
وللقاضى ان يقضى بالشفعة قبل احضار الثمن بلو خلاه لان لفظ محمد بن الحسن بن القاضى ان يقضى بالشفعة حتى يحضر
الشفيع المالك لا يدل على انه ليس له ان يقضى بل هو اشارة الى نوع احتياط واختيار لا يرد ولا يستعمل لفظ لا ينبغي في الكتب
التي مثله ولهذا لو قضى جاز ونفذ قضاءه فتر عليه محمد بن الحسن بن القاضى ان يكون ذلك كونه محل الاجتهاد لان قضاء القاضى
بمذهب المخالف في المجتهدين انما ينقد بشرط اعتقاد صاحبه فيه واخضا اجتهاده اليه وقد اطلق القضاة في الكفاية
من شرط هذا الشرط فدل انه لا خلاف في المسئلة على التحقيق ثم ان ثبت الخلاف فوجه قول محمد بن الحسن بن القاضى انما ثبت
لذيق من دخل الشفع والعضاء قبل احضار الثمن يتقضى الضرر بالمشترى الاحتمال فلو اشترى شفع ووقع الضرر
عن الانسان ما ضره غيره متناقص فلو يقضى قبل احضار ولكنه لو خلاه يومين او ثلثة ايام ان طلبا لتأجيل ثمنه من
نقد الثمن وجه ظاهر الرواية ان الشفع يصير ملكا للشفع فيه مقتضى القضاء بالشفعة كانه اشتراه منه والتملك
بالشرع لا يقضى على احضار الثمن كافي للشرع المبدأ وقال محمد بن الحسن بن القاضى لو حضر القاضى له اخلو فقال له ان لم تأت بالثمن في وقت
كذا فلو شفعه لك فلم تأت به بطلت شفعة وكذا اذا قال الشفع ان لم اعطك الثمن في وقت كذا فانا نرفع الشفعة لان
هذا تعليل اسقاط الشفعة بالشرط والاسقاطات مما يحتمل التعليق بالشرط كالطلاق والعاق وخذلك واسداع بالقبول
فصل **واما بيان شرط التملك** فالتملك بالشفعة له شرطان احدهما رضى المشتري او قضاء القاضى لان
تملك ملك الغير لا يسبب اليه في الشرع الا بالرضاء او بعضه القاضى فلا يثبت التملك بدونها والثاني ان لا يتقضى التملك بغير
الشفعة على المشتري فان تقضى ليس له ان يملك لان التقضى ضرر بالمشترى وهو ضرر الشركة ودفع الضرر بالضرر
وعلى هذا يخرج ما اذا اراد الشفع ان ياخذ بعض المشتري بالشفعة دون البعض انه هل يملك ذلك **فصل** **فيما ان المشتري**
لا يملك انما ان يكون ممتارا بعضه عن البعض اما ان لا يكون فاذ لم يكن بان اشترى دارا واحدة فارد الشفع ان ياخذ بعضها
دون البعض او ياخذ الجاني الذي يلى الدار دون الباقي ليس له ذلك بلو خلاه وبين اصحابنا جرحهم بشروطه ياخذ الكل او
لا ولو اخذ البعض دون البعض لتفرق الصفقة على المشتري لان الملك في كل الدار ثبت بقبول واحد فكان اخذ البعض
تفرقا فلو تملك الشفع وسواء اشترى واحدا او واحدا من اثنين او اكثر حتى لو اراد الشفع ان ياخذ نصيبا من الدار
ليس له ذلك لما قلنا سواء كان المشتري قضا ولم يقض في ظاهر الرواية فاصحابنا **وقد** عنهم ان الشفع ان ياخذ نصيبا
الباقين قبل القبض ليس له ان ياخذ من المشتري نصيبا حدها بعد القبض وجه هذه الرواية ان التملك قبل القبض لا يتقضى
معنى التفرق لان التملك يقع على البائع وقد خرج نصيبه عن ملكه فلو لم يضر بالتفرق وهو ضرر الشركة بخلاف ما بعد القبض
لان التملك بعد القبض يقع على المشتري لا على البائع عليه وقد تفرق ملكه والقبض حواظا لظاهر الرواية لان المالك
قبل القبض المشتري بشفعة واحدة فتملك نصيبا احد الباعين تفرق ملكه فضرر الشركة ولو اشترى من رجلين او
الشفع ان ياخذ نصيبا احد المشتريين في قولهم جميعا لان اخذها لا يتقضى التفرق لان الصفقة حصلت متفرقة وقت
وجودها اذ الملك في نصيب كل واحد منها ثبت بقبوله فلم يتحد الصفقة فلو يقع اخذ تفرقا لم يحصل التفرق بقبوله وسواء
كان قبل القبض او بعده في ظاهر الرواية وروى انه ليس للشفع ان ياخذ قبل القبض الا الكل وبعد القبض ان ياخذ نصيب
احد المشتريين وجه هذه الرواية ان اخذ البعض قبل القبض يتقضى تفرق المالك على البائع والتملك قبل القبض لا يتقضى التفرق لان
التملك يقع على البائع وانه لا يجوز الاسترخاء احد المشتريين لو اراد ان يقض حصته دون صاحبه ليس له ذلك وجه ظاهر الرواية
ما ذكرنا ان الصفقة حصلت متفرقة لا ابتداء فلو يبيع اخذ البعض تفرقا لم يحصل التفرق قبل اخذ وقوله في تفرق المالك وهو
القبض ممنوع فالشفيع يملك نصيبا احد المشتريين بالشفعة ولكنه لا يفرق المالك حتى انه لو نقد الثمن ليس له ان يقض
احد النصيبين ما لم ينقد الاخر كذا يفرق البعض وسواء سعى كل نصيب مائة على حدة او سعى لكل مائة واحدة فالبائع لا يخاف
الشفقة وتقدوها لا تخاف الثمن وتقدوه لان المانع من التفرق هو الضرر والضرر ينشأ عن اتحاد الحقيقة لا عن اتحاد الثمن
وسواء كان المشتري عاقدا لنفسه او لغيره في الفصلين جميعا حتى لو وكل رجلان واخلوا واحدا بالشرع فاشترى الرجلان
الشفيع ليس له ان ياخذ نصيبا احد الباعين بالشفعة ولو وكل رجل واحد واخلوا واحدا بالشرع فاشترى الرجلان
اشترى احد الوكيلين وكذا لو كان الوكيل عشرة اشترى الرجل واحد فلا شفع ان ياخذ من واحد او اثنين او ثلثة قال محمد بن الحسن بن القاضى
وانما انظر في هذا المشتري ولا انظر في المشتري له وهو نظر صحيح لان اخذ بالشفعة موقوف على البيع وانما المالك في كل
البيع لا اتحاد الوكيل وتقدوه دون الوكيل والمعلم وان كان المشتري بعضه ممتارا عن البعض بان اشترى دارين بشفعة واحدة

بيان شرط التملك بالشفعة
احدهما رضى المشتري او قضاء
القاضى
والثاني عدم تقضى الضرر

فان ان ينقد حبه القاضى لانه ظهر ظله بالا متناع فابقا بقوا اجب عليه فحسبه ولا ينقص الشفعة كالمشترى اذا
اشترى من اقرانه ان يبيعوا ولا ينقص البيع وان طلب احداهما لثمن اقله يوما او يومين او ثلثة ايام لانه قد لا يمكنه
الشفعة الحال فيحتاج الى مدة تمكن فيها ان ينفذ فيه ماله ولا يحسبه لان الحبس حرام الظلم بالطل ولم يظهر ماله فان نفي
الاعمال ولم ينقد حبه وقال محمد بن الحسن بن القاضى ان ينفذ بالشفعة حتى يحضر الشفع المالك فان طلب احداهما يومين
او ثلثة ايام ولم يقض له بالشفعة فان قضى بالشفعة ثم ادى الشفع ان ينقد حبه وهذا احدى ليس باختلاف على الحقيقة
وللقاضى ان يقضى بالشفعة قبل احضار الثمن بلو خلاه لان لفظ محمد بن الحسن بن القاضى ان يقضى بالشفعة حتى يحضر
الشفيع المالك لا يدل على انه ليس له ان يقضى بل هو اشارة الى نوع احتياط واختيار لا يرد ولا يستعمل لفظ لا ينبغي في الكتب
التي مثله ولهذا لو قضى جاز ونفذ قضاءه فتر عليه محمد بن الحسن بن القاضى ان يكون ذلك كونه محل الاجتهاد لان قضاء القاضى
بمذهب المخالف في المجتهدين انما ينقد بشرط اعتقاد صاحبه فيه واخضا اجتهاده اليه وقد اطلق القضاة في الكفاية
من شرط هذا الشرط فدل انه لا خلاف في المسئلة على التحقيق ثم ان ثبت الخلاف فوجه قول محمد بن الحسن بن القاضى انما ثبت
لذيق من دخل الشفع والعضاء قبل احضار الثمن يتقضى الضرر بالمشترى الاحتمال فلو اشترى شفع ووقع الضرر
عن الانسان ما ضره غيره متناقص فلو يقضى قبل احضار ولكنه لو خلاه يومين او ثلثة ايام ان طلبا لتأجيل ثمنه من
نقد الثمن وجه ظاهر الرواية ان الشفع يصير ملكا للشفع فيه مقتضى القضاء بالشفعة كانه اشتراه منه والتملك
بالشرع لا يقضى على احضار الثمن كافي للشرع المبدأ وقال محمد بن الحسن بن القاضى لو حضر القاضى له اخلو فقال له ان لم تأت بالثمن في وقت
كذا فلو شفعه لك فلم تأت به بطلت شفعة وكذا اذا قال الشفع ان لم اعطك الثمن في وقت كذا فانا نرفع الشفعة لان
هذا تعليل اسقاط الشفعة بالشرط والاسقاطات مما يحتمل التعليق بالشرط كالطلاق والعاق وخذلك واسداع بالقبول
فصل **واما بيان شرط التملك** فالتملك بالشفعة له شرطان احدهما رضى المشتري او قضاء القاضى لان
تملك ملك الغير لا يسبب اليه في الشرع الا بالرضاء او بعضه القاضى فلا يثبت التملك بدونها والثاني ان لا يتقضى التملك بغير
الشفعة على المشتري فان تقضى ليس له ان يملك لان التقضى ضرر بالمشترى وهو ضرر الشركة ودفع الضرر بالضرر
وعلى هذا يخرج ما اذا اراد الشفع ان ياخذ بعض المشتري بالشفعة دون البعض انه هل يملك ذلك **فصل** **فيما ان المشتري**
لا يملك انما ان يكون ممتارا بعضه عن البعض اما ان لا يكون فاذ لم يكن بان اشترى دارا واحدة فارد الشفع ان ياخذ بعضها
دون البعض او ياخذ الجاني الذي يلى الدار دون الباقي ليس له ذلك بلو خلاه وبين اصحابنا جرحهم بشروطه ياخذ الكل او
لا ولو اخذ البعض دون البعض لتفرق الصفقة على المشتري لان الملك في كل الدار ثبت بقبول واحد فكان اخذ البعض
تفرقا فلو تملك الشفع وسواء اشترى واحدا او واحدا من اثنين او اكثر حتى لو اراد الشفع ان ياخذ نصيبا من الدار
ليس له ذلك لما قلنا سواء كان المشتري قضا ولم يقض في ظاهر الرواية فاصحابنا **وقد** عنهم ان الشفع ان ياخذ نصيبا
الباقين قبل القبض ليس له ان ياخذ من المشتري نصيبا حدها بعد القبض وجه هذه الرواية ان التملك قبل القبض لا يتقضى
معنى التفرق لان التملك يقع على البائع وقد خرج نصيبه عن ملكه فلو لم يضر بالتفرق وهو ضرر الشركة بخلاف ما بعد القبض
لان التملك بعد القبض يقع على المشتري لا على البائع عليه وقد تفرق ملكه والقبض حواظا لظاهر الرواية لان المالك
قبل القبض المشتري بشفعة واحدة فتملك نصيبا احد الباعين تفرق ملكه فضرر الشركة ولو اشترى من رجلين او
الشفع ان ياخذ نصيبا احد المشتريين في قولهم جميعا لان اخذها لا يتقضى التفرق لان الصفقة حصلت متفرقة وقت
وجودها اذ الملك في نصيب كل واحد منها ثبت بقبوله فلم يتحد الصفقة فلو يقع اخذ تفرقا لم يحصل التفرق بقبوله وسواء
كان قبل القبض او بعده في ظاهر الرواية وروى انه ليس للشفع ان ياخذ قبل القبض الا الكل وبعد القبض ان ياخذ نصيب
احد المشتريين وجه هذه الرواية ان اخذ البعض قبل القبض يتقضى تفرق المالك على البائع والتملك قبل القبض لا يتقضى التفرق لان
التملك يقع على البائع وانه لا يجوز الاسترخاء احد المشتريين لو اراد ان يقض حصته دون صاحبه ليس له ذلك وجه ظاهر الرواية
ما ذكرنا ان الصفقة حصلت متفرقة لا ابتداء فلو يبيع اخذ البعض تفرقا لم يحصل التفرق قبل اخذ وقوله في تفرق المالك وهو
القبض ممنوع فالشفيع يملك نصيبا احد المشتريين بالشفعة ولكنه لا يفرق المالك حتى انه لو نقد الثمن ليس له ان يقض
احد النصيبين ما لم ينقد الاخر كذا يفرق البعض وسواء سعى كل نصيب مائة على حدة او سعى لكل مائة واحدة فالبائع لا يخاف
الشفقة وتقدوها لا تخاف الثمن وتقدوه لان المانع من التفرق هو الضرر والضرر ينشأ عن اتحاد الحقيقة لا عن اتحاد الثمن
وسواء كان المشتري عاقدا لنفسه او لغيره في الفصلين جميعا حتى لو وكل رجلان واخلوا واحدا بالشرع فاشترى الرجلان
الشفيع ليس له ان ياخذ نصيبا احد الباعين بالشفعة ولو وكل رجل واحد واخلوا واحدا بالشرع فاشترى الرجلان
اشترى احد الوكيلين وكذا لو كان الوكيل عشرة اشترى الرجل واحد فلا شفع ان ياخذ من واحد او اثنين او ثلثة قال محمد بن الحسن بن القاضى
وانما انظر في هذا المشتري ولا انظر في المشتري له وهو نظر صحيح لان اخذ بالشفعة موقوف على البيع وانما المالك في كل
البيع لا اتحاد الوكيل وتقدوه دون الوكيل والمعلم وان كان المشتري بعضه ممتارا عن البعض بان اشترى دارين بشفعة واحدة

نصية
بان ما يملك به

فأخذها عند ذلك وليس له أن يأخذها الحال بمن مؤجل لأن الشفع انما يأخذ بما وجب بالبيع والاحل لم يجز بالبيع وانما وجب
بالشرط والشرط لم يوجد في حق الشفع ولهذا لم يثبت خيار الشفع بان اشترى على أنه بالخيار لأن ثبوته بالشرط ولم يوجد
الشفيع وكذا البراءة على ما ثبت في حق الشفع لأن ثبوته بالشرط ولم يوجد في الشفع كذا هذا وإن كان يمتنع من الأخذ في الحال
لأن الشفع غير مجبور على الأخذ بالشفعة ولو اختار الشفع اخذ الدار بمن حال كان البيع على الشفع على أنه لا يأخذ
من المشتري ثمن منه بمنزلة التملك المستأد كأنه اشترى منه فلو وجب بطلان البيع الأول ففي العقد الأول على حاله وكان الثمن
على حاله له امله وروى عن أبي يوسف في شراء الدار بمن مؤجل أنه يجب على الشفع ان يطلب عند علمه بالبيع فان سكت
في حين محل الاجل فذلك تسليم منه ثم رجع وقال اذا طلب عند محل الاجل فله الشفعة وان لم يطلب عند علمه بالبيع وجبه
قوله الأول ان وقت الطلب هو وقت العلم بالبيع لا وقت حل الاجل بل ذلك وقت الأخذ بالشفعة وأنه حين بعد الطلب
فإذا لم يطلب عند العلم بالبيع وأخره إلى محل الاجل فقد أخره عن وقته فخرج عن شرطه فيطلب الحق وجه قوله الآخر ان الطلب لا يراد
لغيره بل لتأكيد الحق واستقراره والتأكد لا يراد لنفسه بل لا مكان الأخذ وأنه لا يأخذ قبل حل الاجل فله ان لا يطلب قبل
حله ايضا واسألوا في فصل ما يتعلق بالشفعة فالذي يملك الشفع بالشفعة هو الذي يملك
المشتري بالشرع سواء ملكه اصدوا أو تبعاً بعد ان يثبت مقتضى وقت التملك بالشفعة وذلك بخلاف البيع والشجر والزرع والتم
وهذا استحسان والقياس ان لا يأخذ البناء والشجر والزرع والتم بالشفعة وجه القياس ان الشفع انما يملك ما يثبت فيه
حق الشفعة وأنه ثبت في العقار لا في المنقول وهذه الاشياء منقولة فلم يثبت فيها الحق فلو تملك بالشفعة وبخاصة
الزرع والتم لأنها سباعان مقصودان لا يدخلون في العقد غير متممة فلم يثبت الحق فيها الا اشد ولا تبعاً ولأن الحق
اذا ثبت في العقار ثبت فيها هو تبع له لان حكم البيع حكم الاصل وهذه الاشياء تابعة للعقد حالة الاتصال اما البناء والشجر
فظاهر ان لا قيامهما بالارض وكذلك الزرع والتم لان قيام الزرع بالارض وقيام الشجر بالارض فكان تبعاً
لدار من بواسطة الشجر فثبت الحق فيها تبعاً فتملكها بالشفعة بطريق التبعية الا انها لا تدخلون في العقد الا بالتسمية مع وجود
التبعية حقيقة بالنظر وهو ما روي في كتاب البيع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فرباع تخلو فذا برت فتمرتها
للبائع الا ان يشترطها المتابع فادام البناء والشجر مقصود بالارض فلا يشفيع ان يأخذ الارض معه بالثمن الاول وكذلك ان
أخذ الارض مع الثمن الاول بغيره كان الزرع او مستقصداً اذا كان الزرع مقصوداً فاما اذا كان الاتصال في حيز
الشفيع فلو سبيل للشفيع عليه وان كان عينه قائمة سواء كان الزوال باقية أو مبيعة او مبيعة المشتري او مبيعة الاجنبي لان حق
الشفعة في هذه الاشياء انما ثبت معد ولا به غير القياس معلوم بالتبعية وقد زالت التبعية بزوال الاتصال فمرد الحكم فيه إلى
اصل القياس وهل يسقط عن الشفع حصته من الثمن هذا لا يخلو ايمان كان مما يدخل في العقد غير متممة وانما كان ما يدخل
فيها بالتمتية فان كان ما يدخل في العقد غير متممة كالبناء كالبناء والشجر فيظن ان كان زوال الاتصال باقية سواء كان
أحرق البناء أو غرق أو حرق شجر البناء لا يسقط شيء من الثمن والشفيع ان يأخذ الارض بجميع الثمن ان شاء وان شاء ترك
وكذلك لو أهدم الدار سواء بقي عين النقص أو هلك كذا ذكر القدر في مختصره وسوى بينه وبين الفرق والحرف في
الكرخي وقالوا احرقوا وغرقوا ولم يبق منه شيء لا يسقط شيء من الثمن وان أهدم يسقط عن الشفع حصته من الثمن وسوى
بينه وبينه اذا أهدم بفعل المشتري والاجنبي لكنه فرق بينهما من وجه آخر وهو ان هناك يعتبر قيمة مقصود الثمن على
قيمة البناء منبثقاً على قيمة الارض فبأخذ الارض بحصتها من الثمن وهما يعتبر منفصلاً ساقطاً ويسقط ذلك القدر من الثمن
والنقص ما ذكره القدر في ان البناء تبع ولا يتابع لاحصه لها من الثمن الا ان يصير مقصوداً بالفعل وهو الا ناله والنقص
ولم يوجد وهذا الواضح وغرق لا يسقط شيء من الثمن كذا هذا وان كان زوال الاتصال بفعل المشتري والاجنبي بان هدم
البناء أو قطع الشجر يسقط حصته من الثمن لانه صار مقصوداً بالانقضاء وانما لا ينفذ في حيزها ولا حصته من الثمن كطراف العبد ونقص الثمن
على قيمة البناء منبثقاً على قيمة الارض لانه انما يسقط حصته البناء وصار مقصوداً عليه بفعله وهو الهدم والهدم صار مقصوداً
مبني فبغيره قيمة منبثقاً على قيمة الارض لانه انما يسقط حصته البناء وصار مقصوداً عليه بفعله وهو الهدم والهدم صار مقصوداً
لم يهدم المشتري البناء لكنه باع بفعل من ثم حيز الشفع كان أحق بالبناء والارض فبأخذ وبنقصان البيع في البناء لانه باع
البناء وحق الشفع يتعلق به تبعاً لوجوده الاتصال فكان بسبيل ابطال البيع كما لو باع الاصل وهو الارض فبأخذ
الشفيع ان له ان يأخذ وينقص البيع لما قلنا كذا هذا وان كان مما لا يدخل في العقد الا بالتسمية كالزرع والزرع يسقط عن
حصته من الثمن سواء كان زوال الاتصال بمضي العقد أو باقية ساقطة بخلاف الفصل الاول اذا احترق البناء أو غرق أو أهدم
على رواية القدر في ان لا يسقط شيء من الثمن لان البناء مبيع تبعاً لا مقصوداً للثمن حكم البيع فيها تبعاً لا مقصوداً بالتسمية
ولا يتابع ما لها حصته من الثمن الا اذا صار مقصوداً بالفعل ولم يوجد فاما الثمن والزرع فكل واحد منهما مبيع مقصود
الارض لانه لا يدخل في العقد غير متممة فلو بد وان خصه شيء من الثمن فاذا هلك هلك بحصته من الثمن سواء هلك بنفسه
او بالاسهلاك لما قلنا ونقص قيمة ثمن العقد لانه أخذ الحصه بالعقد فنقص قيمة ثمن العقد فنقص الثمن على قيمة الارض

بما يملك الشفعة

وعلى قيمة الزرع وقت العقد لكنه كيف يعتبر قيمته مقصوداً أم قالاً **روى** عن أبي يوسف انه يعتبر قيمة الزرع وهو يقبل
مقصوداً أم قالاً فبغيره ذلك القدر **روى** عن محمد في النواذر انه يعتبر قيمته قائماً فنقص الارض فيها الزرع والتم ونقص
والنقص في الزرع والتم فنقص عن الشفع ما بين ذلك وجه قوله محمد ان الزرع دخل في العقد وهو مقبل وثبت الحق فيه وهو
مقبول وكذا الثمن فيعتبر قيمته على صفة الاتصال على ان في اعتبار حالة الاتصال اتصالاً بالشفيع او ليس بالشفيع والتم المحذور
كقيمة فبغيره الشفع وجه قوله ابو يوسف ان حق الشفع انما يسقط بعد زوال الاتصال فيعتبر قيمته مقصوداً أم مقصوداً
وكذا لو كانت الارض مبدورة ولم يطلع الزرع بعد ثم طلع فقصله المشتري عند يوسف بنقسم الثمن على قيمة المبدور
ففيه الارض فيسقط قدر قيمة المبدور عن الثمن وعند محمد فنقص الارض مبدورة وغير مبدورة فنسقط عنه ما بين ذلك والتم
ثم اذا أخذ الشفع الارض مع الشجر بحصتها من الثمن وبقيت الثمرة في يد البائع هل يثبت الخيار للمشتري ذكر محمد ان الثمن
لا يثبت للمشتري ولا خيار له ولو كان البائع المثلث الثمرة قبل ان يأخذ الشفع الارض بالشفعة فالمشتري بالخيار وان شاء أخذ الارض
بحصتها من الثمن وان شاء ترك لانه لما المثلث الثمرة فقد فرق الصفعة على المشتري قبل ان يبيعها وانما هو خيار الخيار
بجلافة اذا كان الشفع اخذ الارض بالشفعة لان الفرق بينهما لا يحصل بربها المشتري لان حق الشفع كان ثابتاً في الماضي وأنه
حق لا فرق كان الفرق هناك لفرضه حق ثابت لا فرق شرعاً فكان المشتري راضياً به والفرق لم يرض به الاوجبا الخيار وانما علم
لذلك اذا كانت هذه الاشياء موجودة عند العقد متصلة بالعقد ودام الاتصال لكان وقت التملك بالشفعة اوقلاً ثم حظ الشفع فاما
ان لم تكن موجودة عند العقد وجدت بعد ثم حصل الشفع فان كان الحادث مما يثبت حكم البيع فيه تبعاً وهو الثمن بان وقع البيع
ولا في الشجر ثم انما بعده ثم حصل الشفع فادام مقصوداً بأخذه الشفع مع الارض بالثمن الا انما استحساناً لانه يثبت حكم البيع فيه
تبعاً لثبوته في الارض بواسطة الشجر فكان مبيعاً تبعاً فثبت حق الشفعة تبعاً سواء حدث في يد المشتري او في يد البائع لانه
التبعية موجودة في الحالين فاذا زال الاتصال ثم حصل الشفع فان كان حدث في يد المشتري فالشفيع يأخذ الارض والشجر
بالثمن الاول ان شاء وان شاء ترك ولا يسقط شيء من الثمن سواء كان زواله باقية ساقطة وهو قائم بعد الزوال وهالك او كان
زواله بفعل احد اما اذا كان باقية ساقطة وهو قائم او هالك بعد الزوال فظاهراً لانه كان تبعاً حالة الاتصال ولم يرد عليه فعل
يصير به مقصوداً والتبع لا يصير له حصته من الثمن بدونه **واما** اذا كان الزوال بفعل العبد بان جده المشتري وهو قائم او مستهلك
فلا بد له من رد عليه العقد ولا القبض وان كان حدث في يد البائع فان كان الزوال باقية ساقطة وهو قائم او هالك فذلك للشافع الشفع
الارض والشجر بجميع الثمن ان شاء لانه لم يوجد فعل يصير به مقصوداً فبقا له الثمن وان كان بفعل البائع بان استهلكه
يسقط عن الشفع حصته من الثمن لانه مقصوداً بالانقضاء وان كان الحادث مما لا يثبت فيه حكم البيع رأساً لا اصدوا ولا يتبع
بان يشترى ببناء أو غرض أو زرع ثم حصل الشفع بفعله لشفعة الارض ويخبر المشتري على قلع البناء والغرض ويسلم البناء
للمشتري الا اذا كان في القلع فقصلان الارض فالشفيع بالخيار ان شاء اخذ الارض بالتم والبناء والغرض بقيمة معلومة وان شاء
أخذ المشتري على القلع وهذا جواب ظاهر الرواية **روى** عن أبي يوسف انه لا يجزى المشتري على قلع البناء والغرض ولكنه يأخذ
الارض بثمنها والبناء والغرض بقيمة قائماً غير مقلوع ان شاء وان شاء ترك وبه أخذ الشافعي واجمعوا على ان المشتري لو زرع
في الارض ثم حصل الشفع انه لا يجزى المشتري على قلعه ولكنه ينقل اوراق الزرع ثم يقضي له بالشفعة فيأخذ الارض بجميع
الثمن وجه رواية ابو يوسف ان في الجبر على النقص ضرراً بالمشتري وهو ابطال بقوله في ملكه وفيما قلنا مراعاة الجانبين
مراعاة المشتري فظاهراً لانه فيه صيانة تحقه عن الابطال واما جانب الشفع فلا يملكه بأخذ البناء بقيمة واخذ الشيء بقيمة
لا يضر فيه على احد وجه ظاهر الرواية ان حق الشفع كان متعلقاً بالارض قبل البناء ولم يعلق ذلك بالبناء بل في فاذا قضى
للمشتري بالشفعة فقد صار ذلك الحق ملكاً له فيؤمر بتسليم ملكه اليه ولا يمكن التسليم الا بالنقص فيؤمر بالنقص بهذا الامر القاص
المشتري عند الاستحقاق بالنقص كذا هذا قوله في النقص ضرراً بالمشتري قلنا ان كان فيه مبدور فهو الذي اضر نفسه
حينئذ على محل نقول به حق غيره ولو أخذ الشفع الارض بالشفعة وبقي عليها ثم استحققت اوراق الشفع بنقص البناء فان
الشفيع يرجع على المشتري بالثمن ولا يرجع عليه بقيمة البناء ان كان اخذ منه ولا على البائع ايضاً ان كان اخذ منه في ظاهر
الروايات وروى عن أبي يوسف انه يرجع عليه بقيمة البناء وجه هذه الرواية ان اخذ بالشفعة بمنزلة الشراء والمشتري
وكما ان الشراء يرجع عليه كذا اذا اخذه بالشفعة له الرجوع بقيمة البناء في الشراء لوجود الفرض من البائع ومكان السلوة
المشتري لا يملك البائع مجزى للمشتري ان يبيع ملك نفسه وشروط سلوته ما يبي فيه دلالة فان لم يسلم يرجع بحكم العمان
بالشرط دلالة ان ضمان الفرض ضمان الكفالة في الحقيقة ولا عود من المشتري في حق الشفع لانه مجبور على التملك منه
ومن الرجوع بضمان الفرض على المختار لا على المجبور كالحجارة الماسورة اذا اشتراها رجل فاخذها المالك القدر بالثمن
واسئلها ثم استحققت من ثمنه وقضى عليه بالعقد وقيمة الولد فانه يرجع على المشتري بالثمن الذي دفعه اليه ولا يرجع عليه
في الولد ومثله اذا اسئلها جارية بالثمن ثم استحققت فان المشتري يرجع على بائعه بالثمن وقيمة الولد لانه لم يضره
من ثمنه ولا عود من المشتري فيكونه مجبوراً في التملك عليه بما اخذه من الجارية كذا هذا والله اعلم **فصل**

في الشفعة

بيان انما يملك من الشئ من الشئ

و اما بيان ما يملك من الشئ من الشئ فيه فالشئ يملك من الشئ من الشئ ان كان في يد البائع اخذ منه وبعده التمس
والعهدة عليه وان كان في يد المشتري اخذ منه ودفع الثمن اليه والعهدة عليه سواء كان المشتري عاقد لنفسه او لغيره بان
كان وكلاء بالشراء وقبض الدار ثم حضر الشئ فيه وهذا هو ظاهر الرواية **وروي** عن ابي يوسف انه لا يأخذها من يد الوكيل
وجه هذه الرواية ان الوكيل لم يشتر لنفسه وانما اشترى لوكله فلم يكن هو خصما بل الخصم هو الموكل فلا يأخذ منه ولكن يقال
لذلك ان الوكيل قد اذله الموكل فاذ اسلم يأخذها الشئ منه وجه ظاهر الرواية ان الشئ من حق الوكيل والعقد وانها راجعة الى الوكيل
والوكيل في الحق فاصل بمنزلة المشتري لنفسه فكان خصم الشئ في اخذ الدار منه بالثمن وكانت العهدة عليه وان كان الوكيل
اسلم الدار الى الموكل ثم حضر الشئ فانه يأخذ الدار من الموكل ويدفع الثمن اليه فكانت العهدة عليه ولا خصومة للشئ مع الوكيل
لانه بالتسليم الى الموكل زالت يد الوكيل فخرج وان عجز عن اخذها بمنزلة البائع اذا اسلم الدار الى المشتري لانه لا خصومة للشئ مع البائع
لما قلنا كذا هذا غير الدار ان كانت في يد البائع لم يكن خصما مالم يحضر المشتري واذا كانت في يد الوكيل لم يكن خصما وان لم يحضر الموكل
لان الوكيل بالوكيل قام مقام الموكل والبائع ليس بقاتم مقام المشتري لان عدم ما يوجب ذلك **ولو** قال المشتري قبل ان يخلص الشئ
في الشئ انما اشترى لغاوان وسلم اليه ثم حضر الشئ فلا خصومة بينه وبين المشتري لانه اقرب من ان يصير خصما للشئ
فرض ان اراده لا يقدم الهممة فصارت كالكالات الوكالات معلومة **ولو** اقر ذلك بعد ما خاضه الشئ لم يسقط الخصومة عنه لانه
منهم في هذا الاقرار بصيرته خصما للشئ فلا يقبل في ابطال حقه **ولو** اقام بينه انه قال قبل الشراء انما اشترى لوكله لا
بينه لان هذه البينة لو صدقت لم تدفع الخصومة عنه لانه لا يثبت بها الا الشراء فلغوا وهذا لا تدفع عنه الخصومة **وروي**
عن محمد بن ابي نعيم لا يقبل لاثبات الملك للغائب ولكن يقبل لدفع الخصومة بينه وبين الشئ حتى يحضر المقر له واسلم له الشئ
فصل واما بيان حكم اخذ الشئ من الشئ **والشئ** فاختاروا ما لا يخلو اما ان يرجع الى الثمن واما ان يرجع الى
البائع واما ان يرجع الى صفة البائع **اما** الذي يرجع الى الثمن فلا يخلو اما ان يقع الاختلاف في حين الثمن واما ان يقع في يده
واما ان يقع في صفة البائع فان وقع في الجسد بان قال المشتري اشترت بمائة دينار وقال الشئ لابل بالدف درهم فاقول ثوب
المشتري لان الشئ يدعي عليه التملك هذا الجسد وهو ينكر فكان القول قول المشتري مع بينه ولان المشتري عاقد في حين الثمن
من الشئ لان الشراء وجد منه لان الشئ فكان اعرف به من الشئ فيرجع في معرفة الجسد اليه **وان** وقع الاختلاف في يده
الثمن بان قال المشتري اشترت بالعين وقال الشئ بالف فاقول قول المشتري مع بينه وعلى الشئ البينة انه اشترى بالف
لان الشئ يدعي التملك على المشتري هذا القدر من الثمن والمشتري ينكر فكان القول قول المنكر **ولو** صدق البائع الشئ بان قال
عقب بالف ينظر في ذلك ان كان البائع ما قبض الثمن فاقول قول البائع والشئ لا يأخذ باللف سواء كان البائع في يد البائع
او في يد المشتري اذ لم يكن نقد الثمن لان البائع اذا لم يكن قبض الثمن فالتملك يقع عليه تبليكه فيرجع في مقدار ما تملك به
لانه قوله ولان الشراء لو وقع بالف كما قاله البائع اخذ الشئ به وان وقع بالعين كما قاله المشتري كان قول البائع بعقب بالف
حط بعض الثمن عن المشتري وحط بعض الثمن يصح ويظهر في حق الشئ على ما مر وان كان البائع قبض الثمن لا يلتزم
تصديقه والقول قول المشتري لانه اذا قبض الثمن لم يبق له حرق البائع اصولا وصار اجنبيا فالقول تصديقه بالعدد **وميل**
انه مراعى التقدم والتأخير في تصديق البائع فان بدأ بالاقراء بالبائع بان قال بعقب الدار بالف وقبض الثمن فالشئ يأخذ
بالف وان بدأ بالاقراء قبض الثمن بان قال قبض الثمن وهو الالف لا يلتزم له قوله لانه لما بدأ بالاقراء بالبائع فقال بعقب
بالف فقد تعلق به حوال الشئ فهو يقوله قبض الثمن يرد اسقاط حواله بقوله فلا يصدق واذا بدأ بالاقراء قبض الثمن
فقد صار اجنبيا فلا يقبل قوله في مقدار الثمن **وروي** الحسن بن ابي حنيفة ربح ان البائع اذا كان في يد البائع فاقبض الثمن
وزعم انه الف فاقول قوله لان البائع اذا كان في يد البائع فالتملك يقع عليه فكان القول قوله في مقدار الثمن **ولو** اختلف
البائع مع المشتري والشئ والدار في يد البائع او المشتري لكنه لم ينقد الثمن فاقول في ذلك قول البائع والبائع مع المشتري
يخالفان ويراد ان الشئ يأخذ الدار بما قال البائع ان شاء اما العالف والترادف فيما بين البائع والمشتري فاقول
صلى الله عليه وسلم انما اختلف المتبايعان تحالفا وترادا واما اخذ الشئ بقول البائع ان شاء فلو انه اذ لم يقبض الثمن فالتملك
يقع عليه فكان القول في مقدار الثمن في حق الشئ قوله وان كان البائع قد قبض الثمن فلا يلتزم له قوله لانه لما بدأ بالاقراء
على ما بينا هذا اذ لم يكن لاحدهما بينة لا للشئ ولا للمشتري فان قامت لاحدهما بينة قبلت بينته وان اقاما جميعا
البينة فالبينة بينة الشئ عند ابي حنيفة ومحمد وعنده ابو يوسف بينة المشتري وجه قوله ان بينة المشتري تظهر زيادة
فكانت اولي القبول كما اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن فقال البائع بعقب بالعين وقال المشتري بالف واما
جميعا البينة ان البينة بينة البائع لما قلنا والجامع بينهما من وجهين احدهما ان الزيادة التي تظهرها احدى البينتين لا
لها قبيل في قدر الزيادة لخواص المعارض ولا يمكن الا بالقبول في الكل فقبل في الكل ضرورة والثاني ان البينة المظهرة
للزيادة مثبتة ولا اخرى نافية والمثبت يترجح على النافي ولا في حنيفة ربح طريقان احدهما ذكرهما ابو يوسف لا في حنيفة
ولم يأخذ بها والثانية ذكرها محمد لا في حنيفة ربح واخذ بها اما الاولى في حنيفة جعلت حجة المدعي قال الشئ

حكم اخذ الشئ من الشئ
بيان حكم الرجوع الى الثمن

البينة

115

البينة على المدعي والمدعي ههنا هو الشئ لانه غير مجبور على الخصومة في الشئ بل اذا تركها يترك والمشتري مجبور على
البينة عليه بحيث لو ترك الخصومة لا يترك فكان المدعي منهما هو الشئ فكانت البينة حجة **واما** الثانية في حوات
البينة حجة في رجوع الشئ فيجوز العمل بها ما امكن وههنا امكن العمل بالبينتين في حق الشئ بان يجعل كانه وعد عقدان
احدهما بالف والاخر بالعين لان البيع الثاني لا يوجب انفساخ البيع الاول في حق الشئ وان كان يوجب ذلك في حق
حق العاقدين الا ترى انه لو باع بالف ثم باع بالعين ثم حضر الشئ كان له ان يأخذ الدار بالقبول وان البيعتين قائمتان
في حق الشئ وان انفسخ الاول في حقه فامكن تقدير عقدين بخلافه اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن
واقاما البينة ان البينة بينة البائع **اما** على الطريق الاولى فلان البائع ههنا هو المدعي فكانت البينة حجة الا ترى انه
لا يجوز على الخصومة والمشتري مجبور عليها وههنا بخلاف ما بينا واما على الطريق الثانية فلان تقدير عقدين ههنا مستعذر
لان البيع الثاني يوجب انفساخ البيع الاول في حق العاقدين فكان العقد واحد والرجوع بجانب البائع لا يفرق بينه باطلها
فقط فكان اول القبول واسلم له **ولو** اشترى دارا بعرض ولم يتقيا بها حق ههنا العرض وانفسخ البيع فيما بين البائع
والشئ وكما اشترى الدار ولم يسلم الدار في حق الشئ وانفسخ البيع فيما بينهما في حق الشئ بقية العرض على ما بينا فيما تقدم ثم اختلف الشئ والبائع
في مقدار الثمن فاقول البائع مع بينه لان الشئ يدعي عليه التملك هذا القدر من الثمن وهو ينكر فان اقام احدهما بينة قبلت بينته وان اقاما جميعا البينة
فالمشتري هو البائع عند ابو يوسف وعنده ابو حنيفة على قياسه لا ينجيه في تلك المسئلة اما عند ابي حنيفة فظاهر لان بينه
البائع والقدر بآيات زيادة وكذلك عند محمد على قياسه ما ذكره لا في حنيفة في تلك المسئلة واخذ به لان تقدير عقدين
ههنا غير ممكن لان العقد وقع على عرض بعينه واما اختلفا في قيمة ما وقع عليه العقد فكان العقد واحد فلو يمكن العمل بالبينتين
فقط الرجوع منها وهو بينة البائع لا يفرقها باطلها والفضل وكذلك عند ابي حنيفة على قياسه ما ذكره على محمد ربح واما على قياس
ما نقله ابو يوسف فيجب ان يكون البينة بينة الشئ لانه هو المدعي وهكذا ذكر الطحاوي واسلم له وهو مدع المشتري
بما والدار حتى سقط عن الشئ قدر قيمته من الثمن ثم اختلفا في قيمة البناء فهذا لا يخلو اما ان اختلفا في قيمة البناء وانفقا
على ان قيمة الساحة الف واما ان اختلفا في قيمة البناء والساحة جميعا فان اختلفا في قيمة البناء لا غير فاقول قول
المشتري مع بينه لان الشئ يدعي على المشتري زيادة في الساحة وهو ينكر فان اختلفا في قيمة البناء والساحة جميعا
فان الساحة تقوم الساحة والقول بقيمة البناء قول المشتري ما تقوم الساحة الساعة فلا يمكن معرفة قيمتها
الحال فيستدل بالحال على الماضي ولا يمكن تحكيم الحال في البناء لانه فقير حاله والقول قول المشتري لما قلنا فان قامت
لاحدهما بينة قبلت بينته وان اقاما جميعا البينة قال ابو يوسف بينة الشئ بينة المشتري لانها تظهر زيادة واما اختلفا
وقال محمد بينة المشتري على ما قلنا وقال ابو يوسف من تلقا نفسه البينة بينة المشتري لانها تظهر زيادة واما اختلفا
في القياس على قول ابي حنيفة لا يخلو في الطريقين الذين ذكرهما له في تلك المسئلة فطريق ابو يوسف ان الشئ هو المدع
والبينة حجة المدعي وهذا موجود ههنا وطريق محمد العمل ببينتين تقدير عقدين وهذا التقدير مستعذر ههنا فيجوز
باعتد البينتين وهي بينة المشتري لا يفرقها باطلها وزيادة واسلم له وان اختلفا في قيمة الثمن بان قال المشتري اشترت
بمن مقل وقال الشئ لابل اشترت بمن مقل فاقول قول المشتري لان الحلول في الثمن اصل والاحل ههنا من المشتري
يملك بالاصل فيقول قوله ولان العاقد اعرف بصفة الثمن وغيره ولان ابل ثبت بالشرط فالشئ يدعي عليه
شرط التأجيل وهو منكر فكان القول قوله **واما** الذي يرجع الى البائع فهو ان اختلفا فيما وقع عليه البيع انه وقع عليه
بصفته واحدة او بصفتين نحو ما اذا اشترى دارا فقال المشتري اشترت لعة على حدة بالف والبناء بالف وقال
الشئ لابل اشترتها جميعا بالعين والدار في بيئتها فاقول قول الشئ لان اكل واحد منهما بالصفة حاله
الاشمال ليس بمعتاد بل العادة بيعهما صفة واحدة فكان هذا الظاهر هذا للشئ فكان القول قوله ولان
وجوب الشئ في العروة يقتضي الوجوب في البناء تبعا له حاله الاتصال بشرط الوجوب هو الشراء وقد اقر المشتري
بالشراء الا انه يدعي زيادة امر وهو تفرق الصفة فلا يصدق الا بتصديق الشئ او بينته ولم يوجد وانما اقام
بينته قبلت بينته وان اقاما جميعا البينة ولم يوقفا وقتا فالبينة بينة المشتري عند ابو يوسف وعنده محمد البينة
بينة الشئ وجه قوله محمدان بينة الشئ اكثر اثباتا لانها تثبت زيادة استحقا وهو استحقاق البناء فكانت اول
في القول ولان العمل بالبينتين ههنا ممكن بان يجعل كانه باعها بصفتين ثم باعها بصفة واحدة فكان للشئ ان
يؤخذ بآياتها وجه قوله ابو يوسف ان بينة المشتري اكثر اثباتا لانها تثبت زيادة صفة فكانت اول القبول فابو يوسف
نظر في زيادة الصفة ومحمد نظر في زيادة الاستحقاق وقال ابو يوسف اذ ادعى المشتري انه احدث البناء في الدار وقال
الشئ لابل اشترتها والبناء فيها ان القول قول المشتري لانه لم يوجد من المشتري الاقرار بشراء البناء والشئ يدعي
استحقاق البناء وهو ينكر **ولو** اشترى دارين ولهما شئ مملوك فاقول قول المشتري اشترت واحدة بعد واحدة واما
يملك في الثانية وقال الشئ لابل اشترتها صفة واحدة وفي الشئ فيها جميعا فاقول قول الشئ لان سببا استحقاقا

بيان ما يرجع الى البائع

فان فيها جميعا وهو الجواز على سبيل الملاحقة وقد اقر المشتري بشرط الاستحقاق وهو شرط امانه بدعوى تفرق
الصيغة بدعي البطلان بعد وجود السبب وشرطه خفي الظاهر فلا يصدق الا ببيته وانما اقام بيته قبل بيته وان اقام
جميعا البيته فهو على الاختلاف الذي ذكرنا بين ابي يوسف ومحمد ولو قال المشتري ذهب لي هذا البيت مع طريفة من الدار
ثم اشترت بيته وقال الشفع لا بل اشترت الكل فلا شفع الشفعة فيما اقرته اشترى ولا شفعة له فيما ادعى الهبة لانه قد
سعى الا يستحق وهو الجواز ووجود شرطه وهو الشراء باقراره فهو بدعي الهبة بدعي البطلان فلا يصدق والمشتري
الشفعة فيما اقرته ولا شفعة له في الموهوب لانه لم يوجد المشتري الاقرار بشرط الاستحقاق في الموهوب وانما اقام
بيته قبلت وان اقام جميعا البيته فالبيته بيته المشتري عند ابي يوسف لانها تثبت زيادة الهبة وينفي ان يقر البيته
بيته الشفع عند محمد لانها تثبت زيادة الاستحقاق **وروي** محمد بن علي بن ابي اسحق قال قال الشفع قال المشتري
اشترت نصفها ثم نصفها فلان الشفع لا بل اشترت الكل حقيقة واحدة ولي لكل فالقول قول الشفع لان سبب
شؤني الحق في الكل كان موجودا وقد اقر بشرط الشئ وهو الشراء لكنه بدعي امرأته وهو نفريقا الصيغة فلا يقبل ذلك منه
الا بيته فان قال المشتري اشترت ربعا ثم ثلثة الارباع وقال الشفع لا بل اشترت ثلثة الارباع ثم ربع
فالقول قول الشفع لان سبب كان موجودا وقد اقر المشتري بشراء ثلثة ارباع الا انه بدعي امرأته وهو سبق الشراء
في الربع فلا يثبت الا بيته فان قال المشتري اشترت نصفه واحدة وقال الشفع اشترت نصفها ثم نصفها فانما اقام
النصف فالقول قول المشتري فياخذ الشفع الكل او يدع لان الشفع يريد تفرقا الصيغة وفيه ضرر والشركة فلا يقبل
قوله الا بيته وانما علم **واما الذي يرجع الى صفة البيع** فهو ان يختلفا في البناء والحيا والصفحة والفساد وان سجد
دارا لم يرددهم وتقا بها فارادوا الشفع احدها بالشفعة فقال البائع والمشتري البيع كان بخيار البائع ولم يفرق
لك وانكول بخيار الشفع فالقول قول البائع والمشتري على الشفع البيته ان البيع كان بائنا عند ابي حنيفة ومحمد وهو
الرواية ابن ابي يوسف رحمه الله **وروي** عن ابي يوسف رواية اخرى ان القول قول الشفع وجه هذه الرواية ان الظاهر
شاهد للشفيع لان البناء اصل في البيع والحيا وفيه عار وقد كان القول قول الشفع لانه لا يملك به وجه ظاهر
الرواية ان الشفع بدعي ثبوت حق الشفعة وهما يتكرران ذلك بقولهما كان فيه خيار لان حق الشفعة لا يجب فيه خيار
فكان القول قول المتكرر لان البيع يقوم بالعاقلين فكانا اعرف بصفته من الشفع والرجوع في كل باب له وهو اعرف
ولهذا الوصف اذ على ان الثمن كان دنانير والشفيع يدعي انه كان دنانيرهم كان القول قولهما كذا هذا ولو كان البائع غائب
والدار في يد المشتري فاداد الشفع ان يأخذ منه فقال المشتري كان البائع فيه خيار وكذا بالشفيع فالقول قول المشتري
ايضا لما ذكرنا من المعنيين ولو اختلف العاقدان فيما بينهما فادعى البائع الخيار وقال المشتري لم يكن فيه خيار كان القول
قول المشتري وبأخذ الشفع الدار في الرواية المشهورة **وروي** عن ابي يوسف ان القول قول البائع وجه هذه الرواية ان البائع
بدعوى الخيار ينكر البيع حقيقة لان البيع بشرط الخيار غير معتقد في حق الحكم وخيار البائع يمنع زوال البيع عن ملكه والمشتري
والشفيع بدعيان الزوال عن ملكه فكان القول قول البائع كما لو رجع الاختلاف في بيعهم في اصل العقد وجه ظاهر الرواية ان
الخيار لا يثبت الا باشرطهما فالبايع بدعوى الخيار يدعي الاشرط على المشتري وهو ينكر فكان القول قوله كالرواية المشهورة
بين من قبل فادعى البائع التخييل فالقول قول البائع لما ان التأجيل لا يثبت الا بشرط وجود من البائع وهو ينكر الاشرط
فكان القول قوله كذا هذا بخلافه لو انكار البائع البيع والمشتري يدعي ان القول قول البائع لانه انكر زوال ملكه ولم يدع
على المشتري فقلد كان القول قوله ولو ادراد الشفع ان يأخذ الدار والمشتري بالشفعة فقال البائع والمشتري كان البيع سدا
فلا شفعة لك وقال الشفع كان جازا ولو لم الشفعة فهو على اختلافهم في شرط الخيار للبائع على قول ابي حنيفة ومحمد واحدي
الرواية ابن ابي يوسف قال قول العاقلين ولا شفعة للشفيع وفي رواية عن ابي يوسف القول قول الشفع ولما الشفعة
فايوسف يعتبر اختلافهم في الصفحة والفساد واختلاف العاقلين فيما بينهما ولو اختلفا فيما بينهما في الصفحة والفساد
فكان القول قول مدعي الصفحة كذا هذا والجامع ان الصفحة اصل في العقد والفساد عارض وهما يعتبران اختلافهم في هذا
باختلافهم في البناء والحيا والبائع والجامع ان الشفع بدعي البناء والصفحة يدعي عليها حق الملك وهما بدعيان الجواز
يتكرران ذلك فكان القول قولهما كذا هذا اعرف بصفته العقد الواقع منهما لقائه بهما فكان القول في ذلك قولهما وانما علم
فصل **اما بيان الخيلة في اسقاط الشفعة** فقد ذكرنا في اسقاط الشفعة شيئا من بعضا بيع الشفعة كالم
وبعضها تخلف البعض ومن البعض **اما الذي يعم كل الشفعة** فهو ان يشترى الدار باكثر من ثمنها بان كانت قيمتها الفا فاشترى بها
بالفاين ونقد من الثمن الفا الا عشرة ثم يبيع المشتري البائع عرضا قيمته عشرة بالف درهم وعشرة فيحصل الدار للمشتري
بالف ولا يأخذها الشفع الا بالعن وهذه الخيلة ليست بمسقط للشفعة شيئا لكنها ما نفع من الاختلاف بالشفعة عادة الا ترى
ان الشفع ان يأخذها بالعين واليتمز الضرر **واما الذي يخص بعض الشفعة** وهو ان يبيع دارا او دارا بعينها في طول
الحال الذي يجرى الشفع فالشفيع لا يستحق الشفعة اما في قدر الدار فلا يندفع الشرط وهو البيع واما فيما دون ذلك فلا

بيان ما يرجع الى صفعة البيع

بيان الخيلة في اسقاط الشفعة
بيان ما يعم كل الشفعة

بيان ما يخص بعض الشفعة

السبب

السبب وهو الجواز ومنها ان يباع الحائط بينه وبين الجار مع اهل المشتري مقسوما ويسلمه اليه او يهبه له او يهبه
لداره او يهبه له الجواز الذي اقره الشفع ويسلمه اليه ثم يبيع منه البقية بالثمن فلا شفعة للجار في الموهوب ولا في البيع اما
في الموهوب فلا يندفع شرط وجوب الشفعة وهو البيع واما في البيع فلا يندفع سبب وجوب وهو الجواز ومنها ان يبيع الدار
بصفقتين فيبيع الحائط باصله او لا ثم يبيع ببقية الدار ثم يبيع ببقية الدار فلا شفعة للشفيع شرعا فيما وراء الحائط لانه قد
السبب وهو الجواز ولا يأخذ الحائط عادة لكثرة الثمن ومنها ان يبيع الدار ولا يرضى بصفقتين فيبيع الدار بناها ومن
الارض بخارها او لا ثم يبيع ببقية الدار ثم يبيع ببقية الدار فلا شفعة للشفيع في البناء والشرع لا يفرقها بالصفقة ولا يأخذ
الارض بذلك الثمن عادة لثقل الثمن ومنها ان يبيع الدار بصفقتين فيبيع عشرها ثم يبيع ببقية الدار ثم يبيع ببقية الدار
فلان قالوا أخذ الشفع العشر ثمة عادة لما فيه من الضرر ولا شفعة له في شفعة الاعشار شرعا لانه حين اشترى البقية كان
شريك البائع بالشراء والشريك في البيع مقدم على الجواز والحائط وهذا النوع من الخيلة لا يصلح للمشتري لان الشفع اذا كان
شريكا له ان يأخذ نصف البقية بتقليل الثمن ايضا **ولو** كانت الدار لصغير فلا تباع بقية داره بتقليل الثمن لانه لا يجوز اذ
يبيع حال الصغير باقل من قيمته مقدار ما يتعين الناس في مثله عادة والولي لا يملك ذلك فالشفع فيه ان تباع بقية
الدار من مثله ومنها ما ذكره المحققان ان يقر البائع لبهم الدار للمشتري ثم يبيع بقية الدار منه فلا يستحق الشفع
الشفعة اما في العذر المقربة فلا يندفع شرط الاستحقاق وهو البيع واما فيما وراء ذلك فادون المشتري صا شريك البائع
في ذلك السهم والشريك في البقية مقدم على الجواز والحائط ومن سألنا عن ان يفوز بوجوب الشفعة في هذه الصورة
وعلى المحققان ان الشركة في السهم المقربة لم تثبت الا باقراره فلا يظهر في حق الشفع على ما بينا فيما تقدم وانما علم
فصل **اما الكفو في كراهة الخيلة** لا يسقط وعدها بالخيلة اما ان كانت بعد وجوب الشفعة واما ان كانت
قبل الوجوب فان كانت بعد الوجوب قيل انها مكروهة بلا خلاف وذلك بان يقول المشتري الشفع صا ليك على كذا كذا
على ان تسلم لي شفتك فيقبل فيقبل شفته ولا يستحق بدل الصلح او يقول له اشتر الدار مني كذا فيقول اشترت فيقبل
شفعة ويخون ذلك وان كانت قبل الوجوب فقد اختلف فيه قال ابو يوسف لا تكرو وقال محمد تكرو وجه قول محمد ان شرع
الخيلة يؤذي في سدا باب الشفعة وفيه ابطال هذا الحق صلا ورأسا وجه قول ابو يوسف ان الخيلة قبل الوجوب منع من
الوجوب بما شرع سببا لامتناع شرعا وهذا جائز كالمشتري والهبة وسائر التملكات فان الشراء يمنع حدود الملك للبائع في
البيع بما شرع سببا لامتناع شرعا وكذا الهبة والصدقة وسائر التملكات وقد خرج الجواز عن قول محمد ان هذا ابطال لحق
الشفعة لان ابطال الشيء بعد ثبوته يبيح الحق فها لم يثبت بعد فلا تنحل الخيلة ابطالا بل هي منع من الثبوت بما شرع سبب
لامتناع شرعا وانما كان ما ذكره ابو يوسف هو الحكم المروا ذكره محمد وح احتياط والاصل في شرع الخيلة قوله في قصة
ابو يوسف ان الله عليه السلام **كتاب الذبايح والصيود** وخذ بيدك نصفنا فاضرب به ولا تحت
بالصواب

الكفو في كراهة الخيلة

كتاب الذبايح والصيود

بيان الاكول وغير الاكول

يحتاج في هذا الكتاب الى بيان المأكول وغير المأكول من الحيوانات والى بيان المكروه منها والحيوان شرايط حل الاكل في المأكول
والحيوان ما يحرم من اكله من اكله الحيوان المأكول **اما الاكول** فالحيوان في الاصل نوعان نوع يعيش في البر ونوع يعيش في الماء
يعيش في البر جميع ما في البر من اكل الا السمك خاصة فانه يحل كله الا ما طعم منه وهو قول اصحابنا **قال** بعض الفقهاء
لا يملك الحيوان في اكل ما سوا السمك من الضفدع والسرطان وحبية الماء وكرهه وخنزيره ويحذر ذلك لكن بالذكاة وهو قول
ابن سعد الا في انسان الماء وخنزيره انه لا يحل **وقال** الشافعي يحل جميع ذلك من غير ذكاة واخذه ذكاة ويحل اكل السمك
الطافي **اما الكفو** في المسئلة الاولى فيم احتجوا بظاهر قوله نعم احل لكم صيد البحر واسم الصيد يقع على ما سوا السمك من حيوان
البر فيقتضي ان يحل لكل حلالا ولقول النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن رجل قال هو الطير وما في ذلك من ذكاة وهو
صيد البحر بالبحر غير فضل بين السمك وغيره **ولنا** قوله نعم حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وغير فضل بين البر والبحر
وقوله نعم وحرم عليكم الحيات والضفدع والسرطان والحية ونحوها من الخبايا **وروي** ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل
عن ضفدع يجعل شحمه في الدواء فتبخر فيقتل الضفدع وذلك نهى عن اكله **وروي** انه لما سئل عنه فقال خبيثة من الخبايا يش
لا تحب اليهم في الاية لان المارد الصيد المذكور هو فعل الصيد وهو الاصطيد لانه هو الصيد حقيقة لا الصيد لانه يفعل
فعل الصيد واطلا قاسم الفعل على المفعول بخلاف ما لا يجوز العدول عن حقيقة اللفظ غير دليل لان الصيد اسم
لما يشترط في بيع ولا يمكن اخذه الا بخيلة اما الطير انه او لعدله وهذا انما يحل حاله الاصطيد لا بعد الاخذ لانه صار
خارجا عنه ولم يصيد حقيقة لا بعد المارد من الاصطيد وهو البوحش والامتناع والدليل عليه انه عطف عليه قوله تعالى
وعلم عليكم صيد البر ما دمتم حرما والماء منه الاصطيد من البحر ولا اكل البحر لان الصيد في البحر والماء من الاصطيد
نفسه ولا يضر ما دمتم حرما ولا دليل في الاية على اباحة الاكل بل خرجت للفصل بين الاصطيد في البحر وبين الاصطيد في البر
وهو المارد من قبل النبي صلى الله عليه وسلم والحل ميتة السمك خاصة بقوله احلت لنا ميتتان ودمان الميتتان السمك والجراد

والله ما كان الكبد والطحال قسرا الميتة بالتمك والجوار قد ان المراد منها السمك او بجل الحديث على السمك ومختصة ما تلوها
من الآية وروينا في الخبر **واما المسئلة الثانية** وهي مسئلة السمك الطافي قالوا حتى بقوله تع وطعامه متاعا لكم مقطوعا
على قوله اكل لكم صيد البحر اكل لكم صيد البحر واكل لكم طعامه وهذا يتناول ما صيد منه وما لم يصيد والطافي لم يصيد
فيتناول ما بقوله صلى الله عليه وسلم في صفة البحر هو الطور وماؤه والحل مسيته واحق ما يتناول اسم الميتة الطافي لانه هو
الميت حقيقة وبقوله صلى الله عليه وسلم اكلت لنا ميتتان ودمان الميتتان السمك والجوار والدمان الكبد والطحال فسر الميتة بالسمك
من غير فصل بين الطافي وغيره ولنا ما روى عن جابر بن عبد الله الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم ان من غر اكل
الطافي وعن علي بن ابي حمزة قال لا تتبعوا في اسواقنا الطافي وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ما دس البحر فكله وما وجد
يطفئ على الماء فلا تاكل واما الآية فلا حجة فيها لان المراد من قوله وطعامه ما قد ذبح البحر الى الشط فاكل اهل الشاطئ
وذلك حلول عندنا لانه ليس بطافي اما الطافي اسم لما مات في الماء من غير افة وسبب حادث وهذا مات بسبب حادث وهو
قد ذبح البحر فلا يبيح طافيا والمراد من الحديثين غير الطافي بما ذكرنا ثم السمك الطافي الذي لا ياكل اكله عندنا هو الذي يموت في الماء
حقا فنه من غير سبب حادث سواء علا على وجه الماء او لم يعمل بعد ان مات في الماء خفا فنه من غير سبب حادث ووقول
بعض مشايخنا هو الذي يموت في الماء بسبب حادث ويعلو على وجه الماء فان لم يعمل بجل والصحيح هو الحد الاول ونسب طافيا
يعلو على وجه الماء عادة **وروي** هشام بن محمد عن جابر بن عبد الله ان كان بعضهما في الماء وبعضها على وجه الارض كان راسها على
الارض واكلت وان كان راسها او اكثر في الماء لم تؤكل لان راسها موضع نفسها فاذا كان خارجا في الماء فالظاهر انه مات بسبب حادث
واذا كان في الماء او اكثر فالظاهر انه مات في الماء بغير سبب **وقالوا** في سمكة ابتلعت سمكة اخرى انها تؤكل لانها ماتت بسبب حادث
ولو ماتت في البحر او البر او الماء ففيه روايتان في رواية لا تؤكل لان البحر والبر وكذا الماء ليسوا اسباب الموت فلا يؤكل
الموت بسبب حادث يؤكل الموت بغير طافيا فلا يؤكل وفي رواية تؤكل لان هذه اسباب الموت في الجملة فقد عرفت الموت
بسبب حادث فلم يكن طافيا فيؤكل ويستوي في حل الاكل جميع انواع السمك من البحر والبر والماء وهي وغيرها لان ما ذكرنا من الدلالة
لا يفصل بين سمك وسمك الا ما خص به دليل وقدر روي عن علي بن ابي حمزة عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم ان السمك لا يؤكل
عن غيرها خلاف ذلك فبين اجماعا **واما الذي** يعيش في البر فأنواع ثلاثة ما ليس له دمر اصله وما ليس له دمر اصله وما له دمر
سائل فالاول له اصل الجوار والزرنيور والباب والنعنكة والعصاة والعقرب ونحوها لا ياكل اكله الا الحواشي خاصة لانها
من الخبائث لا تستفاد للطعام السليمة اياها وقد قال الله تع ويحرم عليهم الخبائث لان الجوار خضع من هذه الجملة بقوله صلى الله عليه وسلم
اكلت لنا ميتتان فبقينا في علي ظاهر القوم وكذا ما ليس له دمر اصله مثل الحية والوزغ وسام ارض وجميع الحشرات وهو امر
الارض من القرد والجرب والقنطرة والضب والديوبع وابن عرس ونحوها ولا خلاف في حرمة هذه الجملة الا في الميتة فانه حلول
عند الشافعي واحتج بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اكلت على ما دس رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم ضب وعن جابر بن عبد الله
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لانه لم يكن بارض قوم فاحد نفسي بقاءه فلو اكله ولا احره وهذا نص على حرمة الشريعة
واشارة الى الكراهة الطبيعية ولنا قوله تع ويحرم عليهم الخبائث والضب من الخبائث **وروي** عن عائشة رضي الله عنها ان النبي
صلى الله عليه وسلم اهدى اليه لحم ضب فامتنع ان ياكله فجات سائلة فارادت عائشة رضي الله عنها ان تطعمه اياه فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم انطعميها ما لا تأكلين ولا يجعلن يحرر امتناعه لما ان نفسه عافته لانه لو كان كذلك لما امتنع عن اكله بالصدقة
به كشاة الانصار انه لما امتنع من اكلها امر بالصدقة فيها ولان الضب نجاسة للصوص والصوص محرمة كالذب والقرع والغيل
فيما قيل والدليل عليه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الضب فقال ان امة مسخت في الارض وفي اخافان يحرر
هذا منها وهكذا روي عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يخاف في بعض الغاري فاصابتها جماعة فتركتها في ارض
كثيرة الضباب فنهضت العدو وروايت العدو تغلى اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما هذا فقلنا الضب يارسل الله
فقال ان امة مسخت فاخاف ان يحرر هذا منها فامر بالهاء العدو **وروي** عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن سمكة سميت
حافظ والعل بالخط اولي وماله ودرسان نوعان مستأنس ومستوحش اما المستأنس في اليها يم فكله الا بالوبر والغم
بالاجماع وبقوله تع والا نعام خلقها لكم فيها وفي ومنافع تاكلون وقوله الله الذي جعل لكم الانعام لتركبوها ومنها
تاكلون واسم الانعام يقع على هذه الحيوانات بلو خلا في بين اهل اللغة ولا تحل البغال والحمر عند عامة العلماء **وحكي** عن عبد
الرحمن بن ابي رافع قال لا بأس باكل الحمار واحتج بظاهر قوله تع قل لا اجد فيما اوحى الي من حرام على طبعه الا ان يحرر ميتة او دس
مسفوق او لم يخرجه ولم يذكر الحمار الا في الحديث وروى عن جابر بن عبد الله انه قال سمعته صلى الله عليه وسلم يقول لا
الحمار اهلية فقال عليه السلام والسود وكل من سجن ماله فاق انما كنت تهيبكم عن جلود القرية **وروي** عن جابر بن عبد الله
بشدة يد اللحم وروى فانما قدرت لكم جالة القرية ولنا قوله تعالى والحيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة وسند
وجه الاستدلال بالآية **وروي** ابو حنيفة عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة
خير من لحم الحمار اهلية وعن مسعدة النساء **وروي** ان عليا قال لابن عباس رضي الله عنهما اجمعين وهو يعني الناس في الميتة

بيان انواع ما يعيش في البر
والخصا والرفا

ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وحرم لحم الحمار اهلية يوم خيبر فرجع ابن عباس عن ذلك وروى انه قيل للنبي
صلى الله عليه وسلم يوم خيبر اكلت الحمار فامرا بطه ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لحم الحمار فامرا بطه وروى
قائما روي هذه اخبار مستقيمة عنهما العام والخاص وقيلوها وعلوها وطهر العل بها واما الآية فقد خضع منها شيئا
من ذكوة فيقع المتنازع فيه بما ذكرنا من الدلائل معان ما روي من الاخبار مشهورة وبموجب نسخ الكتاب بالجزء المشهور على ان
في الآية انه لا يجزئ سوى المذكور وفيها وقت نزولها لان الاصل في اكله هو الحال فيعمل لانه لم يكن وقت نزول الآية محررا سوى
المذكور فيها ثم حرر ما حرر من بعد على اننا نقول بموجب الآية انه لا يحرم سوى المذكور فيها ونحن لا نطلق اسم الحمار على لحم الحمار
الاهلية اذ الحمار المطلق ما ثبت حرمة دليل مقطوع به **فاما** ما كانت حرمة محل الاحتياط فلا يستلزم على الاطلاق بل
لثبته مكررها فقول بوجود ما لا يمنع عن اكلها مع التوقف في اعتقاد اكل والحرة واما الحديث فيجوز ان يكون المراد
من قوله كل من سجن ماله في انما سجنها كما يقال فلان اكل عقاره اي من عقاره ويجوز ان يكون ذلك اطلاقا لا يستفاد بظهور
بالاكثر ويجوز على شيء مما ذكرنا من الدلائل كمالها ويحتمل ان كان قبل التحريم فاستبح بما ذكرنا وان قبل التاريخ فالعمل بالحال
اول احتياط فان قيل ما رويتم ايضا يحتمل محتملا نهى عن لحم الحمار يوم خيبر لانها كانت غنية لم تخمس ولقد اظهر اولها
كانت حلاله فوق القارض **فالجواب** ان شيئا من ذلك لا يصح محمدا اما الاول فلان ما يحتاج اليه الجدل لا يخرج منه الجسد
كالعام والخاص واما الثاني فلان المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم امر باكلها القرد يوم خيبر ومعلوم ان ذلك لا ينافي
به في الظاهر واما الثالث فلانه خضع النبي للحمار اهلية وهذا المعنى لا يتحقق بالحمار بل يوجد في غيرها واما لحم الخيل فقد قال ابو
حنيفة رحمه الله اكله وقال ابو يوسف وسفيان بن عيينة لا يكره به اخذ الشافعي **واحتج** بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اكلت لحم فارس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم **وروي** عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لحم الحمار
الاهلية واذن في الخيل **وروي** عنه انه قال كما قد جعلنا في ذودنا لحم الخيل ولحم الحمار فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل
لحم الحمار واما ان قال لحم الخيل وعن اسماء بنت ابي بكر رضي الله عنها انها قالت نحرنا فرسا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاكلناه ولا في حنيفة الكتاب والسنة ودلالة الاجماع **اما** الكتاب فقوله تع والحيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة **وجه**
الاستدلال به ما حكى عن ابن عباس رضي الله عنهما فانه روي انه سئل عن لحم الخيل فقرا هذه الآية فقال ولم يقل لنا كلوها فبكر
اكلها تمام هذه الاستدلال ان الله تع ذكر الانعام فيما تقدم ومنها فحماها وبالغ في ذلك بقوله والا نعام خلقها لكم فيها وفي
ومنافع ومنها تاكلون ولكم فيها حال حين تريجون وحين تسرحون وتحمل انفا لكم الى بلد لم تكونوا بالغيها لا بشئ الا نفوسكم فيكم
لرؤسكم ورجلهم وكذا ذكر في ما بعد هذه الآية متصلا بها ما في الماء المترل من السماء والمنافع المتعلقة بالليل والنهار والشمس والقمر
والبحر والسموات المتعلقة بالبحر على سبيل المبالغة بيان شفاء لا بيان كفاية وذكر في هذه الآية انه خلق الخيل والبغال والحمير
لتركبوها وزينة وذكر منفعة التركيب والزينة ولم يذكر منفعة الاكل فدل ان ليس فيها منفعة اخرى سوى ما ذكرنا وكان
هناك منفعة اخرى سوى ما ذكرنا يحتمل ان لا يذكرها عند ذكر المنافع المتعلقة بها على سبيل المبالغة والاستقصاء وقوله
ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ولحم الخيل ليس بطيب بل هو خبيث لان الطباع السليمة لا تستطبع بل تستحب
حتى لا يتخذ احد تركا وطبعة الا ويستحبها وينق طبعه غرا اكله وانما روي عن في رويته الا من غير طبعه عما كان يحول عليه وبه
يؤمن ان الشريعة اعم من ذلك لا تكون ولا يجعلن يحرر امتناعه لما ان نفسه عافته لانه لو كان كذلك لما امتنع عن اكله بالصدقة
لانما جعل ما هو مستطاب بلع في الطيب غايته **واما** السنة فادوى عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه قال لما كان يوم خيبر اصابت الناس
بجعة فاخذت الحمار اهلية فدبحوها فخر رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم الحمار لانه اهلية ولحم الخيل والبغال وكل ذي ناب
السباع وكل ذي مخالب من الطير وحرر الخنثى والهيبة **وعن** خالد بن الوليد رضي الله عنه انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن اكل لحم الحمار والبغال والحمير **وعن** المقدام بن معدي كربة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حرام عليكم الحمار والاهلي وخيلها وعلها
وهذا نص على تحريمه **وعن** رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الخيل لثلاثة فهي رجل ستر ورجل احو ورجل ودد ولو صلت للوكل
فقال الخيل لوجه لوجه لرجل ستر ورجل احو ورجل ودد ورجل طعام **واما** دالة الاجماع فهي ان البغل حرام بالاجماع وهو ولد
الفرس فلو كانت امة حلالا لكان هو حلالا ايضا لان حكم الولد حكم امه لانه منها فهو كعضوها الا ترى ان حمار وحش لو زنا
غرامه اهلية فولدت لم يؤكل ولدها ولو زنا حمار اهلي على حماره وحشية فولدت فكل ولدها يعلم ان حكم الولد حكم امه
فكل والحكمة دون الخيل فلما كان البغل حراما كان لحم الفرس كذلك وما روي في بعض الاحاديث عن جابر ومما في رواية اجماع
يحتمل ان كان ذلك في الحال التي كان يؤكل فيها الحمار لان النبي صلى الله عليه وسلم اكل لحم الحمار يوم خيبر وكانت الخيل تؤكل
وقد نشأ وقت ثم حرمت بدل عليه ما روي عن الزهري انه قال ما علمنا الخيل اكلت الا في حصار وعن الحسن انه قال كان حمارا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ياكلون لحم الخيل في مقامهم فهذا يدل على انهم كانوا ياكلونها في حال الضرورة كما قال الزهري
ابو حنيفة رضي الله عنه لم ياكل لحم الخيل في مقامهم فهذا يدل على انهم كانوا ياكلونها في حال الضرورة كما قال الزهري
سنة نهى عن اكل لحم الحمار اهلية واما ظاهر الدلالة عن ابن عباس رضي الله عنهما انه يكره اكله ولم يعلق التحريم باختلاف الاحاديث المروية

حكم لحم الخيل

باز حکم انوشیروان البریه

في الباب واختلفوا في العصابة واختلفوا في السلف فذكره اكل لحمه احياها لبا باحمة **واما المستوحش** منها نحو الطير وبقير الوتر
وجمل الوحش وابل الوحش فاحول باجماع المسلمين ولقوله تعالى لست بملك ما ذا حل لهم قل حل لكم الطيبات وقوله
ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وقوله كلوا من طيبات ما رزقناكم ولحوم هذه الاشياء من الطيبات فكانت
حلالا **وروي** انه لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر فقال لا هلية فتقبل نعم فذل سؤاله على
اختلاف حكم الاهلية والوحشية وقد ثبت ان الحكم في الاهلية الحرة لما ذكرنا من الدلائل فكان حكم الوحشية الحرة
ممنوعة **وروي** ان رجلا من بني النضير جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالرق وحوا مع الرجل حماد وحش عمر فقال هذه
ممنوعة يا رسول الله وهي لكم فقبله النبي صلى الله عليه وسلم وامر ابا بكر رضي الله عنه فقصته بين الرقاق والحديث الواور
في الحمار والوحش احلال للطير والبق والوحش من طريق الاولى لان الحمار والوحش ليس من جنس الانسان ما هو
حلال له وهو حرام وهذه الاشياء من جنسها الى انسي ما هو حلال فكانت اولى بالحل **واما المستأمن** من السباع وهو
الكلب والسنور والاهلي فلا يحل وكذلك المستوحش منها من السباع والوحش والطير وهو كل ذي ناب من السباع وكل ذي
خيل من الطير لما روي عن النبي المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهي عن اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي خيل من الطير وعن
الزهري رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذي ناب من السباع حرام فذل والناب من سباع الوحش مثل الاسد
والذئب والضبغ والتمز والهد والنعبل والسنور والبري والسحاب والفتك والسمور والذئب والذئب والقرد والفيل ونحوها
ولا خلاف في هذه الجملة انها تحرم في الافاعي والضبع فانه حلال عند الشافعي **واحتج** بما روي عن عطاء بن رباح انه قال في الضبع
كش فقلت له هو صيد فقال نعم فقلت لا تأكل قال نعم فقلت اسمعني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم ولنا ان الضبع
سبع وذئب فيدخل تحت الحديث المشهور وما روي ليس مشهور فالعمل بالسهمود والى على ان ما روي ما يحرم وما رواه
محمول والحرم يقتضي على البيع احتياطا **ولا بأس** باكل الارنب لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال حكاه عند رسول
الله صلى الله عليه وسلم فاهدي له اربعة مشوية فقال لا يحلها **وروي** عن محمد بن صفوان او صفوان بن يحيى انه قال اصبته
اربعين فذبحتها بمروة وسالت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرني باكلها **وروي** عن الخليل بن ابي ابي رباح
والصقري والشاهين والحلأة والبعث والغنم والنعبل والعقاب وما اشبه ذلك فيدخل تحت نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن كل ذي خيل
من الطير **وروي** انه نهي عن كل ذي خيل من جنسها ونهي عن كل ذي ناب من السباع وذي خيل من الطير والجمجمة بكسر اللام ونهيها
من الجنوم وهو نكدة الطائر فالمد بالكل الطائر الذي عاده الجنوم على غيره ليقته وهو السباع والطير من جنسها
اكل كل طير هذا عاده وبالفق هو الصيد الذي يجثم عليه الطائر فيقتله فيمنعها عن اكل كل طير قتله طير آخر تجنمه عليه
وقيل بالفق هو الذي يرى حتى يجثم ويموت **واما** لا تحلب له من الطير فالمستأمن منه كالذئب والبط والتموش والحمام
والفاخنة والضبع والدراج والكركي والغراب الذي يأكل الحن والزرع والعقور ونحوها حلال بالاجماع **فصل**
واما بيان ما يكره في الحوم الاكل الحلال وهو التي الاغلب اكلها النجاسة **لما روي** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهي عن اكل لحوم الامم الحلال ولانه اذا كان الغالب اكلها النجاسات تغير لحمها او يترك فيه اكله كالطعام المذنب **وروي**
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن الحلال ان لشرب لبنها لان لحمها اذا تغير تغير لبنها **واما روي** انه صلى الله عليه وسلم نهى
عن شحمها وان يعثر عليها او يفرغ عليها او يتبع بها فيها سوى ذلك فلان محمول على انها اختلفت في نفسها فيستعاض عنها
حتى لا يبادى الناس بنقبتها كذا ذكره القنود في شرحه تحت الكرخي وذكر القاضية في شرحه تحت الطحاة وما لا يحل الانتفاع
بها من العمل وغيره الا ان تحبس اياما وتعلق تحبسه تحل وما ذكره القنود في احواله لان النهي ليس بمفرد يرجع الى ذاتها بل العاد
جاورها فكان الانتفاع بها حلالا في ذاته الا انه يمنع عنه لغيره ثم ليس بحبسها تقدر في ظاهرها **وهكذا** روي عن محمد
انه قال كان ابو حنيفة لا يوقت في حبسها وقال يحبس حتى يطيب وهو قولها ايضا **وروي** ابو يوسف عن ابي حنيفة انها تحبس
ثلاثة ايام **وروي** ابن مسعود عن محمد في الناقة والشاة والبق الحلال انها اذا تحبست حلاله اذا تغيرت ووجد منها ربح منقذ
الحلوة تحبسه لا شرب لبنها ولا يركل لحمها ويبيعها وهبتها جائز **هذا** اذا كانت لا تخط ولا تأكل الا العذرة عابا فان خلطت
فليست بمحذورة فلا يكره لانه لا تختن ولا يكره اكل الذئب والخنزير وان كان يتناول النجاسة لا نه لا تغلب كل النجاسة بل يغلبها
غيرها وهو الملتصق بالكر او ذوقا لا يكره لانه لا يترك ما يترك الا بال والحكم مقتضى بالنق وهذا قال اصحابنا في جديان
بلين خنزير حتى يكره اكله لان لحمه لا يتغير ولا يترك فهذا يدل على ان الكراهة في المحلولة لكان التغير والنق لا ينافي
النجاسة ولهذا اذا خلط لا يكره وان وجدته والنجاسة لانه لا يترك فذل ان العذرة للنق لا لتناول النجاسة ولا ينافي
الذئب حتى يذهب ما في بطنها من النجاسة **لما روي** ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحبس الذئب ثلاثة ايام ثم يأكله وذلك
على طريق الترة وهو رواية ابو يوسف في حنيفة انها تحبس ثلاثة ايام كانه ذهب الى ذلك للخبر ولما ذكرنا ان ما في جوفها
من النجاسة يروى في هذه المدة ظاهرا وغائبا ويكره الغراب لا يقع والغدا وهو الغراب الاسود الكبير **لما روي** عن عروة عن ابي
سليمان اكل الغراب فقال من اكله بعد ما سمته الله تعالى فانه عذرة **واما** الدابة المذنب على سائر جنسها الفواسق فيقتلها

بيان حكم المستأنس من الصباغ

بیان ما بکره اکلہ فرشتہ خوان

الحمد

[illegible]

بیان شرط حل الاکل

الكلام مرفى الذكاة

باب الزكاة الاختصار

بیاضان الاوداج اربعة

الحمد

بيان شرايط ركن الزكاة
الشرايط الاربعة الى الاختيار
والانقطاع
منها عن الذبايح عاقله
يكون مسلما او كتابيا

مزمع الصابني

الحصيد الذي يصاحبه بالسهم أو بالجوادح ومن لا ولد له أن أهلية المذكي شرط في نوعي الذكاة الاختيارية والاضطرابية جميعاً
 ومنها التسمية حالة الذكوعندنا وعند الشافعي ليست بشرط أصلاً **وقال** مالك أنها شرط حالة الذكور والسهو حتى لا تخل
 متروكة التسمية ناسياً عنده والمسئلة تختلف بين الصحابة **أما** الكذبة مع الشافعي فإنه احتج بقوله تعالى فلا تأكلوا مما
 أوحى إليكم فما يطعمه إلا من طهارة الآية من ميتة أو ما مسفوفاً أو لحم خنزير أو ما لبس على اسم الله تعالى لم يبق فيها
 أو ما لبس على اسم الله تعالى الميتة ومتروكة التسمية لم يدخل فيها فلا يجر محرماً ولا يقال يحتمل أنه لم تكن المحرم وقت
 نزول الآية سوى المذكور فيها ثم حرم بعد ذلك متروكة التسمية بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لانه قيل
 أن سورة الأنعام تركت جملة واحدة ولو كان متروكة التسمية محترماً لكان واجباً له فيجوز أن يستثنى كما استثنى في الآية
 الثانية **ولنا** قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وأنه لفسق والاستدلال بالآية من وجهين أحدهما أن مطلق
 النهي التحريم في حق العمل والثاني أنه سمي كل ما لم يذكر اسم الله عليه فسقاً بقوله وأنه لفسق ولا فسق إلا بارتكاب
 المحرم ولا تحل الآية على الميتة وذبايح أهل الشرك بقول بعض أهل التأويل في سبب نزول الآية لأن العام لا يفتق بالسبب
 عند تأويله بل يعم اللفظ لما عرف في أصول الفقه مع أن العمل على ذلك محل على النكاح لأن حرمة الميتة وذبايح أهل الشرك
 ثبت بنصوص أخرى وهي قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله وما أهل لغير الله به وقوله وما ذبح على الفسب فالحل على ما قاله
 ابن جلد على النكاح والعمل على ما قلنا من جلود على فائدة جديدة فكان أولى وقوله فاذكروا اسم الله عليها صواب ومطلق
 الأمر المحرم في حق العمل ولو لم يكن شرطاً لما وجب **وروي** الشافعي عن عبد بن حاتم قال سألني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد
 لبيد فقال ما أصك عليك ولم يأكل منه فكل فإن أخذه ذكاته فإن وجدت عندك غير تخشيان من غيرها أخذه منه
 وقد قلنا فلا تأكل فإنك إنما ذكرت اسم الله على كلبك ولم تذكره على كلب غيرك فيجوز أن يأكل على كلب غيرك التسمية وذلك
 أنها شرط وأما الآية ففيها أنه ما كان يجد وقت نزول الآية سوى المذكور فيها فاحتمل أن كان كذلك وقت نزول الآية
 ثم وجد غيره متروكة التسمية بعد لما قلنا كما كان لا يجد غيره كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ومحرمة الحارث الغنم
 عند نزولها ثم وجد بعد ذلك نوحى متلو أو غير متلو على ما ذكرنا **فأما** ما روي أن سورة الأنعام تركت كلها جملة واحدة
 لم يروى على طريق الأحاد فلا يقبل في إبطال حرمة ثبت بالكتاب على أن المذكور فيها من جملة المستثنى الميتة فالأدلة على أن
 متروكة التسمية محرمة ليس بميتة بل هو ميتة عندنا معاً أن فيها أنه لا يجد فيها أو حاليه محرماً سوى المذكور ونحن لا نطلق
 اسم المحرم على متروكة التسمية إذا لم يمتدحها أو محترماً به لا يوجد ذلك في محل اجتماعها وإذا كانت
 الاختلاف بين أهل الديانة وأما التسمية مكرهاً أو محرماً في حق العمل لا في حق الاعتقاد قطعاً على طريق التبيين بل على أن
 إنما أرادوا منع به فلهذا النهي فهو حلال كما يمنع عن كل احتياطاً وهو تفسير الحرمة في حق العمل **وأما** الكذبة مع مالك
 فهو احتج به يوم قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه من غير فصل بين العبد والسهو لأن التسمية لما كانت واجبة
 حالة العبد فلا حالة النسيان لأن النسيان لا يمنع الوجوب والتحفظ كالحطأ حتى كان النسيان والخطأ جازماً للمواخذة
 عقلاً ولهذا استوى العبد والسهو في تركه تكفيراً الافتتاح والطهارة وغيرها من الشرائط والكلام في الصلاة عداً أو سهواً
 عندكم كذا هذا **ولنا** ما روي عن ابن شد بن سعد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ذبيحة المسلم حلال سمي أو لم يسم
 ما لم يسهو وهذا يقتضي الباب وأما الآية فلا تتناول متروكة التسمية سهواً أو جهلاً أحدهما أنه قال وأنه لفسق أي ترك
 التسمية عند الذبح فسق وترك التسمية سهواً لا يجر فسقاً وكذا أكل متروكة التسمية سهواً لا يلحقه سمة الفسق إلا لعله
 اجتماعاً وفيها اختلاف الصحابة فدل أن المادة والآية متروكة التسمية عداً لا سهواً والثاني أن الناسي لم يترك
 التسمية بل ذكر اسم الله تعالى مع أن ذلك قد يجر من اللسان وقد يجر من القلب **قال** الشافعي ولا ترفع فاعلمنا قلبه عن ذكرنا
 والناسي ذكر قلبه **لأنه** عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن رجل ذبح ونسي أن يذكر اسم الله عليه فقال اسم الله
 فطيب كل مسلم فليأكل **وعنه** في رواية أخرى قال إن المسلم ذكر اسم الله تعالى فليأكل قال لا يفتق الاسم في الشرك لا يفتق
 النسيان في الميتة **وعنه** أيضاً رواية أخرى قال في المسلم اسم الله تعالى فاذبح ونسي أن يسمي سمع فكل وأذبح الجوسي
 وذكر اسم الله تعالى فطعمه **وعنه** على وجهين أحدهما أنه سئل عن هذا فقال إنما هي على الميتة فثبت أن الناسي إذا ركعت ذبيحة
 فذكروا التسمية فلو نسيها ولمها الآية وأما قوله أن النسيان لا يدفع التكليف ولا يدفع الخطأ حتى لم يجعل عذراً في بعض
 الفرائض على ما خبرنا من الأمثلة فنقول النسيان جعل عذراً إما في التكليف والمواظفة فيما يقبل وجوده ولم يجعل عذراً
 فيما لا يقبل وجوده لأنه لو لم يجعل عذراً فيما يقبل وجوده لوقع الناس في الجحيم والحج مدفوع والأصل فيه أن كل من نسي
 نفسه فلا يذبح في تركه واشتقاله بصدقه سهواً لأن حفظ النفس والعادة التي هي طبيعة حاسية خطيئة وأما
 في النسيان منه غالباً لوجوده فلو لم يذبح لكانت الجحيم وليس كذلك إذ لم يبعد نفسه مثله أن الأكل والكسب الصافي
 سهواً جعل عذراً في الشرع حتى لا يفصله بوجهه لأنه عود نفسه ذلك ولم يبعد نفسه وهو الكف عن الأكل والشرب ولم يجعل
 عذراً في العمل لأنه لم يبعد نفسه ذلك في كل زمان بل في وقت معهود وهو العادة والعشي خصوصاً في حال الصلاة التي

ومنها التسمية بحالة الذكر

ولا يحقق ذلك الا باسالك الصيد لصاحبه وتولي الاكل منه لان الكلب ونحوه السباع مطيع لهم اذا اخذوا الصيد
فاما اخذونه لانفسهم ولا يصبرون على ان لا يتناولوا منه فاذا اخذوا منه احد منهم الصيد ولم يتناولوا منه دل ان عادت
حتى امسك لصاحبه ولم يأكل منه واذا اكل منه دل ان عادت سواه اصعب الصيد اعزى واستحبابا ذاعجا ولا لونه
الوف في الاصل بحسب ذاعج وتبع اذا اعزى فلو يصح ذلك دليل على علمه فثبت ان معنى التعليم لا يتحقق الا ما قلنا
وهو ان يمسك الصيد على صاحبه ولا يأكل منه ثم في ظاهر الرواية غرض في تعليمه ان لا يأكل منه اذا اخذ الصيد ولم يأكل
منه هل يصير معلما ام يحتاج فيه الى التكرار وكان يقول اذا كان عالما فكل كذا ذكر في الاصل وهكذا روي ابن سيرين والويلد وغيره
يوسف قال سالت ابا حنيفة ما حد تعليم الكلب قال ان يقول هل العلم بذلك انه معلم **وقد** الحسن بن زياد عن ابي حنيفة
في الحديث انه قال لا تأكل اول ما يصيد ولا الثاني وكل الثالث وما بعده وابو يوسف ومحمد قد راوا بالثلاث فقالوا اذا اخذ
صيدا فلم يأكل واخذ آخر فلم يأكل ثم صار ثالثا فلم يأكل فهذا معلوم **فان** حنيفة على الرواية المشهورة عندنا رجع
في ذلك الى اهل الصناعة ولم يقدروه تقدير لان حال الكلب في الامساك وتركه الاكل يختلف فقد يمسك للتعليم وقد
يمسك للشيء لئلا يفوت ذلك الى اهل العلم بذلك وعلى الرواية الاخرى جعل اصل التكرار دلالة التعليم لان الشئ
لا يتحقق في كل مرة فدل تكرار التكرار على التعليم **وابو** يوسف ومحمد قد راوا التكرار بثلاث مرات لما ان التكرار موضوع لا يلو
الاعداد اصله قصة موسى مع العبد الصالح حيث قال له في المرة الثالثة ان سالتك غرضي بعدها فلو نصا حتى
قد بلغت في عذرا وروي عن عمر بن الخطاب انه قال في شئ ثلث مرات فلم يرجع فليشغل في غير ثم اذا صار
معلما في الظاهر على اختلافه لا قال بل وصا به صاحبه ثم اكل بعد ذلك فما صار قبل ذلك لا يؤكل شئ منه ان كان باقيا
في قول ابي حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد يؤكل كله **وجه** قولهما ان اكل الكلب بمحض ان يمسك للتعليم ويحتمل ان يكون
التعليم لغيره الجوع ويحتمل ان يكون للتشبع لان العلم قد ينشأ فلو يحرم ما تقدم من الصيد بالثلاث والاحتمال لا يفي
ان علوه التعليم لما كانت تركه الاكل فاذا اكل بعد ذلك علم انه لم يكن معلما وان امساك لم يكن لتعليمه مفعلا بل للشيء
الحال ان غير المعلم قد يمسك للشيء للحالة وقت الحاجة فاستدلنا باكله بعد ذلك على ان امساك في الوقت الذي
قبله كان غرض حقيقته التعليم او يحتمل ذلك فلو يحل مع الاحتمال احتياطا **ومن** المشايخ من جعل جوابا وحنيفة على اذا كان
زعمنا الاكل قريبا من ان التعليم لا نه اذا كان كذلك فالأكل يدل على عدم التعليم وان ترك الاكل فيما تقدم للشيء للتعليم
لان المدة القصيرة لا يحتمل النسيان في مثلها فاذا طالت المدة فيجوز ان يقال انه يؤكل ما بقى من الصيد المتقد لا نه يحتمل
ان يمسك الاكل للنسيان لا لعدم التعليم لوجود مدة لا يند والنسيان في مثلها الا ان ظاهر الرواية عنه مطلق عن هذا التفصيل
والطريق الرواية تقتضي انه لا يؤكل على كل حال والوجه ما ذكرنا واما قولهم ان النسيان لا يند عند طول المدة فتقول
فان تعلم حرقه تمامها وكما لها فالظاهر انه لا ينساها ما اكلته وان طالت مدة عدم الاستعمال لكن ربما يدخلها خلل كصفة
الكتابة والحفاطة والرواية ان تركها صاحبها مدة طويلة فلما اكل وحرقها ترك الاكل دل انه لم يكن يعلم الحرقه والاصل وان
انما لم يأكل قبل ذلك للتعليم بل للشيء في الحال فلو تعلم صبره المتقدمة واما في المستقبل فلو يعلم صبره المتقدمة
بل دخلوا ما على قول حنيفة فلو نه يتبين بالاكل انه لم يكن معلما وان تركه الاكل لم يكن للتعليم بل للشيء للحال واما
على قولهما فلو نه يحتمل ان يكون يعلم كما قال ابو حنيفة ويحتمل ان يكون كيف كان لا يحل صبره في المستقبل لا يعلم
مبدأ وتعليمه في الثاني بما به تعليمه في الاول وقد ذكرنا الاختلاف فيه **ولو** جرح الكلب الصيد ولو غلب في دمه يؤكل
لانه قد امسك الصيد على صاحبه واما لو غلب فيها الواسك على صاحبه فكان لا يأكله صاحبه وذلك غرضه تعليمه
حيث تناول الحنث وامسك الطبيب على صاحبه **وكذا** في الاصل في رجل ارسل كلبه على صيد وهو معلم فاخذ صيدا
فقتله واكل منه ثم اتبع آخر فقتله ولم يأكل منه قال لا يؤكل واحد منهما لانه لما اكل دل على عدم التعليم او على النسيان
فلو يعلم صيد بعد ذلك **فان** اخذ الكلب المعلم صيدا فاخذ منه صاحبه واخذ صاحبا للكلب من الصيد قطعة والظاهر
لانه الكلب فاكلها الكلب فهو على تعليمه لان تركه الاكل انما يعتبر حال اخذ الصيد فاكله باطعام صاحبه بعد اخذ
لا يتقدح في التعليم مع ان غرضه الصائد بالكلية نه اذا اخذ الكلب الصيدان يطعمه من فمه ترغيبا له على الصيد
فلو جرح اكله باطعامه دليل على عدم التعليم وكذلك لو كان صاحبا للكلب اخذ الصيد من الكلب ثم وشا الكلب
على الصيد واخذ منه قطعة فاكلها وهو في صاحبه فهو على تعليمه لان الاكل بعد شئ لا يادى عليه بمثل الاكل
من غير فلو يتقدح في التعليم وكذلك قالوا الورق الكلب من الصيد بعد دفعه الى صاحبه لا نه انما يفعل ذلك للتعلم لان
هذا الاكل لم يدخل في التعليم وان ارسل الكلب المعلم على صيد فتشبهه فقتله فقطع منه قطعة فاكلها ثم اخذ
الصيد بعد ذلك فقتله ولم يأكل منه شيئا لا يؤكل لان الاكل منه في حال الاصطبا يدل على عدم التعليم فان تشبهه فالتشبه
منه بضعه والصيد تحت اسم اصعب الصيد بعد ذلك فاخذ فقتله ولم يأكل منه شيئا لا يؤكل لانه لو يعلم صيد ما يدل على عدم
التعليم لانه انما قطع قطعة منه ليتخذه فيوصل به الى اخذه فكان بمنزلة الجرح وان اخذ صاحبا للكلب الصيد من الكلب

عددا فقتله ثم رجع الكلب بعد ذلك فمرسك القطعة فاكلها يؤكل صيده لانه لو اكل من فضل الصيد في هذه الحالة لا يضر
فان اكل ما كان منه اولى وان اتبع الصيد فنهشه فاخذ منه بضعه فاكلها وهو حي فانقلت الصيد منه ثم اخذ
الكلب صيدا آخر في فوره فقتله ولم يأكل منه ذكر في الاصل وقال انه اكله لان الاكل في حال الاصطبا يدل على عدم
التعليم فلو يؤكل ما اصطاده بعده واما الموفق **واما** تعليم ذي الخلب كالبازي ونحوه فهو ان يجيب صاحبه اذا دعا
ولا يشترط فيه الامساك على صاحبه حتى لو اخذ الصيد واكل منه فلا بأس باكل صيده بخلاف الكلب ونحوه والفرق
من غير احد هاتان التعليم بترك العادة والطبع والبازي غرضه التوحش من الناس والتفرق منهم بطبعه فالفقه
بالناس واجابه صاحبه اذا دعاه بكني دليلا على تعليمه بخلاف الكلب فانه الوف بطبعه بالفتل للناس ولا يتوحد منهم
فلا يفي هذا القدر دليلا للتعليم في حقه فلو نه من زيادة امر وهو ترك الاكل والثاني ان البايزي انما يعلم بالاكل
فلا يعمل ان يخرج بالاكل غرض التعليم بخلاف الكلب والثالث ان الكلب يمكن تعليمه بترك الاكل بالفرق لان حبسه
تحت الضرب والبايزي لا لان حبسه لا يتحمل الضرب **وقد** روي عن علي بن عيسى وسمان الغفاري رضي الله عنهما
انهم قالوا اذا اكل الصقر فكل وان اكل الكلب فلا تأكل **ومنها** الارسال والرجع عنده على وجهه يترجى الرجوع
فيما يحتمل ذلك وهو الكلب وما في معناه حتى لو ترسل بنفسه ولم يترجعه صاحبه فيما يترجى الرجوع لا يحل صيده الذي
قتله لان الارسال في صيد الجوارح اصل ليعين القتل والجرح مصفا الى المرسل ان عند عدمه يقام الرجوع مع الجوارح
مقامه فاذ لم يوجد لا تثبت الاضافة فلا يحل **ولو** ارسل مسلم كلبه وسمي فترجعه بجوسي فان رجعه يؤكل صيده ولو ارسل
بجوسي كلبه فترجعه مسلم فان رجعه لا يؤكل صيده وكذلك لو ارسل مسلم كلبه وتركه التسمية عمدا فاتبع الصيد فترجعه
مسلم وسمي فان رجعه يؤكل صيده وان لم يترجعه لا يؤكل وانما كان كذلك لان الارسال هو الاصل والرجع كالحلف عنه
والحلف يعتبر حال عدم الاصل لا حال وجوده ففي المسائل الثلاث وجد الاصل فلا يعتبر الحلف لان في المسئلة الاولى
المرسل اهل الاصل فلو يؤكل صيده وفي المسئلة الثانية لا فلو يؤكل وفي المسئلة الرابعة لم يوجد الاصل فيعتبر الحلف
فلا يؤكل صيده ان اترجعه وان لم يترجعه لا يؤكل لان الرجوع دون التجار لا يصلح خلفا عن الارسال فكان ملحقا بالعد
فيعبر كما في سئل بنفسه من غير ارسال ولا رجوع **ولو** ارسل مسلم وسمي ورجعه رجل ولم يسم على رجعه فاخذ الصيد
وقته يؤكل ما ذكرنا ان العبرة تلو رسال فيعتبر وجود التسمية عنده واصل آخر لتخرج هذه المسائل ما ذكره بعض
مشايخنا ان الدلالة لا تعتبر اذا وجد الضرب بخلافه واذ لم يوجد تعتبر في المسائل الثلاث وجد من الكلب جرح العطاء
بالارسال حيث عدا بارساله وان رجعه طاعة للراعي بطريق الدلالة فلا يعتبره مقابلة الضرب وفي المسئلة الرابعة
لم يوجد الضرب فاعتبر بالدلالة وعلى هذا يخرج بقية المسائل فافهم **ومنها** بقاء الارسال وهو ان يمسك الكلب
او البايزي الصيد في حال فورا الارسال في حال انقطاعه حتى لو ارسل الكلب او البايزي على صيد وسمي فاخذ صيدا في
ثم اخذ آخر على فوره ذلك وقته ثم وثم يؤكل ذلك كله لان الارسال لم ينقطع فكان الثاني كالاول معا جئنا ان التعليم
ليس بشرط في الصيد لانه لم يمكن فكان اخذ الكلب والبايزي الصيدين في فورا الارسال كوقوع السهم بصيدين فان اخذ
صيدا ورجع عليه طويلا ثم مر به آخر فاخذه وقله لم يؤكل الا بارسال مستقبل ورجعه ولو سمى عليه على وجهه يترجى فيما
يحتمل الرجوع بطول الفور وكذلك ان ارسل كلبه او بايزه على صيد فقتله غل الصيد بمئة او سيرة وتشاغل عن ذلك الصيد
وترجعه ثم تبع صيدا فاخذه وقله لا يؤكل الا بارسال مستانفا وان رجعه صاحبه وسمي فترجعه فيما يحتمل
الرجوع لانه لما تشاغل عن طلب الصيد فقد انقطع حكم الارسال فاذا اصاد صيدا بعد ذلك فقد ترسل بنفسه فلو يحل
صيد الا ان يترجعه صاحبه فيما يحتمل الرجوع فترجعه لما جئنا وان كان الذي ارسل فيه او الفهد اذا ارسل من ولا يتبع حتى
يتمكن فبذلك ساعد ثم ياخذ الصيد فقتله فانه يؤكل وكذلك الكلب اذا ارسله فصنع كما يصنع الفهد فلا بأس باكل
ما صاد لان حكم الارسال لم ينقطع بالكون لانه انما يمكن للصيد ان يكون ذلك من اسباب الاصطبا ووسيلة
لانه فلو ينقطع به حكم الارسال كالوقوف العدو وكذلك البايزي اذا ارسل تسقط على شئ ثم طار واخذ الصيد فانه يؤكل
لاننا سبقنا على شئ ليمكن للصيد ان يكون سقوطه بمنزلة كون الفهد وكذلك الراعي اذا ارسل صيدا في سيرة
فقتله ورجعه اكل لانه اذا مضى في سيرة فلم ينقطع حكم الذي كان ذهابه بقوة الراعي فكان قتله مصفا فانه يحل ان
اصاب واحد ثم يقتل الى آخره اكل الكل لما قلنا معان تعليم الصيد ليس بشرط فان اصاب الريح السهم الى صاحبه
اخرى يمينا او شمالا فاصاب صيدا آخر لم يكل لان السهم اذا انحرف سيرة فقد انقطع حكم الذي قصار به الاصابة بغير
عن الراعي فلو يحل كما لو كان على جبل سيف فالتبع الريح على صيد فقتله انه لا يؤكل كذا هذا فان لم ترده الريح عنه
وقد اكل الصيد لانه اذا مضى في وجهه كان مضى بقوة الراعي واما الريح اعانه وموتة الريح السهم مما لا يمكن الاحتراز
عنه فكان ملحقا بعدم وان اصاب الريح السهم ومجروح شديد فقتله لانه لم يتغير وجهه فاصاب السهم صيدا
فانه يؤكل لانه مضى في وجهه وموتة الريح اذ لم تغد عن وجهه لا يمكن التجرد عنه فلا يعتبر وجهه فاصاب السهم حائطا

ومنها الارسال والرجع عند
الارسال

ومنها بقاء الارسال

لا يؤكل وروى عنه يوسفة انه ان كان حشر ضيع يؤكل الصيد وان كان حشر خنزير لا يؤكل الصيد وجه قول زرارة
غيره ان يؤكل فالوجه اليه لا يثبت به حل الصيد المأكول كما لو كان حشر آدمي فزى اليه فاصيد صيدها **ولما** ان الارسل اليه الصيد
اصطفا واصباح ماؤى لا كان الصيد او غيره مأكول فينقل به باحة الصيد المأكول لان حل الصيد المأكول لا ينقل بالارسل
فان كان بالارسل حلال لا يثبت حله الا انه لا يثبت بحل الارسل حل المرسل اليه لان حشره شئت لمعنى يرجع الى الحل
فان شئت لا يفعل ولا المعبر في الارسل هو قصد الصيد فاما التقيين فليس بشرط لما بيننا فاما تقدم وقد قصد
الصيد حلالا كان او حراما بخلافه فاما اذا كان الحشر حشر آدمي لان الارسل على الاوى ليس باصطفا وفضلوه ان حشر حلالا
لا يعلق حل الصيد بما ليس باصطفا وعلى الوجه الثاني لم يوجد منه قصد الصيد فلا يعلق به الحل وجه رواية ابي يوسف
في فضله بين سائر السباع وبين الخنزير ان الخنزير يحترق العين حتى لا يتقاع به وجهه فسقط اعتبار الارسل
عليه والحق بالعدم فاما سائر السباع فحاشا لا يتقاع بها في غير جملة الاكل فكان الارسل اليها مقبولا وان سمع حشر
واحدة لا يعلم انه حشر صيد او غيره فارسل فاصيد صيدها لم يؤكل لانه اذا لم يعلم استوى الحظر والاباحة فكان الحكم الحظر
اعتبارا وذكر في الاصل فيمن روى خنزيرا اهليا فاصيد صيدها قال لا يؤكل لان الخنزير اهلي ليس بصيد لعدم الوثوق
والاستماع فكان الرمي اليه كالرقل في الشاة فلا يعلق به حل الصيد وان اصاب صيدا مأكولا وقد قالوا فيمن سمع
حشر فظنه او متابعه فاصيد الحشر نفسه فاذا هو صيد اكل لانه روى الى المحسوس العين وهو الصيد صحيح ونظيره
ما اذا قال امرأته الهاهذه الكلبة طالق انها تطلق وبطل الاسم وقالوا لوروى طائرا فاصيد صيدها وزهدا لم يعلق
ولم يعلم احشوا حشره فاصيد صيدها لان الاصل في الطير الوثوق فيجب التمسك بالاصل حتى يعلم بالا سئلنا
ولو علم ان المرءة اليه واجن يا روى البيوت لا يؤكل الصيد لان الداجن ياويه البيت وتثبت اليه فكان الرمي اليه كالرقل
في الشاة وذلك لا يعلق به الحل كذا هذا وقالوا لوروى عيرا فاصيد صيدها وزهدا لم يعلق به حل الصيد
حتى يعلم ان العير كان اذا كان الاصل في الاصل الاستسكان فيتمسك بالاصل حتى يظهر الامر بخلافه واختلفت الرواية عن ابي يوسف
فمنه روى سمكة او جراد فاصيد صيدها فقال في رواية لا يؤكل لان السمكة والجراد لا ذكاه لهما **وروى** عنه انه لو كان الرمي اليه
مخيلة الصيد وان كان لا ذكاه له وقالوا لوروى كلبه على ظبي موقوف فاصيد صيدها لم يؤكل لان الموقوف ليس بعد معنى الصيد
فيه وهو الا متاع فاشبه الشاة **ولو** ارسل بارة على ظبي وهو لا يصيد الظبا فاصيد صيدها لم يؤكل لان هذا ان ارسل
لم يقصد به الا صيدا فصار ركن ارسل كلبا على قتل رجل فاصيد صيدها **ومنها** ان لا يحترق النار الذي يصاد به
من الجوارح يحترق العين فان كان يحترق العين وهو الخنزير لا يؤكل صيده لانه يحترق العين فحرم الانتفاع به والاصطفا
الانتفاع به فكان حراما فلا يعلق به الحل **واما** ما سواه فزى في السباع فقد قال اصحابنا جميعا كل ذي مخلب
وروى نافع تعلم تعلم ولربك يحترق العين فصيد به كان صيد حلالا لعموم قوله نفع وما علمت من الجوارح وقالوا في
الاسد والذئبان لا يجوز الصيد بهما لا لمعنى يرجع الى ذواتهما بل لعدم احتمال التعليم لان التعليم بترك العادة وذلك
ترك الاكل وجوز ان عرقتا هما انهما اذا اخذا صيدا لا يأكلونه في الحال فلا يمكن الاستدلال بترك الاكل فيها على التعليم
حتى لو تصور تعليمهما بمجرد **وذكر** هشام وقال سالت محمد بن ابراهيم عن رجل ساء علم فصاد فقال هذا رمانة لا يجوز ان
كان فلو باس به وقال وسالته عن صيد ابن عرس فاخبرني ان ابا حنيفة قال اذا علم تعلم فكل ما صاد فصار اكل
ما ذكرنا ان لا يجوز تحريم العين والجوارح اذا علم تعلم اكل صيد واسد اعلم **ومنها** ان يعلم تلف الصيد بالارسل
لوروى وهو سبب الحل مخرج الظاهر فان شاركها معنى او سبب يحصل حصول التلف به والتلف مما لا يقيد الحل لا يؤكل
اذا كان ذلك المعنى مما لا يمكن الاحتراز عنه لانه اذا احتل حصول التلف بما لا يثبت به الحل فقد احتل الحل والحرم
فخرج جازا بحرية احتياطا لانه ان اكل عسما كل الجوارح فصار وان لم يأكل فلا شئ عليه والخنزير الضرد واجب عقلا
ومرعا والاصطفا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لو ابصت بن معديكرا من الغنم الخلال بين والحمار بين وبينهما
امور مستنبطات فذبح ما يربك الى ما لا يربك وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ما اجتمع الحمار والحذوة في شئ
او ذبح الحمار الخلال **وعلى** هذا يخرج ما اذا روى صيدا وهو يطير فاصيد به فسقط على جمل ثم سقط منه على الارض فمات
لا يؤكل وهو تفسير المتردى لانه يحتمل ان مات الرمي ويحتمل ان مات لسقوطه على الجبل وكذلك لو كان على جبل
فما به فسقط منه على شئ من الجبل ثم سقط على الارض فمات او كان على سطح فاصيد به فهو فاصيد به حائل السطح ثم
سقط على الارض فمات او كان على نخلة او شجرة فسقط منها على جميع النخلة او بدن الشجرة ثم سقط على الارض فمات
او وقع على رعي مركز في الارض وفيه سنان وقع على السنان ثم وقع على الارض ونشيد السنان فمات عليه او صاب
سهم صيد او وقع في الماء فمات فيه لانه يحتمل ان مات بالرمي ويحتمل ان مات من هذا السبب الموحدة بعده وقد روى
عزير بن ابي ربيعة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال وان وقع في الماء فلا تأكل ففعل الماء قد قتلته بين الحكم وعلى ما ذكرنا من احتمال
سبب خروجه من فوهة في الماء والحكم المعتل بعله يتعمد لعموم العلة **ومنها** ان يصاب به السهم فوقع على الارض فمات فالقياس

ومنها ان الارسل الى الرمي على الصيد واللب

وصحة فخرج فاصيد صيدها فانه لا يؤكل الرمي انقطع وصارت الاصبا في غير جهة الرمي فان مر السهم من الشجر فحمل
بصبي الشجر في ذلك الوجه تكن السهم على سنه فاصيد صيدها فانه يؤكل فان ذك شئ من الشجر بمدة او لم يدر لا يؤكل
ما بينا فان مر السهم بمجسته حائط وهو على سنه ذلك فاصيد صيدها فقتله اكل لان فعل الرمي لم ينقطع وانما اصاب
السهم الصيد والحائط وذلك لا يمنع الحل **وروى** عن ابي يوسف ان حكم الرمي لا ينقطع بالتغير سنه مينا وشاة الا اذا خرج
من روائه ولو ان رجلا روى بسهم وسمي ثم روى رجل آخر بسهم وتحتي فاصيد السهم الاول السهم الثاني فمات صيد الصيد
فرواه وجهه ذلك فاصيد صيدها فقتله فانه لا يؤكل لانه لما رده السهم الثاني عن سنه انقطع حكم الرمي فلو يتعلق
به الحل قال القدرى وهذا يحتمل على الرمي الثاني لم يقصد الاصطفا لان القتل حصل بفعل وهو لم يقصد الاصطفا
فلو فعل فاما اذا كان الثاني روى الى صيدا ويحل اكل الصيد وهو الثاني لانه مات بفعله وان لم يقصده بالرمي فحين الرمي
اليه ليس بشرط ولو ان رجلين روى كل واحد منهما صيدا بسهم فاصيد با الصيد جميعا ووقع الرميان بالصيد معا فمات
فانه لهما ويؤكل اما حل الاكل فظاهر واما كون الصيد لهما فلا يشتركا في سبب الاستحقاق ونسأوا باقنه فبينا وان
في الاستحقاق فان اصابه سهم الاول فقتله ثم اصابه الآخر فقتله قال ابو يوسف يؤكل والصيد للذول وقال زرارة لا يؤكل
وهذا اخرج اختلافهم في ان المعبر في الرمي حال الرمي او حال الاصبا به فعند اصحابنا الثلاثة المعبر حال الرمي وعند زرارة حال
الاصبا به ووجه البناء على هذا الاصل ان المعبر لما كان حال الرمي عندنا فقد وجد الرمي منها والصيد جميعا فلا يتعلق
بالسهم الثاني فخطا لان الملك للذول لان سهمه اخذه من غير الامتناع فصا والسهم الثاني كان وقع بصيد مأكول
فلا يستحق به شئ فكان الاعتبار بحال الرمي في حق الحل والاصبا به في حق الملك لان الحل يتعلق بفعل والملك يتعلق
بالحل ولما كان لا اعتبار بحال الاصبا به عند فقد اصبا به الثاني والصيد عن جميع فصار ركن روى الى الشاة فقتله
وجه قول زرارة لا اعتبار بحال الاصبا به ان الملك يقف بثبوته على الاصبا به فانه لو لم يصيب لا يملك فدل ان المعبر هو وقت
الاصبا به ولما ان حال الرمي هو الذي يفعله والتمتمة معتبر عند فعله فكان لا اعتبار بحال الرمي وكذلك ان روى
احدهما بعد الاخر قبل اصبا به الاول فهو كرمهما معا في القولين لان روى الثاني وجد والصيد جميعا كما روى معا فان اصبا
سهم الاول ولم يخرج عن الامتناع فاصيد بالثاني فقتله فهو الثاني لان الاول اذا لم يخرج عن حد الامتناع ففعل الارسل
وجد في الثاني وللذول تسبب في الصيد فصار ركن اثار صيدا فاخذه غيره ان الصيد يكون للذول لا للبشر كذا هذا
وان كان سهم الاول وقتله واخذه من الامتناع ثم اصابه سهم الثاني فقتله على وجهه ان مات من الاول اكل وعلى الثاني فمات
ما نقصته بجراحة لان سهم الاول وقع به وهو صيد فاذا قتلته حل وقد ملكه الاول بالاصبا به والجراحة الثانية نقصت
في ملك الاول فيضمنها الثاني وان مات من الجراحة الثانية لم يؤكل لان الثاني روى اليه وهو غير متبع فصار كالرمي في الشاة
ويضمن الثاني ما نقصته بجراحة لانه نقص وحل في ملك الغير بفعله ثم يضمن قيمته بحرقا بحيثين لانه تلف بفعله
الا انه غير نقصان الجرح الثاني فلو يضمنه ثانيا ورجع الاول نقص حصل بفعل الملك للصيد فلا يضمنه الثاني وان مات
من الجراحتين لم يؤكل لان احد الرميين حاضر والاخر مبعوض فالحكم للحاضر احتياطا والصيد للذول لا لقارده بسبب ملكه
وهو الجراحة المخرجة من الامتناع وعلى الثاني للذول نصف قيمته بحرقا بحيثين ويضمن نصف ما نقصته الجراحة
الثانية لانه مات بفعلها فسقط نصفها لغناه ونبت نصفه والجراحة الثانية يضمنها الثاني لانها حصلت في ملك غيره
ولا لانه تلف على شريكه نصيبه حيث اخذه من الا باحة الى الخط فيلزمه الضمان وان لم يعلم باي الجراحتين مات فهو كما
لو علم انه مات منها لان كل واحدة من الجراحتين سبب لقتله في الظاهر والله اعلم **ولو** ارسل كلبا على صيد وسمي فادركه
الكلب الصيد فضره فوفقه ثم ضربه ثانيا فقتله اكل وكذلك لو ارسل كلبين على صيد فضر به احدهما فوفقه ثم ضربه الكلب
الآخر فقتله فانه يؤكل لان هذا لا يدخل في تعليم الكلب الا يمكن ان يعلم بترك الجرح بعد الجرح الاول فلو بعثه فكان قتله
بجرح واحد ولو ارسل رجلا ن كل واحد منهما ما كلبه على صيد فضر به كلب اخذهما فوفقه ثم ضربه كلبا الاخر فقتله فانه
يؤكل لما ذكرنا ان جرح الكلب بعد الجرح فما لا يمكن التعطف عنه فلا يوجب الخط فيؤكل ويضمن الصيد لاصبا به الاول لان
جراحة كلبه اخذه من غير الامتناع فصار ملكا له فجرحه كلبا الثاني لا يربك ملكه عنه **ومنها** ان يرمى الارسل الى الرمي
على الصيد واليه حتى لو ارسل على غير صيد او روى على غير صيد فاصيد صيدها لا يحل لان الارسل على غير الصيد والرمي
الى غيره لا يجرى باصطفا فلا يجرى قتل الصيد وجرحه مضيا الى المرسل الى الرمي فلا يتعلق به الاباحة **وعلى** هذا يخرج ما
اذا سمع حشر صيدا فاوسل عليه كلبه او بارة او دما به سهمه فاصيد صيدها وبان لانه لم يسمع ثم يمكن
حشر صيد وانما كان شاة او بقر او اوتيا لانه لا يؤكل الصيد الذي اصبا به فزولهم جميعا لانه بين انه ارسل على البني صيد
وروى ما ليس بصيد فلا يتعلق به الحل لما بينا في الفقه وصار ركن روى الى اوتيا او شاة او بقر وهو يعلم به فاصيد
انه لا يؤكل كذا هذا وان كان الحشر حشر صيد فاصيد صيدها فلو كان ذلك الحشر حشر صيد مأكول او غير مأكول بعد
ان كان الصا صيد مأكولا وهذا قول اصحابنا الثلاثة وقال زرارة ان كان ذلك الحشر حشر صيد لا يؤكل لحمه كالسباع ومنه

ومنها عدم جرحه كالسباع حشر العين

ومنها ان يعلم تلف الصيد بالارسل او روى

البلوغ والعقل فليس شرطاً بل
الوجوب

لا رواية فيه وذكر الزعفراني أنه يجب عليه لا خفية لأن الضاب وان انتقص لكنه انتقص بالعرف إلى جهة هي قربة
فيحصل قائماً بقدر حتى لو صرف خمسة منها إلى النفقة لا يجب لا لعدم التعريف إلى جهة القربة فكان الضاب ناقصاً
صحة وقدراً فلا يجب ولو اشترى المورس شاة للوضعية فضاغت حتى انتقص ضبابه وصار فقيراً ثم جاءه أيام
الخير فليس عليه ان يشتري شاة أخرى لأن الضاب ناقص وقت الوجوب فلم يوجد شرط الوجوب وهو الضاب فإنه
وجد ما هو معسر وذلك في أيام الخير فليس عليه ان يشتري بها لأنه معسر وقت الوجوب ولو ضاعته ثم اشترى
أخرى وهو موسر فضاغت بها ثم وجد الأولى وهو معسر لم يكن عليه ان يتصدق بشيء لما قلنا **وجميع** ما ذكرنا من شرط الوجوب
ليستوى فيها الرجل والمرأة لأن الدلائل لا تحصل بينهما **وأما البلوغ** والعقل فليس شرطاً بلوجوب في قولنا
حنيفة وأبي يوسف وعند زفر ومحمد بن النضر لا يجب لا خفية من المراهقة إذا كانا موسرين عند أبي حنيفة وأبي
يوسف حتى لو ضاع الأولى والوصى من المال لا يضمن عندهما وعند محمد وزفر وهو على الاختلاف الذي ذكرنا في صدقة
الفطر والنجى ذكرت هناك **ومن** المتأخرين من قال لا خلاف بينهم في أن لا خفية أن لا يجب في مالهما لأن القربة هي
في إراقة الدم وأنها اتلاف ولا سبيل إلى اتلاف مال الصغير والصدق بالتمتع ولو لم يتصدق في مال الصغير
والصغير في العادة لا يقدّر على أن يأكل جميع اللحم ولا يجوز بيعه فلا سبيل إلى الوجوب برأساً والصحيح أنه على اختلاف
وجوب لا خفية عند أبي حنيفة وأبي يوسف ولا يتصدق بالتمتع لما قلنا لكن يأكل منها الصغير ويذخر له قدر
حاجته ويتبع بالباقي ما ينتفع بعينه كما يتبع البالغ بخلافه لا خفية ما ينتفع بعينه والذي يجب ويقتضيه
حاله في الجنون والافاقة فإن كان جنوناً في أيام الخير فهو على اختلاف وان كان مغيباً يجب بله خلاف **وقيل**
أن حكمه حكم الصغير كيف ما كان **ومن** يبلغ من الضعاف في أيام الخير وهو موسر يجب عليه باجماع بين اصحابنا لأن
الاهلية تراعى في آخر الوقت لا في أوله كالأهلية في الإسلام وحرمة واقامة في أول الوقت لما ثبتنا ولا يجب على الرجل
ان يشتري غنمه ولا غنم ولده الكبير وفي وجوبها عليه من ماله لولد الصغير وإيتان كذا ذكرنا في القدر وذكرنا القاض
في شرحه مختصر الطحاوي وأما أنها لا يجب في ظاهر الرواية ولكن الأفضل ان يفعل ذلك وأطلق الطحاوي ما يدل على الوجوب
فانه قال ويجب على الرجل ان يشتري غنم ولده الصغير **وجم** رواية الوجوب ان ولد الرجل خرداً فاذا وجب عليه ان يشتري
غنم نفسه فكذلك غنم ولده وهذا واجب عليه ان يؤدى عنه صدقة الفطر ولو ان له على ولد له الصغير ولا يملكه فيجب
كصدقة الفطر بخلاف الكبير لأنه لا ولاية له عليه **وجه** ظاهر الرواية أن الأصل ان لا يجب على الإنسان شيء غرضه خصوصاً
في القربات لقوله تعالى وان ليس للإنسان إلا ما سعى وقوله لها ما كسبت ولهذا لم يجب عليه غنمه وعن ولد الكبير
الأن صدقة الفطر خصت غنم الصغير فثبتت لا خفية على عمومها ولأن سبب الوجوب هناك رأس مومن وبه عليه
وقد وجد في الولد الصغير وليس السبب لرأسه هنا لا ترى أنه يجب بدونه وكذا لا يجب لسبب العبد وأما الوجوب
عليه من ماله لولد ولد اذا كان ابوه ميتاً فقد روي الحسن بن علي حنيفة ان عليه ان يشتري عنه قال القدرى ويجب
ان يشتري هذا على رواية ابن كمال في صدقة الفطر وقد روي الروايتين في صدقة الفطر **وأما** المصنف فليس بشرط
للوجوب فيجب على المقيم في الأمصار والقرى والبوادي لأن دلائل الوجوب لا يوجب الفصل والتمتع من أجل علم
فصل وأما وقت الوجوب فأما الخير فلا يجب قبل دخول الوقت لأن الواجبات الموقوفة لا يجب قبل
اوقاتها كالصلاة والصوم ونحوهما وأما الخير ثلاثة أيام يوم الاضحى وهو اليوم العاشر من ذي الحجة والحادي عشر
والثاني عشر وذلك بعد طلوع الفجر من اليوم الثاني عشر من الشهر الثالث عشر وقال الشافعي أيام الفطر أربعة العاشر
من ذي الحجة والحادي عشر والثاني عشر والقاضي قولنا **لا** عشر وعشر وعشر على ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم
انهم قالوا أيام الخير ثلاثة أفضلها أولها والظاهر أنهم سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن أوقات العباد
والقربات لا تعرف إلا بالسمع فأما طلوع الفجر من اليوم الأول فقد دخل وقت الوجوب فيجب عند اجتماع شرائط
الوجوب بل يجوز الاداء بعد ذلك شرائط تذكرها في موضعها فان وجدت تحوز والاداء كما يجب الصلاة بدخول وقتها ثم ندجد
شرائط جواز ادائها جازت والاداء **فصل** وأما كيفية الوجوب فانواع منها انها يجب في وقتها
وجوباً موسعاً ومعناه انها يجب في حلة الوقت غير عين كوجوب الصلاة في وقتها وفي وقتها وفي وقتها وفي وقتها
مؤدناً للواجب سواء كان في أول الوقت أو وسطه أو آخره كالصلاة والأصل ان ما وجب في جزء من الوقت غير عين
يتعين للجزء الذي فيه للوجوب وأما الوقت كما في الصلاة وهو الصحيح من الأقاليم على ما عرفت في أصول الفقه وعلى
هذا يخرج ما إذا لم يكن أهلاً للوجوب في أول الوقت ثم صار أهلاً في آخره بان كان كافراً أو عبداً أو فقيراً أو مسافراً في أول
الوقت ثم أسلم أو اعتق أو أسرا أو قام في آخره أنه يجب ولو كان أهلاً في أوله ثم لم يبق أهلاً في آخره بان ارتد أو أعتد
أو سافر في آخره لا يجب عليه ولو ضاع في أول الوقت وهو فقير ثم أسير في آخر الوقت فعليه ان يعيد لا خفية عندنا
وقال بعض مشايخنا ليس عليه الاعادة والصحيح هو الأول لأنه لما أسير في آخر الوقت فعليه ان يعيد في آخر الوقت للوجوب عليه

بيان وقت الوجوب

بيان كيفية وجوبها
فانها

وينبغي ان ما اداه وهو فقير كان تطوعاً فلا ينبغى الوجوب **وأما** من كان في الصلاة في أول الوقت انما نقل
من الوجوب في آخر الوقت فاستدرك فساداً في أصول الفقه ولو كان موسراً في جميع الوقت فلم يفتح حتى مضى الوقت
فصار فقيراً صار قيمة شاة صالحة للوضعية دنياً في ذمته يتصدق بها متى وجدها لأن الوجوب قدنا كد عليه بالخروج
ولا يسقط بغيره بعد ذلك المقيم اذا مضى عليه وقت الصلاة فلم يصل حتى سافر فلا يسقط شرط الصلاة وكما إذا مضى
عليها وقت الصلاة وهي طاهرة ثم حاضرت لا يسقط عنها فرض الوقت حتى يجب عليها القضاء اذا طهرت فحضرها كذا هيها
روى ما من الموسر في أيام الخير قبل ان يشتري غنم لا يفتي سقطت عنه الاضحية وفي الحقيقة لم يجب لما ذكرنا ان الوجوب عند الاداء
آخر الوقت فاذا مات قبل الاداء مات قبل ان يجب عليه كمن مات في وقت الصلاة قبل ان يصلها مات ولا صلاة عليه كذا هيها
وعلى هذا يخرج رواية الحسن بن علي حنيفة ان الرجل الموسر اذا ولد له ولد في آخر أيام الخير أنه يجب عليه ان يذبح عنه وهي أحد
الروايتين اللتين ذكرناهما ان يجب على الإنسان اذا كان موسراً ان يذبح عن نفسه يجب عليه ان يذبح عن ولده الصغير لأنه ولد وقت
تأكد الوجوب بخلافه صدقة الفطر أنه اذا ولد له ولد بعد طلوع الفجر لم يورث الفطر لأنه لا يجب عليه صدقة فطره لأن الوجوب
هناك يتعلق باليوم فلا يجب بعد مضي جزمه وهما بخلافه **وعلى** هذا يخرج ما اذا اشترى شاة للوضعية وهو موسر
ثم انما مات او سرق او ضلت في أيام الخير أنه يجب عليه ان يشتري شاة أخرى لأن الوجوب في حلة الوقت والمشتري لم يفتي
للوجوب والوقت باق وهو من أهل الوجوب فيجب له اذا كان غنياً بالذبح بان قال الله تعالى ان اشتري هذه الشاة وهو موسر
او معسر فذلك او ضاع عنه لا يسقط عنه الضحية بسبب الذبح لأن المذكور معين لا قامة الواجب فيسقط الواجب
بهذا كالكافة تسقط بهلاك الضحية بخلافه ان كان الناذر موسراً لم يذبح شاة أخرى بما يجزى بالشرع ابتداءً لا بالذبح
وان كان معسراً فاشترى شاة للوضعية فذلك في أيام الخير وضاعت سقطت عنه وليس عليه شيء آخر لما ذكرنا ان الشرع
من الفقير لا خفية بمنزلة الذبح فاذا اهلك فقد هلك محل قامة الواجب فيسقط عنه وليس عليه شيء آخر بما يجزى بالشرع
ابتداءً فقد شرط الوجوب وهو اليسار **ولو** اشترى الموسر شاة للوضعية فضلت فاشترى شاة أخرى لم يفتي بها ثم وجد
الأولى في الوقت فلا يفضل الضحية بها فان ضاع الأولى اجزأه ولا يلزمه الضحية بالآخرى ولا شيء عليه غيره لك سواء كانت
قيمة الأولى أكثر من الثانية أو أقل والأصل فيه ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها سافت هدياً فضاع فاشتت مكانه آخر
ثم وجدت الأول ففرضتها ثم قالت الأول كان يجري عنى فثبت الجواز بقولها والفحيلة بفعلها رضي الله عنها **ومن** اشترى
ولاً الواجبة ذمته ليس إلا الضحية بشاة واحدة وقد ضاع وان ضاع بالثانية اجزأه وسقطت عنه الاضحية وليس
عليه ان يشتري بالاولى لأن الضحية بهالم يجب بالشراء بل كانت الاضحية واجبة في ذمته بطلق الشاة فاذا مضى بالثانية
فقد أدى الواجب بها بخلافه المستقل بالضحية اذا مضى بالثانية أنه يلزمه الضحية بالاولى لأنها لما اشترىها للاضحية
فقد جعل عليه الضحية بها بعينها فلا تسقط بالثانية بخلافه الموسر فإنه لا يجب عليه الضحية بالشاة المشتراة بعينها
وأما الواجب في ذمته وقد اداه بالثانية فلا يجب عليه الضحية الاولى بشرط كانت الثانية مثل الاولى في القيمة او فوقها
او دونها لما قلنا غير انما ان كانت دونها في القيمة تجب عليه ان يتصدق بفصل ما بين القيمتين لأنه بقيت له هذه
الزيادة سالمة فصار كاللبن ونحوه ولو لم يتصدق بشيء ولكنه ضاع الأولى فصار في أيام الخير اجزأه وسقطت عنه
الصدقة لأن الصدقة انما يجب خلفاً عن فوات شيء مرشاة الاضحية فاذا اداه الأصل في وقت سقط عنه الخلف وأما على
الخصم فانه لا تجزئ الضحية بالاولى لأنه لا يجعل الضحية كالوقف ولو لم يذبح الثانية حتى مضى أيام الخير ثم وجد
ذكر الحسن بن زياد في الاصحاح ان عليه ان يتصدق بافضلها ولا يذبح وذكرنا في قولنا **لا** يذبح وهو الفقير والموسر
لأنه لم يجب عليه في آخر الوقت الا الضحية بشاة فاذا خرج الوقت تحول الواجب الإراقة إلى التصدق بالعين ولو اشترى
شاة للوضعية وهو معسر او كان موسراً فانقص ضبابه بشاة غنم ضلت فلا تنقض عليه ما لو سرق ففوت شرط الوجوب وقت
اداء الضمير فذلك على قامة الواجب فلا يلزمه شيء آخر منها لا يقو غنمها مقامها في الوقت بمنزلة الصلاة في وقتها حتى
لو صدق بعين الشاة أو بقيتها لا يجري عن الاضحية لأن الوجوب يتعلق بالإراقة والأصل ان الوجوب اذا تعلق بفعل معين
انه لا يقو غنم مقامها كما في الصلاة والصوم وغيرها بخلافه الزكاة فان الواجب اداء جزء من الضباب ولو أدى من الآخر
جاز لأن الواجب هناك لغيره كغيره عند بعض اصحابنا بل الواجب اداء مطلق المال وقد أدى وحده بعضهم ان كان الواجب
اداء جزء من الضباب لكن خرجت منه مال لا خفية من جزء من الضباب لأن معنى وجوب الزكاة على التيسير والتيسير في الوجوب
خرجت منه مال لا خفية للعين والصورة وهما الواجب في الوقت هو إراقة الدم شرعاً غير معقول المعنى فيسقط الوجوب
على غيره الشرع ويجوز صدقة الفطر انما تأتي بالقيمة عندنا لأن الوجوب هناك معلول بلا غنا قال النبي صلى الله عليه وسلم
اغنهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولا غنا يحصل بآداء القيمة والسر علم ومنها ان يجري فيها النيابة فيجوز لآخر
ان يفتي نفسه وبغيره باذنه لأنها قربة تتعلق بالمال فتجوز فيها النيابة كآداء الزكاة وصدقة الفطر ولا كل أحد
لا يقدّر على مباشرة الذبح بنفسه خصوصاً النساء فلو لم تجزئ الاستنابة لأدى الحج وسواء كان المأذون مسلماً

فلا يجب عليه شيء آخر
لأنه عدم قيامه بها
في الوقت

منها ان يجري فيها النيابة

او كذا حتى لو امر مسلم كما بيان يدعي احصية تجزئته لان الكفاية في اهل الذكاة الا انه يكره لان الضحية قريبة والكافر
ليس من اهل القرية لنفسه فتكره انا فيه في اقامة القرية لغيره وسواء كان الاذن نصا او دلاله حتى لو اشترى ثوبا للضحية
لجاء يوم النحر فاصحبها وشدة قوايمها نجاء انسان وذبحها بغير امر اجزاء استحقاقا والقياس ان لا يجوز وان يضمن
الذابح قيمتها وهو قول زفر وقال الشافعي تجزئته عن الضحية ويضمن الذابح اما الكلام مع زفر فوجه القياس انه
ذبح شاة غيره بغير امر فلا تجزئ عن صاحبها ويضمن الذابح كماله عوضا شاة وذبحها وهو وجه قول الشافعي وجوب
الضمان على الذابح وجه الاستحسان انه لما اشترى الذابح وعينه لذلك فاذا ذبحها غيره فقد حصل غرضه وانما
عنه مؤنة الذابح فالظاهر انه رضي بذلك فكان ما دون ما فيه دلاله فلا يضمن ويحجزه عن الضحية كماله ولو ادعى له
ذلك نصا وبه يبين وهاء قول الشافعي انه تجزئ عن الضحية ويضمن الذابح لان هذه الذابح ما دون ما فيه بمن وجب
الضمان كماله ولو ادعى له الاذن كماله بغير امر ولو لم يرض به واراد الضمان يقع على الضحية لانه يضمن كماله بالضم وليس للوكيل
ان يضمن ما وكل بشرائه بغير امر موكلة ذكره ابو يوسف في الاملاء فان صح حتى جاز استحسانا لانه عاين ذلك فوجد
الاذن منه دلاله الا ان يجزئ ان يضمنه فلا تجزئ عنه وعلى هذا اذا غلط رجلون فذبح كل واحد منهما الضحية صاحبه
عن نفسه انه تجزئ عن كل واحد منهما احصية عنه استحقاقا وبأخذها من الذابح لا يثبتان كل واحد منهما بغير ضام
بفعل صاحبه فينبغي ما دون ما فيه دلاله فيقع الذابح عنه ونية صاحبه تقع لولا حتى لو تشاحا واراد كل واحد
منهما الضمان تقع الاضحية له وحازت عنه لانه ملكه بالضمان على ما ذكر في الشاة المفصولة وذكر هشام
عن ابى يوسف في نوادره في رجلين اشترى الضحية فذبح كل واحد منهما الضحية صاحبه غلطا عن نفسه واكلاها
قال يجرى كل واحد منهما في قول ابى حنيفة وقولنا ويحل كل واحد منهما صاحبه فان تشاحا ضمن كل واحد منهما الضمان
قيمة شاة فان كان قد انقضت ايام النحر سبقت بثلث القيمة اما جواز اكلها فلا يجرى لكل واحد منهما ان
يطعمها لصاحبه ابتداء قبل الاكل فيجوز ان يحمله بعد الاكل وله ان يضمنه لان في تلف لحم الاضحية يضمن ويصدق
بالقيمة لان القيمة بدل عن اللحم فصار كماله بوجه قال وسألت ابى يوسف البقرة اذا ذبحها سبعة في الاضحية
ان يقتسمونها جميعا جازنا او وزنا قال بل وزنا قال قلت فان اقتسموها بحارفة وحلل بعضهم بعضا قال اكره ذلك
قال قلت فما تقول في رجل باع درهما بدينار فوجع احدهما فحلل صاحبه النجاسات فوجع احدهما فحلل صاحبه النجاسات
انه هبة المشاع فيما لا يحل القسمة وهو الدرهم الصحيح اما عدم جواز القسمة بحارفة فلا وفيها معنى القليل
واللحم من اموال الربا فلا يجوز تملكه بحارفة كسائر الاموال الربوية واما عدم جواز التحليل فلا الربا لا يحل
الحل بالتحليل ولا في معنى الهبة وهبة المشاع فيما لا يحل القسمة لا يصح بخلافه اذا اخرج الوزن ومنها انها تقسم
اذا قامت عن غيرها والكلام فيه في موضعين احدهما في بيان انها مضمونة بالقضاء في الجملة والثاني في بيان ما يقضي به
اما الاول فلا وجوبها في الوقت اما بحق العبودية او بحق شكر النعمة او لتكفير الخطايا لان العبادات والقرابات
انما تجب لهذه المعاني وهذا لا يوجب اختصاص بوقت دون وقت فكان الاصل فيها ان تجزئ في جميع الاوقات
وعلى الدوام بالقدر الممكن الا ان الاداء في السنة مرة واحدة في وقت مخصوص قيم مقام الاداء في جميع السنة تيسيرا على
العباد فضله فاقسموه كما اقيم صوم شهر في السنة مقام صوم جميع السنة واقسم خمس صلوات في اليوم والليله مقام
الصلاة اثناء الليل والاطراف النهار فاذا لم توجد في الوقت بقي الوجوب في غيره لقيام المعنى الذي له وجب في الوقت
واما الثاني فنقول انها لا تقضي بالاراقة لان الاراقة لا تعقل قرينة واما جعلت قرينة بالشرع في وقت مخصوص فانصرف
كونها قرينة على الوقت المحصور فلا تقضي بها بعد خروج الوقت ثم قضوا وها قد يكون بالصدق بعين الشاهدة وقد يكون
بالتمسك بقيمة الشاة فان كان او جعلي بنفسه الضحية بشاة بعينها فلم يضمنها حتى مضت ايام النحر يصدق بعينها
حبة لان الاصل في الاموال التقرب بالصدق بها لا بالاداء وهو الاراقة الا انه نقل الى الاراقة بعد في وقت مخصوص
حتى يحل للمالك والاجنب والغني والفقير لغير الناس اضيا فانه يقع في هذا الوقت فاذا مضى الوقت عاد الحكم له
الاصل وهو التقرب بعين الشاة سواء كان موسرا او معسرا لما قلنا وكذلك المعسرة اشترى شاة ليعطيها فلم يقع
حتى مضى الوقت لان الشاة للوضعية من الفقير كالدواب المنجحة واما الموسر اذا اشترى شاة للوضعية فكذلك الجواب
ومن المشايخ من قال هذا الجواب في المعسرة لان الدواب المنجحة للوضعية من الفقير كالدواب المنجحة فاما الموسر فلا يثبت
بدليل انه يجزئ له الضحية بشاة انما في الوقت مع بقاء الاولى وتسقط عنه الاضحية انها تفتقر للموسر ايضا بالاداء
بين احبائنا فان تجاوز ذكر عقيب جوابا لمسئلة وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف وقولنا وجهه ان نية القريب
قارنت بالفعل وهو الشاة فاجبت تعيين المشتري للوضعية الا ان تعيينه للوضعية لا يمنع جواز الضحية بغير تعيين
الضمان لاداء الزكاة منه لا يمنع جواز الاداء بغيره ويسقط عنه الزكاة وهذا لان المعين لا يبرأ منه فاداه حتى
بغير اداى الزكاة في الضمان لا يبرأ منه فاداه فثبت ان نية الشاة المشتراة متعينة للضحية مالم يضيغ بغيرها كزكاة

منها انها تقضي اذا قامت

بيان ان الاضحية مضمونة بالقضاء

بيان ما يقضي بالاضحية

وان كان لم يوجب على نفسه ولا اشترى وهو موسر حتى مضت ايام النحر تصدق بقيمة شاة تجزئ في الاضحية لانه اذا لم يتوجه
ولم يضمن شيئا للوضعية وانما الواجب عليه اداؤه وشاة فاذا مضى الوقت قبل ان يذبح ولا سبيل الى التقرب
بالاداء بعد خروج الوقت لما قلنا ان نقل الواجب من الاراقة والعين ايضا لعدم التعيين الى القيمة وهي قيمة شاة تجزئ
فيها عن الاضحية ولو صار فقرا بعد مضى ايام النحر لا يسقط عنه التقرب بعين الشاة او بقيمة لانه اذا مضى الوقت
صار ذلك دنيا في نفسه فلا يسقط عنه بغيره بعد ذلك ولو وجب عليه التقرب بعين الشاة فلم يصدق بها ولو كان يذبحها
بغيره لم يجزئها ويحجزه ذلك ان لم ينقصها الذابح وان نقصها يصدق بالهجم وقيمة الفضل ولا يحل له ان ياكل منها
وان اكل منها شيئا غرم قيمته ويصدق بها لما ذكر في موضعه ان شاة الذابح وكذلك لو اوجب على نفسه ان يصدق
بها لا ياكل منها اذا ذبحها بعد وقتها او في وقتها فهو سواء ومن وجب عليه الاضحية فلم يضيغ حتى مضت ايام النحر
حضرته الوفاة فعليه ان يوصي بان يصدق عنه بقيمة شاة فثلث ماله لانه لما مضى الوقت فقد وجب عليه التقرب
بقيمة شاة فيحتاج الى تحصيل نفسه عن عهدة الواجب والوصية طريق التحصيل فيجب عليه ان يوصي بها في الزكاة والحج وغيره
ذلك ولو اوصى بان يضيغ عنه ولم يسم شاة ولا بقره ولا غيره ذلك ولم يبين الثمن ايضا حاز وقنع على الشاة بخلاف
ما اذا وكل جازا ان يضيغ عنه ولم يسم شيئا ولا ثمنه لانه لا يجوز والفرق ان الوصية تتحمل الجاهل شيئا لا تتحمل الوكالة
فان الوصية بالجهول وللجهول تصح ولا تصح الوكالة ولو اوصى بان تشتري له شاة بعشرين درهما فتضيغ عنه ان
ما ت فاقه وثلثه اقل من ذلك فانه يضيغ عنه بما بلغ الثلث على قياس الحج اذا اوصى بان يضيغ عنه بمائة وثلثه اقل من مائة
فانه يضيغ عنه بما بقي بخلاف العتق اذا اوصى بان يعق عنه عبد بمائة وثلثه اقل من مائة فيعق عنه بثلث الوصية وعندها
يعق عنه بما بقي لانه اوصى بمال مقدور فيما هو قرينة فتصدق الوصية فيما يمكن كالحج ووجه الفرق لابي حنيفة ان مخرج
الوصية في العتق هو العتق فكان اوصى بعبد موصوف بصفة وهي ان يرضى منه مائة فاذا اشترى باقل كان هذا غير ما
اوصى به فلا يجوز بخلاف الحج والاضحية فان المهر فله هو الله تعالى فمساواة كان قيمة الشاة اقل او مثلها او وصى به بشي
المهر واحدا والمقصود بالكل واحد وهو القرينة وذلك حاصل فيجوز ومنها ان وجوبها ينسخ كل دم كان قبلها الحقيقية
والرجعية والعقبة كذا حكى ابو بكر الكسافي عن محمد بن قيس انه قال قد كانت في الجاهلية ذبايح يذبحونها منها الحقيقية
كانت في الجاهلية ثم فعلها المسلمون في اول الاسلام فنسخها ذبح الاضحية في شاة فعل وشاة لم يفعل ومنها شاة كانوا
يذبحونها في رجب تدعى الرجعية كان اهل البيت يذبحون الشاة في كل يوم ويطعمون ويطعمون فنسخها ذبح الاضحية
ومنها العترة كان الرجل اذا ولد له الناقة او الشاة فربح اول ولد له فاكلها طعم قال محمد بن كماله كان يفعل في الجاهلية
فنسخ ذبح الاضحية وقيل في تفسير العترة كان الرجل العربي اذا نذر ذرا لانه اذا كان كذا او بلغ شيئا كذا فعليه ان يذبح
من كل عشرة منها كذا في رجب والعقيقة الذبيحة التي تذبح عن الولد يوم اسبوعه وانا عرفنا انتساح هذه الذبايح
من عترة عاتية رضي الله عنها انها قالت تسخي صوم رمضان كل يوم كاقبله ونسخت الاضحية كل ذبح كان قبلها ونسخ غنبل
الحجبة كل عمل كان قبله فالظاهر انها قالت ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان انتساح الحكم على ذلك لا لا
وممن مروى في الحديث فروعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مروى ونسخت الزكاة كل صدقة كانت قبلها وهكذا قال
اهلنا في قولهم في قولهم ان شفعتم ان تقدموا بين يدي تجوزكم صدقات فاذم بفعلوا وانا بالله عليكم فاقبوا الصلوات وآوا
الزكاة انما امروا به بتقديم الصدقة على التجوز مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تسخي بقوله وآوا الزكاة وذكر محمد بن في العقيقة
فمن شاة فعلى من شاة لم يفعل وهذا اليسر الى الاباحة ومنع كونه سنة وذكر في الجامع الصغير لا يقر بالقبول ولا في الجاهلية
وانه اشار الى الكراهة لان العقيقة كانت فضله ومتى نسخ الفصل لا يتجوز الكراهة بخلاف الصوم والصدقة فانها
كانت من الغرائز لا من الفضائل فاذا نسخت منها الفرضية يجوز التسفل بها وقال الشافعي العقيقة سنة عن الغلو شيان
وعن الاربعة شاة واجبة بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عتق الحسن والحسين رضي الله عنهما كبش كبش وانا نقول
انها كانت ثم نسخت بدم الاضحية بحديث عائشة رضي الله عنها وكذا مروى عن علي رضي الله عنه انه قال نسخت الاضحية
كل دم كان قبلها والعقيقة كانت قبلها كالعترة وذكر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن العقيقة فقال ان اسرع لا يثبت
العقوبة من شاة فليعق الغلام شاتين وعالج اربعة شاة وهذا ينفي عن العقيقة سنة لانه علق العقوبة بالشيء وهذا اما
الاشارة الى ما علم **فصل** واما محل اقامة الواجب فهذا الفصل يشتمل على بيان جنس المحل الذي يقام منه
تذبحه ووقت ذبحه ووقت ذبحه واما جنسه فهو ان يجزئ الاجزاء الثلاثة القوم والا بل والبقر يدخل في كل جنس
نوعه والذكر والا نحر والحصى والفعل لا يظلم قاسم الجنس على ذلك والمزروع والهنم والحمار يرفع من البقر بدليل انه نعم
ذلك في النعم والنعمة في باب الزكاة ولا يجوز في الاضحية شي من الوحش لان وجوبها عرف بالشرع لم يرد بالاجاب
لان في المسائل فان كان متولدا من الوحش والاشياء لا يعرف بالام فان كانت اهلية يجوز ولا فلا حتى ان يقر اهلية
منها في نحر وحش فولدت ولدا فانه يجوز ان يضيغ فان كانت البقرة وحشية والثور اهلية لم يجز لان الاصل في الولد الاخر

منها ان وجوبها ينسخ كل دم قبلها

بيان محل اقامة الواجب

بيان جنسها

لأنه ينفصل الأمر وهو حيوان متقوم متعلق به الأحكام وليس ينفصل إلا بالآلة ماء مهين لا يخلطه ولا يتعلق به حكم
ولهذا يتبع الولد الأم في الرق والحرة إلا أنه يضاهي الولد إلى أبيه في تحريمه لا يخلطه ولا يتعلق به حكم
أن ينسب معاً إلى الأم **وقيل** إذا نزل على شاة أهلية فإن ولدت شاة بمجنون النخبة بها وإن ولدت غليظة لا يجوز
وقيل إن ولدت الزمكة من حمار وحشي حمار لا يؤكل وإن ولدت فرساً من حمار فحكمه كحكم الفرس وإن ضحك غليظة وحشية الفرس
أو بقرة وحشية الفرس لم يجر لها ولها وحشية فالأصل والجوهر فلا يسلط حكم الأصل بعرض نادراً ولا يتبع إلى أصل
وأما سنة فلا يجوز شيء مما ذكرناه إلا بالبر والبرق والغنم غلى حمية إلا النخبة من كل جنس إلا الجذع من الضأن خاصة
إذا كان عظيمًا **لما روي** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من جازى بالثباني إلا أن يفر على أحدكم فذبح الجذع من الضأن
وروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من جازى فيه النخبة من الضأن **وروي** أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى المدينة
فشم فثاراً فقال ما هذا فقالوا أحمية أبي بردة فقال صلى الله عليه وسلم تلك شاة لحم نجس أوردته فقال يا رسول الله عذري
عنا فخر شاة لحم فقال جري عنك ولا تخز عجل بعدك **وروي** عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال خطب رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم عيد فقال إن أول نسككم هذه الصلاة ثم الذبح فقام إليه خالي أبو بردة بن دنبر فقال يا رسول الله
كان يومنا هذا اشتريته فيه اللحم ففعلنا واذبحنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فابذلها فقال يا رسول الله عذري ما عجزت
فقال هي لك وليست لأحد بعدك **وروي** أن رجلاً قدم المدينة فبعض جذع فلم ينطق منه فذكرك ذلك لا يفر من رضى الله
فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول نعمت لا ضحية الجذع والضأن **وروي** الجذع والسمان والضأن فلما سمع الناس
هذا الحديث أنهم سبوا أي تبادروا إلى شرائها وتخصيص هذه القرية بسن دون سائر أم لا يعرف إلا بالتوقيف فتبين ذلك
وأما معاني هذه الأسماء فقد ذكر القدر وكان الفقهاء قالوا الجذع من الغنم ابن سنة أشهر والثني منه ابن سنة
والجذع من البقر ابن سنة والثني منه ابن سنتين والجذع من الإبل ابن أربع سنين والثني منه ابن خمس وذكر القاضي
في شرحه مختصر الطحاوي في الثني من الإبل ما تم له أربع سنين وطعن في الخامسة وذكر الزعفراني في الإصباحي الجذع
ابن ثمانية أشهر وسبعة أشهر والثني من الشاة والمزمار له حول وطعن في السنة الثانية من البقر ما تم له حولان
وطعن في السنة الثالثة من الإبل ما تم له خمس سنين وطعن في السنة السادسة وتقدر هذه الأسماء بما دللنا المنع
المقتضد للمنع الزيادة حتى لو ضحك باقل من ذلك سنناً لا يجوز ولو ضحك أكثر من ذلك سنناً لا يجوز ولو ضحك أكثر من ذلك سنناً لا يجوز
الضحية حمل ولا حدى ولا يجوز ولا تفصيل لأن الشرح إنما ورد بالأسنان التي ذكرنا وهذه لا تستحبها وأما قدره
فلا يجوز الشاة والمزمار إلا في واحد وإن كانت عظمية سمينة لتساوي شاتين فما يجوز أن يقتضيها لأن القياس في الإبل
والبقر أن لا يجوز فيها الاشتراك لأن القرية في هذا الباب دابة الدم وانها لا تحتمل التحريم إلا لأحد واحد وانما عجزنا
جواز ذلك بالخبر فيقي الأمر في الغنم على أصل القياس **فإن قيل** ليس أنه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين
المعين أحدهما غنسية والآخر غنم لم يذبح فأنتم في ضحية شاة واحدة غنسية **فالجواب** أنه إنما فعل ذلك لأجل
الثواب وهو أنه جعل ثواب ضحية شاة واحدة لا لثمة لا للوفاء وسقوط التعبد عنهم ولا يجوز تغيير واحد أو اثنين
واحدة غنم غنسية ويجوز ذلك غنسية وأقل من ذلك وهذا قول عامة العلماء **وقال** مالك لا يجرى ذلك على أهل
بيت واحد وإن زادوا على سبعة ولا يجرى على أهل بيتين وإن كانوا أقل من سبعة **والصحيح** قول العامة **لما روي** عن رسول
صلى الله عليه وسلم أنه قال البذنة تجزى سبعة والبقرة تجزى غنسية **وعز** جابر رضي الله عنه أنه قال غنمنا من رسول الله
صلى الله عليه وسلم البذنة غنسية والبقرة غنسية وغير فصل بين أهل بيت وبيتين ولأن القياس في جوازه الكثر
من واحد لما ذكرنا أن القرية في الذبح وأنه فعل واحد لا يجرى ككثر تركها القياس بالخبر المقتضى للموازاة غنسية مطلقاً
فيعمل بالقياس فيما وراءه ولأن البقرة بمنزلة سبع شاة غنسية سواء كانوا
فأهل بيت واحد أو بيتين فكذلك البقرة ومنهم من فصل بين البقرة والبقر فقال البقرة لا يجوز أكثر من سبعة فأما البقر
فإنه يجوز عشرة **وروي** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال البذنة تجزى عشرة ونوع القياس يؤيد وهو أن
الأبل أكثر قيمة من البقر ولهذا فضلت الأبل على البقرة في باب الزكاة والديات فتفضلت الأضحية أيضاً **ولما** إن الاختلاف
إذا اختلفت في الظاهر يجب الأخذ بالاحتياط وذلك فيما قلنا أن جوازه غنسية ثابت بالاتفاق وفي الزيادة اختلف
فكان الأخذ بالمستحق عليه أخذاً بالمستيقن **وأما** ما ذكرناه من القياس فقلد كون أن الاشتراك في هذا الباب معدول به
عن القياس واستعمال القياس فيما هو معدول به عن القياس ليس هو الحق ولا شك في جواز بذنه أو بقرة غنم غنسية
بأن اشتراك اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة في بذنه أو بقرة لا لما جاز التسع فالزيادة أولى وسواء انفتحت
الأضحية في القدر أو اختلفت بأن يجرى لأحدهم النصف والآخر الثلث والآخر السدس بعد أن لا ينقص عن التسع
ولو اشتراك سبعة في خمس بقرات أو في أكثر فذبحوها أجزاءهم لأن لكل واحد منهم في كل بقرة سبعاً ولو ضحوا ببقرة
واحدة أجزاءهم فلا كراهة ولو اشتراك ثمانية في سبع بقرات لم تجزهم لأن كل بقرة تجزى عنهم على ثمانية أسهم

بيان سنة

بيان قدر ما يقتضي

فيهن لكل واحد منهم انقص السبع وكذلك إذا كانوا عشرة أو أكثر فهو على هذا ولو اشتراك ثمانية في ثمانية من البقر فقتلوا
بهم لم تجزهم لأن كل بقرة تجزى عنهم على ثمانية أسهم وكذلك إذا كانت البقرة أكثر لم تجزهم ولا رواية في هذه القصور
وأما أقله لا يجوز بالقياس ولو اشتراك سبعة في سبع شياه بينهم فقتلوا بها القياس لا تجزهم لأن كل شاة تجزى
بهم على سبعة أسهم وفي الاستحسان تجزىهم وكذلك لو اشتراك ثمان شاتين للضحية فقتلوا بها بخلاف عدد من بين
وعلى علمها كفارتان فاعتقها غنماً ما لا يجوز لأن الأضحية تجتمع في الشاتين ولا تجتمع في الرقيق الأري
لا تقسم فتمت جمع في قولنا في ضحية روح **وعلى** هذا ينبغي أن يكون في الأول قياس واستحسان والمذكور جواب لقياس
وأما صفة فمجان بين سلباً من العيوب الفاحشة فنسند كرها في بيان شرائط الجواز **فصل** **وأما** شرائط
جواز إقامة الواجب وهي الضحية في الأصل بوجاهة نوع يعتمد على كل حيوان ما كثر نوع بخص الضحية أما الذي
يعتمد على كل حيوان ما كثر فقد ذكرناه في كتاب الذبائح **وأما الذي** يخص الضحية فانواع بعضها يرجع إلى غلبة الضحية
وبعضها يرجع إلى وقت الضحية وبعضها يرجع إلى محل الضحية **أما الذي** يرجع إلى غلبة الضحية فمنها أنه لا ضحية
لا تجزى الضحية بدونها لأن الذبح قد بين اللحم وقد بين القرية والفعل لا يقع فربة بدون البذنة قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا عملن لا بذنه ولا بدنه عمل هو قرية وللقرية جهات من المتعة والقران والأحصار وجزاء الصدق وكفارة الخلق وغيره
من المظورات فلا تتقن إلا بالذنية **وقد قال** النبي صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى وبنيته
أن ينوي بقلبه ولا يشترط أن يقول بلسانه ما ينوي بقلبه كما في الصلاة لأن البذنة عمل القلب والذكر باللسان دليل عليها
ومنها أن لا يشارك المضحى فيما يحمل الشكر من لا يري القرية رأساً فإن شاة لم تجزى إلا ضحية وكذا هذا في سائر
القرى سوى الأضحية إذا شاة ذلك المقرب من لا يري القرية كما في ذمة المتعة والقران والأحصار وجزاء الصدق
وغير ذلك وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط حتى لو اشتراك سبعة في بقر أو بقرة كلهم يردون القرية الأضحية
أو بقرها من جزاء الضحية ويجوز أن أرادوا أحدهم اللحم لم يجز عندنا وعند غيره ويجزى قوله أن الفعل إنما يصير فربة من كل واحد
منهم بذنه لا بذنية صاحبه فعدم البذنة من أحدهم لا يقدح في قرية الباقيين **ولما** إن القرية في أوقاة الدم وانها لا تجزى
لأنها ذبح واحد فاذالم يقع قرية من البعض لا يقع من الباقيين ضرورة عدم التجزى ولو أرادوا القرية الأضحية أو غيرها من اللحم
أجزاءهم سواء كانت القرية واجبة أو تطوعاً أو وجب على البعض دون البعض وسواء انفتحت جهات القرية أو اختلفت بأن
أراد بعضهم الأضحية وبعضهم جزاء الصدق وبعضهم هدى لأحصار وبعضهم كفارة شيء أصابه في إحرامه وبعضهم هدى
الطوع وبعضهم ذمة المتعة أو القران وهذا قول أصحابنا الثلاثة **وقال** زفر لا يجوز إلا إذا انفتحت جهات القرية بأن كان الكل
لجنة واحدة وجه قوله أن القياس يوجب الاشتراك لأن الذبح فعل واحد لا يجرى بذنه بغيره فبعضه عن غيره
غري لا لا بعض له إلا أن عندنا لا نحاذر جعلت الجهات شجرة واحدة وعندنا اختلاف لا يمكن فتجوز الأمر في رد القياس
ولما إن الجهات وإن اختلفت صورة فهي في المعنى واحد لأن المقصود من الكل التقرب إلى الله تعالى وكذلك إذا أراد بعضهم الضحية
من ذمة أو أرادوا أحدهم الوليمة وهي ضحية التزويج وينبغي أن يجوز لأنها إنما تقام شكر الله تعالى على نعمته النكاح وقد وردت
السنة بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أوله ولو شاة فإذا قصدها الشكر وإقامة السنة فقد أراد بها التقرب
إلى الله تعالى **وروي** عن أبي حنيفة أنه ذكره الاشتراك عند اختلاف الجهة **وروي** عنه أنه قال لو كان هذا من نوع واحد لكان أحب
إلى وهكذا قال أبو يوسف **ولو** كان أحد الشركاء ذنباً كتابياً أو غير كتابي وهو يريد اللحم أو أراد القرية فذنه لم يجزهم
عندنا لأن الكراهة لا تتحقق منه القرية فكانت ذنبه ملحقاً بالعدم فكان يريد اللحم والمسلم لو أراد اللحم لا يجوز عندنا
فإنه لو ذبحه لم يكن ذلك إذا كان أحدهم عبداً أو مدبراً ويريد الأضحية لأن ذنبه باطل لا لأنه ليس من أهل هذه القرية فكانت
للمتبعين الجواز أصلاً وإن كان أحد الشركاء من يضحى غنميت جاز **وروي** عن أبي يوسف أنه لا يجوز ذك في الأصل إذا اشتراك
سبعة في ذنه فأت أحدهم قبل الذبح فزحى ورشاً نذبح غنميت جاز استحساناً والقياس أن لا يجوز وجه القياس
أنه لما مات أحدهم فقد سقط عنه الذبح وزحى الوارث لا يقع عنه إذا الأضحية غنميت لا يجوز فصار نصيبه اللحم وأنه
يبيع من ذبحه أو يبيع الباقيين غلى ضحية كالوارد أحدهم اللحم في حال حياته وجه الاستحسان أن الموت لا يبيع النذير غنميت
بل لا بد من جوارح يضحى عنه ويحج عنه **وقد صح** أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يضحى بكبشين أحدهما غنسية والآخر غنم
فربح فزحى عنه وإن كان منهم من قد مات قبل أن يذبح فثبت أن الميت يجوز أن يقر به فذنه فاذن جاز عنده صار نصيبه للقرية
فلو بيع جوارح الباقيين **ولو** اشتري رجل بقره يريد أن يضحى بها ثم اشتراك فيها بعد ذلك قال هشام بن سالم أبو يوسف
في خبره أن أبا حنيفة قال كره ذلك ويجزىهم أن يذبحوها عنهم وكذلك قول أبي يوسف قال قلت لأبي يوسف ومن يذبحه
يشارك فيها قال لا أحفظه عن أبي حنيفة فيها شيئاً ولكن لا يرى بذلك بأساً **وقال** في الأصل قلت رأيت في رجل اشترى بقره
يريد أن يضحى بها عن نفسه فاشترك فيها بعد ذلك لم يشركهم حتى اشترىها فأنه إنسان بعد ذلك فاشركهم حتى استكمل يعني

بيان صفة ما يقتضي
شرائط جواز إقامة الواجب
ما يعتمد على كل حيوان وما يقتضي
الضحية منها شاة الأضحية

من عدم المشاركة

انه صواب ما بهم هل يجرى عنهم قال نعم استحسن وان فعل ذلك قبل ان يشرها كان احسن وهذا يحمل على الغنى اذا اشترى
بقرة لا تخفى لانتها لم تنقذ لوجوب التقصير بها وانما يقربها عند الذبح مقام ما يجب عليه او واجب عليه فخرج عن غلبة
الواجب بالفعل فما يقرب فيه فيجوز اشراكهم فيها وفيهم الا انه يكره لما اشترىها ليضحي بها فقد وعده وذكره
له ان يخلط الوعد فانما اذا كان فقيرا فلا يجوز له ان يشرك فيها لانه اوجبها على نفسه بالشرع لا للخصية فثبتت للزجر
فلا يقطع عنه ما اوجب على نفسه وقد قالوا في مسئلة الغنى اذا اشرك بعد ما اشترىها للخصية انه ينبغي ان يصدق
بالتمن وان لم يذكر ذلك محمد بن الحسن لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دفع الى حكيم بن حرام دينار وامره ان يشترى به خصية
فاشترى شاة فباعها بدينارين واشترى باحداهما شاة وجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم بشاة ودينار واخره بما صنع
فقال له بارك الله في خشفة بمنك وامره ان يصدق بالشاة ويصدق بالدينار ولما انقضى اخراجه للخصية كذا هي
ومنها ان يجرى نية الاخصية بمقارنة للخصية كافي باب الصلاة لان النية المعتبرة في الاصل هي النية المقارنة للفعل
فلا يقطع اعتبار القرآن الا لفرد كافي باب الصوم لفرد قرآن النية بوقت الشروع لما فيه من المخرج ومنها ان صاحب
الاخصية بالذبح اما نصها او دلالة اذا كان الذبح غيره فان لم يوجد لا يجوز لان الاصل فيما جعل الانسان ان يقع له العمل
وانما يقع لغيره باذنه وامره واذا لم يوجد لا يقع له وعلى هذا يخرج ما لو عصب شاة الانسان قطعها عصبها فخرجت ذك
واجازته انه لا يجوز ولو اشترى شاة للاخصية فاصفها وشدها في ايام الخرج فباعها الانسان فخرجها جازا
لوجوب الاذن منه دلالة لما بينا فيما تقدم وما الذي يرجع الى وقت التقصير فهو انما لا يجوز قبل دخول الوقت لان الوقت
كما هو شرط الوجوب فهو شرط جواز اقامة الواجب كوقت الصلاة فلا يجوز لاحد ان يصلي قبل طلوع الفجر الثاني في اليوم
الاول من ايام النحر ويجوز بعد طلوعه سواء كان من اهل المصر او من اهل القرى غير ان الجواز في حق اهل المصر شرط ان لا يذبح
وهو ان يجرى بعد صلاة العيد لا يجوز تقديمها عليه عندنا وقال الشافعي اذا مضى من الوقت مقدار ما صلى فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصلي صلاة العيد جازت الاخصية وان لم يصلي الامام والتقصير قولنا لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال من فرغ من قبل الصلاة فليعد اخصيته **وروي** عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اول تسكيتا في يومنا
هذه الصلاة ثم الذبح **وروي** عنه انه قال في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه كان منكم من ذبح قبل الصلاة فاعادها في حجة
الطعمه اشرا ثم الذبح بعد الصلاة فقد رتب النبي صلى الله عليه وسلم الذبح على الصلاة وليس لاهل القرى صلاة العيد فلا
يثبت الترتيب حقهم وانما خلاص الصلاة العيد فليس للرجل ان يذبح اخصيته حتى يصفى لها وانما اشتمل الامام
فلم يصلي العيد وترك ذلك متعمدا حتى زالت الشمس فقد حل الذبح بغير صلاة في الايام كلها لانه لما زالت الشمس
فقد فات وقت الصلاة وانما يخرج الامام في اليوم الثاني والثالث على وجه القضاء والترتيب شرط في الاداء لا في القضا
كذا ذكره القدوري وان كان يصلي في المصلي موضعين بان كان الامام قد خلف من يصلي بضعفة الناس في المسجد الجامع
وخارج هو بالآخرين في المصلي وهو الجبانة ذكر الكرخانه اذا صلى اهل احد المسجدين انما كان جاز ذبح الاضاحي وذكر
في الاصل اذا صلى اهل المسجد فالقياس ان لا يجوز ذبح الاخصية وفي الاستحسان يجوز وجه القياس ان صلاة العيد
لما كانت شرط الجواز الاخصية في حق اهل المصر فاعتبار صلاة اهل احد الموضعين يقتضي ان يجوز واعتبار صلاة اهل
الموضع الاخر يقتضي ان لا يجوز فلا يحكم بالجواز بالشك بل يحكم بعدم الجواز احتياطاً وجه الاستحسان ان شرط صلاة
العيد وصلاة في المسجد الجامع يجرى بغير صلاة العيد بدليل انهم لو اقتصر على ما جاز ويقع الاكتفاء بذلك فقد جاز
الشرط وكذا في الحد الذي روي ترتيب الذبح على الصلاة مطلقاً وقد وجدت ولو سبق اهل الجبانة بالصلاة قبل
اهل المسجد لم يذكر هذا في الاصل وقيل لا رواية في هذا وذكر الكرخانه هذا كصلاة اهل المسجد فعلى قوله يجرى فيه
قياسوا استحساناً كما اذا صلى اهل المسجد واعتقل المتأخرون منهم فقال جيبان يجرى هذا جازاً قياساً واستحساناً لان
الاصول في صلاة العيد صلاة في الجبانة وانما يصلي في المسجد لعدو في جبانة والاصل ووجه عظيم ومنهم من
اثبت فيه القياس والاستحسان كما في المسئلة الاولى ووجهها ما ذكرنا ومنهم من قال لا يجوز الاخصية بصلاة
اهل الجبانة حتى يصلي اهل المسجد لان الصلاة في المسجد هي الاصل بدليل سائر الصلوات وانما يخرج الامام الى الجبانة
لفردية ان المسجد لا يتبع لهم فوجب اعتبار الاصل ولو ذبح والا مام في حلال الصلاة لا يجوز وكذا اذا اضحي قبل ان يبعد قدر
الشهد ولو فرغ بعد ما قد قدر الشهد قبل السدام قالوا على قياس قولنا لا يجوز كذا لو كان في حلال الصلاة وعلى
قياس قولنا لا يوسف محمد بن حبيباً على ان يخرج المصلي من الصلاة بغيره فخرج عنده وعندهما ليس بغيره ولا يصح قبل فرغ
الامام من الخطبة وقبل الخطبة ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رتب الذبح على الصلاة لا على الخطبة فيما روي من الاحاديث
فدل ان العبرة للصلاة لا للخطبة واصلها الامام صلاة العيد فخرج رجل اخصيته ثم تبين انه لم يعرفه فعلى الامارات
يبعد الصلاة من الغد وعلى الرجل ان يبعد الاخصية لانه تبين ان الصلاة والاخصية وقتاً قبل الوقت فلم يجر وان تبين
ان الامام كان على غير موضعه فان علم ذلك قبل ان يفرق الناس بعد الصلاة بانفاق الروايات وهل يجوز ما مضى من الصلاة

للتقصير
منها نية لا تخفى مقارنتها
منها اذن صاحب الاخصية بالذبح
بيان ما يرجع الى وقت التقصير

ذكر في بعض الروايات انه يجوز لانه ذبح بعد صلاة يجزئها بعض الفقهاء وهو الشافعي لان فساد صلاة الامام لا يوجب
فساد صلاة المقتدي عنده فكانت تلك صلاة معتبرة عنده فعلى هذا بعيد الامام وحده ولا يبعد اليوم وذلك انما
وذكر في اختلاف زفر انه يعيد بهم الصلاة ولا يجوز ما اضحي قبل عادة الصلاة وان تفرق الناس في الامام ثم علم ذلك
فقد ذكر في بعض الروايات ان الصلاة لا تعاد وقد جازت الاخصية من المضي لانها صلاة وقد جازت في قول بعض الفقهاء
فكره اعادة ما بعد تفرق الناس احسن من ان ينادى الناس ان يجتمعوا ثانياً وهو ليس من سبيل اصحابهم **وروي** عن ابن
حنبل انه تعاد الاخصية ولا تعاد بهم الصلاة لان عادة الاخصية ايسر اعادة الصلاة **وروي** ايضا انه ينادى بهم حتى
يجتمعوا ويعيد بهم الصلاة **قال** الشافعي فعلى هذا القياس لا يجرى في حجة من فرغ من قبل عادة الصلاة الا ان تبين الشك في ذلك
فتجرى في حجة من فرغ من قوام جميعاً وسقط عنهم الصلاة **ولو** شهد ناس من عند الامام بعد نصف النهار وبعد ما زالت الشمس
اذن ذلك اليوم هو اليوم العاشر في الحج جاز لهم ان يفتخروا ويخرج الامام من الغد فيصلي بهم صلاة العيد وان علم في هذا
انه يوم النحر فشتغل الامام واخرج او غفل فلم يخرج ولم يامر احداً فيصلي بهم فلا ينبغي لاحد ان يصلي في حجة في الامام الى ان
تذول الشمس فاذا زالت قبل ان يخرج الامام من حجة الناس وان اضحي احد قبل ذلك لم يجر ولو صلى الامام صلاة العيد فخرج رجل
اخصيته ثم تبين للامام ان يوم العيد كان بالامس جازت الصلاة وجاز للرجل اخصيته ولو وقتت في مصر لم يكن لها
امام من قبل السلطان يصلي بهم صلاة العيد فالقياس في ذلك ان يجرى وقت النحر في ذلك المهر بعد طلوع الفجر من يوم النحر بمنزلة
القرى التي لا يصلي فيها ولكن تستحسن ان يجرى وقت حركهم بعد ذوال الشمس يوم النحر لان الموضع موضع الصلاة الا ان كان الامام
لو كان حاضراً كان عليهم ان يصليوا الا انه امتنع او اوجها لعارض فلا يتغير حكم الاصل كما لو كان الامام حاضراً فلم يصلي لعارض
انساب من غير ذلك وهناك لا يجوز الذبح الا بعد الزوال كذا هيها ولو ذبح اخصيته بعد الزوال من يوم عرفه ثم طهر
ان ذلك اليوم كان يوم النحر جازت الاخصية عندنا لان الذبح حصل في وقت يجزيه واشهد هذا اذا كان في صلاة الاخصية
في المهر والشاة في المهر فان كان هو في مصر والشاة في الرستاق او في موضع لا يصلي فيه وقد كان امر من يصلي عنه فتجوز بها
بعد طلوع الفجر قبل صلاة العيد فانما تجزيه وعلى عكسه لو كان هو في الرستاق والشاة في المهر وقد كان امر من يصلي بها عنه
فتجوز بها قبل صلاة العيد فانما تجزيه وانما يعتبر في هذا مكان الشاة لا مكان من عليه **هذا** ذكر محمد بن جعفر في التواتر وقال
انما انظر الى موضع الذبح ولا انظر الى موضع المذبح عنه وهكذا روي الحسن بن علي بن يوسف واعتبر المكان الذي يجرى فيه الذبح
ولا يعتبر المكان الذي يجرى فيه المذبح عنه وانما كان ذلك لان الذبح هو القرية فغير مكان فعلها لا مكان المفعول عنه
وان كان الرجل في مصر واهله في مصر آخر فكتب اليهم ان يصنعوا عنه **وروي** عن ابن جعفر انه اعتبر مكان الذبيحة فقال ينبغي لهم
ان لا يصنعوا عنه حتى يصلي الامام الذي فيه اهله وان صموا عنه قبل ان يصلي الامام لم يجز وهو قول محمد بن الحسن بن زياد
انظر الى الصلاة حتى يصلي الامام الذي فيها اهله وان صموا عنه قبل ان يصلي الامام لم يجز وهو قول محمد بن الحسن بن زياد
جميعاً وانما فيهم شك في وقت صلاة المهر الاخر لم يذبحوا حتى تزل الشمس فاذا زالت ذبحوا عنه وجه قول الحسن انما قلنا
اعتبار المكان حال الذبح وحال المذبح عنه فكان اولي ولا في يوسف بن محمد ان القرية في الذبح والقرية الموقفة بقية وقتها
في حق فاعلموا لا في حق المفعول عنه ويجزئ الذبح في ايام النحر ثم يذبحها ويلبثها ولها ليلتان ليلة اليوم الثاني وهي ليلة الحادي
عشر وليلة اليوم الثالث وهي ليلة الثاني عشر ولا يدخل فيها ليلة الاضحية وهي ليلة العاشر في الحج لقول جماعة من
الصفحة رضي الله عنهم ايام النحر ثلاثة وذكر الايام يجرى ذكر الليالي لفة **قال** ابن عباس في قصة ذكرنا صلوات الله عليه وعلى
آله في الامم ارمزاً وقال في موضع آخر ثلاث ليل سبوتاً والقصة قصة واحدة الا انه لم يدخل فيها ليلة العاشر من
ذو الحجة لانها استقبلتها النصارى والمسلمون وهو يوم عرفه بدليل ان فرادى كما قد ادرك الحج كالواد في النهار وهو يوم
فاذا جعلت ثابتة للنهار والمأخوذ لا تتبع النهار والمستقبل فلو تدخل في وقت التقصير وتدخل الليلتان بعد غرابة كره الذبح
بالليل لانه ليس بوقت للتقصير بل لمعنى من ذكرناه في كتاب الذبايح **واما الذي** يرجع الى محل التقصير فتوقع ان احدهما
صلاة المصل من الصلوات المفاتيح فلا يجوز العمياء ولا العوراء الذين عودها والرجاء الذين عرجوا وهي التي لا تقدر ان
تصلي بغيرها الى المشك والمريضة الذين مرضها والعمياء التي لا تضي وهي المرولة التي لا تقبلها وهو الحج ومقطوعة
الاذن والامية والذات بالكلية والتي لا اذن لها في الخلقة وسئل محمد بن غفران فقال لا يجرى ذلك فان كان لا يجرى في
الشك وهو غير الاذن ولا يجوز مقطوعة احدى الاذنين بكاملها والتي لها اذن واحدة خلقة والاصل في اعتبار هذين
الشك ما روي عن البراء بن عازب رضي الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يجرى في العمياء اربع العوراء
الذين عوروا والعرجاء الذين عرجوا والمريضة الذين مرضوا والعمياء التي لا تضي **وروي** عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اشترى
العين والاذن والايه والاذن والايه من عرق الآفات **وروي** انه كان يفتي بضعفاء الاذن ولو ذهب بعض من هذه الاعضاء دون
بعض الاذن والايه والاذن والايه من عرق الآفات فان كان الذاهب كثيراً يمنع جواز التقصير وان كان
يسيراً لا يمنع لان اليسير مما لا يمكن الفرغ عنه اذ الحيوان لا يخلو عنه عادة فلو اعتبر ما نفع الانسان من عرق الآفات

بيان ما يرجع الى حال التقصير
احدها ساد ما لم يلحق العين

في الحج واختلاف اصحابنا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فغير ان حنفية اربع روايات روى محمد عنه في الاصل
وفي الجاهل الصغير ان كان ذهب الثلث او اقل جاز وان كان اكثر الثلث لا يجوز **وروي** ابو يوسف عنه ان كان
ذهب الثلث لا يجوز وان كان اقل من الثلث جاز وقال ابو يوسف كبرت قولي لا يحنيفة فقال قولي مثل قولك وقولي له
يوسف انه ان كان الباقي اكثر من الذهب يجزى وان كان اقل منه او مثله لا يجوز **وروي** ابو عبد الله الجعفي عن حنفية
انه اذا ذهب الربع لم يجز **وذكر** الكوفي قول محمد مع قول ابو حنيفة في رواية عنه في الاصل **وذكر** القاسمي في شرح مختصر
الطحاوي قوله مع قول ابو يوسف وجه قول ابو يوسف وهو واحد الروايات عن حنفية ان القليل والكثير في الاسماء
الاضافية فما كان متضافا اقل منه يعني كثيرا وما كان اكثر منه يعني قليلا الا انه قال بعدم الجواز اذا كان اسواء
احتياطا لاجتماع جهة الجواز وعدم الجواز اولاه لا تعتبر بقا الاكثر للجواز ولم يوجد **وروي** عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه نهى عن العصابة قال سعد بن المسيب العصابة التي ذهب اكثر اذنهم فقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الاكثر ولا في حنفية
اما وجه رواية اعتبار الربع كثيرا فانه يلحق بالكثير في كثير المواضع كما في مسج الراس والحلق في حق الحرم ففي موضع العصابة
اولى **واما** وجه رواية اعتبار الثلث كثيرا فلقول النبي صلى الله عليه وسلم في باب الوصية الثلث والثلث كثير جعل الثلث
كثيرا مطلقا **واما** وجه رواية اعتباره قليلا فاعتبار بالوصية لان الشرح جواز الوصية بالثلث ولم يجوز بما زاد
على الثلث فدل انه ما لم يزد على الثلث لا يكون كثيرا **واما** الهماء وهي التي لا اسنان لها فان كانت رخيصة وتختلف جاز
والا فلا **وذكر** في المنتقى عن حنفية انه ان كان لا يمنعها عن الاعتلاف تجزى وان كان يمنعها عن الاعتلاف لا ان
يصيب في جوفها صبرا لم تجز **وقال** ابو يوسف في قول لا تجزى سواء اعتلتف ولم تعتلف وفي قول ان ذهب اكثر اسنانها
لا تجزى كما قال في الاذن والامة والاذن وفي قول ان تبقى اسنانها مقدار ما تعتلف تجزى والا فلا **ويجوز** فالتوكل
وهي الجنونة الا اذا كان ذلك يمنعها عن الرعي والاعتلاف فلا يجوز لانه يفصلها عن هلاكها فكان عيبا فاحتجوا **ويجوز**
الجرأ اذا كانت سميعة فان كانت مبرولة لا يجوز **وتجزي** الجماء وهي التي لا قرن لها خلقه وكذا مكسورة القرن تجزى
لما روي عن علي بن ابي حمزة عن الحسن بن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان سترت العين والاذن
وروي ان رجلا من هذيل جاء الى علي رضي الله عنه فقال يا امير المؤمنين البقرة عركه فقال عن سبعة ثم قال مكسورة القرن
فقال لا يصير ثم قال عرجا فقال اذا بلغت المنك ثم قال على رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ان سترت العين
والاذن فان بلغ الكسر المشاش لا تجزى والمشاش رؤس العظام مثل الكعيبين والمرفقين وتجرى الشراة وهي مشقوقة الا
طولا **واما** روي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نجران يفتي بالحق والشراة والمقابلة والملازمة فالحرقا مشقوقة الاذن
والمقابلة ان يقطع من مقدمها شيء ولا يبين بل يترك معلقا والملازمة ان يفعل ذلك بمؤخر الاذن والشراة فانه يفتي
في الشراة والمقابلة والملازمة محمول على الذنب وفي الحرقا على الكعيبين على اختلاف الاقوال في حد الكعيبين على ابناء الابرار
بما فيه سمة في اذنه لان ذلك لا يعد عيبا في الشاة اولاه عيب ليسير اولان السمة لا يخلو عنها الحيوان ولا يمكن التحريم فيها
ولو اشترى رجل حنفية وهي سميعة فحجفت عنده حتى صار من تحتها واشترىها على هذه الحالة لم تجز لان تجزى ان كان مبرورا
وان كان مفسرا اجزاء لان المبرور حنفية الا حنفية في ذمته وانما اقام ما يشترى لها مقام ما في الذمته فاذا نقصت لا يطلع
ان تقوم مقام ما في الذمته فتبيعها في ذمته بحاله فاما الفقير فلو اخطى حنفية في ذمته فاذا اشترىها للاحنفية فقد بقيت
المشراة للقرية فكان نقصانها كذا حتى لو كان الفقير واجب على نفسه حنفية لا تجزى هذه لانها وجبت عليه بايجاب
فصار كالغنى الذي وجبت عليه بايجاب **ولو** اشترى حنفية وهي سميعة ثم عودت عنده وهو مبرور فقطع اذنها
كلها واليتها اذنها وانكسرت رجلها فلم تستطع ان تمشي لا تجزى عنه وعليه مكانها اخرى لما يتبين بخلاف الفقير
وكذلك ان مات عنده او سرقته ولو قدر اخطى حنفية لذيبحها فاضطربت في المكان الذي يذبحها فيه فانكسرت رجلها لم
ذبحها على مكانها اجزاء وكذلك اذا انقلبت منه الشفرة فاصابت عينا فذهبت فالقياس ان لا يجوز وجه القياس ان
هذا عيب دخل قبل تعين القرية فيها فصار دكا لو كان قبل حال الذبح وجه الاستحسان ان هذا اما لا يمكن الاحتراز عنه
لان الشاة تضطرب فتلحقها العيوب واضطربها **وروي** عن ابو يوسف انه لو عالج حنفية لذيبحها فكسرها او اعوت
فذبحها ذلك اليوم او من الغد فانها تجزى عنه لان ذلك نقصان لما لم يعد به في الحال لو ذبحها فكذلك في الثاني كالنقصان
اليسير والسليم **والثاني** ملك الحمل وهو ان يحن المصطفى ملك حنفية فان لم يكن لا يجوز لان الحنفية قوية
ولا قرينة في الذبح بملك الغير بغير اذنه **وعلى** هذا يخرج ما اذا غضب شاة انسان ففختها غرضه انه لا يجزى لعدم الملك
ولا عرضا حنفية لعدم الاذن ثم ان اخذها صاحبها مذبوحة وضمنه النقصان فكذلك لا يجوز عن الا حنفية عنها وعلى كل
واحد منهما ان يفتي باخرى لما قلنا وان ضمنه صاحبها قيمتها حنفية فانها تجزى عن الذبح **ولو** ملكها بالانسان مرقق الغنم
بطريق الظهور والاشهاد فصار ذابعا شاة هي ملكه فتجزيه كذا في ان ابتداء فقتلها مع حدوده فصار له العوبة
والاستغفار وهذا قول اصحابنا الثلاثة **وقال** زفر لا تجزى عن الذبح انما ابتداء على ان المصنفات ملكا لان النقصان عندنا

والثاني ملك الحمل

وعند زفر لا ملك وبه اخذ الشافعي واصل المسئلة في كتاب الغنم وكذلك اذا غضب شاة انسان كان اشترائها للاحنفية
فتعاقبها غرضه بغير اذنه لما قلنا وكذلك الجواب في الشاة المستحقة بان اشترى شاة لبصقيها ففختها ثم استعقها رجل
بالبنية ان اخذها المستحق مذبوحة لا تجزى عن واحد منهما وعلى كل واحد منهما ان يفتي بشاة اخرى مادام في ايام النحر
وان مضى ايام النحر فعلى الذبح ان يتصدق بقيمة شاة وسط ولا يلزمه المصدق بقيمة تلك الشاة المشراة لانه بالاستحقاق
نحو ان شراه اياها للاحنفية والعدم بمنزلة بخلاف ما اذا اشترى شاة للاحنفية ثم باعها بغيره المصدق بقيمة لان شراه اياها
لاحنفية فذبح لوجود الملك فيجب عليه المصدق بقيمة وان تركها عليه وضمنه قيمتها جاز عن الذبح عندنا كما في الغنم
ولو اودع رجل رجلا شاة ففختها المستودع غرضه يوم النحر فاخترها صاحبها القيمة ورجعها فاخذها فانها لا تجزى
المستودع من الحنفية بخلاف المعصوبة والمستحقة **وجه** الفرقان سبب وجوب القتمان ههنا هو الذبح والملك ثبت بعد
تمام السبب وهو الذبح فكان الذبح مصداقا ملك غير فلا تجزى بخلاف الغنم فانه كان ضامنا قبل الذبح لوجود سبب
وجوب القتمان وهو الغنم السابق فغنى اختيار القتمان او اذنه ثبت الملك له موقت السبب وهو الغنم فالذبح صا
ملك نفسه فجاز وكل جواب عرقته في الودعة فهو الجواب في العارية والاجارة بان استعار ذبابة او ثورا او بعيرا او استأجر
نقطة به لانه لا يجزى عن الا حنفية سواء اخذها المالك او ضمنه القيمة لانه امانة في يده وانما يضمنها بالذبح فصار كالودعة
ولو كان مبرورا ينبغي ان يجوز لانه يصير ملكا له موقت القبض كما في الغنم بل اولى **ومر** المشايخ من فضيل في الرهن تفصيلا
لا بأس فقال ان كان قد رهن مثل الدين او اقل منه يجوز فاما اذا كان قيمته اكثر من الدين فينبغي ان لا يجوز لانه اذا كان
كذلك كان يضمنه مضمونا وبعضه امانة فنفى قدر الامانة انما يضمنه بالذبح فيمن بمنزلة الودعة ولو اشترى شاة بغير اذنه
وقضىها ففختها جاز لانه ملكها بالقبض وللبايع ان يضمنه قيمتها حنفية فلا شيء على المصطفى وان اخذها مذبوحة فعلى
المصطفى ان يتصدق بقيمتها حنفية لانه جردتها اسقط الضمان غرضه فصار كانه باعها بمقدار القيمة التي وجبت عليه وكذلك
لو ركب شاة هبة فاسد ففختها فالواهب بالحياء ان شاء ضمنه قيمتها حنفية ويجوز الا حنفية ولا كل منها وان شاء استرد
واسترد قيمة الضمان ويضمن الموهوب له قيمتها فيجب عليها ان كان بعد مضي وقت الا حنفية وكذلك المريض من الموت
لو ركب شاة من رجل في مرضه وعليه دين مستغرق ففختها الموهوب له فالقريب بالحياء ان شاء استرد واعينها وعليه
ان يتصدق بقيمتها وان شاء ضمنه قيمتها فيجب عليها ان كانت مضمونة عليه فاذا ردها فقد اسقط الضمان
غرضه كالذبح في البيع الفاسد **ولو** اشترى شاة بثوب ففختها المشتري ثم وجد البائع بالثوب عيبا فزعه فله الخيار
ان شاء ضمنه قيمة الشاة ولا يتصدق بالمصطفى ويجوز له الاكل وان شاء استرد فافضه مذبوحة فيبعد ذلك ينظر ان كانت
قيمة الثوب اكثر من قيمة الشاة او لا فلو كان ثوبا كانت قيمة الشاة اكثر من قيمة الثوب لان الشاة كانت مضمونة
عليه فزعهها اسقط الضمان غرضه فكان باعها بثمن ذلك القدر من قيمتها فيصدق بقيمتها ولو وجد بالشاة عيبا
فالبائع بالخيار ان شاء قبلها وبرة الثمن ويتصدق المشتري بالثمن الا حنفية النقصان لانه لم يوجب حنفية النقصان على نفسه
وان شاء لم يقبل ووجه حنفية العيب ولا يتصدق المشتري بها لان ذلك النقصان لم يدخل في القرية وانما دخل في القرية ما ذبح
وقد ذبح فافضه الا في جزاء الصيد فانه ينظر ان لم يكن مع هذا العيب عدل للصيد فعليه ان يتصدق بالفضل ما ذكروا ولو ركب
رجل شاة ففختها الموهوب له اجزأه من الا حنفية لانه ملكها بالهبة والقبض فصار كالموهوب بالشره فلو ان فختها ثم اراد
الواهب ان يرجع في هبة فغنى ابو يوسف له ذلك بناء على ان الا حنفية بمنزلة الوقف عند فاذا ذبحها الموهوب له غرضه حنفية
او اوجبه حنفية لان الرجوع فيها كالواقف الموهوب له العبد الموهوب له يتفعل حق الواهب الرجوع كذا ههنا وعند
الحنفية لان الذبح نقصان والنقصان لا يمنع الرجوع ولا يجب على المصطفى ان يتصدق بشيء لان الشاة لم تكن مضمونة عليه
فصار في الحكم بمنزلة ابتداء الهبة ولو وهبها او استهلكها لا شيء عليه كذا هذا ولو كان هذا فجزاء الصيد او في كفارة الحلق
او في مبيع يجب عليه المصدق بالثمن فاذا رجع الواهب في هبة فعليه ان يتصدق بقيمتها لان المصدق واجب عليه فصار كذا
لو استهلكها لانه ذبح شاة لغرضه الرجوع فيها فصار كانه هو الذي دفع الله والرجوع في الهبة نقصان او بغيره
سواء في هذا الفصل يفرق الجواب بين ما يجب صدقة وبين ما لا يجب وفي الفصل الاول يسوي الجواب بينهما ولو ركب
الزبير من الموت شاة لاسنان وضمنها الموهوب له ففختها ثم مات الواهب من مرضه ذلك ولا مال له عنهما فالودعة بالخيار
ان شاء ضمنه الموهوب له ثلثي قيمتها حنفية وان شاء اخذوا ثلثها مذبوحة فان ضمنه ثلثي قيمتها حنفية فلا شيء على
الموهوب له لانها لو كانت مضمونة فضمن قيمتها لا شيء عليه غير ذلك فلهذا اولى وان اخذوا ثلثها اختلف المشايخ فيه
ان يضمنه القيمان يتصدق بثلثي قيمتها حنفية لان الموهوب له قد ضمن ثلثي قيمتها حنفية ثم سقطت عنه ثلثها حنفية
في هذا الودعة منه ثلثي الشاة مذبوحة فصار كانه باعها بذلك وقصودنا عليه ثلثي الشاة فعليه ان يتصدق بذلك العبد
في بعضهم لا شيء عليه الا ثلثي قيمتها مذبوحة لان الودعة لما اخذوا ثلثها مذبوحة فقد ابرأوا الموهوب له من فضل
بثلثي قيمتها حنفية الى ثلثي قيمتها مذبوحة فلا يجب على الموهوب له الا ثلثي قيمتها مذبوحة وهكذا ذكر في نوادر النسخ

ف

معاً او ينعاه جميعاً على يدى عدل فتنى الدار مجبوسة عند كل واحد منهما وهذا لا يمكن تحقيقة في الملك فهو
الفرق ثم عند ابي حنيفة ربح اذا وهب من رجلين فقسّم ذلك وسلم الى كل واحد منهما ما جاز لان المانع هو الشروع عند
القبض وقد زال هذا اذا وهب من رجلين شيئاً مما يقسم فان كان مما لا يقسم جاز بالاجماع لما ذكرنا فيما تقدم ثم
على اصلهما اذا قال لرجلين وهب لكما هذه الدار لهذا فقسّمها ولهذا فقسّمها جاز لان قوله لهذا فقسّمها ولهذا
تقسّمها خرج تفسير الحكم الثابت بالعقد اذا لا يمكن جعله تفسيراً لنفس العقد بل وقع تعليق الدار بحمله منها على
ما يتبين من جعل تفسير الحكم فلو يوجب ذلك اشاعة في العقد ولو قال وهبت لك نصفها ولهذا فقسّمها جاز لان
الشروع دخل في نفس العقد فتمتع الجواز ولو قال وهبت لكما هذه الدار لثلاثها لهذا ولثلاثها لهذا لم يخرج عند ابي
يوسف وجاز عند محمد وجه قول محمد ان العقد متى جاز لا يثنى لستوى فيه المساوى والتفاضل كعقد البيع وسه
قول ابي يوسف ان الجواز عند التساوى بطريق التفسير الحكم الثابت بالعقد وذلك لا يوجب شيوعاً في العقد ولما
فضل احد الضدين على الآخر بعد جعله تفسيراً لان مطلق العقد لا يحتمل التفاضل فكان تقضيل احد الضدين
في معنى افراد العقد لكل واحد منهما فكان هبة المشاع والشروع يؤثر في الهبة ولا يؤثر في البيع ولو وهب من رجلين
لاحداهما ثلثه وللآخر ثلثاه او نصفه لهذا او نصفه لهذا على التفاضل والتساوى لا يجوز بالاجماع بخلاف ما لا يهتم
بان قال وهبت منكما ان يجوز ولو وهب من فقيرين شيئاً يقسم فالهبة مرفوعة عن منزلة الصدقة عليها لان الهبة
من الفقير هبة لا يبتغي بها وجه الله تعالى وسند كوكبها وعلى هذا يخرج هبة الشجر دون الثمر والتمرد وبيت
الشجر والارض دون الزرع والزرع دون الارض انها غير متجانسة لان الموهوب متصل بالليس بموهوب اتصالاً يخرج
لكان كهيئة المشاع ولو فضل وسلم جاز كما في هبة المشاع ولو تصدق بعشرة دراهم على رجلين فان كانا غنيين
لم يخرج عند ابي حنيفة ويجوز عندهما لان الصدقة على الغنى هبة في الحقيقة والهبة من اثنين لا يجوز عنده وعند
خاتمة وان كانا فقيرين فغندهما يجوز كما يجوز الهبة من رجلين وعند ابي حنيفة فيه روايتان في كتاب الهبة انه لا يجوز
وفي الجامع المصنف انه يجوز وجه رواية كتاب الهبة ان المشاع كما يمنع جواز الهبة يمنع جواز الصدقة على ما
ذكرنا فيما تقدم وههنا يتحقق الشروع في القبض وجه رواية الجامع وهي الصحيحة ان معنى الشروع في القبض
لا يتحقق في الصدقة على فقيرين لان المصدّق يتقرب بالصدقة الى الله تعالى ثم الفقير يقبض من الشروع قال الشيخ
الم يعلم ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات وقال النبي صلى الله عليه وسلم لم الصدقة تقع في يد الرحمن
قبل ان تقع في يد الفقير وانه منع واحد لا شريك له فلو تحقق معنى الشروع كما لو تصدق على فقير واحد ثم وكل
بقضها وكلين بخلاف التصديق على غنيين لان الصدقة على الغنى لا يبتغي بها وجه الله تعالى فكانت هبة في
الحقيقة لا صدقة فقال النبي صلى الله عليه وسلم لم الصدقة يبتغي بها وجه الله تعالى والدار الآخرة والهدية يبتغي بها
وجه الرسول وقضها الحاجة والهدية هبة فيتحقق معنى الشروع في القبض وانه مانع من الجواز عنده والله اعلم
ومنها القبض وهو ان يحن الموهوب مقبوضاً وان شئت ردت هذا الشرط الى الموهوب لان القابض والمقبوض
من الاسماء الاضافية فالعلقة التي تدور عليها الاضافة هي الخاتبة هي القبض فتصير مرة الى كل واحد منهما في صفة
الترتيب فافهم والتكلم في هذا الشرط في موضعين في بيان اصل القبض انه شرط اولاً في بيان شرط صحة القبض ما لا
فقد اختلف فيه قال عامة العلماء شرط والموهوب قبل القبض على ملك الواهب يتصرف فيه كيف شاء وقال مالك
ليس بشرط وملك الموهوب له غير قبض وجه قوله ان هذا عقد تبرع بملك العين فيفقد الملك قبل القبض
كالوصية ولما اجماع العقلاء برضى اشترط وهو ما دوننا ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما اعتبر القسمة والقبض لجواز
التخلي بحضرة الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه انكروا منكر فيكون اجماعاً وروى عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلى
وابن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا لا تجوز الهبة الا مقبوضة مخوفة ولم يرد عن غيرهم خلافه ولا انها عقد تبرع
فلو صحت بدون القبض لثبت الموهوب له ولاية مطلية الواهب بالتسليم فتصير عقد ضمان وهذا التغيير المشرع
بخلاف الوصية لانه ليس في ايجاب الملك فيها قبل القبض بغيرها غير موضوعها اذ لا مطالبة من قبل المبرع وهو الموهوب
لانه منيت وكذلك القبض شرط جواز الصدقة لا يملك قبل القبض عند عامة العلماء وقال ابن ابي ليلى وغيره من اهل
الكوفة ليس بشرط ويجوز الصدقة اذا اعلته وان لم يقبض ولا تجوز الهبة ولا الفعلى لا مقبوضة واحتمل ما روي عن
عمر وعنه على ما سألناهما انها قالوا اذا اعلت الصدقة جازت غير شرط القبض ولما ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال خير ما اقلع ثم انه قال يا ابن آدم تقول مالي مالي وليس لك من مالي الا ما اكلت فاقبضت او لبست فالبس
او تصدقت فامضت اعتبر الامضاء في الصدقة والامضاء هو التسليم دلالة شرط وروى عن ابي بكر وعمر وعثمان
وابن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا لا تتم الصدقة الا بالقبض ولا بالصدقة عقد تبرع فلو تفيد الحكم
بنفسه كالهبة وما روي عن عمر وعنه رضي الله عنهما من انهما يقولان ان الهبة لا تكون الا بالقبض وبه نقول انه لا حاجة هناك الى القبض

الكل في شرط القبض في الهبة
اصل القبض شرط
ام لا

حمزة على هذا توفيقاً بين الدلائل صيانة لها عن التناقض واما شرط صحة القبض فانواع منها ان يحن القبض باذن
المالك لان الاذن بالقبض شرط لصحة القبض في باب البيع حتى لو قبض المشتري غير اذن البائع قبل نقد الثمن كان للبايع
حق الاسترداد فلو ان يحن شرطاً في الهبة او في البيع يصح بدون القبض والهبة لا صحة لها بدون فلو كان الاذن بالقبض
شرطاً لصحة فلو لا يتوقف صحته على القبض فلو ان يحن شرطاً فيما لا يتوقف صحته على القبض ولو ان القبض في باب
الهبة يشبه الركن وان لم يكن ركناً على الحقيقة فتشبه القبول في باب البيع ولا يجوز القبول غير اذن البائع ورضاه
فلا يجوز القبض غير اذن الواهب فضلاً عن الاذن فوعان مبرح ودلالة اما الصحيح فنقول نقول ان قبضاً واذا ثبت ذلك
بالقبض او بغيره وما يجري هذا المجرى فيجوز قبضه سواء قبض بحضرة الواهب او بغير حضرة استحساناً والقياس
ان لا يجوز قبضه بعد الافتراق من المجلس وهو قول زفر لان القبض عنده ركن بمنزلة القبول على احد قوله فلو يصح بعد
الافتراق من المجلس كما لا يصح القبول عنده بعد الافتراق وان كان باذن الواهب كقبول في باب البيع وجه الاستحسان
ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حمل اليه ست بدنان ففعل بزره ففعل اليه فقام فخره فبذره وقال من شاء
فليقطع وانصرف فقذا ان لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقبض بعد الافتراق حيث اذن لهم بالقطع فبذل على
جواز القبض واعتباره بعد الافتراق ولان الاذن بقبض الموهوب مبرحاً بمنزلة اذن البائع بقبض المبيع وذلك يعمل
بعد الافتراق كما هذا واما الدلالة فحيث ان قبض الموهوب له العين في المجلس ولا ينها الواهب فيجوز قبضه استحساناً
والقياس ان لا يجوز كالا يجوز بعد الافتراق وهو قول زفر في القياس والا استحسان في الزيادات ولو قبض المشتري
البيع بعبارة بحضرة البائع قبل نقد الثمن يجوز قياساً واستحساناً حق كان له ان يسرده وفي البيع الفاسد
اختلف رواية الكرخي والحكاوي ذكرنا هاهنا في السبع وجه القياس ان القبض ركن في الهبة كالقبول فيها فلا يجوز غير
اذن القبول في باب البيع وجه الاستحسان ان الاذن بالقبض وجد شرط في الدلالة لان الاقدام على ايجاب الهبة اذن
بالقبض لانه دليل قصد التمليك ولا يثبت الملك الا بالقبض فكان الاقدام على ايجاب اذنا بالقبض دلالة والثابت
دلالة كالثابت نصاً بخلاف ما بعد الافتراق لان الاقدام دلالة الاذن بالقبض في المجلس لا بعد الافتراق ولان القبض
في باب الهبة يشبه بالركن فاشبه القبول في باب البيع واجاب البيع يحن اذنا بالقبول في المجلس لا بعد الافتراق فكذلك ايجاب
الهبة يحن اذنا بالقبض في المجلس لا بعد الافتراق ولو وهب شيئاً متصلاً بغيره كمال تقع عليه الهبة كالثمر المعلق على
دون الشجر او الشجر ودون الارض وحلية السيف دون السيف والفقير من الضرة او العوف على ظهر الغنم وغير ذلك مما
لا جوار للهبة فيه الا بالقبض والقبض فقبض وقبض فان قبض بغير اذن الواهب لم يحن القبض سواء كان الفصل والقبض
بحضرة الواهب او بغير حضرة لان الجواز في الفصل عند حضرة الواهب للادون الثابت دلالة الايجاب ولم يوجب ههنا
اذنا الايجاب لم يقع صحيحاً عند وجوده فلو يصلح للدلالة على الاذن بالقبض وان قبض باذنه يجوز استحساناً والقياس
ان لا يجوز وهو قول زفر بناء على العقد اذ وقع فاسداً من حين وجوده لا يحن الجواز عند بحال لا يستحالة انقباض
الفاسد جائزاً وعندهما يحتمل الجواز باسقاط المقصد مقصوداً على الحال او من حين وجود العقد بطريق البيان على اختلاف
الطريقين اللذين ذكرناهما في كتاب السبع وكذلك اذا وهب ديناً له على انسان لا ضمانه ان قبض الموهوب له باذن الواهب
مبرحاً جاز قبضه استحساناً والقياس ان لا يجوز وقد ذكرنا وجه القياس والاستحسان فيما تقدم وان قبضه بحضرة
المنه عتق ذلك لا يجوز قياساً واستحساناً فرق بين العين وبين الدين وجه الفرق ان الجواز في هبة العين عند
عدم القبض باذن له في ايجاب فيها دلالة الاذن بالقبض كونه دلالة قصد تمليك ما هو ملكه الموهوب له
واجاب الهبة في الدين لغيره عليه الدين لا يصلح دلالة الاذن بقبضه لان دلالة بواسطة دلالة قصد التمليك وتمليك
الدين غير من عليه الدين لا يتحقق الا بالقبض بلاذن بالقبض لانه اذا اذن له بالقبض مبرحاً قام قبضه مقام قبض
الواهب فيقبض بقبض العين قابضاً للواهب ولا يصير المقبوض ملكاً له الا ثم يصير قابضاً لنفسه من الواهب فيقبض الواهب
على هذا المقدر الذي ذكرنا واهباً ملك نفسه والموهوب له قابضاً ملك الواهب فصحقت الهبة والقبض واذا لم يصح
بالاذن بالقبض بقبض المقبوض من المال العين على ملك من عليه الدين فلم تصح هبة فيه فلو يجوز قبض الموهوب له خالف
بين الضمانيين واستعلم ومنها ان لا يحن الموهوب مشغولاً بما ليس بموهوب لان معنى القبض وهو التمكن من التصرف
في المقبوض لا يتحقق مع الشغل وعلى هذا يخرج ما اذا وهب داراً فيها متاع الواهب وسلم الدار اليه او سلم الدار مع
متاع المتاع ان لا يجوز لان الفراغ شرط صحة التسليم والقبض لم يوجد قبل وخجلة في صحة التسليم ان يودع
الواهب المتاع عند الموهوب له اي يحل بيته وبين المتاع ثم يسلم الدار اليه فتجوز الهبة فيها لانها مشغولة بمتاع
فلا يوجب له عند الموهوب له اي يحل بيته وبين المتاع ثم يسلم الدار اليه فتجوز الهبة فيها لانها مشغولة بمتاع
التسليم ولو اخرج المتاع من الدار ثم سلم فادعاه جاز ويظلم حال القبض لا الحال العقد لان المانع من القفا قد زال
فتصدق كافي في المتاع ولو وهب ما فيها من المتاع ودون الدار وعلى بيته وبين المتاع جازت الهبة لان المتاع لا يحن

بيان شرط صحة القبض منها كون
باذن المالك

بيان ان الاذن نوعان

ومنه اعد في الموهوب
ليس بموهوب

شعور بالدار والآخرة فاشغول بالمتاع لهذا انصرف في تسليم المتاع ولا يصح تسليم الدار ولو جمع في الهبة
بين الدار والمتاع الذي فيها فهو هبة ما جتمع فيه واحدة وخلى بينه وبينها جازت الهبة فيها جميعا لان التسليم
قد صرح فيها جميعا وان فرق بينهما في الهبة بان وهب احدهما ثم وهب الاخر فهذا لا يخلو انما ان جمع بينهما في التسليم
واما ان فرق فان جمع جازت الهبة فيها جميعا وان فرق بان وهب احدهما وسلم ثم وهب الاخر وسلم فظن في ذلك
وروي فيه الترتيب ان قدم هبة الدار فالهبة في الدار لم تجز لانها مشغولة بالمتاع فلم يصح تسليم الدار وجازت
في المتاع لانه غير مشغول بالدار فيصير تسليمه ولو قدم هبة المتاع جازت الهبة فيها جميعا اما في المتاع فلا يصح
مشغول بالدار فيصير تسليمه واما في الدار فلا تنافي في التسليم كانت مشغولة بمتاع هو ملك الموهوب له فلا يصح
صحة القبض والاعلام على هذا الاصل يخرج ما اذا وهب جارية واستثنى ما في بطنها او حيوانا واستثنى ما في بطنه انه
لا يجوز لانه لو جاز لكان ذلك هبة ما هو مشغول بغيره وانما غير جاز لانه لا يجوز لها بدون القبض وهو الموهوب
مشغول بغيره يمنع صحة القبض ولو اعتق بعض ما في بطن جارية ثم وهب الامير يجوز ذكر في العتاق انه لو تبرع ما
في بطن جاريته لا يجوز منهم من قال في المسئلة روايتان وجه رواية عدم الجواز ان الموهوب مشغول بالمال ليس بموهوب
فان شبه هبة دار فيها متاع الواهب وجه رواية الجواز وهو رواية الكرخي ان حرية الجاني تجعله مستثنى من العقد
لكن حكم العقد لم يثبت فيه مع تناوله اياه ظاهرا وهذا معنى الاستثناء والاستثناء لفظا جازا لله في الاكل اذ ٢
كان مستثنى من حيث المعنى ومنهم من قال في المسئلة رواية واحدة وروى في الاتفاق والمذمور وجه الفرق ان
المذمور مال المولى فاذا وهب له لم يقدح في هبة ما هو مشغول به مال الواهب فلم تجز كسبة دار فيها متاع الواهب واما
اخر فليس بمال فصار كماله لو وهب دار فيها حمارا لم يقدح في هبة ما هو مشغول به مال الواهب فليس بموهوب مشغول
بمال ليس بموهوب فصار الاجزاء لان قبض الموهوب وحده لا يتصور وغيره ليس بموهوب فكان هذا في معنى الشياخ
وعلى هذا يخرج ما اذا وهب دارا فيها زرع وورث الزرع او شجر عليها ثم ورث الثمر او وهب الزرع وورث الارض
او الثمر وورث الشجر وخلى بينه وبين الموهوب فانه لا يجوز لان الموهوب متصل بالمال ليس بموهوب فصار اجزاء فيتمتع
صحة القبض ولو جاز الثمرة وحصد الزرع ثم سلم فارغا جاز لان المانع من القبض هو تقييد الملك قد زال ولو
جمع بينهما في الهبة فوهمها جميعا وسلم مستقر جاز ولو فرق بينهما في الهبة فهو هبة كل واحد منهما في عقد على حدة
بانه وهب الارض ثم الزرع او الزرع ثم الارض فان جمع بينهما في التسليم جازت الهبة فيها جميعا وان فرق فلا تجز
الهبة فيها جميعا ثم قدم او اخر سواء بخلاف الفصل الاول لان المانع من صحة القبض ههنا الاتصال وانه لا يختلف
والمانع هناك الشغل وانه يختلف فظهر هذا ما اذا وهب نصف دار مشاعرا من رجل ولم يسلم اليه حتى وهب النصف
الباقى منه وسلم الكل انه يجوز ولو وهب النصف وسلم ثم وهب الباقي وسلم لا يجوز كذا هذا وعلى هذا يخرج ما اذا
وهب صوقا على ظهر غنم انه لا يجوز لان الموهوب متصل بالمال ليس بموهوب وهذا يمنع صحة القبض ولو جاز
جاز لولا المانع والله اعلم وعلى هذا اذا وهب دارا عليها حمارا بدون الحمل انه لا يجوز ولو دفع الحمل منها وسلمها فافاق
جاز لما قلنا والله اعلم بخلاف هبة ما في بطن جارية او ما في بطن غنمة او ما في بطن حمار او هبة سمن في لبن او دهن في
سمسم او زيت في زيتون او دق في حنطة انه يبطل وان سلطه على قبضه عند الولادة وعند استخراج ذلك لان
الموهوب هناك ليس محل العقد لكن معدوما ولهذا لم يجز بيعها فلا يجوز هبتها وههنا بخلافه على ما ذكرناه فيناقد
ومنها اهلية القبض وهي العقل فلا يجوز قبض الصبي والجنون الذي لا يعقل واما البلوغ فليس بشرط اهلية القبض
استحسانا فيجوز قبض الصبي العاقل ما وهب له والقبض انما من جنس شرطا ولا يجوز قبض الصبي وان كان عاقل وجه
القبض ان القبض في باب الولاية ولا ولاية له على نفسه فلا يجوز قبضه في الهبة كما لا يجوز في البيع وجه الاستحسان
ان قبض الهبة من الصغر فاما النافعة المحضة فملك الصبي العاقل كما ملك ولله ومنه في عياله وكذا الصبي اذا
عقلت جاز قبضها لما قلنا وكذلك الحرية ليست بشرط فيجوز قبض العبد المحجور اذا وهب له هبة ولا يجوز قبض
المولى عنه سواء كان على المولى دين او لم يكن فالقبض في العبد والملك للمولى في المقبوض لان القبض من حقوق العقد
والعقد وقع للعبد فكان القبض له ولان الاصل هو الحرية في تجارة ورق حارس فكان الاصل فيه اهلية القبض
لهم والاخذ بغير الرق عن يفرق بينهم الشر بالمولى ولم يوجد فبقى فيه على اصل الحرية والمقبوض كسب العبد
وكسب المولى وكذلك الكسب اذا وهب له هبة فالقبض له ولا يجوز قبض المولى عنه لما قلنا في العتق واذا قبض
الملك فهو احق به ولا يملك المولى لان الهبة كسبه والملك باحق باكسابه ومنها الولاية في احد فوجها القبض
وجملة الكسب فيه ان القبض نوعان قبض بطريق الاصل وقبض بطريق النسيئة اما القبض بطريق الاصل فهو ان يقبض
بنفسه نفسه وشرط جوازه العقل فقط على ما بينا واما القبض بطريق النسيئة فالنسيئة في القبض نوعان نوع يبيع
الى القابض ونوع يرجع الى نفس القابض اما الذي يرجع الى القابض وهو القبض المصحب وشرط جوازه الولاية والنسيئة

ومنها عدم كونه مقصودا بالقبض
بموجب

ومنها اهلية القبض

ومنها الولاية في القبض بطريق
النسيئة

القبض بالنسيئة نوعان يرجع الى
القابض ويرجع الى
نفس القابض

والعلة عند عدم الولاية فيقبض للصبي ولله او مكران الصبي في حجره وعياله عند عدم الولاية فيقبض له ابوه ثم وصي ابوه
ثم جده ابوه بعد ابيه ووصيه ثم وصي جده بعد سوا كان الصبي في عيال هؤلاء اولئك فيقبض قبضهم على هذا الترتيب احقرهم
لان هؤلاء ولاية عليه فيجوز قبضهم له واذا غاب احدهم غيبة منقطعة جاز قبض الذي يليه في الولاية لان التتابع في قدوم القابض
تقويت المنفعة على الصبي فيقبل الولاية الى من يليه وان كان دونه كما في ولاية النكاح ولا يجوز قبض هؤلاء الاربع مع وجود
واحد منهم سواء كان الصبي في عيال القابض او لم يكن وسواء كان ذارحم محرره كالاخ والعمة والام وبخلافه او اجنبيا لانه ليس بغير
هؤلاء ولاية التصرف في مال الصبي فقيام ولاية التصرف لهم يمنع ثبوت حق القبض لغيرهم فان لم يكن احدا هؤلاء الاربع جاز
قبض من كان الصبي في حجره وعياله استحسانا والقبض ان لا يجوز لفقد الولاية ولا يجوز قبض من لم يكن في عياله اجنبيا كان او ذا
رحم محرره قياسا واستحسانا وانما كان كذلك لان الذي هو في عياله له عليه ضرب ولاية الاتيان بانه يورثه ويسلمه في الصباغ
التي للصبي في المنفعة وللصبي في قبض الهبة منفعته فقيام هذا القدر في الولاية يكفي لتصرفه في منفعة محضة للصبي واما ما ليس
في عياله فانه ولاية له عليه اطلاق فلا يجوز قبضه له كالاجنبي ويقبض بصبيبة اذا عقلت ولها زوج قد دخل بها زوجها ايضا
استحسانا لانها في عياله لكن هذا اذا لم يكن واحدا من هؤلاء فاما عند وجود واحد منهم فلا يجوز قبض الزوج كذا ذكره الحاكم
بكليلة في محرمه والله اعلم بالصواب واما الذي يرجع الى نفس القابض فهو ان القبض الموجود وقبض الهبة ينوب عن قبض الهبة سواء
كان الموجود وقبض الهبة او اقوى منه لانه اذا كان مثل ما يمكن تحقيق المتناوب والماتن ينوب كل واحد منهما من باب
صاحبه وسند مسند فتثبت المناوبة مقتضى الماتلة واذا كان اقوى منه بوجد فيه المستحق وزيادة وبيان هذا في مسائل اذا كان
الموهوب في يد الموهوب له ودعيه او عارية فهو هبة منه جازت الهبة وصار قابضا بنفس العقد ووقع العقد والقبض معا
ولا يحتاج الى اخذ يد القبض بعد العقد استحسانا والقبض ان لا يصير قابضا ما لم يحذره القبض وهو ان يخل بين نفسه وبين
الموهوب بعد العقد وجه القياس ان يد الموعود ان كان يد صورة فهي يد الموعود معنى فكان الماتل في يد معنى فصار كانه وهب
له ما في يد من القبض بالقبض وجه الاستحسان ان القبضين متماثلان لان كل واحد منهما قبض غير مضمون اذ الهبة عقد
ينوب وكذا العقد الوديعة والعارية فكذا القبضان فيتناوبان ضرورة بخلاف بيع المودعة والعارية من الموعود والمستقبض
ان قبضهما لا ينوب عن قبض البيع لانه قبض امانة وقبض البيع قبض ضمان فلم يتماثل القبضان بل الموجود في المشتري فلم يتناوب
ولو كان الموهوب في يد مقبوضا او مقبوضا جميعا فاسد او مقبوضا على سائر الشرائك ذلك ينوب عن قبض الهبة لوجوه المستحق
بالعقد وهو من القبض وزيادة ضمان ولو كان الموهوب رهونا في يد كوفي الجامع انه يصير قابضا وينوب قبض الرهن
عن قبض الهبة لان قبض الهبة قبض امانة وقبض الرهن في حق العين قبض امانة ايضا فمتماثلون فينبوب احدهما عن الآخر ولان كان
قبض الرهن قبض ضمان فقبض ضمان اقوى من قبض امانة والا قوى ينوب عن الذي لوجوه لا في قبضه وزيادة واذا ضمن الهبة
بالقبض بطل الرهن ويرجع الرهن بدينه على الراهن وذكر الكرخي انه لا يصير قابضا حتى يحدد القبض بعد عقد الهبة لان قبض
الرهن وان كان قبض ضمان لكن هذا ضمان لا يتبع البراءة منه فلا يحل الراء منه بالهبة لانه قبض امانة فيقبض القبضان
فيقبض قبضه فاختلاف القبضان فلا يتناوبان بخلاف المقبوض والمقبوض على سائر الشرائك لان ذلك القابض مما يتبع البراءة
منه فيبرأ عنه بالهبة فيقبض قبض ضمان فمتماثل القبضان فتناوبا والله اعلم ولو كان مبيعا قبل القبض فهو هبة البائع جاز
ولكن لا يجوز هبة بل يخرى اذ قاله حتى لا يقع بدون قبول البائع ولو باعه من البائع قبل القبض اذ قاله بل بطل اصاد وراسا
والفرق بينهما ذكرنا في كتاب البيوع ولو خلل لانه الصغير شيئا جاز ويصير قابضا مع العقد كذا اباي ملكه منه حتى لو هلك
البيع لم يخرى من مال الصغير لصيرورته قابضا للصغير مع العقد وينبغي للرجل ان يعدل بين اولاده في الخلق لقوله ان الله باهر
بالعدل والاحسان واما كيفية العدل بينهم فقد قال ابو يوسف العدل في ذلك ان يسوي بينهم في العلية ولا يفضل الذكر
على الانثى وقال محمد العدل بينهم ان يعطيه على سبيل الموارث لا ذكر مثل حظ الانثى كذا ذكر القاضي الاختلاف فيهما في شرجه
مخبر الطحاوي وذكر محمد في الموطأ ينبغي للرجل ان يسوي بين ولده في الخلة ولا يفضل بعضهم على بعض وظهر هذا بقبض
ان يخرى قول من قال ابو يوسف وهو الصحيح لما روي ان ابنا النعمان اتى بالنعمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في الخلة
ابن هذا غلام ما كان لي فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل ولدك غلامك مثل هذا قال لا فقال عليه السلام فارجعه وهذا الشارة
لان العدل بين الاولاد في الخلة هو التسوية بينهم ولان في التسوية قال في القلوب والقبض بقرت الوحشة بينهم فكانت
التسوية الاولى ولو خلل بعضها وخر بعضا جاز من طريق الحكم لانه تصرف في خالص ملكه لا حق لاحد فيه الا انه لا يخرى غلاما
او يخرى غيرها فقبضها او جازها فاسبقا على قول المتقدمين من مشايخنا واما على قول المتأخرين منهم فلا بأس بان يعطى المتأخرين منهم
والمتقدمين ومن التسوية الفسخة **فصل** في ما حكم الهبة فالكلام فيه في ثمانية مواضع في بيان اصل الحكم وفي بيان
موانع الحكم وفي بيان ما يرفع الحكم اما اصل الحكم فهو ثبوت الملك للموهوب له من غير عوض لان الهبة تملك العين من غير عوض كان حكمها
فوقه واما ما يثبت للزوج ويمنع الرجوع باسباب عارضة وقال الشافعي ان ثبت بالهبة ملك لا زهر في الاصل لا يثبت الرجوع

بيان ما يرجع الى نفس القابض

بيان حكم الهبة
بيان اصل الحكم
بيان موانع الحكم

بیت نبوت حیات جمیع فی اقصی

الآ في هبة خاصة وهي هبة الوالد لولد فيقع الكلام في هذا الفصل في مواضع في بيان ثبوت الرجوع والهبة وفي بيان شرط بطلان
 صحة الرجوع بعد ثبوت الحق وفي بيان العوارض المانعة من الرجوع في الهبة وفي بيان مائة الرجوع وحكمه شرعا **أما الأول** الحق
 الرجوع في الهبة ثابت عند اخلاف الشافعي **أحج** الشافعي ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لواهب
 ان يرجع في هبة الا فيما هب الوالد لولد وهذا نص في مسئلة هبة الابن والوالد **وروي** عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 العائد في هبة كان عاقبة في قبضه والعود في التي حرام فكذا في الهبة ولان الاصل في العقود هو الذم وهو الاستيعاب
 خلل في المقصود ولم يوجد لان المقصود من الهبة اكتساب البصيرة باظهار الجود والتخايل لطلب العوض من طلب منها العوض
 فقد طهر العقد ما لم يوضع له فلا يعتبر طهره ولنا الكتاب والسنة واجماع الصحابة رضي الله عنهم **ما** الكتاب يقولون
 واذا احييتهم بمحنة تحبوا باحسن منها او رزقها والتحية وان كانت تستعمل في معاني التسليم والثناء والهدية بما لا
 قال فانهم تحبهم بغير الولاء بينهم **نكتة** الثالث بين مراد بقضية في نفس الالة وهي قوله او رزقها والاولاد
 انما يتحقق في الاعيان لا في الاعراض لانه عبارة عن عادة الشيء وهذا لا يتصور في الاعراض والمشتري يتعين احد وجوهه
 بالدليل **واما** السنة فادري غايه روية رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الواهب حق بهبته ما لم يثب منها اي يثب من هذا
 نص في الباب **واما** اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روي عن عمرو بن عثمان وعلي بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما
 وغيرهم رضي الله عنهم انهم قالوا مثل هذا هبنا ولم يرو عن غيرهم خلافة فيمن اجماعا ولان العوض المالى قد يثبت في نفسه وامن
 الهبة فواجب فان الانسان قد يهب الابن احسانا اليه وانما عليه وقد يهب له طمعا في الكفاة والجملة عرفا وعادة
 والهوب له مندوب الى ذلك شرعا قال الله هل جاء الاحسان الا بالاحسان **وقال** النبي صلى الله عليه وسلم من اصابكم اليكم معدوفا
 فكافوه فان لم تجدوا ما تكافوه فادعوا له حتى تعلم انكم قد كافيتوه **وقال** النبي صلى الله عليه وسلم تهادوا تحابوا والتهادى تفادى
 فيقتضى الفعل من اثنين وقد لا يحصل هذا المقصود من الابن وفان المقصود في عقد محتمل للفسخ يمنع لزومه كالبيع لانه لا يعدم
 الرضا والرضا في هذا الباب كما هو شرط الصحة فهو شرط للذم كما في باب البيع اذا وجد المشتري البيع معيبا لم يلزم العقد لعدم الرضا
 عند عدم حصول المقصود وهو التلوة كذا هنا **واما** الحديث الاول فله تاويلان احدهما انه محمول على الرجوع بغير رضا ولا رضا
 وذلك لا يجوز عندنا الا فيما هب الوالد لولد فانه يحل له اخذ من غير رضا الولد ولا قضاء القاضى اذا احتاج اليه فلا ينفق على
 نفسه والثاني انه محمول على نفق المحل من حيث المروءة والحق لا من حيث الحكم لان نفق المحل محتمل **قال** الشيخ لا يحل لك النساء من غير
 قبل في بعض المتاويلات لا يحل لك من حيث المروءة والخلق ان تزوج عليهم بعد ما اخترن اياك والدار الاخرى على الدنيا وما فيه
 من الزينة لا من حيث الحكم اذ كان يحل له التزوج بغيرهن وهو فاعل الحديث الاخر ان المروءة التشبيه من حيث ظاهر القوم مروءة
 وخلق لا شرعا الا ترى انه قال في رواية اخرى لعائذ في هبته كالكلبي حتى ثم يعود وفي الكتاب لا يوصف بالجملة الشرعية لكنه
 يوصف بالقبيل الطبيعي كذا هنا وقوله فيما هب الوالد لولد محمول على اخذ مال ابنه عند حاجته اليه لكنه سماه رجوعا لقصوره
 الرجوع مجازا وان لم يكن رجوعا حقيقة على ما ذكر في تلك المسئلة ان شاء الله **واما** شرط صحة الرجوع بعد ثبوت الحق فخصا
 القاضى والراضى حتى لا يصح بدونه القضاء والرضا لان الرجوع فسخ العقد بعد تمامه وفسخ العقد بعد تمامه لا يصح بدون
 القضاء والرضا كالرد بالبيع المبيع بعد القبض **واما** العوارض المانعة من الرجوع **فمنها** هلاك الهبة لانه لا سبيل الى الرجوع
 في المالك ولا سبيل الى الرجوع في قيمته لانها ليست بموهوبة لانعدام ورود العقد عليها **ومن** ما خرج الموهوب عن ملك
 الموهوب له بائى سبب كان من البيع والهبة والموت ونحوها لان الملك يختلف بين الاسباب ما بالبيع والهبة وموتها فظا
 وكذلك بالموت لان الثابت للوارث غير ما كان ثابتا للورث حقيقة لان الملك عرض يتحدد في كل زمان الا انه مع تحدد
 حقيقة جعل متجدا وتقديرا في حق المحل حتى يرد الوارث بالعيب ومرة عليه فيجب العمل بالحقيقة في حق المالك فاختلف الملك
 واختلاف الملكين بمنزلة اختلاف العينين ثم لو وهب عينا لم يكن له ان يرجع في عين اخرى فكذا اذا اوجب كمالا لم يكن للراضى
 ملكا آخر يتجلف وما اذا وهب لغير رجل هبة فقبضها العبدان الواهبان يرجع فيها لان الملك هناك لم يتجلف لان الهبة
 انقضت بوجبة الملك للمولى ابتداء فلم يتجلف الملك وكذا الهبة للكاتبة اذا وهب له هبة وقبضها فللواهبان يرجع لما قلنا
 وكذا ان علق الكاتبة لان الملك الذي اوجبه الهبة قد استقر بالقبض فكان وهب له بعد العلق فان علق الكاتبة مرة في الرق
 فللواهبان يرجع عند ابو يوسف وعند محمد ليس له ان يرجع وهذا بناء على ان الكاتبة اذا علق رقبته بدل الكاتبة فالقوله
 اكسبه بنكح الملك الاول او يملكها ملكا متبدا فعند ابو يوسف يملكها بنكح الملك الاول فلم يتجلف الملك فكان له ان يرجع
 وعند محمد يملكها ملكا متبدا فاختلف الملك ففسخ الرجوع وجه قول محمد ان ملك الكسب للمولى قد بطل بالكتابة لان الكاتبة
 صار احق باكسابه بالكتابة فبطل ملك المولى في الكسب والباطل لا يحتمل العود فكان هذا ملكا متبدا ففسخ الرجوع كقول
 الوارث وجه قول ابو يوسف ان سبب ثبوت ملك الكسب هو ملك الرقبة وملك الرقبة قائم بعد الكتابة لا انه امتنع ظهوره
 في ملك الكسب للمولى لعمدة التوصل الى المقصود من الكتابة في جانب الكاتبة وهو شرط الحرية باء بدل الكتابة واذا علق
 زالت العمدة فظهر ملك الكسب تبع الملك الرقبة فلم يكن هذا ملكا متبدا او متبدا على ومنها موت الواهب لان الوارث لا يرجع

ومنها موت الواهب

الملل

ومنها الزيادة في الموهوب

[illegible]

ومنه بالعوض

الموضويعات

وانتقل الموهوب الى ورثة واهله علم والثاني الزوجية فلو يرجع كل واحد من الزوجين فيما وهبه لصاحبه لان حصة الزوجية تجري مجرى
صلة القرابة الكاملة بدليل انه يتعلق بها التوارث في جميع الاحوال ولا بد خلعها بحجب الحمان والقرابة الكاملة مانعة من الرجوع فكذلك
ما يجري مجراها والثالث التوارث فلو رجوع في الهبة من الفقير بعد قبضها لان الهبة من الفقير صدقة لانه يطلب بها الثواب بالصدقة ولا
ولارجوع في الصدقة على الفقير بعد قبضها الحصول الثواب الذي هو في معنى العوض بوعده الله تعالى وان لم يكن عوضا على الحقيقة
اذ العبد لا يستحق على مولاه عوضا ولو تصدق على غني فالقياس ان يمن له حق الرجوع لان التصديق على الغني يطلب منه العوض
عادة فكان هبة في الحقيقة فوجب الرجوع الا انهم استحسنوا فقوا لو ايسر له ان يرجع لان الثواب قد يطلب بالصدقة على الاغنياء
الا ترى ان من له نصيب تجب فيه الزكاة وله عيال لا يكفيه ما في يده ففي الصدقة عليه ثواب واذا كان الثواب مطلوباً في ذلك في
الحيلة فاذا انقضى الصدقة دل انه اراد به الثواب وانه يمنع الرجوع لما بينا واما الموقوف واما الشئوع فلو يمنح الرجوع في الهبة
فلما هو ان يرجع في نصف الموهوب مشاعاً وان كان يحتمل القسمة بان وهب ارباعاً للموهوب له نصفها مشاعاً فان للواهب ان
يرجع في الباقي وكذا لو لم يمنح نصفها وهي قائمة في الموهوب فله ان يرجع في بعضها دون بعض بخلاف الهبة المستقلة فانها
لا تجوز في المشاع الذي يحتمل القسمة لان القبض شرط لجواز العقد والشئاع يحل بالقبض للمكسب من الموقوف والرجوع في
والقبض ليس بشرط لجواز الفسخ فلا يمنح الشئوع ما نفعاً من الرجوع واما بيان ما يهية الرجوع وحكمه شرعاً فنقول
وبالله التوفيق لاحلاف في ان الرجوع في الهبة بقضاء القاضي فسخ واختلف في الرجوع فيها بالتراضي فمسألة اهل اصحابنا
تدل على انه فسخ كالرجوع بالقبض فانهم قالوا يصح الرجوع في المشاع الذي يحتمل القسمة ولو كان هبة مبتدأة لم يمنح
الشئاع وكذا لا تقف محنة على القبض ولو كان هبة مبتدأة لوقف محنة على القبض وكذلك لو وهب لانسان شيئاً ووهبه
الموهوب له لآخر ثم رجع الثاني في هبة كان لاد ولان يرجع ولو كان هبة مبتدأة لم يكن له حق الرجوع هذه المسألة تدل على
ان الرجوع بغير قضاء فسخ وقال زفر انه هبة مبتدأة وجه قوله ان ملك الموهوب عاد الى الواهب بتراضيها فاشبهت
بالعيب فغيره عقداً جديداً في حق ثالث كالرذيل العيب بعد القبض والدليل على انه هبة مبتدأة ما ذكره محمد في كتاب الهبة
ان الموهوب له اذا رد الهبة في مرض موته انها من ثلث وهذا حكم الهبة المبتدأة ولان الواهب بالفسخ يستوفي
حق نفسه واستيفاء الحق لا يتوقف على قضاء القاضي والدليل على انه يستوفي في حق نفسه بالفسخ ان الهبة عقد جائز
موجب حق الفسخ فكان بالفسخ مستوفياً حقاً ثابتاً له فلا تقف على القضاء بخلاف الرد بالعيب بعد القبض بغير قضاء
القاضي انه يعتبر بيعاً جديداً في حق ثالث لانه لاحق للمشتري في الفسخ واما حقه في صفة السلامة فاذا لم يسلم
اختل رضاه فثبت حق الفسخ ضرورة فوقف لزوم حق الفسخ في حق ثالث على قضاء القاضي واما ما ذكره محمد من اصحابنا
من التزم وقال هذا يدل على ان الرجوع بغير قضاء هبة مبتدأة وما ذكرنا من المسائل يدل على انه فسخ فكان في المسألة رواية
ومنها من قال هذا لا يدل على اختلاف الروايتين لانه انما اعتبر الرد من الواهب لغير رضاهما في الرد في حق ورثة فكان
فسخاً فيما بين الواهب والموهوب له هبة مبتدأة في حق الورثة وهذا ليس بمشروع ان يمن للعقد الواحد حكماً مختلفاً
كالاقالة فانها فسخ في حق العاقدين بيع جديدي في حق ثالث غيرهما واذا علم ان الفسخ العقد بالرجوع عاد الموهوب الى قدير
ملك الواهب وملك الواهب وان لم يقبضه لان القبض انما ينعته في انتقال الملك لا في عود ملك الملك كالفسخ في باب البيع
والموهوب بعد الرجوع امانة في يد الموهوب له حتى لو هلك في يده لا يضمن لان قبض الهبة قبض عن مضمون واذا اشترط
بقبض الموهوب على ما كان قبل ذلك امانة غير موجب للضمان فلو يضمن مضموناً عليه الا بالتعدي كسائر الامانات ولو لم يرضها
على الرجوع ولا قضى القاضي ولكن الموهوب له وهب الموهوب لواهب وقبض الواهب الاول لا يملكه حتى يقبضه واذا
قبضه كان بمنزلة الرجوع بالتراضي وقضاء القاضي وليس للموهوب له ان يرجع فيه وكذلك الهبة اما وقف الملك
فيه على القبض فلا ن الموجود لفظ الهبة لا لفظ الفسخ وملك الواهب لا يزول الا بالقبض بخلاف ما اذا راضيا على الرجوع
ان الواهب يملكه بدون القبض لان اتفاقهما على الرجوع اتفاق على الفسخ ولا يشترط للفسخ ما يشترط للعقد ثم
اذا قبض الواهب فامر ذلك فقام الرجوع لان الرجوع مستحق ففقد الهبة من الرجوع المستحق ولا تقع موقع الهبة
المبتدأة فلا يصح الرجوع فيها والله اعلم **فصل** واما بيان ما يرجع فالذي يرفعه هو الفسخ اما بالاقالة
او بالرجوع بقضاء القاضي وبالتراضي على ما بينا واذا فسخ العقد بعد الهبة الى قدير ملك الواهب بنفس الفسخ
من غير الحاجة الى القبض لما ذكرنا فامر بقدره واستأعلم بالصواب والبيان المجمع والمثاقب

بيان ما يرجع عقد الهبة

كتاب الرهن

بيان ركن الرهن

كتاب الرهن
الكلمة في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان ركن عقد الرهن وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حكم الركن وفي بيان ما يخرج من الرهن
عن كونه رهوناً وما يبطل به الرهن وما لا يبطل وفي بيان حكم اختلاف الرهن والمرهن والعقد اما ذكره في الايجاز العود
وهو ان يقول الرهن رهنك هذا الشيء بملك على الدين او يقول هذا الشيء رهنك وبينك وما يجري هذا الجري ويقول

الرهن

الرهن ان رهنك او قبلت او رهنيت وما يجري مجراه **فاما** لفظ الرهن فليس بشرط حتى لو اشترى شيئاً بدينهم ودفع له
الدين بقرابة وقال له امسك هذا الثوب حتى اعطيك الثمن فالثوب رهن لانه اني بمعنى العقد والقرابة في العقول للمعاني واما
فصل واما الشرائط فانواع بعضها يرجع الى نفس الرهن وبعضها يرجع الى الراهن والمرهن وبعضها
يرجع الى الموهوب **فاما** الذي يرجع الى نفس الرهن فهو ان لا يحل التعليق بشرط ولا اضافة الى وقت كذا هذا واما الذي يرجع الى الراهن
معنى الايقان والاستيفاء فنشبه البيع وانه لا يحل التعليق بشرط ولا اضافة الى وقت كذا هذا واما الذي يرجع الى الموهوب
والمرهن فعملهما حتى لا يجوز الرهن والارتهان من الجنون والصبي الذي لا يعقل **فاما** البلوغ فليس بشرط وكذا الحرية حتى
يجوز من الصبي المأذون والعبد المأذون لان ذلك من توارث التجارة فيملكه في تلك التجارة ولان الرهن والارتهان من ايقان
الدين واستيفائه وهما يملكان ذلك **وكذا** السفر ليس بشرط لجواز الرهن في السفر والحضر جميعاً لما روي عن رسول
صلى الله عليه وسلم انه استقرضه يهودي بالدينية طعاماً ودهنه به ذرعة وكان ذلك رهناً في الحضر ولان ما شرع له الرهن وهو
للماعة التي توثق للدين يوجد في الحالين وهو الاثر من ثوب الحق بالمجود والانكار وتذكره عند السهو والنسيان والتبصير
على السفر في كتاب البيع ليس للتبصير به بل لخراج الكلام مخرج العادة كقوله تعالى فكا تبوه ان علمتم فيهم خيراً واما الذي
يرجع الى الموهوب فانواع منها ان يكون محلاً قابلاً للبيع وهو ان يمنح موجوداً وقت العقد مطلقاً متقوماً بملكو كذا
معلوماً مقدراً والتسليم ونحو ذلك فلو يجوز رهن ما ليس بموجود عند العقد ولا رهن ما هو محتمل للوجود والعقد كذا اذا رهن
ما يجره العام او ما يلد اغناماً السنة او ما في بطن هذه الجارية ونحو ذلك ولا رهن الميتة والدم لا يندم ما بينهما
ولا رهن صيد كهر ولا حرار لانه ميتة ولا رهن اخر لانه ليس بالاصل ولا رهن ام الولد والمدر المطلق والمكاتب لانهم
لعمري رهنه فلا يكونون اموالاً مطلقة ولا رهن الحجر والحجر يرضى بغير علم سواء كان العاقدان مسلمين او احدهما مسلماً لا انعكاس
تقوى الحجر والحجر يرضى في حق المسلم وهذا لان الرهن ايقان والدين والارتهان استيفاء ولا يجوز للمسلم ايقان الدين من الحجر
واستيفاءه الا ان الرهن اذا كان ذمياً كانت الحجر مضمونة على المسلم المرهن لان الرهن اذا لم يبيع كانت الحجر في حكم المضمون
في يد المسلم ومن الذي مضمون على المسلم بالعيب واذا كان الراهن مسلماً والمرهن ذمياً لانه مضمونة على الذي لا يجر
المسلم لانه مضمونة على احدى **واما** في حق اهل الذمة فيجوز رهن الحجر والحجر وارتهانها بينهم لان ذلك مال متقوم
في حقهم بمنزلة الخلق والشاة في حقنا **ولا** رهن المباحات من الصيد والحطب والخشيش ونحوها لانها ليست بملكوكة في نفسها
فاما كونه مملوكاً للرهن فليس بشرط لجواز الرهن حتى يجوز رهن مال الغير بغيره لانه لولا انه شرعية كالا ب والوصى رهن
مال الصبي بدنه وبينه نفسه لان الرهن لا يخلو اما ان يجري مجرى الادعاء واما ان يجري مجرى المبادلة والاب على واحد منهما
في مال الصغير فانه يبيع مال الصغير بين نفسه ويودع مال الصغير فان هلك الرهن في يد المرهن قبل ان يفتكه الاب
لهلاك بالاقالة قيمته وعما رهن به لان الرهن وقع صحيحاً وهذا حكم الرهن الصحيح ومن الاب قدر ما سقط من الدين
بهلاك الرهن لانه قضى بنفسه بحالته يده فيضرب ولو ادرك الولد والرهن فامر عند المرتهن فليس له ان يسره قبل قضاء
الدين لما ذكرنا ان الرهن وقع صحيحاً لوقوعه ولا شرعية فلا يملك الولد نقصه ولكن يؤمر الاب بقضاء الدين ورد الرهن
على ولد له والولاية بالبيع ولو قضى الولد دين ابيه واقتل الرهن لم يكن مبرئاً من رجع بقية ما قضى على ابيه لانه
في قضاء هذا الدين اذ لا يمكن الوصول الى ملكه الا بقضاء الدين كله فكان مضطراً فيه فلم يكن مبرئاً بل يجرى مجرى اموال الصغار
من قبل ابيه لانه فكان ان يرجع بما قضى كما لو استعار من ابيه لانه بدنه بدنه فله ان يبيع الرهن ثم ان المبرئ من الدين
واقتل الرهن انه يرجع بجميع ما قضى على الصغير لما قلنا كذا هذا وكذلك حكم الوصي في جميع ما قلنا حكم الاب واما دفتر
في فضل الرهن هو انه يجوز للاب ان يرهن مال الصغير بين يده على الصغير فاذا هلك هلك بالاقالة قيمته ومن الدين واذا
ادرك الولد ليس له ان يسره اذا كان الاب شهد على الارتهان وان كان لم يشهد على العقد لا يبعد عليه بعد الادراك
لا يبعد في الولد ويجوز له ان يرهن ماله عند ولد الصغير بين الصغير عليه وبحسبه لاجل الولد واذا هلك بعد ذلك
بملك بالاقالة قيمته ومن الدين اذا كان اشهد عليه قبل الهلاك وان كان لم يشهد عليه قبل الهلاك لا يبعد في الاب يبعد
الولد بعد الادراك والوصي لو قفل هذا الرهن لا يجوز رهنه ولا ارتهانه **اما** على اصله فلا يشكل لانه لا يرجع مال
الصغير من نفسه ولا شرأ ماله لنفسه صلا فكل ذلك الرهن وعلى قولهما ان كان يجوز البيع والشراء ولكن اذا كان خيراً للدين
والاخر له في الرهن لانه يملك ابد بالاقالة قيمته ومن الدين فلم يكن فيه خير للدين فلم يجوز اذ علم كذا يجوز رهن مال
الغير بانه كالرهن لانه يملك ابد بالاقالة قيمته ومن الدين فلم يكن فيه خير للدين فلم يجوز اذ علم كذا يجوز رهن مال
من يبيع بين نفسه بماله غير باذنه ثم اذا اذن المالك بالرهن فادنه بالرهن لا يخلو اما ان كان مطلقاً واما ان كان مقيداً
فان كان مطلقاً فليس مقيداً رهنه بالقبول والكثير وبأى جنس شاء وفي اي مكان كان وفي اي انسا اراد ان العمل بالدين
للغرض اصيل وانه كان مقيداً بان سعى قدر او جنس او مكانا وانسانا بتقيده حتى لو ادن له ان رهنه بغيره لم يكن له
الرهنة باكثر منها ولا بالاقالة لان المقصر باذن بتقيده بغيره بعد الاذن والاذن لم يخلو من الزيادة فلم يكن له ان يرهن

150

بيان شرائط الرهن

بيان ما يرجع الى الراهن من الرهن

بيان ما يرجع الى الموهوب

منها ما يرجع له محلاً قابلاً للبيع

منه

والعدل ولا تفسد العدل برضا المهرين فبعض المهرين معنى ولو قبض العدل ثم راضيا على ان يرضى العدل في يد عدله لا يرضى
في يده جاز لا نه جاز وضعه في يده الا قبل تراضيهما فيجوز وضعه في يد الثاني بتراضيهما وكذا اذا قبضه العدل ثم راضيا على
ان يرضى في يد المهرين ووضعها في يده لا نه جاز وضعه في يده في الا تراضا وكذا في الا تراضا وكذا اذا قبضه المهرين او العدل ثم
راضيا على ان يرضى في يد المهرين ووضعها في يده جاز لان القبض الصحيح للعقد قد وجد وخرج الرهن من يد من قبض ذلك
يد ويد الاجنبي سواء ولو رهن رهنا وسلط عدلا على بيعه عند الحمل فلم يقبض حتى حل الاجل فالرهن باطل لان صحته
بالقبض والبيع صحيح لان التوكيل لا يقف صحته على القبض فيبيع البيع وان لم يبيع الرهن وكذلك لو رهن مستأعرا وسلط
عدلا على بيعه فالرهن باطل والوكالة صحيحة ولو جعل عدلا في المسالة وعدلا اخر في البيع جاز لان كل واحد منهما امر
مفوض فيبيع افراجه بالتوكيل **واما شرط صحة القبض** فمنها ان يرضى الرهن لما ذكرنا في كتاب الهبة ان الاذن بالقبض
شرط صحته فيما لا صحة بدون القبض وهو البيع فلا يرضى شرطه فيما لا صحة له بدون القبض اولى ولان القبض في هذا الثاني
لشبه الركن كما في باب الهبة فيشبهه القول وذو الاجوز من غير رضى الواهب كذا هذا ثم الاذن نوعان فمنه ما يجري مجرى القبض
ولا لالة فالاول ان يرضى على ان يرضى لك بالقبض او رضى به او قبض وما يجري مجرى القبض فبعضه سواء كان
قبض في المجلس وبعد الافتراق استحسانا وقياسا قول زرارة الهبة انه لا يجوز بعد الافتراق والثاني ان يرضى الرهن
بجهره الرهن فيسكت ولا ينهيه فيبيع قبضه استحسانا وقياسا قول زرارة الهبة انه لا يبيع كالا يبيع بعد الافتراق لان
القبض عند ركن بمنزلة القول فلا يجوز من غير اذن كالقبول وصار كالبيع الصحيح بل اولى لان القبض ليس بشرط صحته
لانه شرط لصحة الرهن وحده الاستحسان انه وجد الاذن ههنا دلالة الاقدام على ايجاب الرهن لان ذلك دلالة التقيد
لا ايجاب حكمه ولا يثبت حكمه الا بالقبض ولا صحة للقبض بدون الاذن فكان الاقدام على ايجاب دلالة الاذن بالقبض الاقدام
دلالة الاذن بالقبض في المجلس لا بعد الافتراق فلم يوجد الاذن هناك نصا ودلالة ويجوز في البيع لان البيع صحيح بدون
القبض فلم يكن الاقدام على ايجابه دليل للقبض فلا يجوز دليل الاذن فهو الفرق ولو رهن شيئا متصدا بما لم يبيع عليه الرهن
كالرهن المعلق على الشجرة ونحوه لا يجوز الرهن فيه الا بالقبض والقبض فصل وقبض فان قبض غير اذن الرهن لم يجر قبضه
سواء كان القبض والقبض في المجلس او في غيره لان ايجاب ههنا لم يقع صحيحا فلا يستدل به على الاذن بالقبض وان قبض
بانه فالقبض ان لا يجوز وهو قول زرارة في الاستحسان جائزا على اصل ذكرناه في الهبة والله الموفق ومنها الحيازة
عندنا في قبض المشاع وعندنا في قبض المشاع صحيح وجد قوله ان المشاع لا يقدح في حكم الرهن ولا في شرطه
فلا يمنع حياز الرهن ودلالة ذلك ان حكم الرهن عنده كون المهرين اقبض بيع المهرين واستيفاء الدين من يده على ما ذكر
والشروع لا يمنع حياز البيع وشرطه هو القبض وانه يمكن في النصف المشاع تجزئة الكل ولان قبض النصف المشاع وحده
لا يصور النصف الآخر ليس بمهرين فلا يبيع قبضه وسواء كان مشاعا محتمل القسمة ولا يحتملها لان الشروع يمنع
تحقق قبض المشاع في النوعين جميعا بخلاف الهبة لان الشروع فيها لا يمنع الجواز فيما لا يحتمل القسمة لان المانع هناك في
القسمة على ما ذكرنا في كتاب الهبة وانه يخص المقسوم وسواء رهن الاجنبي او من شركه لما ذكرنا وسواء كان مقارنا للعقد او
عليه في ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف ان الشروع الطاري على العقد لا يمنع بقاء العقد على الصحة وصورته اذا رهن شيئا
وسلط المهرين او العدل على بيعه كيف شاء بجمعه او منفردا ببيع نصفه شاعرا او استحق بعض الرهن شاعرا جدر واية
ان يوسف ان حال البقاء لا يقاس على حال الاستداء لان البقاء اسهل حكم الاستداء ولهذا افرق الشرع بين الطاري والمقارن في
كثير الاحكام كالاباق الطاري والعقد الطاري ونحو ذلك فهو الحيازة شرطا في استداء العقد لا يدل على كونها شرط البقاء على الصحة
وحده ظاهر الرواية ان المانع في المقارن من الشروع مانعا من تحقق القبض في النصف المشاع وهذا المعنى موجود في الطاري يمنع
البقاء على الصحة ولو رهن رجلان رجلا بدين له عليها رهنا واحدا جاز وكان كله رهنا بكل الدين حتى ان المهرين ان يمسك
كله حتى يستوفى كل الدين واذا قضى احدهما منه لم يكن له ان يأخذ نصيبه من الرهن لان كل واحد منهما رهن لكل العبد بما
من الدين لا نصيبه وان كان المملوك منه لكل واحد منهما النصف لما ذكرنا فان كون المهرين مملوك الرهن ليس بشرط صحة الرهن
فانه يجوز رهن مال الغير بغير اذنه على ما بينا واقدامها على رهنه صفة واحدة دلالة الاذن وكل واحد منهما نصار كل
العبد رهنا بكل الدين ولا استحالة في ذلك لان الرهن حبس وليس يمنع ان يرضى العبد الواحد بحسب كل الدين فلم يكن هذا
رهن الشاع جاز وليس لاحدهما ان يأخذ نصيبه من الرهن اذ قضى ما عليه من الدين لان كل مهرين لكل الدين فان يرضى كل
من استحقاق الحبس وكذلك اذا رهن رجلان رجلا بدين لها عليه وهما شركان فيه او لا شرك بينهما جاز واذا قضى الرهن
من احدهما لم يكن له ان يقبض شيئا من الرهن لانه رهن كل العبد بدين كل واحد منهما وكل العبد بدين رهن كل واحد منهما
من المال كان ليس به غير ما ذكرنا بخلاف الهبة من رجلين على اصل اقبضت جميعا منها غير جائزة لان الهبة مملوك وتملك
شرا واحدا من اثنين وكل واحد منهما على الكمال بحال والعاقلة لا يقبض بغيره الحال فاما الرهن فحبس ولا استحالة في جرحه حتى
لو اود بحسب واحد من الدينين فهو الفرق بين العقبين غير انه وان كان بحسب واحد من الدينين لا يرضى

ومنها ان يرضى مقوضا

بيان ان القبض شرط الجواز

بالاكثر ولا يبالا قل ايضا لان المهرين مضمون والمالك انما جعله مقبولا بالعدل وقد بينا له في ذلك عمن صحيح فكان
القبض مفيدا وكذا الوازن له ان يرضى بحسب لم يرضى له ان يرضى بحسب آخر لان قضاء الدين فربعض الاجناس قد يرضى
فربعض فكان القبض بالحبس مفيدا وكذا اذا اذن له ان يرضى بالكونه لم يرضى له ان يرضى بالبصرة لان القبض بكونه
مفيدا فبقيت بالمكان المذكور وكذا الوازن له ان يرضى بالكونه لم يرضى له ان يرضى بالبصرة لان القبض بكونه
في المعاملات فكان القبض مفيدا فان خالف في شيء مما ذكرنا فهو ضامن لقيمة اذا هلك لانه نصرت في ملك الغير
بغير اذنه فصار غاصبا والمالك ان يأخذ الرهن من يده المهرين لان الرهن لم يبيع فبقي المهرين في يده بمنزلة المقبوض
فكان له ان يأخذ منه وليس لهذا المستعير ان يتفقد المهرين لان الرهن لا يبعد الفكاك فان فعل ضمن لانه لم يرض
الا بالرهن فان انتفع به قبل ان يرضى ثم رهنه بمثل قيمته بوجه الضمان حين رهنه ذكره في الاصل لانه لما انتفع
به فقد خالف ثم لما رهنه فقد عاد الى الوفاق فبقي الرهن عن الضمان كالموع اذا عاد الى الوفاق بعد ما خالف الوعد
بخلافه وما اذا استعير العين لينتفع بها فخالف ثم عاد الى الوفاق انه لا يبرأ من الضمان لان المستعير لا ينتفع
بده بالمالك بل بنفسه حيث تعود المنفعة اليه فلم يكن بالعود الى الوفاق ردا للمالك بل يبرأ من الضمان
فاما المستعير الرهن فيده قبل الرهن بالمالك فاذا عاد الى الوفاق فقد رد المالك له بالمالك فبقي الرهن عن الضمان واذا قبض
المستعير العارية فبقيت في يده قبل ان يرضى فلا ضمان عليه لانها هلك في قبض العارية لا في قبض الرهن فقبض العارية
قبض امانة لا قبض ضمان وكذلك اذا هلك في يده بعد ما انتفك من المهرين لانه لا فكاك من يده المهرين عارية فكان
الهلاك في قبض العارية ولو وكل الراهن بقبض الرهن من المهرين احد فقبضه فبقيت في يده القابض فان كان القابض
في عياله لم يضمن لان يده كيد والمالك رضى به وان لم يكن في عياله ضمن لان يده ليست كيد فلم يكن المالك راضيا
بده وان هلك في يد المهرين وقدر رهن على الوجه الذي اذن فيه ضمن الراهن للمعير قدما سقط عنه الدين بهلاك
الرهن لانه قضى دين نفسه من مال الغير بانه بالرهن اذ الرهن قضاء الدين ويقر القضا عند الهلاك وكذلك لو اذله
عيب فسقط بعض الدين ضمن الراهن ذلك القدر ولا نه قضى ذلك القدر من يده بمال الغير فضمن ذلك القدر فكان
المستعير بمنزلة رجل عند ود يعة لا ضمان فقضى دين نفسه من الوعد بانه بادن ضامها فما قضى من مضمونها عليه وما
لم يقض من امانة في يده والله اعلم فان عجز الراهن عن الفكاك فانتفك المالك لا يرضى مترعا ويرجع بجميع ما قضى
على المستعير وذكرنا ان يرضى بده ما كان يهلك الدين به ولا يرجع عليه بالزيادة ويرضى مترعا بها حتى
لو كان المستعير رهن بالدين وقيمة الرهن الف فقضى المالك الدين فانه يرجع على المستعير بالدين وعلى ما ذكره
الكرخي يرجع عليه بالف وجه قوله الكرخي ان المضمون على المستعير قد راد الدين يدل على انه لا يضمن عند الهلاك الا قدر
الدين فاذا قضى المالك القدر على الزيادة كان مترعا فيها وجه القول الاخر ان المالك مضطر في قضاء كل الدين الذي
رهن به ماله لانه خلق ماله عند المهرين بحيث لا فكاك له الا بقضاء كل الدين فكان مضطرا في قضاء كل الدين فكان
ما دون اذنه من قبض الرهن دلالة كانه وكلة بقضاء دينه فقضاء المهرين من قبضه ولو كان كذلك لرجع عليه بما
كذا هذا وليس للمهرين ان يمنع من قبض الدين من المعير ويحبس على القبض وتسليم الرهن اليه لان له ولاية قضاء الدين
لتخلص ملكه وازالة العلق عنه فلا يرضى للمهرين ولا امتناع من القبض والتسليم فان اختلف الراهن والمهرين
وقد هلك الرهن فقالا المعير هلك في يد المهرين وقال الراهن المستعير هلك قبل ان ارهنه او بعد ما انتفكته فالقول
في ذلك قول الراهن مع يمينه لان الضمان انما وجب على المستعير لكونه قاضيا دين نفسه من مال الغير بانه وهو ينكر القضا
فكان القول قول المنكر والله اعلم ولا يجوز رهن المجهول ولا يجوز التسليم ونحو ذلك مما لا يجوز بيعه والاصل فيه
ان كل ما لا يجوز بيعه لا يجوز مملكته وقد ذكرنا جملة ذلك في كتاب البيوع والله اعلم ومنها ان يرضى مقبوض المهرين او
يقوم مقامه **والكاذب في القبض** في مواضع في بيان انه شرط جواز الرهن وفي بيان شرائط صحته وفي تفسير القبض
وما بينه وفي بيان انواعه **اما الاول** فقد اختلف فيه قال عامة العلماء انه شرط وقياس قول زرارة الهبة ان يرضى
وكذا لقبول حتى ان يرضى لا يرضى فلا تراضا فله رهنه ولم يقبضه بحيث عندنا وعندنا لا يرضى كافي للهبة والصحيح
قولنا لقوله في رهن مقبوضه ولو كان القبض وكذا نصا مذكورا في ذكر الرهن فلم يكن ثقله مقبوضه معنى قد ل
ذكر القبض معروفا بذكر الرهن على انه شرط وليس بركن وقال مالك ليس بركن ولا شرط والصحيح قول العامة الظاهر
قوله في رهن مقبوضه وصف الرهن بكونه مقبوضا فيقتضيان بقبضه شرطا صياغة خبره عن الخلف ولا نه عقد
يبرع المال فلا يفسد الحكم بنفسه كسائر التبرعات ولو تعاقدا على ان يرضى الرهن في يده صاحبه لا يبيع الرهن حتى يرضى
في يده لا يسقط الدين ولو اذاد المهرين ان يقبضه مبيع ليجسه رهنا ليس له ذلك لان هذا شرط فاسد اذ خلاه في الرهن
فلا يبيع الرهن ولو تعاقدا على ان يرضى في يد العدل وقبضه العدل جاز ويرضى قبضه كقبض المهرين وهذا قول عامة العلماء
وقال ابن ابي ليلى لا يبيع الرهن الا بقبض المهرين والصحيح قول العامة لقوله في رهن مقبوضه مبيع يرضى قبضه

بيان شرائط صحة القبض منها ان يرضى الرهن

الاذن نوعان مقبوض ولا نه

منها الحيازة

بيان انواع القرض

بيان ما يرجع الى القاضى بطريق النيابة

ما يرجع الى نفس القرض

ما يرجع الى الموهون منها كى يضمن

بيان اصل الضمان

بيان اهل الضمان

واما بيان انواع القرض فنقول وبالله التوفيق القرض نوعان نوع بطريق الاصل ونوع بطريق النيابة اما القرض بطريق الاصل فهو ان يقض لادب الانسان بنفسه لنفسه واما القرض بطريق النيابة فهو ان يرجع الى القاضى ونوع يرجع الى نفسه القرض اما الذى يرجع الى القاضى فيقضى له بالادب والوصى والوصى وكذا يقضى العدل بغير مقام يقضى المهر من حق الولى هذه الرهن في يد كان الهلاك على المهرين لان نفس القرض مما يحتمل النيابة ولان قرض الرهن يقضى استيفاء الدين واستيفاء الدين مما يحتمل النيابة واما الذى يرجع الى نفس القرض فهو ان الموهون اذا كان مقبوضا عند العقد قبل ان يورثه الدين مما يحتمل النيابة واما الذى يرجع الى نفس القرض فهو ان الموهون اذا كان مقبوضا عند العقد قبل ان يورثه الدين مما يحتمل النيابة واما الذى يرجع الى نفس القرض فهو ان الموهون اذا كان مقبوضا عند العقد قبل ان يورثه الدين مما يحتمل النيابة

حق

حق يسقط الدين عن المشتري اذا هلك قبل يجوز الرهن به ذكر في كتاب القرض انه يجوز له ان يحبس حتى يقضى المبيع وان هلك في يده قبل القبض هلك بالاقول من قيمته ومن قيمته المبيع ولا يصير قاضيا للمبيع هلكه وله ان يقضى المبيع اذا ولى منه وعليه ايضا ضمانا لا قبل هلكه الرهن في يده ولو هلك المبيع قبل القبض والرهن قائم بطل المبيع لان هلكه المبيع قبل القبض يوجب بطلان البيع وعلى المشتري ان يرد الرهن على البائع ولو هلك في يده قبل الرهن هلك بضمانه وهو الاقل من قيمته ومن قيمته المبيع للبائع ولا يسطر ضمانه بهلاك المبيع وبطلان البيع لانه ان هلك المبيع فقد سقط الدين بمقابلته فكان بطلانه بغيره فلم يسطر ضمانه وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصح الرهن به اخذ الكرخ وجه رواه الحسن ان قرض الرهن يقضى استيفاء الموهون فلا يتحقق معنى الاستيفاء في المضمون فغيره لان المشتري لا يصير مستوفيا شيئا بهلاك الرهن انما يسقط عنه الدين لا غير وجه ظاهر الرواية ان الاستيفاء هو ما يحصل من حيث المعنى لان المبيع قبل القبض ان لم يكن مضمونا بالقيمة فهو مضمون بالدين الا ترى انه اذا هلك يسقط الدين عن المشتري فكان سقوط الدين عنه كالعوض عن هلكه المبيع فيجعل مستوفيا ماله المبيع والرهن من حيث المعنى فكان في معنى المضمون بنفسه فيصح الرهن به ولو تزوج امرأة على درهم بعينها واشترى شيئا بدرهم بعينها فاعطى بها درهمها لم يضمن عند اصحابنا الثلاثة وعند من يجوز بناء على ان الدرهم والدنا بغيره لا يتعين في عقد المعاوضة وان يمتنع فكان الواجب على الراهن مثله لا عينها فلم يكن المقتضى مضمونا فلم يحجز الرهن به وعند من يتعين بالعين بمنزلة الرهن فكان المقتضى مضمونا بغير الرهن به ولا يجوز الرهن بالكفالة بالنفس لان الكفول به ليس مضمون على الكفيل الا ترى انه لو هلك لا يجب عليه شيء ولا يسقط عن الرهن شيء بمقابلته ولا يجوز الرهن بالشفعة لان الشفعة ليست مضمونة على الشفيع بل لئلا يهلك لا يجب عليه شيء بمقابلته فكان رهنا بما ليس بمضمون فلم يحجز ولا يجوز الرهن بالعقد المأجل والعبد المديون لانه لو هلك لا يجب على المولى شيء ولا يسقط عن الرهن شيء بمقابلته فلم يكن مضمونا اصلا ولا يصح الرهن به ولا يجوز الرهن باجرة العقبة والناحية بان استأجر عقبة او ناحية واعطاها بالاجرة رهنا لان الاجرة لم تنص فلم تحجز الاجرة فكان رهنا بما ليس بمضمون فلم يحجز ولو دفع الرجل رهنا لغيره فله ان يرضيه بذلك مضمونا بالاقول من قيمته وما سمي القرض وان حصل الارتهان بما ليس بمضمون لكنه في حكم المضمون لانه في كل رهن لغيره فكان قرض الرهن على جهة الضمان والمقبوض على جهة شيء كما للمقبوض على حقيقة وفي الشرع كما للمقبوض على سوره الشراء والله اعلم واما صفة المضمون فتومان احدهما متفق عليه والآخر يختلف فيه اما المتفق عليه فهو ان يكون مضمونا في الحال فلا يصح الرهن بما يصير مضمونا في الثاني كالرهن بالدرك بان باع شيئا وقض الرهن وسلم المبيع الى المشتري فحاز المشتري الاستحقاق فاحد بالثمن من البائع رهنا قبل الدرك لا يجوز حتى لا يملك المضمون ووجد الدرك او لم يوجد ولو هلك هلك امانة سواء وجد الدرك او لم يوجد وكذا اذا ارتهن بما ثبت على الراهن في المستقبل لا يجوز بخلاف الكفالة فان الكفالة بما يصير مضمونا في الثاني كانه كالفل ما يدور به على فلان ونحو ذلك لان الارتهان استيفاء من وجه الحال ولا شيء للحال يسوق واستيفاء الموهون حال بخلاف الكفالة ولان الرهن والارتهان لما كان من باب الايقاع والاستيفاء اشبه البيع فلا يحتمل الاضافة الى المستقبل كالبيع ولان القياس في جوارها جميعا لان كل واحد منهما يستند على مضمونا الا ان الجواز في الكفالة لتعامل الناس ولا تعامل في الرهن فيقضى لغيره على اصل القياس بخلاف ما اذا وقع الى الانسان رهنا لغيره ان الرهن بين مضمونا وان كان ذلك رهنا بالدين مضمون في الحال لان حكم المضمون وان لم يكن مضمونا حقيقة لوجود القرض على جهة الضمان والمقبوض على جهة شيء بمنزلة المقبوض على حقيقة كالمقبوض على سوره الشراء ولم يوجد ههنا ولو قال لا يضمن لك مالك على ذل ولا على جوارها الرهن والكفالة ولو قال اذا قدر فلان فانا ضامن مالك عليه لم يحجز الرهن به ويجوز اخذ الكفيل والقرضات في المسئلة الاولى الكفالة والرهن كل واحد منهما اضعف من مضمون في الحال لان الدين الموقل واجبه قبل حلول الاجل على طريق البيع وانما تأخر الاجل في تأخر المطالبة بخلاف الرهن بضمين الدرك لانه لا مضمون هناك الحال ولا ماله حكم المضمون بخلاف ما اذا قال اذا قدر فلان فانا ضامن مالك عليه لان ذلك تعليق الضمان بشرط العدم فكان عدما قبل وجود الشرط فلم يوجد الاضافة الى مضمون الحال فبطل الرهن وصحت الكفالة لانه لا يستند على مضمون الحال بل على الجملة على ما مر من ان العلم واما المختلف فيه فهو ان الشرط كونه مضمونا ظاهرا وباطنا او كونه مضمونا من حيث الظاهر كمن يضمنه الرهن ذكر محمد بن جابر في الجامع ما يدل على ان مضمونا في الظاهر كاف ولا يشترط كونه مضمونا حقيقة فانه قال اذا ادعى المولى رجل الف درهم رهنا فمجدد المادعي عليه ثم اصابه الذي ادعى ذلك على جسمائه واعطاه بها رهنا ليسا وى جسمائه ثم تصادقا على ذلك المالك كان طامدا وانه لم يكن الذي ادعى على شيء ثم هلك الرهن في يده كان على المهرين ان يردا على الراهن جسمائه لان الدين كان قائما على الراهن حيث الظاهر لا يتحقق اجتماع القاضى قبل ان يتصا قان القاضى يحجز المدعى عليه على ايقاع الجسمائه فكان هذا رهنا بما هو مضمون ظاهر نصي يدل على ان الرهن بجسمه الضمان جائز على ما ذكرنا فلا يجوز بالضمان الثاني خرب الظاهر في ذلك في الجامع انه لا يضمن شيئا لانه لا تصادقا على انه لم يكن عليه شيء تبين ان الرهن حصل بما ليس بمضمون اجلا فلا يصح وكذا ذكر في الجامع

ق

انها مضمون

الصفة المختلف فيها

الموهوب له والمصدق عليه فلو ان الرجوع بالضم يحكم الغرور وان لا يحقق في الهبة والهدية بخلاف البيع والاجارة وليس له
ان يراجع من غير الرهن بغيره لان الاجارة تملك المنفعة والثابت له ملك الحسب لا ملك المنفعة فكيف يملكها غيره فان
فعل وقف على اجارة الرهن فان اجاز جاز وبطل الرهن لما ذكرنا فيما تقدم وكذا الاجرة للرهن ولا يجوز هذا لما مر ولا
فيها للرهن لان القبض يحقق العقد والعقد هو الرهن ولا يعود رهنه اذا انقضت مدة الاجارة لان العقد بطل
فلا يعود الا بالاستئناف وان رد بطل واعاده رهنه كما كان ولو ارجع بغير الرهن وسلمه الى المستاجر فملك في يده
فالرهن بالاجارة ان شاء ضمن الرهن قيمته وقت التسليم الى المستاجر وان شاء ضمن المستاجر لوجود سبب وجوب
الضمان فكل واحد منهما وهو التسليم والقبض غير انه ان ضمن الرهن لا يرجع بالضمان على المستاجر لكنه يرجع عليه
بالاجرة قدر المستوفى من المبلغ الى وقت الهلاك لا نه ملكه بالضمان فبين ان ارجع ملك نفسه فصيح وكانت الاجرة له
وتبادله منعه مملوكة له الا انها لا تطيب له وان ضمن المستاجر فالمستاجر يرجع بما ضمن على الرهن لانه صار مفعولا من
جرته فيرجع عليه ضمان الغرور وهو ضمان الكفالة ولا اجرة عليه لان الاجرة مع الضمان لا يجتمعان ولو سلم واسترد
الرهن عاده رهنه كما كان لانه لما استردته فقد عاد الى الوفاق بعد ما خالف فاشبه الموعود خالف في الودعة ثم عاد الى
الوفاق والراجح للرهن لكنه لا يطيب له كالمغضوب وليس له ان يعير الرهن من غير الرهن بغيره
لما ذكرنا في الاجارة فان اعاده وسلمه الى المستاجر للرهن ان يبطل الاعارة فان هلك في يد المستاجر فالرهن بالاجارة
ان شاء ضمن الرهن وان شاء ضمن المستاجر وانما ضمن لا يرجع بما ضمن على صاحبه ويضمن الضمان رهنه اما عدم الرجوع
اما الرهن فلا نه ملكه بالضمان فبين ان ارجع ملك نفسه واما المستاجر فلا رجوع بالغرور ولم يوجد بخلاف الاجارة
واما الرهن رهنه فلا نه بدل الموهون فيكون موهونا وان سلم واستردته فملكه المستاجر عاده رهنه كما كان لانه عاد الى الوفاق
فالتحق بالخلاف فيه بالعدم ولو اعاده باذن الرهن او بغيره فاجاز جاز ولا يبطل الرهن لكن يبطل ضمان الرهن لما ذكر
بخلاف الاجارة فانها تبطل الرهن وقدر الفرق وليس له ان يبرهنه بغير الرهن لانه لم يرض بحبس غيره فان فعل
فللرهن الاول ان يبطل الرهن الثاني ويعيده الى يد الرهن الاول لان الرهن الثاني لم يصح فان هلك الرهن في يد
الثاني قبل الاعادة الى يد الاول فالرهن الاول بالخيار وان شاء ضمن الرهن الاول وان شاء ضمن الرهن الثاني فان ضمن
الاول جاز الرهن الثاني لانه ملكه الرهن الاول بالضمان فبين ان رهن ملك نفسه ولو هلك في يد الرهن الثاني
يهلك بالدين وكان ضمانه رهنه لانه بدل الموهون وان ضمن الرهن الثاني يبطل الرهن الثاني ويضمن الضمان رهنه عند
الاول لكونه بدل الموهون ويرجع الرهن الثاني على الرهن الاول بما ضمن وبدينه اما الرجوع بالضمان فلا نه صار مفعولا من
مجهته فيرجع عليه واما الرجوع بدينه فلا نه الرهن الثاني لم يصح فصيح بدينه عليه كما كان وان رهن عند الثاني بان
الرهن الاول جاز الرهن الثاني وبطل الرهن الاول اما جاز الرهن الثاني فلا نه المانع من الرجوع قد زال باذن الرهن الاول
وان اجاز الثاني بطل الاول ضرورة وصار كان الرهن الاول استعارة مال الرهن الاول لبرهنه بدينه فله
وليس له ان يودعه عند اجنبى ليس عياله لان الرهن لم يرض الا بدينه او بغيره في المعنى بدينه وبلا اجنبى الذي ليس
في عياله ليست في معن بدينه فان فعل فملك في يد الموعود ضمن كل قيمة لانه صار غاصبا بالايديع وله ان يذفعه الى من
هو في عياله كزوجته وخادمه واجبه الذي يتصرف في ماله لان يذفعه له كبدل الاتيانه يحفظ مال نفسه بيدهم
فكان الهلاك في يدهم كالهلاك في يده والاصل في هذا ان للرهن ان يفعل في الرهن ما يقدر حفظا له وليس ان يفعل
ما يقدر استعمالا له وانفعاغا به وعلى هذا يخرج ما اذا اذنت خائما فجعله في خنصره فملك ضمن لان التمتع بالخنصر
تماما يتجمل به عادة فكان استعمالا له وهو ما دون في الحفظ لا في الاستعمال ويستوى فيه اليمنى واليسرى لان الناس
يختلفون في العمل بهذا النوع منهم من يتجمل باليمنى في اليمنى ومنهم من يتجمل باليسرى فكان كل ذلك استعمالا ولو
جعل في بقية الاصابع يهلك هلاك الرهن لان التمتع بها غير معتاد فكان حفظا لا استعمالا ولو لم يتجمل بها ففوق خائمه
فذلك يرجع فيه الى العرف والعادة ان كان الله ليس من يتجمل بليس خائمه يعين لانه مستعمل له وان كان من لا يتجمل
به يهلك بما فيه لانه حافظ اياه ولو رهنه سيفين فتقلدهما يعين ولو كان السوف فله فتهلك بهما لم يعين لان
التقلد سيفين معتاد في الجملة فكان استعمالا فاما بالثلاث فليس معتادا فكان حفظا لا استعمالا ولو كان
الرهن طلسا ثا او قبا فليس لسا معتادا يعين وان جعله على عاتقه فملك بهلك رهنه لان الاول استعمال والثاني
حفظ وله ان يبيع ما يتجمل عليه الفساء باذن القاضى لان بيع ما يتجمل عليه الفساء مضافا لحفظ فله ان يبيعه لكن
باذن الحاكم لان له ولاية في مال غيره في الجملة فان باع بغير امر ضمن لانه لا ولاية له عليه واذ باع ما لم يملكه كان قيمته
رهنه في يده لانه بدل الموهون فيكون موهونا وله ان يطالب الرهن بايقاء الدين مع قيام عقد الرهن اذ لم يكن الدين
مؤجلا لان الرهن شرع لتوثيق الدين وليس الوثيقة سقوط المطالبة بايقاء الدين ولو طالب الرهن الرهن ببقية
فقال له الرهن بعه واستوفى حقه فقال له الرهن لا ارى البيع ولكن ارى حقه فله ذلك لان الرهن وثيقة وباليه

خرج رهنه فبطل معنى الوثيقة فله ان يوثق باستبقائه الى استبقاء الدين ولو قال الرهن للرهن ان حمله بمحقق
الدين كذا والاولى بذلك اوجع بمحقق لم يجز وهو رهن على حاله لان هذا تعليق التملك بالشرط وانه لا يتعلق بالشرط
وليس القاضى ان يبيع الرهن بدين الرهن من غير رضا الرهن ولكن يحبس الرهن حتى يبيعه بنفسه عند اتي حقيقته
وعندها له ان يبيعه عليه وهي مسألة المحرر على الحر وقد ذكرناها في كتاب المحرر والمحرر يعلم وكذا ليس للعدل ان يبيع الرهن كما
ليس للرهن ولا للرهن ذلك **والكاف** في العدل في ثلثة مواضع احدها في بيان مال للعدل ان يفعله في الرهن ومال ليس
له ان يفعله والثاني في بيان من يصح له في الرهن ومن لا يصح والثالث في بيان ما ينعزل به العدل ويخرج عن الوكالة
وما لا ينعزل به اما الاول فنقول وبالله التوفيق للعدل ان يمسك الرهن بيده ويديره يحفظ مال نفسه بيده وليس له
ان يذفعه الى الرهن بغير اذن الرهن ولا الى الرهن قبل سقوط الدين بغير اذن الرهن لان كل واحد منهما لم يرض بدي صاحبه
حيث وضعه في يد العدل ولو دفعه الى احدهما بغير رضا صاحبه فلصاحبه ان يسترده ويعيده الى يد العدل كما كان
فان هلك في الاسترداد ضمن العدل قيمته لانه صار غاصبا بالذفع وليس له ان ينتفع بالرهن ولا ان يتصرف فيه بالاجارة
والاعارة والرهن وغير ذلك لان الثابت له بالوضع في يده هو حق الا مساك لا الانتفاع والفرق وليس له ان يبيعه لما
ذكرنا الا اذا كان مسلطا على بيعه في عقد الرهن او متاخرا عنه وله ان يبيعه لانه صار وكيل بالبيع الا ان التسلط اذا
كان في العقد لا يملك غرضه من الرهن واذا كان متاخرا عن العقد يملكه لما ذكرنا وله ان يبيع الزيادة المتولدة من
الرهن لكونها موهونة تبع للاصل وكذا له ان يبيع ما قام مقامه بان كان الرهن عبدا فقتله عدل فذبح به او فعا عنه
لانه اذا قام مقامه جعل كان الاصل قائم ثم اذا سلطه على البيع مطلقا فله ان يبيعه باي جنس كان من الدراهم والذنان
وغيرها وباي قدر كان بمثل قيمته او باقل قدر ما يتغلب التاخير فيه وبالنقد والنسيئة عند اتي حقيقته وله ان يبيع
قبل حلول الاجل لان الامر مطلق واذ باع كان الثمن رهنه عند الرهن لان محل الاجل لان من الموهون رهنه فاذ حل الاجل
او في يد الرهن ان كان رهنه وان سلطه على البيع عند المحل لم يكن له ان يبيعه قبله لما قلنا وان كان الرهن بالمسلم
فيه فسلطه على البيع عند المحل له ان يبيعه بحسب المسلم فيه وبغيره عند اتي حقيقته وعندها يبيعه بالدراهم والذنان
بحسب المسلم فيه وهي مسألة الوكيل بالبيع المطلق انه يبيع باي من كان عندا يحسبه وعندا يوسد ويحسب لانه يبيع
بما لا يتغلب الناس فيه ولا بالنسيئة ولا بغير الدراهم والذنان اذ لا انما جازها في مسألة السلم بحسب المسلم فيه لان الامر بالبيع
لغضا الذي يرضى به والخمس قريب الى القناعة منه **والرهن** الرهن على البيع بالنسيئة فانها عند عقد الرهن ليس له ان يبيع بالنسيئة
لان التوكيل حصل مقيدا فليز مراعاة القيد فيه اذا كان القيد مقيدا وهذا النوع والتقييد مقيدان فانها متاخرا عن العقد
لم يصح نسيئة لان القيد المتراخي ابطال رخص الظاهر كما ان القيد المتراخي عن القيد العام عند بعض مشايخنا حتى جعلوه نسخا
لا يمانا واذا كان اطلاقا لا يملكه الرهن كما لا يملك ابطال الوكالة عند العقد بالعدل ثم اذا باع العدل الرهن خرج عن رهنه
لانه صار ملكا للمشتري وصار ثمنه هو الرهن لانه قام مقامه سواء كان مقبوضا او غير مقبوض حتى لو نوى عند المشتري كان
على الرهن وبذلك بالاقول من قيمة الثمن وخر الدين ولا ينظر في قيمة البيع بل ينظر في الثمن بعد البيع لان الرهن انقل الى الثمن
ويخرج البيع عن رهنه رهنه فبقيمة الرهن **ثم** ان باع بحسب الدين فبدين الرهن منه وان باعه بخلاف حقه باع
الثمن بحسب الدين وقضى الدين منه لانه مسلط على بيع الرهن وقضا الدين فثمنه وقضا الدين رهنه **ولو باع**
العدل ثم استحق في يد المشتري فله الرجوع بالثمن على العدل لان العاقد هو حقوق العقد في باب البيع ترجع الى
العاقد والعدل بالخيار ان شاء استرد الرهن ما اوفاه من الثمن وعاد رهنه على الرهن كما كان وان شاء رجع بما ضمن على
الرهن وسلم للرهن ما اقتضا اما ولاية استرداد الثمن من الرهن فلا نه البيع قد بطل بالا استحقاق وتبين ان فضل الثمن
من المشتري لم يصح فله ان يسترده منه واذا استرده عاد الدين على حاله واما الرجوع بما ضمن على الرهن فلا نه وكل الرهن
فله ان يرجع بالعهد عليه وان رجع عليه سلم للرهن ما قبضه لانه صح قبضه **هذا** اذا سلم الثمن الى الرهن فان كان
هلك في يده قبل التسليم ليس له ان يرجع الا على الرهن لانه وكيل الرهن بالبيع عامل له فكان عهدا عليه في الاصل
لا غيره الا ان له ان يرجع على الرهن اذا قبض الثمن لما ذكرنا في المقتضى وجعل العمل الاصل فيرجع على الرهن بما ضمن
وبطل الرهن بالاجارة لان الرهن بدينه على الرهن ولو لم يستحق ولكن المشتري وجد به عيبا كان له ان يرد
على العدل لان الرهن بالبيع خفي عن الباع وانها ترجع الى العاقد والعاقد هو العدل فخره عليه ويسترد منه الثمن الذي
اعطاه والعدل بالخيار ان كان ردة عليه بقضا القاضى ان شاء رجع على الرهن ان كان سلم الثمن اليه وان شاء رجع على
الرهن اما على الرهن فلا نه اذا ردة عليه بعيب بقضا القاضى فقد انقض العقد فكان له ان يرجع بالثمن وعاد من الرهن
على الرهن وعاد الرهن المردود رهنه بالدين واما الرجوع على الرهن فلا نه وكله بالبيع فيرجع عليه بالعهد وان كان
عدل لم يبيع الرهن الثمن فان ردة العدل ما قبض من الثمن فلا يرجع على احد وان كان هلك في يده وضمن من المبيع ما ضمن
من الرهن خاصة دون الرهن لما ذكرنا في الاستحقاق ويخرج المردود رهنه كما كان هذا اذا كان بيع العدل بتسليمه

الكلام في العدل

بيان مال للعدل ان يفعله في الرهن

نير

في عقد الرهن فاما اذا كان بتسليم واحد من الرهن فان العدل يرجع مما ضمن على الراهن على المهرين سواء قهر
المهرين البين او لم يقضه لانه وكل الراهن وعنده الوكيل فيما وكله في الاصل لانه عامل له فكان عهد عليه
الا ان التسليم اذا كان مشروطا في العقد ثبت له حق الرجوع على المهرين لتعلق حقه بهذه الوكالة على ما ذكرنا فاذا وقع البيع
لحقة حازان يرجع بالفضل عليه واذا لم يكن مشروطا فيه لم يثبت التعلق بنقي حق الرجوع بالعهد على المهرين على كل حال
وللعدل ان يبيع الزوائد المتولدة لانها رهونة تبعها للاصل لثبوت حكم الرهن فيها وهو حق الحبس تبعاً فله ان يبيعها
كما له ان يبيع الاصل وكذا العبد المدفع بالجناية على الرهن بان قتل الرهن او فقا عنه فدفع به للعدل ان يبيعه لان الثابت
قائم مقام الاول لحا واما فضا كان الاول قائم واما علم وللعديل ان يمنع البيع فاذا امتنع لا يجبر عليه ان كان التسليم
على البيع بعد الرهن وان كان في الرهن لم يكن له ان يمنع عنه ولو امتنع يجبر عليه لان التسليم اذا لم يكن مشروطا في الرهن
لم يتعلق به حق المهرين فكان توكيله محضاً بالبيع فاشبه التوكيل بالبيع في سائر المواضع واذا كان مشروطاً كان حق
المهرين متعلقاً به فله ان يجبر على البيع لاستيفاء حقه واما علم **واما بيان من يصح عدلا في الرهن ولا يصح عدلا في الرهن**
عدلا في رهن عبده المأذون حتى لو رهن العبد المأذون على ان يضع على يد مولاه لم يجز الرهن سواء كان على العبد ديناً او لم يكن
والعبد يصح عدلا في رهن مولاه حتى لو رهن انسان على ان يضع في يد عبده المأذون صح الرهن لان قهر الرهن يقتضي استيفاء
الدين فيصير العبد لوكيله في استيفاء الدين والمولى لا يصح وكيله لاجنبى في استيفاء الدين فعدله لان الوكيل يعمل لغيره
واستيفاء الدين فعدله عمل له بنفسه فوجه لما فيه فرفع رقة عبده فمشتغل بالدين والعبد يصح وكيله لاجنبى في استيفاء
الدين من مولاه لذلك افرقنا بين يوسف المولى يصح عدلا في رهن ماله لان
المالك يبيع عدلا في رهن ماله في رهن ماله لا يصح عدلا في رهن ماله لان الرهن الكفيل والكفيل لا يصح
عدلا في رهن المكفول عنه لان كل واحد منهما لا يصح وكيله في استيفاء الدين فمشتغل بالدين والعبد يصح وكيله لاجنبى في استيفاء
عنه فيقرضه وشمه غرض الدين واما الكفيل فيستحق بنفسه غرض الكفالة بالدين واكثر شيك في المفاوضات لا يصح عدلا في رهن
صاحبه بدين التجارة لان يد كل واحد منهما يد صاحبه فكان ما في يد كل واحد منهما كان في يد صاحبه فلم يتحقق خروج الرهن
من يد المهرين وانه شرط صحة الرهن وكذلك احدث شيك الغان في التجارة لا يصح عدلا في رهن صاحبه بدين التجارة
لما قلنا وان كان من غير التجارة فهو جائز في الشريكين جميعا لان كل واحد منهما اجنبى عن صاحبه في غير دين التجارة فلم يكن
يد كيد صاحبه فخرج الرهن من يد الراهن وتب المال لا يصح عدلا في رهن المضارب ولا المضارب في رهن
ربما المالح حتى لو رهن المضارب شيكاً من مال المضاربة بدين في المضاربة على ان يضع على يد رب المال او رهن رب المال
على ان يضع على يد المضارب لا يجوز الرهن لان يد المضارب يد رب المال وعلى رب المال كعمل المضارب فلم يتحقق خروج
الرهن من يد الراهن فلم يجز الرهن والآب لا يصح عدلا في رهنه بدين ما اشترى للصغير بان اشترى الاب للصغير شيكاً
ورهن بدين ما اشترى له على ان يضعه على يد نفسه فالشراء جائز والرهن باطل لانه لما شرط ان يضعه في يد نفسه
فقد شرط ان لا يخرج الرهن من يد الراهن وانه شرط فاسد فيفسد الرهن **وهل يصح الرهن عدلا في الرهن** فان كان
لم يقض فيه بعد لا يصح حتى لو شرط في عقد الرهن على ان يكون الرهن في يد فسد العقد لان قهر المهرين شرط حقيقة
العقد ولا يتحقق القبض لا يخرج الرهن من يد الراهن فكان شرط كونه في يد شرطاً فاسداً فيفسد الرهن وان كان في
المهرين ثم وضعه على يد غيره لان العقد قد صح بالقبض والبيع تصرف في الرهن في ملكه فكان الاصل فيه هو
النفاذ والوقوف لحق المهرين فاذا رضيه فقد زال المانع فينفذ واما علم **واما بيان ما ينقل به العدل ويخرج عن**
الوكالة وما لا ينقل فنقول وبالله التوفيق التسليم على البيع لا يجوز امان يخرج في عقد الرهن واما ان يخرج متأخر عنه
فان كان في العقد نفل الراهن العدل لا ينقل غير هذا المهرين لان الوكالة اذا كانت في العقد كانت تابعة للعقد
وكانت لازمة بالعقد فلا ينقل الرهن بفسخ العقد ولا ينقل الرهن بفسخ العقد وكذا لا ينقل بموت الراهن ولا بموت المهرين
لما ذكرنا ان الوكالة الثابتة في العقد تنوع العقد والعقد لا يبطل بالموت فكذلك ما هو متعلق به وان كان التسليم
متأخراً عن العقد فلا رهن ان يعزله وينقل بموت الراهن وينقل بموت المهرين ايضا لان التسليم المتأخر عن العقد
توكيل مستأد فينقل الوكيل بعذلا لوكله وموته وسائر ما يخرج به الوكيل عن الوكالة وقد ذكرنا جملة ذلك في كتاب الوكالة
وهذا الذي ذكرنا جواباً لظاهر الرواية وروى عن يوسف ان التسليم الطارىء على العقد والمقادير سواء لانه لا يتعلق
بالعقد فيصير كالموجود عند العقد والتصحيح جواباً لظاهر الرواية لان التسليم لم يوجد عند العقد حقيقة وجعل العقد
حقيقة موجودة تعذر الايجاز لا بدليل ولم يوجد وبطل الوكالة بموت العدل سواء كانت بعد العقد او في العقد
ولا ينقل وارثه ولا وصية مقامه لان الوكالة لا تورث ولان الراهن رضيه ولم يرض بغيره فاذا مات بطلت الوكالة
وكن لا يبطل العقد ويوضع الرهن في يد عدل آخر من غير ان يرضيها لانه حاز الوضعية في الاول في الاول في الاول في الاول
في الثاني في الثاني فان اختلفا في ذلك فبعض القاضى عدلا ووضع الرهن على يد قطعاً للمنازعة وليس للعدل الثاني

بيان من يصح عدلا في الرهن ولا يصح

بيان ما ينقل به العدل وما لا

البيع

ان يصح ان يموت الراهن لان الرهن سلب الاول والثاني فاما علم **وعلى هذا يخرج** نقعة الرهن انها على الراهن لا على المهرين
والاصل فيه ان ما كان من حقوق الملك فهو على الراهن لان الملك له وما كان من حقوق المهرين فهو على المهرين لان الملك اذا عرف
هذا فنقل الرهن اذا كان رقيقاً قطعاً على الراهن وكذا اشرابه وكسوته على الراهن وابرة ظن ولذا الرهن عليه وان كان
دابة فالعطف وابرة الراعي عليه وان كان لبناً ففسقيه ولبقح نخله وجذاه والقيام بمصالحه عليه سواء كان في قيمته
الرهن فضل او لم يكن لان هذه الاشياء من حقوق الملك ومووناته والملك للراهن فكانت المونة عليه والخارج على الراهن لانه
مونة الملك واما العشر ففي الخارج تأخذ الامام ولا يبطل الرهن في الباقي بخلاف ما اذا استحق بعض الرهن شيئاً اذ
يبطل الرهن في الباقي **ووجه الفرق** ان الفساد في الاستحقاق لمكان الشيوع ولم يوجد ههنا لان بالاستحقاق يتبين ان
الرهن في الذر المستحق لم يصح والباقي شايع والشياع يمنع صحة الرهن بخلاف العشر لان وجوبه في الخارج لا يخرج
عن ملكه بل دليل انه يجوز بيعه ويجوز له الاداء فخره فكان الدفع الى الامام بمنزلة اخراج الشيء عن ملكه فلو يتحقق فيه
الشياع فهو الفرق ولو كان في الرهن ثماً فاراد الراهن ان يجعل النقعة التي ذكرنا انها عليه في ثماً الرهن ليس له ذلك لان
روايت المهرين رهونة عندنا تبطل الا نفاق منها كالا يملك من الاصل والمحافظة على المهرين حتى لو شرط الراهن
للمهرين اجراً على حفظه تحفظه لا يستحق المهرين شيئاً من الاجر لان حفظ الرهن عليه فلو لم يستحق الاجر بانيان ما هو واجب
عليه بخلاف المبيع اذا شرط المبيع اجراً على حفظه الوديعة ان له الاجر لان حفظ الوديعة ليس بواجب عليه بخلاف شرط الاجر
وأمره بالمحافظة عليه لانها مونة الحفظ والحفظ عليه وكذا اجرة المسكن والمأوى لما قلنا وروى عن يوسف ان كرى المأوى
على الراهن وجعله بمنزلة النقعة وجعل الباقي على المهرين بقدر الدين والفضل على ذلك على الراهن لان وجوب الجعل
على المهرين لغير المهرين مضموناً وانه مضمون بقدر الدين والفضل امانة فانقسم الجعل عليها على قدر الامانة والضمان
فلا حاجة للسكن انها على المهرين خاصة وان كان في قيمة الرهن فضل لان الاجرة انما وجبت على المهرين لكونها مونة
الحفظ وكل المهرين يحفظون بحفظه فكان كل المونة عليه فاما الجعل فاما الرهن لغير المهرين ومضموناً والمهرين يحفظون
لا كلة فيقدر بقدر الضمان والفضل من الجناية والدين الذي يلحق الرهن بمنزلة جعل الباقي ينقسم على المضمون والامانة
وكذلك مداواة الجروح والعروخ والامراض ينقسم عليها على قدر الضمان والامانة كذا ذكرنا في القاضى في شرحه
محافظة المهرين المدواة على المهرين لانها واجباً حياً حقه وهو الدين واما علم وكل ما وجب على الراهن واداه المهرين بغير
اذنه او وجب على المهرين واداه الراهن بغير اذنه فهو متعلق لانه قضى بغيره بغير امره فان فعل بامر القاضى يرجع على
صاحبه لان القاضى ولا يملك حفظ اموال الناس وصيانتها عن الهلاك والاذن بالا نفاق على وجه يرجع على صاحبه بما اتفق
طريق صيانة المالك وكذلك اذا فعل احدهما بامر صاحبه يرجع عليه لانه صار وكيله عنه بالا نفاق **وهو الذي يروى** يوسف عن
خليفة ان الراهن اذا كان غائباً فنفق المهرين بامر القاضى يرجع عليه وان كان حاضر لم يرجع **عليه** **وهو الذي يروى** يوسف عن
بنا عن القاضى لا يلى على حاضر عنده وعندهما بلى عليه وهي مسئلة الجرح على الجرح قد رت في كتاب الجرح على هذا يخرج ذلك لو
انها رهونة عندنا وجملة الكلا في زيادة الرهن انها على مهرين زيادة غير متولدة من الاصل ولا في حكم المتولدة كالكتب
والهبة والصدقة وزيادة متولدة من الاصل كالولد والدين والتمرو الصوفى وفي حكم المتولدة من الاصل لان من العقر
والاخوة وفيه ان الزيادة الاولى ليست بمهونة بنفسها ولا هي بدل المهرين ولا جزء منه فلا يثبت فيها حكم الرهن **والفضل**
في الزيادة الثانية قال اصحابنا انها مهونة وقال المشافعي ليست بمهونة بناء على ان الحكم الاصل للرهن عنده هو المهرين
اخر بيع المهرين واثبت بثمانية مائة سائر الغرماء فقبل البيع لاحق له في الرهن حتى يسير في الولد فاشبه ولد الجارية
الاجنثى ثم ولدت لان حكم الجناية لا يثبت في ولدها لما ان حكم جناية الام هو وجوب الدفع الى الجاني عليه وانه ليس بمعتق
ثابت في الام فلم يسير في الولد كذا هذا والدليل على ان الزيادة ليست بمهونة انها ليست بمهونة كالاصل وعندنا حق
الغير حكم الرهن ايضا وهذا الحق ثابت في الام فثبت في الولد تبعاً فكانت الزيادة رهونة تبعاً لادم لانها ليست
بمهرين لثبوت حكم الرهن فيها تبعاً لاصلا فكانت رهونة تبعاً لاصلا كولد المبيع انه مبيع على اصل اصحابنا ورحمهم الله
لكن تبعاً لاصلا فلو يمن له حصته من الرهن الا اذا صار مقصوداً بالقبض فكذلك المهرين تبعاً لا يمن له حصته من الرهن الى ان
صار مقصوداً بالقبض او اذا كانت الزيادة رهونة عندنا كانت بحسبة مع الاصل بكل الدين وليس للراهن ان يقتل
أحداهما الا بقضاء الدين كله لان كل واحد منهما رهون والمهرين بحسب كل دين فاجزاء الدين لما ذكرنا في موضع
نفالي وينقسم الدين على الاصل والزيادة على قدر قيمتها الى وقت الفكاك على قدر قيمتها لكن بغير قيمة الاصل وقت
العقد وقيمة الزيادة يوم الفكاك وبنينا ذلك في موضعه ان شاء الله **وعلى هذا يخرج** الزيادة على الرهن انها لما كانت
جارية على اصل اصحابنا رحمهم الله كان للمهرين ان يجبرها جميعاً بالدين ولا يسبيل للراهن على احدهما ما لم يقنع جميع الدين
لان كل واحد منهما رهون وينقسم الدين بينهما على قدر قيمتهما الا انه بغير قيمة الرهن وقت العقد وقيمة الزيادة وقت الزيادة
وانها ملك يملك بحصته من الدين بخلاف زيادة الرهن والفرق بين الزيادة بين نذكر في موضع ان شاء الله تعالى

الكلام في زيادة الرهن

الزيادة على الرهن

بيان ما يتعلق بكيفية حكم الرهن

وما الذي يتعلق بكيفية هذا الحكم فهو ان الثابت للرهن حق حبس الرهن بالدين الذي رهن به وليس له ان يمسكه
بدون وجهه على الراهن قبل الوفاء او بعد ان رهن بهذا الدين لا بد من اخذ فله ملك حبسه بدني آخر لا بد من اخذ فله
والثاني ان المرهون محبوب لجميع الدين الذي رهن به سواء كانت قيمة الدين اقل من الرهن او اكثر حتى لو قضى الراهن بعض الدين
كان للرهن ان يحبس كل الرهن حتى يستوفي ما بقي من الدين ولا بد من اخذ فله ملك حبسه بدني آخر لا بد من اخذ فله
محبوسا به كالمبيع قبل القبض كما كان محبوبا لجميع الدين فاقبض شيئا من الرهن يمسكه كذا هذا ولا بد من اخذ فله
فاسترد شيئا من المرهون بقضاء بعض الدين يتحقق تفرق الصفقة من غير رضا الرهن وهذا لا يجوز وسواء كان المرهون شيئا واحدا
او اشياء ليس للرهن ان يسترد شيئا من الرهن بقضاء بعض الدين لما قلنا وسواء سمي لكل واحد منهما شيئا من المال الذي رهن به او لم يسم
في رواية الاصل وذكر في الروايات فبين رهن مائة شاة بالف درهم على ان كل شاة منها بعشرة دراهم فاذا رهن عشرة كان له ان
يقبض شاة ذكرا كما ذكر الشهيد راجح ان ما ذكر في الاصل قول له يوسف وما ذكر في الروايات قول محمد راجح الله وذكر المحققان ان
في المسئلة روايتين محمد وجه رواية الروايات انه لما سمي لكل واحد منهما ديناً مقرفاً او جدياً فذلك تفرق الصفقة فصار كأنه
جعل لكل واحد منهما بقعة على حدة وجه رواية الاصل ان الصفقة واحدة حقيقة لانها اضيفت الى الكل اضافة واحدة الاله
تفرقت التسمية وتفرقت التسمية لا يوجب تفرق الصفقة كما في باب البيع اذا اشتملت الصفقة على اشياء كان للمبيع حق حبس
كلها الى ان يستوفي جميع الثمن وان سمي لكل واحد منهما ديناً مقرفاً او جدياً فذلك تفرق الصفقة فصار كأنه
بيع المرهون له واختصاصه منه فنقول وبالله التوفيق اذ بيع الرهن في حال حياة الراهن وعليه ديون اخرا فالرهن رهن
بثمنه وسائر الغرماء لان عقد الرهن ثبت له الاختصاص بالمرهون فثبت له الاختصاص ببدله وهو الثمن ثم ان كان الدين حالاً
والثمن رهنه فقد استوفاه ان كان في الثمن وقاء بالدين وان كان فيه فضل رهنه على الراهن وان كان انقص الدين رهنه على
يفضل الدين على الراهن وان كان الدين موجوداً حبس الثمن له وقت حلول الاجل لا بد له من المرهون فيمنع رهنه فادخل الاجل
فان كان الثمن رهنه فحسب الدين صادراً مستوفياً وبه وان كان فخله وجبته يحبس الى ان يستوفي به كله وكذلك اذ بيع الرهن
بعد وفاة الراهن وعليه ديون ولم يختلف ما لا آخر سوى الرهن كان المرهون احق بثمنه من سائر الغرماء لما ذكرنا فان فضل
منه يضمن الفضل الى مال الراهن ويقسم بين الغرماء بالحصص لان قدر الفضل لم يتعلق به حق الرهن وان نقص الرهن رهن
المرهون بما بقي من دينه في مال الراهن وكان بينه وبين الغرماء بالحصص لان قدر الفضل من الدين رهنه لا رهن به فيستوفى به
الغرماء وكذلك لو كان على الراهن دين آخر كان المرهون فيه اسوة الغرماء وليس له ان يستوفيه من الرهن لان ذلك الدين
دين لا رهن به فيضارب فيه الغرماء كلهم واما الحكم الثالث وهو وجوب تسليم المرهون عند الفكاك فيعقله معرفة
وقت وجوب التسليم فنقول وبالله التوفيق وجوب تسليمه ما بعد قضاء الدين يقضي الدين او لا ثم يسلم الرهن لان الرهن
وثيقة وفي تقدير تسليمه ابطال الوثيقة ولا بد من تسليم الرهن او لا ثم يسلم الرهن او لا ثم يسلم الرهن لان الرهن
المرهون كواحد من الغرماء فيبطل حقه فلم يقدّر قضاء الدين على تسليم الرهن الا ان المرهون اذا طلب الدين يوم باخضا
الرهن او لا ويقال له احضر الرهن اذا كان قادراً على الاحضار من غير ضرر زائد ثم يخطب له الرهن بقضاء الدين لا بد له
خوفاً بقضائه من غير احضار الرهن ومن الجائز ان الرهن قد يهلك وصار المرهون مستوفياً بدينه من الرهن فيؤدي الى استيفاء
حريته وكذلك المشتري يوم يتسلم الثمن او لا اذا كان ديناً ثم يومر المبيع يتسلم المبيع لما ذكرنا في كتاب البيع الا ان البائع
اذا اطل به يتسلم الثمن يقال له احضر المبيع لجواز ان المبيع قد يهلك وسواء كان عين الرهن قائماً في يد المرهون او كان في يد
بدله بعد ان كان البديل فخله وجبته الذي تخوما اذا كان المرهون مسلطاً على بيع الرهن فباعه بخلاف وجبته الذي اقبل
الرهن خطأ وقضى بالدين فخله وجبته الذي فطأ له المرهون بدينه كان للراهن ان لا يدفع حتى يحضر المرهون لان
البديل قائم مقام البديل فكان البديل قائراً ولو كان قائماً لم يمنع مالم يحضر المرهون فكذا اذا قام البديل مقامه ولو كان
الرهن على يد عدل وجعل للعدل ان يرضعه عنده من رهنه وقد وضعه عند رجل فطلب المرهون بدينه بجعل الراهن على قضاء
الدين ولا يكلف المرهون باحضار الرهن لان قضاءه واجب على الراهن على سبيل التضييق الا انه رهنه له التاخير الى حال
احضار الرهن عند القدرة على الاحضار وهذا لا قدرة للرهن على احضاره لان للعدل ان يرضعه عنه ولو اخذ من يده
جبراً كان غاصباً الى هذا المعنى اذا تجدد في الكتاب فقال كيف يومر باحضار شيء لو اخذ كان غاصباً واذا سقط
التكليف بالاحضار زالت الرخصة فيخطب بقضاء الدين وكذلك اذا وضع الرهن في يد عدل فغاب البديل بالدين ولا
يذكر ان هو لا يكلف المرهون باحضار الرهن ويجبر الراهن على قضاء الدين لما ذكرنا وان كان الرهن في يد المرهون فالتاخير
في بدله اخر فطأ لبا المرهون الراهن بدينه فان كان الرهن حالاً لم يمسكه الرهن على قضاء الدين ولا يجبر المرهون على
احضار الرهن لما ذكرنا ان قضاء الدين واجبه عليه على سبيل التضييق والتاخير له وقت الاحضار للضرورة التي ذكرنا
عند القدرة على الاحضار من غير ضرر زائد والمرهون ههنا لا يقدر على الاحضار الا بالساقرة بالرهون او بغيره
العقد وفيه ضرر بالمرهون فيسقط التكليف بالاحضار ولو ادعى الراهن هلاك الرهن وقال المرهون لم يهلك فالقول

الحكم الثاني من احكام الرهن

بيان الحكم الثالث منها

قوله المرهون مع يمينه لان الرهن كان قائماً والاصل في الثابت بقاؤه فالمرهون ليس مستحب حاله القيام والراهن يدعي زوال ملك
الحال والقول قول من يدعي الاصل لان الظاهر شاهد له ولان الراهن يدعي هلاكه يدعي على المرهون استيفاء الدين وهو منكر
فكان القول قول من مع يمينه ويختلف على الثابت لانه يتخلف على فعل نفسه وهو القبض السابق لان المرهون لا يصير مستوفياً
بالهلاك لانه لا يصح له فيه بل بالقبض السابق وذلك فعله بخلاف ما اذا كان الرهن عند عدل فغاب بالرهون واختلف
الراهن والمرهون في هذه الرهن ان هناك يتخلف المرهون على العمل لا على الثابت لان ذلك يتخلف على فعل غيره وهو قبض العدل
فتعذر التخليف على الثابت فيختلف على العلم كما لو ادعى الراهن انه اوفى الدين وكيل المرهون والمرهون يتكبر ان يتخلف على العلم لما قلنا
كذا هذا وان كان حالاً لم يمسكه الرهن على قضاء الدين وفي الاستحسان لا يجبر مالم يحضر المرهون الرهن
لانه ليس له احضاره ضرر زائد وعلى هذا الاصل مسائل في الروايات ولو اشترى شيئاً ولم يقبضه ولم يسلم الثمن حتى يقبضه
البائع في غير مصره الذي وقع البيع فيه فطأ له بالثمن وادى المشتري حتى يحضر المبيع لا يجبر المشتري على تسليم الثمن حتى يحضر
البائع المبيع سواء كان له حل وموئنه او لم يكن فرق بين البيع والرهن وجه الفرق ان البيع معاوضة مطلقة والمساواة
في الغاوضات المطلقة مطلوبة عادة وشرعية ولا تحقق المساواة من غير احضار المبيع بخلاف الرهن لانه ليس بمعاوضة
مطلقة وان كان فيه معنى المعاوضة فلا يلزم اعتبار المساواة بين المرهون والمرهون به وهو الدين في هذا الحكم وانما عليه
فصل واما الذي يتعلق بهلاك المرهون فالمرهون اذا هلك لا يملك ان يملك نفسه واما ان يملك الا يستبدل
فان هلك بنفسه يملك مضموناً بالدين عندنا **والكلام** في هذا الحكم في ثلاث مواضع احدها في بيان اصل الضمان انه ثابت ام لا والثاني
في بيان شرائط الضمان والثالث في بيان قدر الضمان وكيفيته **اما الاول** فنقد اختلاف فيه قال اصحابنا رحمهم الله ان المرهون يملك
مضموناً بالدين وقال الشافعي يملك امانة **واصح** بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يعلق الرهن لا يعلق الرهن
لا يعلق الرهن هو لها حصة الذي رهنه له غنمه وعليه غنمه فدل على ان الرهن يملك غنمه الرهن على الراهن وانما يبيع غنمه
عليه امانة لان عليه قضاء دين المرهون فاما هلك مضموناً كان غنمه على المرهون حيث يسقط حقه لا على الراهن وهذا خلاف
القول لان عند الرهن شرع وثيقة بالدين ولو سقط الدين يهلك المرهون لكن توهيناً لا توثيقاً لانه يتبع تعريض الحق للفساد
على تقدير هلاك الرهن فكان توهيناً الحق لا توثيقاً له ولما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الرهن بما فيه وفي رواية
ذهب الراهن بما فيها وهذا انقضى لا يحمى لثاويل **وروي** ان رجلاً رهن بدين عند رجل فرباً بحق له عليه تفق الغنم عنده
فطأ للمرته بحقه فاحضرها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام مذهب حقت ولان المرهون حصل مستوفياً للدين
عند هلاك الرهن فله ملك الاستيفاء ثانياً كما اذا استوفى بالفكاك ونقر رهنه الاستيفاء في الرهن ذكرناه في مسائل الفكاك
واما الحديث فيقول ان يبيع معنى قوله عليه السلام لا يعلق الرهن اي لا يملك اذ يعلق يستعمل الهلاك كذا قال بعض اهل اللغة
وعلى هذا كان الحديث حجة عليه لانه يذهب بالدين فلا يبيع هالكاً معنى وقيل معناه اي لا يستحق المرهون ولا يملكه عند استيفاء
الراهن غنمه الرهن وهذا كان حكماً جازماً لا ساقراً فاطلعه وقوله عليه السلام غنمه اي نفقته وكسوته ونحن نرى في قول
وقوله انه وثيقة قلنا معنى الوثيقة ان الرهن هو التوصل اليه اقربا لا وفاء ان كان المرهون ولا بد من مطالبة الراهن بقضاء
الدين من مطلق ماله وبعد الرهن حدثت له ولاية المطالبة بالقضاء فماله المعين وهو الرهن بواسطة البيع فاذا د
طريق الوصول الى حقه حصل معنى الوثيقة واما علم **فصل** واما شرائط كون مضموناً عند الهلاك منها فثلاثة
حتى لو سقط الدين من غير عوض ثم هلك الرهن في يد المرهون هلك امانة **وعلى** هذا يخرج ما اذا ابراء المرهون الراهن غنمه الرهن
هلك الرهن في يد المرهون انه يملك بغير شيء ولا ضمان على المرهون فيه اذ لم يوجد منه منع الرهن من الراهن عند طلبه استيفاء
والقياس ان ضمانه وهو قول زفر ولو استوفى بدينه ثم هلك الرهن في يد يهلك بالدين وعليه رد ما استوفى في قدر يسوي بين
الابراء والاستيفاء ونحن نرى فيها وجه القياس ان قبض الرهن قبض استيفاء ويقدر ذلك الاستيفاء عند الهلاك فيصير
كأنه استوفى الدين ثم ابراء عنه فله ملك الرهن ولو كان كذلك لضمن كذا هذا ولان المرهون لما صار مضموناً بالقبض بقي الضمان
ما بقي القبض وقد بقي لا فداوم ما يقبضه وجه الاستحسان ان هلك المرهون مضموناً بالدين يستدعي قيام الدين لان الضمان هو
ضمان الدين وقد سقط بالابراء فاستحال ان يبيع مضموناً به وقد خرج الجواب عن قوله ان الاستيفاء يقدر عند الهلاك لان ما قلنا
انما كان الدين قائماً فاذا سقط بالابراء لا يستوفى الاستيفاء وهذا بخلاف ما اذا استوفى في يد هلك الرهن في يد المرهون لان
قبض الرهن قائم والضمان متعلق به فيبقى ما بقي القبض مالم يوجد المسقط والاستيفاء لا يسقط الضمان بل يقدر لان
المستوفى يصير مضموناً على المرهون بخلاف الابراء لانه يسقط لان الابراء اسقاط فلا يبقى الضمان فهو الفرق وهذا اذا لم
يوجد المرهون منع الرهن من الراهن بعد طلبه فان وجد ثم هلك الرهن في يد ضمان كل قيمة لانه صار غاصباً بالمنع
مضموناً بكل القيمة **وعلى** هذا يخرج ما اذا اخذت المرأة بصدقتها رهناً ثم طلقها الزوج قبل الدخول ثم هلك الرهن في يد
الابراء فله ان يبيع المهر الذي سقط بالطلاق لانها لم تصر مستوفية لذلك البضعة عند هلاك الرهن لسقوط
الطلاق فلم يبق القبض مضموناً وكذلك لو اخذت بالصدقة رهناً ثم اودعت قبل الدخول حتى سقط المهر ثم هلك الرهن في يد

بيان ما يتعلق بهلاك المرهون

بيان اصل الضمان

من مال الغير
شرائط كون مضموناً

لا ضمان عليها لان الضمان لا يسقط بالردة لم يسقط الضمان فصار كالمال الوارث من الميراث ثم هلك الرهن في يدها ولم يكن
الميراث في يدها فوجب مهر المثل فاخذت مهر المثل رهنا ثم طلقها قبل الدخول بها حتى وجبت عليه المنة لم يكن لها ان تجلس الرهن
بالمنة ولو هلك في يدها ولم يوجد منها منع بذلك بغير شيء والمنة باقية على الزوج وهذا قول ابو يوسف وقال محمد بن حنفية
حق الجبس بالمنة واذا هلك بهلك بالمنة ولقب المستله ان الرهن بمهر المثل هل يجرى هذا بالمنة عند ابو يوسف لا يجرى
وعند محمد بن حنفية ولم يذكر قول ابو حنيفة في الاصل وذكر الكوفي في قوله مع ابو يوسف وجه قول محمد ان الرهن بالشئ رهن ببدله
في الشئ لان بدل الشئ يقوم مقامه كانه هو ولهذا كان الرهن بالمعصوب رهنا بقيته عند هلكه والرهن بالمسلم عند
رهنا برأس مال السلم عند اقالته والمنة بدل عن نصف مهر المثل لانه يحمي لسبب الذي وجب به مهر المثل وهو الذكاء عند
عدله وهذا اخذ المذاهب في اصول الشريعة ولا يوافقون في ان الرهن بالمعصوب وجب اصله بنفسه لا بدلا عن مهر المثل والسبب في ذلك
انما كان الرهن بالمعصوب بمهر المثل وبالطلوع في حاله في حق احد الحكمين وبقي في حق الحكم الاخر الا انه لا يعمل فيه الا بعد الخلاف
فكان الطلاق شرط على السبب وهذا لا يدل على كونها بدلا كما في سائر الاسباب المتعلقة بالشرط ولو اسلم في طهر واخذ به
رهنا ثم تصاحف العقد كان له ان يجلس الرهن برأس المال لان رأس المال بذل عن المسلم فيه فان هلك الرهن في يده هلك
بالطعام لان المعصوب حين وجوده وقع مضمونا بالطعام وبالا قالة لم يسقط الضمان اصله لان بدله قائم في قدره من أصل
نفي القرض مضمونا على ما كان بخلاف ما اذا اراد الرهن في يد الميراث ان هلك الرهن في يد الميراث ان هلك الرهن في يد الميراث ان هلك
سقط اصله ورأسه فخرج القرض عن الميراث مضمونا ولو اشترى عدها وتقاضاها ثم تصاحف كان للميراث ان يجلس البيع
حتى يسقط في الميراث لان المشتري بعد التقاضي تركه من ذمة الميراث وللبيع حق جسد البيع حتى يسقط في الميراث فكذلك المشتري وكذلك
لو ان البيع سلم المبيع واخذ بالتمسك رهنا لم يشرى ثم تصاحف كان للبايع ان يجلس الرهن حتى يقضى المبيع كما في السلم فان هلك
الرهن في يده هلك بالتمسك لان القرض حين وجوده وقع مضمونا بالتمسك فلو تصاحف كان على الميراث ان يسلم وان علم ومنها
ان يجرى هلكه الميراث في ضمان الرهن فان لم يكن لا يجرى مضمونا بالدين وان تصاحف الرهن لان الميراث انما صار مضمونا
بالقرض فاذا خرج عن ضمان الرهن لم يسقط مضمونا وعلى هذا يخرج ما اذا غصب الرهن غاصبه هلك في يده انه لا يسقط شيء من الرهن
لان ضمان الغصب بطل بضمان الرهن وان لم يطل عقد الرهن حتى كان للميراث ان يفتض بضمان الغاصب بغيره الى الرهن وعلى هذا
يخرج ما اذا استعاد الميراث الرهن من الرهن لم يفتض به فله ان يهلك قبل ان ياتخذ في الانتفاع او بعد ما خرج عنه هلك
بالدين وان هلك في حالة الانتفاع هلك امانه لان الميراث قبل ان ياتخذ في الانتفاع على حكم قرض الرهن لا يندفع ما منقصة
وهو قرض الانتفاع واذا اخذ في الانتفاع فقد نقصه لوجود قرض الانتفاع وقض الانتفاع بغيره في قرض الرهن لانه قرض امانة
وقض الرهن قرض ضمان واذا جاء احداهما انتفى الآخر ثم اذا فرغ من الانتفاع فقد انتهى قرض الانتفاع فعاد قرض الرهن وكذا
اذا اذن الراهن للميراث في الانتفاع بالميراث فهو على هذا التقصيل ولو استعاره الراهن من الميراث لم يفتض به فقصه خرج عنه
ضمان الرهن حتى لو هلك في يده هلك امانه والدين على حاله لان قصه قرض الانتفاع وان قصه امانة فني في ضمان الرهن
وكذلك اذا اذن الميراث للراهن بالانتفاع بالرهن وكذلك لو اعارة الراهن من الميراث اذن الميراث او اعارة الميراث من الميراث اذن
الراهن وسلمه الى المستعير فالميراث في هذه الوجوه كلها يخرج عن ضمان الرهن ولا يخرج عن عقد الرهن والخروج عن ضمان الرهن لا يوجب
الخروج عن العقد كقولنا للرهن ولو كان الميراث حاربه فاستعاره الرهن فولدت في يده ولذا قالوا للرهن لان الاصل هو
لقيام عقد الرهن حتى لو هلك الحاربه قبل ان يقضى الميراث الولد فالدين قائم والولد رهن بجميع المال لان الضمان وان فات
فالعقد قائم وفوات الضمان لا يوجب بطلان العقد على ما مر واذا بقي العقد في الام صار الولد رهنا بغيره لا يملكه فكان له ان
يجب عليه جميع المال وكذلك لو ولدت هذه الامنة ولدا فانها رهن بجميع المال وان ماتا لم يسقط شيء من الدين لان الولد ليس
الامر ان الام لو كانت قائمة فلهك الولد لا يسقط شيء من الدين فكذلك اذا كانت هالكة ولا يقبل الراهن واحدة منها حتى يورث الدين
كله لانهما جميعا دخلوا في العقد فله مملوك الراهن المقرب ولم مات الراهن والرهن قائم في يده قبل ان يورثه الى الميراث فان الميراث
اخر به فمستأجر الرهن لقيام عقد الرهن وان بطل الضمان كما في ولد الرهن ان الميراث اخر به وان لم يكن فيه ضمان ولو اعاد
الراهن الرهن للميراث اذن له بالانتفاع به بخلافه يفتك الرهن وهو ثوب وبه خرف فاختلغا فقال الراهن حدث هذا لي
بدل قبل اللبس وبعد ما لبسته ووددت الى الرهن وقال الميراث لا بل حدث هذا في حالة اللبس فالقول قول الميراث لانها
لما اتفقا على اللبس فقد اتفقا على خروجه من الضمان والراهن يدعي عوده الى الضمان والميراث ينكر فكان القول بقوله هذا اذا
خرف قال القول قول الراهن لانها اتفقا على دخوله في الضمان والميراث يدعي خروجه من الضمان وقال الميراث لا بل حدث هذا في
القول قوله فان قام الراهن البينة انه خرف في ضمان الميراث وقام الميراث البينة انه خرف بعد خروجه من الضمان فالبينة
بينة الراهن لان بينة مثبتة فانها تثبت الاستيفاء وبينة الميراث تنفي الاستيفاء فالمثبتة اولى بالمستأجر ومنه
ان يجرى الميراث مضمونا فلو خرف في الزيادة الموقلة والرهن او ما هو في حكم الموقلة كالولد والميراث والابن والصغير وغير

من ياقول ذلك ان يجرى في قبض الراهن

أخذ

منها في الميراث من يمتصورا

مضمونا

مضمونا الا ان الرهن خاصة حق لو هلك شيء من الرهن لا يسقط من الدين الا الا وشرفا انه اذا هلك تسقط حصته من الدين وانما كان
كذلك لان الولد ليس بميراث مضمون بل تبعا للام اصل كولد المبيع على اصل اصحابنا انه يسقط تبعا لام مقصودا والميراث تبعا
لا حصته من الضمان الا اذا صار مقصودا بالفساك كما ان المبيع تبعا لاحصته من الرهن الا اذا صار مقصودا بالقبض بخلاف
الارث لان له بالرهون لان كل خير فخرج الرهن من الرهن وبذل الشئ قائم مقامه كانه هو فكان حكم الاصل والاصل
مضمون لذلك بدله بخلاف الولد ونحوه بخلاف الزيادة على الرهن انها مضمونة لانها رهون مقصودا لا تبعا لان الزيادة
اذا تصحقت بالتبعية باصل العقد كان العقد ورد على الزيادة والميراث عليه على ما ذكره في موضعه ان شاء الله ولو اهل لا يفتك
الزيادة بقسم الدين على الاصل والزيادة على قدر قيمتها وتعتبر قيمة الاصل وقت القبض وان شئت قلت وقت العقد وهو
اختلاف عبارة والمعنى واحد لان الايجاب والمقبول لا يصير عقدا شرعا لا عند القبض وتعتبر قيمة الزيادة وقت الفكاك
لان الاصل انما صار مضمونا بالقبض بقيته بغير الزيادة انما يصير لها حصته من الضمان يوم الفكاك فتعتبر قيمتها حينئذ
اذا انقضت النسيئة للحال ليست قيمة حقيقة بل من حيث الظاهر حتى يتغير بغير قيمة الزيادة الى الزيادة والمقصود من حيث المر
والدين والنسيئة الحقيقية وقت الفكاك ولا تتغير القيمة بتغير قيمة الاصل بالزيادة والمقصود في السراويل في الدين لان
الاصل دخل في الضمان بالقبض والمقبض لم يتغير فلو تغير الضمان والولد انما اخذ قسطا من الضمان بالفكاك فتعتبر قيمته يوم
الفكاك وشرح هذه الجملة اذا رهن حاربه قيمتها الف الف فولدت ولدا يساوي الف فان الدين يقسم على قيمة الامير
والولد نصفين فبقي في كل واحد منهما حصة حتى لو هلك الام سقط نصف الدين وبقي الولد رهنا بالنصف الباقية
بفكها والدين به ان بقي له وقت الفكاك وان هلك قبل ذلك هلك بغير شيء وجعل كان لم يكن وعاد حصته من الدين الى الام
وبقي الام هلك بجميع الدين وان لم يهلك لكن تغيرت قيمته الى الزيادة فصار يساوي الدين بطلت قيمة النصف ووسا
القصة انما ثلثا الدين في الولد والثلث في الام هلك ثلث الدين وبقي الولد رهنا بالثلثين فان اردت
فيه وصار يساوي ثلثة الاف بطلت قيمة الثلث وصارت القيمة ارباعا ثلثة ارباع الدين في الولد وربع في الام
وبقي ان الام هلك بربع الدين وبقي الولد رهنا بثلثة ارباعه ولو تغيرت قيمته الى النصفان فصار يساوي ثلثة ارباعه بطلت
قيمة الارباع وصارت القيمة ثلثة ارباع الدين في الام والثلث في الولد وبقي ان الام هلك ثلثي الدين وبقي الولد رهنا
بالثلث هكذا على هذا الاعتبار وسواء كان الولد واحدا او اكثر ولد واما مع او متفرقا يقسم الدين على الام وعلى الاولاد على قدر
قيمتهم لكن تعتبر قيمة الام يوم العقد وقيمة الاولاد يوم الفكاك لما ذكرنا من ان قيمة الام في القصة حكم الولد حتى لو ولدت
الحاربه بنتا ثم ولدت بنتها ولدا فبقيت قيمة الولد حتى يقسم الدين على الحاربه وعليها على قدر قيمته ولا يقسم على الحاربه
وعلى الولد الاصل ثم يقسم ما فيه عليه وعلى ولده لان ولدا ليس بميراث حتى يتبعه ولده فكان في الحكم ولدان ولو ولد
الحاربه ولدا ثم نقصت قيمة الام في السراويل في الميراث فصار يساوي قيمتها فصار يساوي ثلثة ارباع الدين وبقي الولد رهنا
والولد على حاله يساوي الف فالدين بينهما نصفان لا يتغير عما كان وان كانت الام على حالها وانقصت قيمة الولد لغيره فله
او لسرهما يساوي خمسين حصة صارت الدين فيها ثلثة ارباع الام والثلث في الولد ولو اردت قيمة الولد فصار يساوي
الدين ثلثا الدين في الولد والثلث في الام حتى لو هلك بقي الولد رهنا بالثلثين لما ذكرنا ان الاصل انما دخل تحت الضمان
بالقبض والنقص لم يتغير فلو تغيرت القيمة والولد انما يصير له حصته من الضمان بالفكاك فتعتبر قيمته يوم الفكاك ولو اعوت
الامر بعد الولادة او كانت اعوت قبلها وهما من الدين بعورهما ربعه وذلك ما شان وخمسون وبقي الولد رهنا بثلثة ارباع
ارباع الدين وذلك سبعون وخمسون وهذا الجواب فيما اذا ولدت ثم اعوت فظاهر لان الدين قبل الاعور كان فيها نصفين
في كل واحد منهما خمسين فاذا اعوت والدين من الادنى نصفه فذهب قدر ما فيها من الدين وهو نصف نصف الدين وهو ربع
الدين وبقي الولد رهنا بنصفه الدين وهو ثلثة ارباع فاما اذا اعوت ثم ولدت ففيه اشكال من حيث الظاهر وهو ان
قبل الاعور كان كل الدين فيها وبالا عوراد ذهب النصف وبقي النصف فاذا ولدت ولد فبقي النصف في النصف الباقية
من الدين على الحاربه العوراء وعلى ولدها ثلثة ارباع الثلثان في الولد والثلث في الام والجواب ان ذهب نصف الدين بالا عوراء
يكون منها على طريق التوقف على عدم الولادة فاذا ولدت تبين انه لم يذهب بالا عوراء اربع الدين لان الزيادة تجعل
كأنها موجودة لك العقد فصارت كلها ولدت ثم اعوت ولو هلك الولد قد اعوتت الام قبل الولادة او بعد ما ذهب نصف
الدين بالا عوراء لان الولد لما هلك النصف بالدم وجعل كان لم يكن وعاد حصته الى الام وبقي ان الام كانت رهنا بجميع الدين
فاذا اعوتت ذهب بالا عوراء نصفه وبقي النصف الاخر ولو لم يهلك ولكنه اعوتت لم يسقط باعوراءه شيء من الدين لانه رهن
لا يسقط فاذا اعوتت اولى لكن تلك القيمة التي كانت رهن الظاهر بتغيرها لا يتحمل التغير بغير قيمة الولد الزيادة والنقصان
فما ذكرنا في مقدمه وعلى هذا يخرج الزيادة في الرهن انها مضمونة على اصل اصحابنا بان رهن حاربه ثم زاد عليها فكانت رهون
فرد في الرهن وليس في الرهن فاء واما ان كان فيه فاء فان لم يكن فيه فاء يقسم الدين على الميراث عليه والزيادة على قدر قيمتها

لا ضمان

ولا يقتصر في حق العبد سواء زاد بعد ولد أو قبله لأن الولد في حق الزيادة وجوده وعدمه بمنزلة واحدة وله هلكة
الزيادة الزيادة ذهب ما كان فيها من الدين وبقي الولد والزيادة بما فيها من الدين وما إذا هلك الولد انما تعلق الزيادة بالدين
الدين لا يثبت ان العقد لم يكن بل يتبين من مقتضى حكمه فلهذا لا يوجب بطلان الزيادة بخلاف الولد لانه اذا هلك النقص
بالعدم من الأصل وجعل كان لم يكن فثبت ان الزيادة لم تنقضي رهنا **ولو هلك الولد بعد الزيادة ذهب غير شيء** لأن الولد
غير مضمون بالماله فاذا هلك جعل كان لم يكن وجعل كان الزيادة وجدت ولا ولد الجارية وكذلك ان جعله زيادة على الام
والولد جميعا فافاد بعد زيادة على الام خاصة ولا عبرة للولد في حق الزيادة ولا يدخل في حصتها وانما يقتصر في حق الام ويدخل في
حصته الام والولد في حق الزيادة حال وجود الام كالعدم فلو تنقضي الزيادة عليه حال قيام الام فيقسم الدين على الأصل والعبد
الزيادة باعتبار قيمتها قيمة الأصل يوم العقد وقيمة الزيادة يوم الزيادة ثم يقسم ما اصابه الام ثمة اخرى بينها وبين
ولدها على اعتبار قيمتها يوم العقد ويوم الفكاك وكذلك ان اطلق الزيادة ولم يسم الام ولا الولد فالزيادة رهن مع الام
خاصة لان الزيادة لا بد لها من زيد عليه وكل واحد منهما على الاقرار بصحة زيد عليه الا ان الامر في الرهن اصله الولد
تابع العقد الاطلاق جعلها زيادة على الاصل والى واذا صار رهن الزيادة بهما مع الامر يقسم الدين قسمين على نحو ما بينا والدين علم
لهذا اذا كانت الام قامة وقت الزيادة **واما اذا هلك الام** فزاد فاعاد الزيادة على الولد فكانا جميعا رهنا جميعا فلهذا
الرهن كل واحد منهما بما بين وجهين لان الزيادة تستدعي زيد عليه والمالك يخرج عن احواله ذلك فثبت ان الولد زيد عليه
وقد ذهب بعض الذين يهاون الام وبقي النصف وذلك جسمانية فيقسم ذلك على الزيادة والولد على قدر قيمتها ولو هلك
الولد اخذ الرهن العبد بغير شيء لانه لما هلك فقد التحق بالعدم وجعل كان لم يكن وعاد حصته الى الام فثبت انها هلكت
بجميع الدين فثبت ان الزيادة حصلت بعد سقوط الدين فلم يصح ولو هلك العبد الزيادة بعد هلاك الولد في يد المهرين
هلك امانة الا اذا منع بعد الطلب لانه ثبت ان الزيادة لم يكن رهنا والحقيقة لما بينا فصار كما اذا رهن بدين ثم تصادف على ان لا دين
ثم هلك الرهن امانة له هلك امانة لما قلنا كذا هذا الا اذا منع بعد الطلب لانه صار عاصبا بالدين فيلزمه ضمان الغصب وانما علم
واما بيان قدر الضمان وكيفية الرهن لا يخلو اما ان يكون من جنس حق المهرين واما ان يكون من جنس حصة فحينئذ فان كان من
جنس حصة لا يخلو اما ان يكون شيئا واحدا واما ان يكون شيئا فان كان شيئا واحدا هلك بالاقول من قيمته ومن الدين ومن
اذا رهن عدا قيمته الف بالف فذلك ذهب الدين كله وان كانت قيمة العبد الغني فذلك ذهب كل الدين ايضا وفصل الرهن
بذلك امانة وان كانت قيمته جسمانية وذهب من الدين جسمانية ورجع المهرين على الراهن بفصل الدين وهذا قول العامة
العلماء وجماعة من الصحابة مثل عمر وابن مسعود وهوداية عن علي بن ابي طالب ومنهم من قال انه مضمون بقيمة بالغما
بلغت اي على المهرين قيمة الرهن وهكذا روي عن عمر بن الخطاب ومنهم من قال انه مضمون بالدين بالغما بالغ اي بذهب كل
الدين فلت قيمة الرهن او كرت وهو مذاهب شريفة ووجه الله الذي بعين وعنه رضي الله عنه وانه اخبر انه قال بترادف
الفصل يعني ان كانت قيمة الرهن اكثر فللراهن ان يرجع على المهرين بفصل القيمة وان كانت قيمة اقل فللمهرين ان يرجع على
الراهن بفصل الدين واختلفوا في هذا الوجه حجة على الشافعي في قوله ان المهرين امانة لان اختلافهم في كيفية الضمان
وقدره اتفاق منهم على كونه مضمونا فانك والضمان اصل يرجع الى مخالفة الاجماع في الرجوع في كيفية الضمان لقول عمر
وابن مسعود لان المهرين مضمون عندنا بطريق الاستيفاء لان قبض الرهن قبض استيفاء ونقرا الاستيفاء عند
الحلول فيقبض الضمان فيه بعد الاستيفاء فاذا كان قيمة الرهن مثل الدين امكن تحقيق الاستيفاء لان استيفاء الدين
مثل صورة ومعنى لا ضرورة واذا كانت قيمته اكثر لا يحقق الاستيفاء الا في قدر الدين ولا يحقق الزيادة لان
استيفاء الاقل من اكثر يعني زيدا واذا كانت قيمته اقل لا يمكن تحقيق الاستيفاء الا بقدر الدين لان استيفاء الاكثر من الاصل
لا يتصور هذا اذا كان الرهن شيئا واحدا **فاما اذا كان اشيا بان رهن عديدين او ثوبين او اسنان** فذلك فلا يخلو
اما ان اطلق الرهن ولم يسم لكل واحد منها شيئا والتميز واما ان قيد وسمى لكل واحد منها قدر معلوما من الدين فان
الدين يقسم الدين عليها على قدر قيمتها وكان كل واحد منها مضمونا بالاقل من قيمة نفسه ومن حصته والدين لان كل
واحد منها مضمون والمهرين مضمون بالدين فلو بد من قسمه الدين على قيمتها لتعرف قدر ما في كل واحد منها من الضمان
لان تقسيم الثمن عليها في باب البيع باعتبار قيمتها المعروفة مقدار الثمن لان المهرين مضمون بالدين كالمبيع مضمون بالثمن
وان قيد كان كل واحد منها مضمونا بالاقل من قيمته واما سمي لانه لما سمي وجب اعتبار التسمية فنظر في قدر القدر المسمى
فلم يجد منها فاقبها هلك هلك بالاقول من قيمته ومن القدر المسمى كما في باب البيع اذا سمي لكل واحد من المبيعين مائة
فقسم الثمن على ما هلك هلك بالاقول من قيمته ومن القدر المسمى فلو كان المهرين مضمونين وهلك في يد المهرين فاما
اذا كان من جنس واحد فان رهن موزون بجنسه او بكل جنسه وهلك في يد المهرين فقد اختلف اصحابنا رحمهم الله في قدره
قال ابو حنيفة هلك مضمونا بالدين باعتبار الوزن ودين القدر حتى لو كان وزن الرهن مثل وزن الدين وقيمة اقل
منه فذلك يذهب كل الدين عنده وعند ابو يوسف ومحمد يضمن القيمة فلو كان الجنس على ما يذكر في اصله في حصة

اذا كان في الرهن ثمة

ولا يقتصر

حتى لو كانت قيمة الجارية الف والدين الف فان الدين فيها نصفان في كل واحد منهما جسمانية ولو كانت قيمة العبد
الزيادة جسمانية كان الدين فيها ثلثا الثلث في العبد والثلثا في الجارية واما هلك هلك بحصة من الدين لان كل واحد منهما
مهرين مقصود لا يتبع الا انه يقتصر قيمة الرهن عليه يوم العقد وهو يوم قبضه وقيمة الزيادة يوم الزيادة وهو يوم قبضها
ولا يقتصر بغير قيمتها بعد ذلك لان الزيادة والرهن عليه كل واحد منهما انما دخل في الضمان بالقبض فثبتت قيمته يوم القبض
والقبض لم يتغير بغير القيمة فلو تغيرت القيمة بخلاف زيادة الرهن وهي ثاؤه ان القسمه تتغير بغير قيمتها لانها مضمونة
تعالى اصلا والمهرين تبعاً لا يأخذ حصته من الضمان الا بالفكاك فيعتبر قيمتها يوم الفكاك وكان القسمه قبضه محتمل للقبض
ولو نقص الرهن في يده حقه ذهب قدره من الدين ثم زاد الرهن بعد ذلك رهنا آخر يقسم ما بقى من الدين على قيمة الباقي
وعلى قيمة الزيادة يوم قبضت نحو ما اذا رهن جارية قيمتها الف بالف فاعوتت حتى سقط نصف الدين وبقي النصف ثم
زاد الرهن عدا قيمته الف يقسم النصف الباقي على قيمة الجارية عوداً وعلى قيمة العبد الزيادة اثلثا فثبت ثلثا هذا الضد
وذلك ثلثا ثمة وثلاثة وثلاثون وثلاث في العبد الزيادة والثلث وذلك مائة وستة وستون وثلاث في الجارية فرق بين
الزيادة في الرهن وبين زيادة الرهن وهي ثاؤه بان اعوتت الجارية ثم ولدت ولذا قيمته الف ان الدين يقسم على قيمة
الجارية يوم القبض صحيحة وعلى قيمة الولد يوم الفكاك نصفين فيخرج كل واحد منهما جسمانية ثم ما اصابه الام وهو
النصف ذهب بالاعود ونصفه وهو مائة وستون وستون وثلثا ثمة ارباع الدين وذلك سبعة وستون في الام والولد
ثلثا ذلك جسمانية في الولد وثلثا ذلك مائة وستون وستون في الام وفي الزيادة على الرهن يبقى الاصل والزيادة بنصف الدين
ووجه الفرق بين الزيادة بين ان حكم الرهن في هذه الزيادة وهي الزيادة على الرهن ثبت بطريق الاصل لا بطريق التبعية
لكونها زيادة مقصودة لورود فعل الرهن عليها مقصوداً فيعتبر في القسمه ما بقى من الدين وقت الزيادة ولم يتبق وقت
الزيادة الا النصف فيقسم ذلك النصف عليها على قدر قيمتها بخلاف زيادة الرهن لانها ليست بمقصوداً لانها
وجود الرهن فيها مقصوداً بل تبعاً لاداءه لكونها متولدة منه فثبت حكم الرهن فيها تبعاً لاداءه اصلها متصلة به فثبت
كانها كانت موجودة عند العقد فكان الثابت في الولد غير ما كان ثابتاً في الام فيعتبر في القسمه قيمة الام يوم القبض وكذا
لو قضى الراهن المهرين من الدين جسمانية فزاد في الرهن عدا قيمته الف ان هذه الزيادة تلحق بالجسمانية الباقي فيقسم
على نصف قيمة الجارية وهو جسمانية وعلى قيمة العبد الزيادة وهي الف اثلثا ثلثاها في العبد وثلثاها في الجارية حتى لو
هلك العبد هلك ثلثي الجسمانية وذلك ثلثا ثمة وثلاثة وثلاثون وثلاث في العبد ولو هلك الجارية هلك بالثلث وذلك مائة
وسنة وستون وثلاث لان الزيادة زيادة على المهرين والمهرين محبوس بالدين والمحبوس بالدين نصف الجارية لاكلها
اذ لم يبق نصف الدين لصيرورة مقصوداً فالزيادة تدخل في الباقي وينقسم الباقي على قيمة نصف الجارية وعلى قيمة الزيادة
اثلثا ولو قضى جسمانية فاعوتت الجارية قبل ان يزيد الرهن ثم زاد عدا قيمته الف قسم مائة وستون وستون ونصف
نصف الجارية عوداً وعلى الزيادة على خمسة اسهم اربعة من ذلك في الزيادة وسهم في الجارية العوداً لانه لما قضى
الراهن جسمانية خرج نصف الجارية شايعة من الدين وبقي النصف الباقي في نصفها شايعة وذلك جسمانية فاذا اعوتت
فقد ذهب نصف ذلك النصف بما فيه من الدين وذلك مائة وستون وستون وبقي مائة وستون وستون في الجارية نصف
الجارية فاذا هذه الزيادة تلحق هذا القدر فيقسم هذا القدر في الاصل والزيادة اخراصة اربعة اقسامه وذلك مائة
في الزيادة وخمسة وذلك جسمانية في الاصل والزيادة علم **هذا اذا زاد وليس في الرهن ثمة فاما اذا كان فيه ثمة** بان
جارية قيمتها الف بالف فولدت ولداً يساوي لثاؤه عدا قيمته الف فالراهن لا يخلو اما ان زاد والام قامة واما ان
زاد بعد ما هلك الام فان كانت قامة فزاد لا يخلو ان جعله زيادة على الولد او على الام او عليها جميعا او اطلق الزيادة
ولم يسم المريد عليه انه الام والولد فان جعله زيادة على الولد فهو دين مع الولد خاصة ولا يدخل في حصة الام لان الاصل
وخرج تصرفاً لعل على الوجه الذي وقع وقد جعله زيادة على الولد فيكون زيادة معه فيقسم الدين او لا على الام والولد
على قدر قيمتها بغير قيمة الام يوم العقد وقيمة الولد يوم الفكاك ثم ما اصابه الولد يقسم عليه وعلى العبد الزيادة على
قدر قيمتها ويعتبر قيمة الولد يوم الفكاك لما بينا فيما تقدم وقيمة الزيادة وقت الزيادة وهو وقت قبضها لانها امانة
في الضمان بالقبض فيعتبر قيمتها يوم القبض ولو هلك الولد بعد الزيادة بطلت الزيادة لانه اذا هلك جعل كان لم يكن اصلا
وراساً فلم يتحقق الزيادة عليه لان الزيادة لا بد لها من زيد عليه فثبت ان الزيادة لم تنقضي رهنا وان جعله زيادة على
الام فهو على ما جعل لما ذكرنا ان الاصل اعتباراً ونقراً لعل على الوجه الذي باشراً ولانه لو اطلق الزيادة لوقت على الام
فبعد التقيد والتخصيص والى واذا وقعت زيادة على الام جعل كانها موجودة وقت العقد فيقسم الدين على قدر قيمتها
تعتبر قيمة الاصل يوم العقد وقيمة الزيادة يوم القبض ثم ما اصابه الام يقسم عليها وعلى ولدها على اعتبار قيمة الام
يوم العقد وقيمة الولد يوم الفكاك ولو مات الولد او زاد او قضيته او ولدت ولذا فالحكم في حق العبد الزيادة لا يتغير
ويقسم الدين او لا على الجارية والعبد نصفين ثم ما اصابه الام يقسم عليها وعلى ولدها فتعتبر زيادة الولد في حق الام

اذا هلك الام ثم زاد

بيان قدر الضمان

اذا كان المهرين من جنس الدين

الامانة والمؤمنون والقصد الذي في الامانة يذهب بغير شيء والقصد الذي في المؤمنون قيمته فيصير ذلك القصد في الرهن
ملكاً وعند محمد بن يعقوب ان كان قد ردهم او رهنهم او رهنهم على الرهن على الفكاك وان راد على ذلك
بغيره ان الفكاك وبين الجمل بالدين كالموكانت قيمته ووزنه سواء لان اصله انه بغيره في النقض الحاصل بالا نكسار
للموكانة الزائدة الا اذا كان الفكاك حتى عادت قيمته الى ثمانية وله ان يجعله بالدين ان شاء وان شاء افكته وقيل ان
على قوله ان قيمته كما قال ابو حنيفة لما في الجمل بالدين من اسقاط حقه في الجوده والله اعلم هذا اذا كان وزن القلب
مثل وزن الدين عشرة فاما اذا كان اقل من ثمانية فان كان قيمته مثل وزنه هلك مثل وزنه من الدين وهو
ثمانية بالاجماع وان انكسر فالرهن بالخيار ان شاء افكته بالدين وان شاء ضمن المدين قيمته من خلو وجسه فكانت رهنها
والقلب للمدين بالضم ان انكسر عند ابو حنيفة واي يوسف عند محمد ان شاء افكته بالدين وان شاء جعله بمثل وزنه من الدين
لما قلنا وان كانت قيمته اقل من ثمانية سبعة هلك بثمانية في قول ابو حنيفة اعتباراً للوزن وعندها يضمن قيمته
من خلو وجسه لاثباته وان انكسر ضمن القيمة بالاجماع اما على قول ابو حنيفة واي يوسف فلو لم يجران الجمل بالدين
لما اقيم الرهن اصله وراساً ومحمدان كان يجزئه ولكن بشرطه ان يقرض الرهن في الجمل بالدين ههنا صرح بالمدين
وان كانت قيمته اكثر من ثمانية فكانت تسعة او كانت مثل الدين عشرة هلك بثلثه ثمانية عند ابو حنيفة
وعندها يضمن القيمة وان انكسر ان شاء افكته بالدين وان شاء ضمن القيمة بالاجماع لما ذكرنا وان كانت قيمته اكثر من ثمانية
عشر هلك بثلثه ثمانية عند ابو حنيفة وعندها اي يوسف يضمن خمسة اسداس قيمته وان انكسر فقد ابي حنيفة ان شاء
افكته بالدين وان شاء ضمنه جميع قيمته وكانت القيمة رهنها والقلب للمدين وعندها اي يوسف يضمن خمسة اسداس
قيمتها وبين السدس من القلب مع خمسة اسداس قيمته رهنها عند بالدين وعند محمد بن يعقوب النقض الحاصل بالا نكسار
الى الامانة ان قل النقض بان كان دورها او دورها وبغير الرهن على الفكاك وان كان اكثر من ذلك بغير الرهن بين
الافكالك والجمل بالدين والله اعلم هذا اذا كان وزن القلب اقل من وزن الدين ثمانية فاما اذا كان اكثر من ثمانية اثني عشر
فان كانت قيمته مثل وزنه اثني عشر هلك سقط الدين والزيادة على الدين هلك امانة بلو خلو وان انكسر ضمن خمسة
اسداسه في قول ابو حنيفة واي يوسف وعند محمد ان يجعل خمسة اسداسه بالدين وان كانت قيمته اقل من ثمانية واكثر
من الدين بان كانت احدى عشر هلك سقط الدين بخمسة اسداسه والزيادة هلك امانة عند ابو حنيفة ولا روية عنها
في هذا الفصل وان انكسر ضمن خمسة اسداس لقلب عند ابو حنيفة لانه لا يعتبر الجوده ولا يرى الجمل بالدين وعندها اي يوسف
يجوز ان يكون هكذا وكذلك عند محمد لعذر التملك بالدين لما فيه الضرر وان كانت قيمته مثل وزن الدين عشرة
هلك هلك خمسة اسداسه بالدين عند ابو حنيفة لانه يعتبر الوزن وعندها يضمن خمسة اسداسه ويرجع بحقه
وان انكسر ضمن خمسة اسداسه عند ابو حنيفة وعندها يضمن جميع القيمة ولا يمكن الجمل بالدين عند محمد لانه لا يورث
الى الرهن وان كانت قيمته اقل من الدين ثمانية هلك ذهب خمسة اسداسه بالدين في قول ابو حنيفة وان انكسر ضمن
خمس اسداسه وعندها يضمن القيمة في الحالين وان كانت قيمته خمسة عشر هلك هلك خمسة اسداسه بالدين
في قول ابو حنيفة وان انكسر ضمن خمسة اسداسه عند ابو حنيفة والله اعلم ثم في كل موضع ضمن المدين بعض القلب
ذلك القصد بالضم ان انكسر في حقه او في حقه او في حقه والله اعلم ثم في كل موضع ضمن المدين بعض القلب
القيمة التي غرر رهنها لان الشيوخ طار فعمل جواب ظاهر الرواية يقطع القلب ضمن الباقي مع
التي غرر رهنها لان الشيوخ يمنع صحة الرهن مقداراً كان او طارياً وعلى رواية اي يوسف لاحاجة الى القطع
في الشيوخ القادر لا يمنع بقاء القصد على الصحة **واما الرهن الفاسد** فلا حكم له حال قيام الموهون حتى لا يثبت للمدين
حق الحبس والرهن ان يسترد منه فان منع حتى هلك يضمن مثله ان كان له مثل وقيمته ان لم يكن له مثل لانه صا
غائباً بالمنع والعصوب مضمون على الغائب بالمثل او بالقيمة وان لم يوجد المنع من الرهن حتى هلك في يده ذكر
الكرخانة بملك امانة لان الرهن اقل الم يصح كان القصد بضم امانة لانه فيمن ياذن المالك فاشبهه بقصد الوديعة **ومكي**
القاضي في شرحه مختصر الخطا ويذكر في الحامع الكبير ان كل ما كان الرهن بمثل الرهن الصحيح فاذا رهنه رهنها فاسداً
فهلك في يد المدين يهلك بالاقول من قيمته ومن الدين وكل ما ليس بمثل الرهن الصحيح لا يضمن مضمونا بالرهن الفاسد
كالديون والولد وهذا يدل على الفساد ان كان المعنى في الموهون لا يضمن مضمونا بل حتى امانة وان كان الفساد
معنى في غيره مضمونا **وجه** ان الموهون مضمون بالتقصير لا فساد في القبض الا ان فسد يكون القبض مضمونا
ان يضمن بالامانة مطلقاً متقوماً كما يقبض بالبيع القاسد فان وجد الشرط لم يضمن بالامانة والافلا والله اعلم هذا الذي ذكرنا
علم بماله الموهون **واما حكم استهلاكه** للموهون لا يخلو اما ان كان من جنس آدم من الرهن والامانة واما ان كان من غير
مثل كالا مال فان كان من غير جنس آدم فاستهلكه اجنبى ضمن قيمته ان كان ماله لا يملكه الموهون ثم ان كان الماله
جنس الدين والدين حال استوفاء دينه وان كان الدين لم يملك حبه رهنها ماله وكذلك لو استهلك المدين لانه

ان يعتبر الوزن دون القصد في الهلاك واصلها انها يعتبران الوزن فيما لا يتغير به المدين واما فيما يتغير فيه فبعضان
القصد من خلو وجسه واما في النكسار فابو حنيفة ربح يضمن القيمة وكذلك عند ايوسف عند الاستيفاء في الوزن
والقيمة ولا يريان الجمل بالدين اصله ويحمد يجعل بالدين لكن عند الامكان بان لا يورث ذلك الى الضرر بالرهن ولا يريان
ولا يورث الى الراد فان ادى الى شيء مما ذكرنا فانه لا يتحمل بالدين ايضا واذا كانت قيمة الرهن اكثر فابو يوسف يجعل
النقض الحاصل بالا نكسار شاعياً في قدر الامانة والمضمون فاما في الامانة يذهب بغير شيء وما كان في المضمون
بضمن المدين قيمته ويملك من الرهن بقدره ويحمد يصره في النقض الى الزيادة واذا كان النقض حتى انقص
من الدين بغير الرهن بين ان يفكته وبين ان يجعله بالدين واصل في حقيقته ربحاً لانه يجوز استيفاء الرهن
من الجاهل حتى لو اخذ صاحب الدين الرهن من الجاهل ولم يعلم به حتى هلك عنده سقط دينه وكذا عند محمد الا ان
يحمد ترك اصله في الرهن وعند ايوسف لا يسقط بل يرد مثل ما قبض وبأخذ مثل حقه من اصله انه لا يجوز
استيفاء الرهن من الجاهل هذه اصول المسائل **واما** تخيرها على هذه الاصول فنقول وبالله التوفيق اذا كان الدين
عشرة وراهم مدين به قلب خمسة هلك او انكسر في يد المدين فوزن القلب لا يخلو اما ان يكون مثل وزن الدين بان
كان عشرة واما ان يكون اقل من ثمانية بان كان ثمانية واما ان يكون اكثر من ثمانية بان كان اثني عشر وكل وجه هذه
الوجه بدخلة الهلاك ولا نكسار فان كان وزن القلب مثل وزن الدين عشرة فان كانت قيمته مثل وزنه هلك هلك
بالدين بلو خلو لان في وزنه وقيمتها وقاء بالدين ولا صيرت باحد والاخيه ربا فهلك بالدين على ما هو حكم الرهن
عندنا وان انكسر وانقص لا يجزئ الرهن على الفكاك بلو خلو لانه لو افكته اما ان يفكته بجميع الدين واما ان
يسقط عنه شيء من الدين بمقالة النقض لا سبيل الى الاول لان فيه ضرراً بالرهن لفوات حقه في الجوده والضياع عن
عوضه لا سبيل الى الثاني لانه يورث الى الرهن مستويان في الوزن والجوده لا قيمة لها شرعاً عند
مقالته بما يجزئها فكانت ملحقة بالعدم شرعاً فيها اثنا عشر ثمانية فيكون ربا فيختران شاء افكته بجميع الدين
ورضى بالنقض وان شاء ضمن المدين قيمته بالغة ما بلغت فكانت رهنها مكانه وبغير القلب ملكاً للمدين بالضم
وهذا قول ابو حنيفة واي يوسف وقال محمد ان شاء افكته بجميع الدين وان شاء جعله بالدين ويصير ملكاً للمدين بدنية
وجه قول محمد ان ضمان القيمة لا يناسب ضمان الرهن لان ذلك موجب لضربه بعد قبض الغيب وقبض الرهن مأذون
فيه فلو تناسب ضمان القيمة ويناسبه الجمل بالدين لانه قبض استيفاء وفي الجمل بالدين نقر الاستيفاء **وجه**
قولها ان جعل الرهن بالدين حال قيامه من اعمال الجاهلية جاء الاسلام وبطله بقوله لا يعلق الرهن والجمل بالدين
علق الرهن فكان باطلاً وبه يتبين ان ملك الرهن بالدين لا يجوز ان يجرى حكمه هذا التصرف وان حكمه ملك المدين
لاملك العين والرقبة فاما ضمان القيمة فيصير حكماً له في الجملة الاتزان محمد رحمه الله يقول به عند تعدد الجمل بالدين
على ما ذكرنا بطله وان كانت قيمته اقل من وزن الدين بان كانت ثمانية هلك هلك بجميع الدين عند ابو حنيفة ربح
لانه يعتبر الوزن دون القيمة عند الهلاك وفي وزنه وقاء بالدين وعندها لا يهلك بالدين ويضمن المدين قيمته من خلو
جسده وجه قولها انه لو هلك بالدين اما ان يهلك بوزنه واما ان يهلك بقيمتها لا سبيل الى الاول لان فيه ضرراً
بالمدين ولا وجه للثاني لانه يورث الى الرهن فيختر المدين بين ان يرضى بسقوط الدين وبين ان يضمن قيمة الرهن من
خلو وجسه فيكون رهنها مكانه **ولا** في حقيقته ربحاً لانه قبض الرهن قبض استيفاء وللمدين والودي في الاستيفاء
على السواء لان استيفاء الرهن من الجاهل جائز عنده وان انكسر فالرهن بالخيار ان شاء افكته بجميع الدين وان شاء
ضمن المدين قيمته من خلو وجسه بالاجماع وليس له خيار الجمل بالدين ههنا بلو خلو اما على اصل في حقيقته
واي يوسف قلنا لا يريان الجمل بالدين اصله ومحمدان كان يرى ذلك لكن عند الامكان وههنا لا يمكن لانه لو جعل
بالدين باعتبار القصد يورث الى الضرر بالمدين حيث يصير الرهن الذي قيمته ثمانية بعشرة ولو جعل باعتبار القيمة
يورث الى الراد فاستيفاء الرهن من الجاهل مستحب في حقه وان كانت قيمته اكثر من ثمانية بان كانت اثني عشر هلك
هلك بالدين عند ابو حنيفة اعتباراً للوزن وكذلك عند محمد لان الجوده ههنا فضل فكان ثمانية عند الفاضل
في الوزن واما على قول ابو يوسف فقيل يضمن المدين قيمة خمسة اسداس القلب من الذهب ويرجع بدنية لان الجوده
عنده مضمونة وقيل هلك بالدين عنده ايضا لانه يعتبر الوزن في الهلاك لا الجوده واما يعتبر الجوده في النكسار
وان انكسر فالرهن بالخيار عند ابو حنيفة ان شاء افكته بالدين مع النقض وان شاء ضمنه قيمته من خلو وجسه
فيكون رهنها مكانه لما ذكرنا فيما تقدم سواء كان النقض الحاصل بالا نكسار قد ردهم بان عادت قيمته الى احد
عشر او قد ردها بان عادت قيمته الى عشرة او اكثر من ذلك بان صارت ثمانية وعند ايوسف ان شاء افكته
بالدين وان شاء ضمن المدين خمسة اسداس القلب من خلو وجسه فيصير خمسة اسداس الرهن ملكاً للمدين بالضم
وسدس الوهن مع خمسة اسداس القيمة رهنها بالدين لان اصله ان يجعل قدر النقض الحاصل بالا نكسار شاعياً في قدر

بما الرهن الفاسد

علم استهلاك الرهن

ألف مالا ملوكا متقوماً بغيره من مالكة فيضمن مثله أو قيمته كالألفه اجنبي وكان رهنا مكانه وان استهلكه الراهن
فان كان الدين حالا يطالب بالدين لا تلافاة في المطالبة بالدين وان كان لم يحل أخذ المرتهن منه الضمان
واسمكة الحان يحل الدين واسمكة العلم واذا كان في الرهن ثمة كالدين والولد فاستهلكه المرتهن او الراهن ارجبني بان كان
الرهن شاة قيمتها عشرة بعشرة خلقت وولدت فعليه ضمانه اما وجوب الضمان على الاجنبي والمرتهن فظاهر لان الزيادة
ملك الراهن وانما مال الغير بغيره من موجب للضمان واما وجوب الضمان على المثلث فان كان مملوكا لم يكن
للمرتهن فيه حق قوي فيلحق بالملك في حق وجوب الضمان واذا وجب الضمان على المثلث فان كان مملوكا لم يكن
المرتهن لانه بدل المرهون فيقوم مقامه وان هلك الضمان لا يسقط شيء من الدين لانه بدل ما ليس بمضمون بالدين وكان
حكمه حكم الاصل والاصل لو هلك بهلك بغير شيء كذا البدل وان هلك الشاة سقطت حصتها من الدين لانها مرفوعة بمضمونه
فكانت مضمونه بالهلكة ونقص الراهن ضمان الزيادة بعد دها من الدين لان الزيادة تبصر كالحاكم تبصر كالحاكم
حصه من الدين هذا اذا كان الاستهلاك بغيره فان كان باذن الراهن للمرتهن اطلب الشاة فما جلبت فهو له
لك اقال له كل هذا الحمل فحلب وشرب واكل حل له ذلك ولا ضمان عليه لان الزيادة ملك الراهن فصح انه بالاكل للرهن
ولا يسقط شيء من الرهن حتى لو جأ الراهن بفك الشاة يفتكها بجميع الدين لان التوفد للمرتهن باذن الراهن مضمون
الى الراهن كانه ائلف بنفسه ولو كان كذلك لكان لا يسقط شيء من الدين وكان عليه ضمان المثلث كذا هذا وان لم يفتكها
حتى هلكت تملك حصتها من الدين فيقسم الدين عليها وعلى لبنها وولدها على قدر قيمتها فان كان حصته الشاة لا يسقط
وما كان حصته الزيادة يبقى ويطلب الراهن بقضائه لان فعل المرتهن لما كان مضاعفا الى الراهن كان مضمونا عليه كانه فعل
بنفسه تبصر للزيادة حصته من الدين فيقسم الزيادة فان كان فيها خمسة كان فيها ثلث الدين وفي الشاة ثلثه فاذا
هلكت الشاة ذهب ثلثا الدين وبقي الثلث وعلى الراهن قضائه وكذلك لو استهلكه اجنبي باذن الراهن والمرتهن فالحجاب
فيه وفي المرتهن اذا استهلكه باذن الراهن سواء وقد ذكرناه والله اعلم ولو استهلكه الراهن باذن المرتهن لاشي عليه لان
الضمان لو وجب لوجب للمرتهن لا الحق بنفسه لانه ملكه وقد ابطال المرتهن حق نفسه بالاذن فلو يستحق الضمان وحمل
كان الزيادة هلكت بآفة سماوية وبقيت الشاة وهذا بجميع الدين واسمكة العلم وان كان المرهون من جنس آخر فحقه عليه تجزئة
الكوة في جنابات الرهن انها اقسام ثلاثة جناية غير الرهن على الرهن وجناية الرهن على غير الرهن وجناية الرهن على
الراهن اما جناية غير الرهن على الرهن فلا تخلو اما ان كانت الجناية في النفس واما ان كانت فيما دون النفس وكل ذلك
لا تخلو من جنس عمد او خطأ او في معنى خطأ والمخالف لا تخلو اما ان يكون عمدا او خطأ فان كانت في النفس عمد او خطأ
ان يقتضيا اجتماعا على الاقتصار في قول له حنيفة وقال محمد ليس له الاقتصار وان اجتمع عليه وعمر ابو يوسف روايتان
كذا ذكرنا في الاختلاف في ذكر القاصي في شرحه مختصر الطحاوي انه لا يقصص على قاتله وان اجتمع عليه الراهن والمرتهن ولم يترك
المخلاف وجه قول محمد ان استيفاء القصاص لا بد له من قولي والولي ههنا غير معلوم لان ملك العاين والرقبة للراهن وملك
اليد والجسم للمرتهن فكان العمد مضاعفا الى الراهن من وجه والى المرتهن من وجه فصار الولي مستبها بمجمل وجهه والى الذي يبيع
استيفاء القصاص كهد الكا تبا اقل عمد انه لا يقتصص من قاتله وان اجتمع عليه الكا تبا والمكاتب لما قلنا كذا هذا بخلاف
العبد المشتري بين اثنين اذا قتل عمد ان لهما الاقتصار اذا اجتمعا عليه لان هناك الولاية ثابتة لها على الشركة لنبوت الملك
لكل واحد منهما في النصف من كل وجه فكان الولي معلوما فامكن القول بوجوب القصاص لها على الشركة لا ستواتها في الملك
وجه قول الحنيفة روح ان الملك للراهن من كل وجه وانما للمرتهن حق الجسد فقط والملك سبب نبوت الولاية فكان الولي معلوما
فكان ينبغي ان لا يتوقف الولاية لاستيفاء على رضی المرتهن الا انه توقف لتعلق حقه به فاذا رضی فقد زال المانع بخلاف
عبد المكاتب لان الملك فيه للولي من وجه والمكاتب من وجه فلم يكن الملك فيه ثابتا للولي مطلقا ولا للمكاتب مطلقا
فاثبت الولي فاستيفاء واستيفاء واسمكة العلم واذا اقتضى القابل سقط الدين لان العبد انما كان رهنا فحيث انه مال
وقد بطلت المنة بالقتل لاله بدل اذا القصاص لا يصلح بدلا غير المالة فسقط الدين كالمهلك بنفسه هذا اذا اجتمعا على
القصاص فانما اذا اختلفا لا يقتصص القابل لانه لا سبيل الى اثبات القصاص للمرتهن لتفقد ملك الرقبة ولا للراهن لان
في استيفائه ابطال حق المرتهن وهو الدين من غير رهناه وهذا لا يجوز وعلى القابل قيمة المقبول في ماله في ثلث سنين
وكانت القيمة رهنا ولو اختلفا وابطل القاصي القصاص ثم قضى الراهن الدين فلو قصصا لان حق المرتهن وان بطل
بالفكالك لكن بعد ما حكم القاصي بطلون القصاص فلا يحتمل العود وان كانت الجناية خطأ او شبه عمد فعلى عاقلة القاتل
قيمة في ثلث سنين يقبضها المرتهن فيضمن رهنا لان العبد وان كان مضمونا من حيث انه آدمي لا من حيث انه مال على اهل
احكامنا حتى لا نردا دية على دية الحر ولكنه رهون من حيث انه مال لا من حيث انه آدمي لا من حيث انه مال على اهل
ويجوز هنا عند المرتهن ثم ان كان الدين موقفا كان في يده اهل ولا اهل فان كانت القيمة من جنس الدين استوفى
الدين منها وان كان فيها فضله على الراهن وان كانت اقل من الدين استوفى منها من الدين بعد دها ورجع بالفضل

ان يرضى من جنس آخر
جناية غير الرهن على الرهن

اي بالقيمة

اي بالقيمة على الراهن وان كانت من مخلد وجنس الدين حبسها في يده الى وقت الفكاك وان كان الدين حالا فالحكم فيه وفيما اذا
كان موقفا فحل سواء وقد بينا ويعتبر قيمة العبد في ضمان الاستهلاك يوم الاستهلاك وفي ضمان الرهن يوم القبض لان
ضمان الاستهلاك بحسب الاستهلاك وضمان الرهن بحسب القبض فيعتبر حال وجود السبي حتى لو كان الدين الف درهم وقيمة
العبد يوم الرهن الفا فانقصت قيمته وتراجع الى خمسة مائة فقبل عمر القابل قيمته خمسة مائة وسقط من الدين خمسة مائة
واذا غرم خمسة مائة بالاستهلاك كانت هذه الدراهم رهنا بمنزلها من الدين وسقط الباقي من الدين لانه يصير مستوفيا كل
الدين بها ولا يجوز استيفاء اكثر من خمسة مائة بخمسة مائة لما فيه من الزيادة وهذا بخلاف ما اذا قتل عبد اقل قيمة منه فقدم
به لان الدين لا يورث في الربا لانه يجوز استيفاء كل الدين من هذا العبد الاخرى انه لو باعه جاز وان كان لا يساويه فلم
يكن فيه ربا وكذلك لو قتل المرتهن بغير قيمته والحكم فيه وفي الاجنبي سواء وقد ذكرنا ولو قتل الراهن فهدا وما
اذا كان الراهن من غير بني آدم سواء وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم هذا اذا كان الحافي خرا فاما اذا كان عبدا وامامة فالحا
مولي القابل بالدفع او بالفضاء بقيمة المقبول فان اختار والدفع فان كانت قيمة المدفوع مثل قيمة المقبول او اكثر فالمدفوع
رهن بجميع الدين ويجوز الراهن على الا فتكاه بدو خلاف وان كانت قيمة اقل من قيمة المقبول بان كانت قيمة المقبول
الفا والدين الف وقيمة المدفوع مائة فهو رهن بجميع الدين ايضا ويجوز الراهن على الا فتكاه بجميع الدين كما كان يجزى
على افتكاه العبد المقبول لو كان حيا بجميع الدين في قول له حنيفة واي يوسف وقال محمد ان لم يكن بقيمة القابل وفاء
بقية المنة فالراهن بالخيار ان شاء افتكه بجميع الدين وان شاء تركه للمرتهن بدنيه لمحمد رحمه الله على انه في الجمل بالدين
عند نقد الجمل على الا فتكاه وهذا نقد ولما فيه من الضرر بالراهن ولا حنيفة واي يوسف انه لما دفع الثاني بالاول فامر
مقام الاول لم يرد وما بالاول كان رهنا بجميع الدين وكان يجزى الراهن على الا فتكاه بجميع الدين فكذا الثاني وكذلك
لو كان العبد المرتهن نقص في التسع حتى صار يساوي مائة درهم فقتله عبد يساوي مائة درهم فدفع به فهو على هذا
الاختلاف هذا اذا اختار مولى القابل الدفع فاما اذا اختار الفداء فانه يفديه بقيمة المقبول وكانت القيمة رهنا عند المرتهن
ثم ينظر ان كانت القيمة من جنس الدين استوفى دية منها وان كان من مخلد وجنس حبسها رهنا حتى يستوفى جميع دية
ويجوز الراهن على الا فتكاه عند حنيفة واي يوسف وعند محمد يجزى الراهن بين الا فتكاه بجميع الدين وبين التوك
للمرتهن بالدين وقد مرت المسئلة هذا اذا كانت الجناية في النفس فاما اذا كانت فيما دون النفس فان كان الحافي خرا فحسب
ارسته في ماله لا على عاقلة سواء كانت الجناية خطأ او عمدا اما الوجوب في ماله فان العاقلة لا تعقل ما دون النفس
واما التسوية بين العمد والخطأ فلو ان القصاص لا يجزى بين الحر والعبد فبادون النفس فاستوفى قيمة العمد والخطأ في وجوب
الارش وكان الارش ههنا مع العمد لانه بدل جرم فهو رهن وان كان الحافي عبدا فحسب مولاه بالدفع او الفداء بارش الجناية
فان اختار الفداء بالارش كان الارش مع الجاني عليه رهنا وان اختار الدفع بغير الجاني مع الجاني عليه رهنا والغضوة
في ذلك كله الى المرتهن لان حق الجاني له وبالحا في قوت الجاني من غير اخرا الرهن فله ان يقيم بدل الفات بقيمة مقامه
رهنا واسمكة العلم هذا الذي ذكرنا حكم جناية غير الرهن على الرهن وانما حكم جناية الرهن على غير الرهن جناية لا تخلو
اما ان كانت على بني آدم واما ان كانت على غيره من سائر الاموال فان كانت على بني آدم لا تخلو من جنس عمد او خطأ
او في معنى الخطأ فان كانت عمد يقتصص منه كما ان الم يكن رهنا لان ملك الراهن لا يمنع وجوب القصاص لانه لا يمنع
الالم يكن رهنا واذا لم يكن الملك مانعا بحق المرتهن اولى لانه دون الملك سواء قتل اجنبيا او الراهن او المرتهن لان القصاص
للمرتهن لا يورث لولي في دمه بل هو اجنبي عنه وكذا للمرتهن وبطريق الاولى ان الثابت له الحق والحق دون الملك فصار
جنايته على الراهن والمرتهن في حق القصاص وجنابته على الاجنبي سواء واذا قتل قاصدا سقط الدين لان هلاكه حصل
في ضمان المرتهن فيسقط دية كما اذا هلك بنفسه واسمكة العلم هذا اذا كانت جناية عمدا فاما اذا كانت خطأ او ملحقة
بالخطأ بان كانت شبه عمد او كانت عمد لكن القابل ليس من اهل وجوب القصاص عليه بان كان صبي او مجنونا او كاتبا
فيما دون النفس فانه يدفع او يعدي لان هذه الجنابات والعبد والامامة توجب الدفع او الفداء ثم ينظر ان كان العبد
مضمونا بان كانت قيمته مثل الدين او دونه بخوان بخون قيمة العبد الفا والدين الفا او كان الدين الفا وقيمة العبد
خمسة مائة فحسب المرتهن اولا بالفداء لانه بالعداء ليستحق حق نفسه في الرهن بتظهيره غل الجناية من غير ان يسقط حق
الراهن ولو نودي بالراهن وجوب الدفع او الفداء على ما هو حكم الشرع فربما يختار الدفع فيطلب حق المرتهن ويسقط
دية فكان المنة بخطأ بالمرتهن بالفداء اولى واذا فداه بالارش فقد استخلصه واستيفاه من الجناية وصار كانه
لم يجر اموال قبيحة رهنا كالا ولا يرجع بشيء مما فداه على الراهن لانه قد املك الغير بغيره فكان متبرعا فلو ملك
الرجوع كما لو فداه اجنبيا ولا به بالفداء اصل الرهن باختياره واستيفى حق نفسه فكان عاملا لنفسه بالفداء فلا يرجع
على غيره وليس له ان يدفع لان الدفع لمن يملك الرقبة وهو لا يملك الرقبة وان ادى المرتهن ان يفدي بخاض الراهن
بالدفع او الفداء لان اصله في الخطاب هو الراهن لان الملك له وانما يدي بالمرتهن بخطأ الفداء صيانة لحقه

اذا كانت الجناية فيما دون النفس

حكم جناية الرهن على غير الرهن

اذا كانت الجناية بغير خطأ

فان كان العبد كله مضمونا بالدين فهو على الاختلاف وان كان بعضه مضمونا وبعضه امانة فحجابه معتبرة بالاتفاق فيقال
ان الرهن ان شئت فادفع وان شئت فاقدر فان دفعه وقبل الرهن بطل الدين كله وصار العبد كله للرهن وان اختار
الفداء نصف الفداء على الراهن بنصفه على الرهن فاما كان حصته الرهن بطل وما كان حصته الرهن بقدره والعبد
والرهن على حاله واختلافه في جناية الرهن على الرهن نظير اختلافه في جناية عبد الغاصب فانها عند جنيته
وعندها معتبرة **وجه** قولها ان هذه جناية وردت على غير المالك فكانت معتبرة كما اذا وردت على الجاني وهذا لا يفتقر
الاصل في الجنايات اعتبارها وسقوط الا اعتبار مكان عدم الفائدة وههنا في اعتبار هذه الجناية فائدة لان موجبها
الدفع وله فيه فائدة وهي الوصول الى ملك العبد وان كان فيه سقوط دينه **ولا** في جنيته روح ان هذه الجناية وردت على
غير المالك كغيرها وجدت في ضمان الرهن فوردوها على غير المالك ان كان يقتضي ان يتغير فوجودها في ضمان الرهن
يقتضي ان لا تعتبر لانها توجب الفداء عليه وذلك غير ممكن لما فيه من ايجاب الضمان عليه له وانما يقع السقوط
والاعتبار في اعتبارها فلا يعتبر **هذا** اذا جنى على نفسه الرهن **واما** اذا جنى على ماله فان كانت قيمته والدين سواء
وليس في قيمته فضل لجنايته هدر بالاجماع لانه لا فائدة في اعتبار هذه الجناية اذ ليس حكمها وجوب الدفع الى الرهن
لذلك بل على الدين برقبته فلو بيع واخذ بثمنه يسقط دينه فلم يكن في اعتبار هذه الجناية فائدة فلا تعتبر وان كانت
فيها اكثر من الدين فنحن اني حنفية ورواية في رواية تعتبر الجناية في قدر الامانة وفي رواية لا تثبت حكم الجناية اطلاقا
وجه الرواية الاولى ان المانع من الاعتبار كون العبد في ضمان الرهن وقدر الامانة وهو الفضل على الدين ليس في ضمانه
فانما اعتبار الجناية في ذلك القدر فلهذا اعتبارها **وجه** الرواية الاخرى ان ذلك القدر وان لم يكن مضمونا فهو في حكم
المضمون اثبت حكم الرهن فيه وهو المحبس فمستحب الاعتبار **واما** جناية الرهن على ابن الراهن او على ابن الرهن
فلا شك انها معتبرة لان المانع من الاعتبار في حق الراهن هو كون العبد مملوكا له وفي حق الرهن كونه في ضمانه ولم يوجد
شيء من ذلك في ضمانه فكانت جنايته عليه وعلى الاجنبي سواء **واما** علم **هذا** الذي ذكرنا حكم جناية الرهن فاما حكم جناية
فداء الرهن بان قتل انسانا خطأ فحكمه انه لا يجزئ على الرهن وبطلان المولى بالدفع او الفداء اما عدم وجوب
الفداء على الرهن فلا خلافه بطلان خطابه بالفداء مع انه ليس ملكا لمحمول الجناية من الرهن في ضمانه ولم يوجد في الولد لانه ليس
بمضمون الا ترى انه لو هلك بغير شيء واما خطاب المولى بالدفع او الفداء فلا خلافه فلو كان له فان دفعه يخرج الولد
من الرهن ولم يسقط شيء من ذلك الدين اما خروجه عن الرهن فلو زال ملك الراهن عند فسخه عن الرهن كما لو هلك **واما**
عدم سقوط شيء من الدين فلكونه غير مضمون بالهلول بخلافه لانه لو فداه فهو رهن مع الامن على حاله فان اختار الراهن
الدفع فقال له الرهن انا اقدر فله ذلك لان الولد موهون وان لم يكن مضمونا الا ترى ان الحكم الاصل للرهن ناسخ فيه
وهو حق المحبس فكان الفداء منه اطلاقا لان الرهن كان له ذلك والله اعلم **هذا** الذي ذكرنا حكم جناية الرهن على غيره
واما جناية على سائر الاموال بان استهلك مالا يستغرق رقبته فحكمها وحكم جناية غير الرهن سواء وهو يعلق الدين
برقبته ببيع فيه الا اذا قضى الراهن او الرهن وبه فاذ قضاه احدهما فالحكم فيه والحكم فيما ذكره الفداء جناية
على يادهم سواء وهو انه ان قضى الرهن الذي بقي دينه وبقي العبد رهنا على حاله لانه بالفداء استغرق رقبته العبد
عن الدين واستصفاها عنه فيبقى رهنا به دينه كما كان كالوفاءه عن الجناية وان ابي الرهن ان يقتضيه قضاء الراهن
بطلان الرهن لما ذكرنا في الفداء من الجناية وان امتنع فضاء دينه ببيع العبد بالدين وبقيت الرهن من ثمنه
لا بد من العبد مقدم على حق الرهن الا ترى انه مقدم على حق المولى فعلى حق الرهن اولى لانه دونه ثم اذا بيع العبد وقضى
دين الرهن من ثمنه فحكمه لا يخلو اما ان يبيع فيه وقاء بدين الرهن واما ان لم يكن فيه وقاء به فان كان فيه وقاء بدينه
فدينه لا يخلو اما ان يبيع مثله من الرهن واما ان يبيع اكثر منه واما ان يبيع اقل منه فان كان مثله او اكثر منه يسقط
دين الرهن كله لان العبد زال عن ملك الراهن بسبب وجد في ضمان الرهن فصار كانه هلك وما فضل من الدين
للاهن لانه بدل ملكه لاحق لاحد فيه فيجوز له خاتمة وان كان اقل منه يسقط من الرهن بقدره وما فضل من
ثمن العبد يخرجه عند الرهن بما بقي لانه لا دين فيه فيبقى رهنا ثم ان كان الدين قد حل اخذه بدينه ان كان من جنس
حقه وان كان من جنس حقه امسكه الى ان يستوفي حقه وان كان الدين لم يحل امسكه بما بقي من ثمنه الى ان يحل
هذا اذا كان كل العبد مضمونا بالدين **واما** اذا كان نصفه مضمونا ونصفه امانة لا يضر الفاضل كله الى الرهن بل
يعتبر نصفه الى الرهن ونصفه الى الراهن لان قدر الامانة لا دين فيه فيصرف ذلك الى الراهن وكذلك ان كان
قدر الامانة والمضمون فيه على الفاضل يهرق الفضل لهما على قدر تفاوت المضمون والامانة لما قلنا وان لم يكن في
ثمن العبد وقاء بدين الرهن اخذ الرهن منه وما بقي من دينه يباخره ما بعد العناق ولا يرجع به على احد لانه لم يوجد
سبب وجوب الضمان فاحدا بما وجد منه حكمه وحكمه تعلق الدين برقبته واستيقا الذين منها فاذ لم يقد قسمة بالدين
انما ياتي الى ما بعد العناق واذا عتق واذا بقي لا يرجع بما ادى على احد لانه وجب عليه بفعله فلا يرجع على غيره

حكم ما اذا جنى الرهن على الراهن وعلى
الرهن

فان ادى الى امر الى الاصل فان اختار الدفع بطل الرهن وسقط الدين اما بطلان الرهن فلو ان العبد زال عن ملكه بالدفع
لا يخلو فخرج عن كونه رهنا واما سقوط الدين فلو ان استحقاق الفداء حصل بمعنى ضمان الرهن فصار كانه هلك
في يد وكذا ان اختار الفداء لانه صار قاضيا بما قد ادين الرهن لان الفداء على الرهن بمحمول الجناية في ضمانه
الا انه لما جنى الفداء والراهن يحتاج الى استخاره صرحه ولا يمكن ذلك الا بالفداء كان مضطرا في الفداء فلم يكن
مستترعا فكان له ان يرجع على الرهن بما قد ادى وله على الراهن مثله فيصرف قضاياه واذ صار قاضيا دين الرهن
ما قد ادى الى ما قد ادى الى قدر قيمة العبد والدين فان كان الفداء مثل الدين وقيمة العبد مثل الدين او اكثر سقط الدين كله وان كان الفداء
اقل من الدين وقيمة العبد مثل الدين او اكثر سقط الدين بقدر الفداء وحصل العبد رهنا بالباقي فانما الفداء اكثر من قيمة العبد اقل من الدين يسقط الدين
قيمة العبد ولا يسقط اكثر منها لانه لو هلك العبد لا يسقط من الدين اكثر من قيمة العبد فكذا عند الفداء وان كان العبد
بعضه مضمونا والبعض امانة بان كانت قيمة العبد الفدين والدين الفدا فالفداء عليها جميعا لان نصفه مضمون
ونصفه امانة فكان فداء النصف المضمون على الرهن وفداء النصف الامانة على الراهن فيخاطبان جميعا بالدفع
او بالفداء والمعنى خطاب الدفع في جانب الرهن الرضا بالدفع لا فعل الدفع لان فعل الدفع ليس له ثم اذا
خوطبا بذلك لا يخلو اما ان اجتماعا على الدفع واما ان اجتماعا على الفداء واما ان اختلفا فاختار احدهما الدفع والا
الفداء والحال لا يخلو اما ان كانا حاضرين واما ان كانا حاضرا غائبا فان كانا حاضرين واجتماعا على الدفع ودفعنا سقط
دين الرهن لان الدفع بمنزلة الهلاك وان اجتماعا على الفداء فذكر واحد منهما بنصف الارش واذ اذنا طهرت رقبته
العبد عن الجناية وبقي رهنا كما كان وكان كل واحد منهما مستترعا حتى لا يرجع على صاحبه بما قد ادى لان كل واحد منهما ادى
ما عليه فكان مؤدبا غرضه لا عراضه وان اختلفا فاداهما الفداء والآخر الدفع فاهما اختار الفداء فاختار
اولى اما الرهن فلا بد منه بالفداء يستبقى حق نفسه ولا يسقط حق الراهن والراهن بالدفع يسقط حق الرهن فكان
اختار الرهن اولى واما الراهن فلا بد منه يستبقى ملك الرقبته بالفداء والرهن باختيار الدفع يريد اسقاط دينه وادخال
ملك الراهن فلم يكن له في اختيار الدفع نفعا بل كان سفها محضاً وقعتا بارداً فلو يلفت اليه فكان للراهن ان يقدى ثم اهما
اختار الفداء فذا العبد بجميع الارش ولا يملك الاخر فده ثم ينظر ان كان الاختار الدفع هو الرهن فقد اجمع الارش وسحق
العبد رهنا كما كان لانه طهرت رقبته عن الجناية بالفداء فصار كانه لم يجر ورجع الرهن على الراهن بدينه **وهل** يرجع
عليه بحصة الامانة ذكر الكرخي فيه رواية في رواية لا يرجع بل يرجع مستترعا وفي رواية يرجع **وذكر** القاضي في شرح مختصر
الطحاوي انه لا يرجع الا بدينه خاصة ولم يذكر اختلاف الرواية وجه الرواية الاولى انه انما يفرع الفداء باختياره مع قدر
انه لا يملك لانه لو لم يفرع لم يخطب الراهن فكان مستترعا فيه فلو علم ان الرجوع **وجه** الرواية الاخرى ان الرهن يحتاج الى
اصلاح قدر المضمون منه ولا يمكن ذلك الا باصلاح قدر الامانة فكان مضطرا فلم يكن مستترعا وان كان الاختار الفداء
هو الراهن فقد اجمع الارش لا يجر مستترعا بل يرجع قاضيا بنصف الفداء دين الرهن ثم ينظر ان كان نصف الفداء مثل
كل الدين سقط الدين كله وان كان اقل منه سقط من الدين بقدره ورجع بالفضل على الراهن ويجبسه رهنا به **هذا** اذا
كانا حاضرين فاما اذا كان الحاضر احدهما فليس له ولاية الدفع اهما كان سواء كان هو الرهن او الراهن اما الرهن فلا بد
انه لا يملك له في العبد اطلاقا والدفع تملك فلو يتصور بدون الملك واما الراهن فلو ان الدفع اسقاط حق الرهن ولولا
الفداء بجميع الارش وان كان الحاضر هو الرهن فقد اجمع الارش لا يجر مستترعا في نصف الفداء عند الجنيته رهن
ولان يرجع على الرهن بدينه ونصف الفداء لكنه يجبس رهنا بالدين وله ان يجبس رهنا بنصف الفداء بعد قضاء
الدين وعند ابي يوسف ويحمد كان الرهن مستترعا ونصف الفداء فلو يرجع على الراهن الا بدينه خاصة كالوفاءه بحصة
الراهن فيما سوا بين الغيبة والحضرة وجعله مستترعا في الحالين جميعا وبوصفه رجحانه في حال الحضرة والغيبة
فجعل مستترعا في الحضرة لا في الغيبة وان كان الحاضر هو الراهن فقد اجمع الارش لا يجر مستترعا في نصف الفداء بل
بل يرجع قاضيا بنصف الفداء دين الرهن كالوفاءه الراهن بحصة الرهن **وجه** قولها ان الرهن فدا ملك الغرض لانه
فكان مستترعا كالوفاءه اجنبي ولهذا كان مستترعا في حالة الحضرة كما في الغيبة **ولا** في حنفية انه في حالة الحضرة الفداء باختيار
مع امكان خطاب الراهن فكان مستترعا والمخاطب لا يمكن حالة الغيبة وهو يحتاج الى اصلاح قدر المضمون ولا يمكن ذلك
الا باصلاح قدر الامانة فكان مضطرا فلم يكن مستترعا **هذا** اذا جنى الرهن على اجنبي فاما اذا جنى على الراهن او على الرهن اما
جنايته على نفسه لانه جنايته موجبة للمال وعلى ماله فهدر لان العبد ملكه والمولى لا يجب له على عهده دين بخلاف جناية
العبد المقصود على المقصود منه او على ماله على اقله حنفية انها معتبرة لان المضمون تملك عند ابي الصفا في وقت الفداء
فتبين ان تلك الجناية لم تكن جناية العبد على ماله اما جناية على نفسه الرهن فهدر عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ويحمد
مستترعا يدفع او يقدى رضى به الرهن ويبطل الدين وان قال الرهن لا يطلب الجناية لما في الدفع او الفداء وسقط طحاوي
فلا ذلك فبطلت الجناية والعبد رهن على حاله هكذا اطلق الكرخي في ذكر القاضي في شرح مختصر الطحاوي وفصل فقال

جناية الرهن على مال الرهن

جناية الرهن على ابن الراهن والرهن

حكم جناية ولد الرهن

جناية الرهن على آثر الاموال

لان الحكم بطلان تصرفه لنظر المولى ونظره ههنا في التصحيح دون الابطال كذلك ههنا وان اسلم الميرثه فالحاج على الشرط
سواء اسلم قبل انقصاء الزاوية او بعد انقصائها فانقصت الميراثه الارض ولم ينقصها لما ذكرنا في الوجه الاول وعلى
قولها الخارج على الشرط كيف ما كان اسلم او قتل او نحو لان تصرفاته نافذة بمنزلة تصرفات المسلم **هذا** اذا وقع مرتد
او شبهه مزارعة الى مسلم **فاما** اذا وقع مسلم ارضه مزارعة الى مرتد فهذا على وجهين اما ان دفع الارض والميراث جميعا
او دفع الارض دون البذر فان دفعها جميعا مزارعة فعل الميرثه فاخرجت الارض عن كثر انتم قتل الميرثه او مات او نحو
بدا الحرب فالخارج كله بين المسلم وبين ورثة الميرثه على الشرط بلا خلاف لان انعدام صحة تصرف الميرثه لا يغير رتبة
بل يقتضيه ابطال حق الورثة لتعلق حقهم بماله على ما مر من عمل الميرثه ههنا ليس تصرفا في ماله بل على نفسه ببقاء المانع
ولا حق لورثته في نفسه صحت مزارعته فكان الخارج على الشرط المذكور وان دفع الارض دون البذر وفعل الميرثه ونحو
الارض من غير ما في قول ابي حنيفة على قياس قوله اجاز المزارعة ان الخارج كله لورثة الميرثه ولا يجب نقصان الارض
لان عنده تصرفات الميرثه موقوفه غير نافذة للحال فلم تنفذ مزارعته فكان الخارج حادنا على ملكه لكونه مملوكا فلا
لورثته وقبة اشكال وهو ان هذا الخارج من اكساب رتبة وكسب الرتبة في عند ابي حنيفة فكيف يحل لورثته والحوا
انه حين بذر كان حق الورثة متعلقا بالبذر لما مر من قبل فالحاصل منه يحدث على ملكهم فلا يمين كسب الرتبة ولا يجب
نقصان الارض لان ضمان النقصان يعتمد ان ينفذ في العين ولم يوجد المزارعة حصلت باذن المالك وعندي يوسف وجمعه
الخارج على الشرط كما اذا كان مسلما لما ذكرنا وان اسلم فالخارج على الشرط بلا خلاف سواء اسلم قبل ان يستحصل الميراث
او بعد ما استحصل لما ذكرنا ههنا اذا كانت المزارعة بين مسلم وميرثه واما اذا كانت بين مسلمين ثم ارتد اواحدة او اثنان
فالخارج على الشرط بلا خلاف لانه لما كان مسلما وقت العقد صح التصرف فاعتراض الورثة عليه بعد ذلك لا يبطله واما الميرثه
فتصح مزارعته دفعا واخذ بالاجماع لان تصرفاتها نافذة بمنزلة تصرفات المسلم فتصح المزارعة منها دفعا واخذ
بمنزلة مزارعة المسلمة والله اعلم **فصل** واما الذي يرجع الى الميراث فميراث فروع واحد وهو ان يمين معلوما بان
بين ما يزرع لان حال الميراث فيه يتخلف باختلاف الميراث بالزيادة والنقصان فرب يزرع في الارض ويرث فروع
ينقصها وقد يقبل النقصان وقد يكثر فلهذا في بيان لزوم الضرر ومضاها الميراثه الا اذا قال له ازرع فيها ما
شئت فيجوز له ان يزرع فيها ما شاء لانه لما قوض الامر اليه فقد رضخا لغيره الا انه لا يملك الغرض لان الداخل تحت العقد
الزرع دون الغرض **فصل** واما الذي يرجع الى الميراث فميراث فروع واحد وهو ان يمين معلوما بان يزرع فيها
العمل بالزيادة لم يجرى العادة لان ما لا يؤثر فيه العمل بالزيادة عادة لا يخفف فيه عمل المزارعة حتى لو دفع ارضا فيها يزرع
مزارعة لم يجرى كذلك قالوا لان الميراث اذا استحصل لا يؤثر فيه عمل المزارعة بالزيادة ولا يمين قابله لعمل المزارعة **فصل**
واما الذي يرجع الى الخارج فميراث فروع منها ان يمين مذكور في العقد حتى لو سكنت عنه فسد العقد لان الميراث
والشركة غير ذكرا لاجرة بنفسه الاجارة ومنها ان يمين لها حتى لو شرط ان يمين الخارج لاحدها بنفسه العقد لان الشركة
لازم هذا العقد وكل شرط يمين فاطما للشركة يمين فسد العقد ومنها ان يمين حصة كل واحد من المزارعين بعض الخارج
حتى لو شرط ان يمين غيره لا يصح العقد لان المزارعة استيجار ببعض الخارج به ينقص عن الاجارة المطلقة ومنها ان يمين
ذلك البعض من الخارج معلوم العقد من النصف والثلث والربع ونحو ذلك لان ترك التقدير يعود الى الجهة التي لم يقسم الميراث
ولهذا شرط بيان مقدار الاجرة في الاجارة كذا ههنا ومنها ان يمين يجرى شايها من الحصة حتى لو شرط لاحدها ففرا اسماء الاجرة
العقد لان المزارعة فيها معنى الاجارة والشركة تنقسم ثم يتم شركة اما معنى الاجارة فلا ان الاجارة تملك المنفعة بعض
والمزارعة كذلك لان البذر ان كان في الارض الميراث فميراث فروع واحد وهو ان يمين معلوما بان يزرع فيها يزرع في الارض
منفعة او يمين يجرى هو كذا ههنا استيجار اما للعامل او المالك او يمين يجرى هو كذا ههنا استيجار اما للعامل او المالك او يمين يجرى هو كذا ههنا استيجار اما للعامل او المالك
المذكور وان ثبت ان معنى الاجارة والشركة لازم هذا العقد فاشترط جزء معلوم يجرى لزوم معنى الشركة لاحتمال ان
الارض لا يخرج زيادة على العقد والمعلوم وهذا اذا شرط في المضاربة سهم معلوم من الربح لا يصح كذا ههنا وكذا اذا شرط
جزءا شايها وشرط معه زيادة اقفر معلومة لا تصح لما قلنا وعلى هذا اذا شرط احدها للبذر لنفسه وان يمين الباقي
بينها لا تصح المزارعة لجواز ان لا يخرج الارض الا قد والبذر في كل الخارج له فلا يوجد معنى الشركة ولا يمين في الشركة
شرط قد والبذر ان يمين له لا عين البذر لان عينه تملك في الغراب وهذا لا يجرى كذا ههنا وهذا لا يجرى كذا ههنا وهذا لا يجرى كذا ههنا
واسن المال يرفع ويقسم الباقي على الشرط لان المضاربة تنقسم الشركة في الربح فاما المزارعة فتقسم الشركة في كل الخارج
واشترط قد ومعلوم من الخارج يمنع تحقيق الشركة في كل فهو الفرق بين الفصلين وكذلك اذا شرط ما على الماديات
والسواقي لا يصح العقد لان ما على الماديات والسواقي في كل هو الفرق بين الفصلين وكذلك اذا شرط ما على الماديات
كافوا لشركتهم في عقد المزارعة لاحدها ما على الماديات والسواقي في كل هو الفرق بين الفصلين وكذلك اذا شرط ما على الماديات
واما الذي يرجع الى الميراث فميراث فروع واحد وهو الارض فانواع منها ان يمين صاحب الميراثه حتى لو كانت سبعة او ثمانية لا يجرى

بيان ما يرجع الى الميراث

بيان ما يرجع الى الميراث

بيان ما يرجع الى الميراث

بيان ما يرجع الى الميراث

العقد لان المزارعة عقد استيجار لكن ببعض الخارج والارض المستحقة والذرة لا تجوز اجارتها فلو تجوز مزارعتها فاما
اذا كانت صاحبة المزارعة في المدة لكن لا يمكن زراعتها وقت العقد لعارض انقطاع الماء وزمان الشتاء ونحو ذلك
من العوارض التي هي على شرف الزوال في المدة تجوز مزارعتها كما تجوز اجارتها **ومنها** ان يمين معلومة فان كانت مجهولة
الميراثه لا يجرى لان الميراثه ولو دفع الارض مزارعة على ان يزرع منها حنطة فكذا وما يزرع منها شعير فكذا انفسد
العقد لان الميراثه فيه مجهول لان كلمة من التبعيض فيقع على بعض الارض وانه غير معلوم وكذلك لو قال على ان يزرع بعضها
حنطة وبعضها شعير لان التبعيض على التبعيض تنهض على التحصيل ولو قال على ان يزرع فيها حنطة فكذا وما يزرع
فيها شعير فكذا اجاز لانه جعل الارض كلها مزارعة الميراثه او الميراثه في الحنطة او الشعير فانفسد العقد ولو قال على ان يزرع منها
بكران فكذا وما يزرع منها شعير فكذا اجاز لانه جعل الارض كلها مزارعة الميراثه او الميراثه في الحنطة او الشعير فانفسد العقد ولو قال على ان يزرع منها
اذا قال ما يزرع منها حنطة فكذا وما يزرع منها شعير فكذا اجاز لانه جعل الارض كلها مزارعة الميراثه او الميراثه في الحنطة او الشعير فانفسد العقد ولو قال على ان يزرع منها
على وجه لم يتضح ولو قال ان يزرع حنطة فكذا وان يزرع سمسما فكذا ولم يذكر منها فانفسد العقد باختياره فلو كان في الكفا
الزرع للمالك ليس بصالح لانه فوض الاختيار اليه فاحذ ذلك اختاره يتعين ذلك للعقد باختياره فلو كان في الكفا
الثلث ولو يزرع بعضها حنطة وبعضها شعير اجاز لانه لو يزرع الكل حنطة او الكل شعير اجاز فان يزرع البعض حنطة
والبعض شعير اولى **ومنها** ان يمين مسجلة للعامل بخلة وهو ان يوجد صاحب الارض النخلة بين الارض وبين العامل
حتى لو شرط العمل على رتب الارض لا تصح المزارعة لانعدام النخلة وكذا اذا شرط عملها جميعا لما قلنا ولهذا اذا شرط رب المال
لنفسه المضاربة العمل مع المضارب لا تصح المضاربة لانه شرط يمنع وجود ما هو شرط لصحة العقد وهو النخلة فتصح النخلة
كذا ههنا وعلى هذا اذا دفع ارضا وبذر على ان يعمل العامل وعبد رتب الارض للعامل الثلث وارب الارض الثلث وارب
الثلث فميراث لان صاحب الارض صاحب الميراث العامل ببعض الخارج الذي هو كذا ملكه فتصح شرط العمل على عبده لا يجرى
شرطا على نفسه لان العبد لا يملك له بد نفسه على كسبه لا بد لثبته عن مولاه فيصير بمنزلة الاجنبي فلا يمنع تحقق النخلة
فلا يمنع الصحة ويصح نصيب العبد لمولاه وان كان البذر للعامل لا تصح المزارعة لانه يصير مستاجرا الارض والبذر للعبد
بعض الخارج الذي هو كذا ملكه وذا لا يصح على ما ذكره ويصح الخارج له وعليه اجر مثل الارض والبذر للعبد لان هذا حكم
المزارعة القاسية على ما ذكره في موضعه وكذا لو كان شرط على رب الارض مع ذلك كان له ايضا اجر مثل عمله لان هذا
شرط مفسد للعقد والله اعلم **فصل** واما الذي يرجع الى الميراث فميراث فروع واحد وهو ان يمين معلوما بان يزرع فيها
المزارعة مقصورة ام يمين اجارة احد من احد من الميراث اما منفعة العامل بان كان البذر في الارض واما منفعة الارض
بان كان البذر في العامل لان البذر اذ كان في رتب الارض يصير مستاجرا للعامل واذا كان في رتب العامل يصير مستاجرا
للارض واذا اجمعا في الا استيجار ففسدت المزارعة فاما منفعة البقر فان حصلت تابعة صحت المزارعة وان حصلت
مقصودة ففسدت وبيان هذه الجملة ببيان انواع المزارعة فنقول وبالله التوفيق المزارعة انواع منها ان يمين الارض
والبذر والبقر والالة والعمل نجيب وهذا اجاز لان صاحب الارض يصير مستاجرا للعامل لا غير ليعمل له في ارضه
ببعض الخارج الذي هو كذا ملكه وهو البذر **ومنها** ان يمين الارض من جانب والباقي كله من جانب وهذا اجاز ايضا
لان العامل يصير مستاجرا للارض لا غير ببعض الخارج الذي هو كذا ملكه وهو البذر **ومنها** ان يمين الارض والبذر
من جانب والبقر والالة والعمل نجيب وهذا اجاز لان صاحب الارض يصير مستاجرا للعامل لا غير مقصودا فاما البقر فيصير مستاجرا
مقصودا بمقابلة شئ ولا له قسط من العوض وهو الاجرة بل هي تابعة للمقصود عليه وهو منفعة العامل لانه لا
العمل فلو يقابل شئ كمن استاجر خياطا بارة بنفسه جاز ولا يقابلها شئ الاجرة ولا لانه لما كان تابع
للمقصود عليه فكان جارا بارجح الصفة للعامل كان العقد عقدا على عمل جدد والاصحاب لا قسط لها من العوض فامكن
ان ينفذ اجارة ثم يتم شركة بين منفعة الارض وبين منفعة العامل **ومنها** ان يمين الارض والبقر من جانب والبذر
والعمل من جانب وهذا لا يجرى في ظاهر الرواية **ودوي** غرضه يفسد ان يجرى وجه قوله انه لو كان الارض والبذر
من جانب جاز وحصل منفعة البقر تابعة لمنفعة العامل فكذا اذا كان الارض والبقر من جانب يجب ان يجرى ومنفعة
البقر تابعة لمنفعة الارض وجه ظاهر الرواية ان العامل ههنا يصير مستاجرا للارض والبقر جميعا مقصودا ببعض
تاج لان لا يمكن تحقيق معنى التبعية ههنا لاختلاف جنس المنفعة لان منفعة البقر ليست من جنس منفعة الارض
فتصح ماله بنفسها فكان هذا استيجار البقر ببعض الخارج اصلا ومقصودا واستيجار البقر مقصودا ببعض الخارج
لا يجرى لوجوبين احدهما ما ذكرنا ان المزارعة تنقسم اجارة ثم يتم شركة ولا يمتنع وانفعا الشركة بين منفعة البقر
وبين منفعة العامل بخلة وفي الفصل الاول لانه يتصور انفعا الشركة بين منفعة الارض وبين منفعة العامل والثاني
لان المزارعة ثبت بالنظر في القياس لان الاجرة معدومة وهي مع انعدام مجهولة فيفسد جوارها على العمل الذي
لزمه الضرر وذلك فيما اذا كانت تابعة فاحصلت مقصودة ترقى القياس **ومنها** ان يمين البذر والبقر

ومنها كون الارض معلومة

شعير

ومنها كونها مسجلة للعامل

بيان ما يرجع الى الميراث

بيان انواع المزارعة

وكانت له او شرط ان يمن احداهما دون الآخر فان شرط ان يمن بينهما لا شك انه يجوز لانه شرط يقرب معنى العقد لا
الشركة في الخارج ونعني في هذا العقد على ما مر وان سكتا عنه بقصد عندنا في يوسف وعند محمد لا يقصد ومن لصاحب البذر
منها وذكر الطحاوي ان محمد رجع الى قول يوسف وجهه قول محمد ان صاحب البذر يستحقه بذره لا بالشرط فكان شرط الدين
والشكوت عنه بمنزلة واحدة وجهه قول يوسف ان كل واحد منهما اعني الحب والذنب مقصود من العقد فكان السكوت
عن الدين بمنزلة الشكوت عن الحب وقد افسد بالاجماع فكذلك هذا وان شرط ان يمن احداهما دون الآخر فان شرطه لصاحب البذر
حاز من يمن له لان صاحب البذر يستحقه من غير شرط لكونه تاما ملكه فالشرط لا يزيد الا تأكيد وان شرطه لمن لا يذره فقبله
فسدت المارعة لان استحقاق صاحب البذر والحب لا بالشرط لانه تاما ملكه وانما ملكه الا انسا ملكه فصار شرط
كون الدين لمن لا يذره فقبله بمنزلة شرط كون الحب له وقد افسد كذلك هذا ومنها ان يشترط صاحب الارض على المزارع عمدا
بشيء اثره ومنفعة بعد مدة المارعة كبناء الحائط والسرقة واستحداث حفر النهر ووضع المسنة ونحو ذلك مما يبي
اثره ومنفعة له ما بعد انقضاء المدة لانه شرط لا يقتضيه العقد وان الكراب فلو تجلو في الاصل من يمن امانا ان شرط
في العقد واما ان سكتا عنه فان سكتا عنه هل يدخل تحت عقد المارعة حتى يجر المزارع لو امتنع او لا فسنذكره في حكم
المارعة الصحيحة ان شاء الله تعالى وان شرطه في العقد فلو تجلو ايضاً من يمن امانا ان شرطه في العقد مطلقاً عن صفة
الثنية واما ان شرطه مقيداً بها فان شرطه مطلقاً عن الصفة فقال بعضهم انه يفسد العقد لان اثره يبقى له ما بعد
المدة وقال عاينهم لا يفسد وهو الصحيح لان الكراب بدون الثنية مما يطله السقي على وجه لا يبقى له اثر ومنفعة بعد
المدة فلم يكن شرطه مفسداً للعقد وان شرطه مع الثنية ففسدت المارعة لان الثنية امانا من غير عبارة عن الكراب
من يمن مرقعة المارعة مرقعة بعد الحصاد ليس على المزارعة في هذه السنة واما ان يمن عبارة عن فضل الكراب من
قبل المارعة وانه عمل يفوته ومنفعته الى ما بعد المدة فكان مفسداً حقاً لانه لو كان في موضع لا يبقى له افسد كذا قال
بعض اعياننا ولو دفع الارض من مارعة على ان ان زرعهما بغير كراب ففلس المزارع والزرع وان زرعهما بغير كراب فله الثلث وان كرابها
ونشأها فله النصف فهو جائز على ما شرط كذا ذكر في الاصل وهذا مشكل في شرط الكراب مع الثنية لانه شرطه مفسد فنبني
ان يفسد هذا الشرط واذ اعلم ان يمن له العمل على ما شرطه الكراب وعنده فصح على الشرط المذكور لانه غير مفسد فنفهم
صحيح اجاب الكتاب وقرئوا بين هذا الشرط وبين شرط الثنية بفرق لم يتضح وقوع في الاصل فقال ولونزع بعض الارض
كراب وبعضها بغير كراب وبعضها بثنياي فهو جائز والشرط بينهما في كل الارض نافذ على ما شرط كذا ذكر في الاصل
وهذا بناء على الاول لانه ان شرط الثنية في كل الارض عند اختياره ذلك يصح في البعض بالطريق الاولى والله تعالى اعلم
فصل في امانا من يمن المارعة الصحيحة على قول من يخرجها فقول وبالله التوفيق ان المارعة الصحيحة
اعلم منها ان كل ما كان من عمل المارعة مما يحتاج الى افساد فله المانع لان العقد يتناول له وقد بيناه
ومنها ان كل ما كان من عمل المارعة من السرقة وقطيعة الحشاوة ونحو ذلك فعليه على قدر حقيقتها وكذلك الحشاوة
والخلاف البذر والدياس والتدريه لما ذكرنا ان ذلك ليس على المارعة حتى يخص به المزارع ومنها ان يمن الخارج
على الشرط المذكور لان الشرط قد صح فيله الوفا به بقول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم ومنها انه اذا خرج
الارض شيئاً فلو شئ واحد منها لا اجر له ولا اجر لغيره سوا كذا البذر من قبل العامل ومن قبله الارض بخلاف المدة
الفاصلة انه يجب فيها العمل لان نخرج الارض شيئاً والفرق الواجب في العقد الصحيح هو المستحق وهو بمن الخارج ولم يمن
الخارج فلو يجب شئ ولو لعب في المارعة الفاسدة اجر مثل العمل في المدة لان الخارج فافسد المارعة لا يمنع وجوبه في ذلك
هو الفرق ومنها ان هذا العقد غير لازم في جانب صاحب البذر لان في جانب صاحبه حتى لو امتنع بعد ما عقد عقد
المارعة على الصحة وقال لا يذره زراعة الارض له ذلك سواء كان له عذر او لم يكن ولو امتنع صاحبه ليس له ذلك
الا عذر وعقد المعاملة لا يذره ليس لواحد منهما ان يمنع الا عذر والفرق بين هذه الحالة ان صاحب البذر لا يمكنه المنع
في العقد الا بالملك وهو البذر لان البذر يهلك في القرب فلا يمنع المزارع فيه ملتماً في حقه ان الانسان لا يجبر
على خلاف ملكه ولا كذلك من ليس له البذر فقبله والمعاملون لا يفسد في لزوم المعنى اياهم ان لو ملكهم فكان الشرع
ملتماً في حقهم ولا يفسد الا من عذر كما في سائر الاجارات وسواء كان المزارع كراباً لا يمنع او لم يكن بها لان ما ذكرنا من المعنى
لا يوجب الفصل بينهما ولا شئ للعامل على الكراب على ما ذكره في حكم المارعة المفسدة ان شاء الله تعالى ومنها
ولا يجبر المزارع على الكراب وعدمها وهذا على وجهين امانا ان شرط الكراب في العقد واما ان سكتا عنه شرطه فان شرطه
يجبر عليه لانه شرط صحيح فيجب الوفا به وان سكتا عنه ينظر ان كانت الارض مما يخرج المزارع بدون الكراب ذرماً معقداً
فيصد مثله في عرف الناس لا يجبر المزارع عليه وان كانت لا يخرج اصلاً او يخرج ولكن شيئاً فليد لا يقصد مثله بالعمل
يجبر على الكراب لان مطلق عقد المارعة يقع على الزراعة المعتادة وعلى هذا ان امتنع المزارع عن السقي وقال ادعها

بيان ما يرجع الى آلة الزراعة
بيان ما يرجع الى مدة الزراعة

بيان الشرايط المفسدة للمارعة

او سكتا عنه

من جانب الارض والعل من جانب وهذا لا يجوز ايضاً لان صاحب البذر يصير مستأجراً الارض والعامل جميعاً ببعض الحاجات المخرج
بينهما يمنع صحة المارعة ومنها ان يمن البذر من جانب والباقى كله من جانب وهذا لا يجوز ايضاً لما قلنا وروى عن ابي يوسف
في هذين الفصلين ايضاً انه يجوز لان استيجار كل واحد منهما جائز عند الافراد فكذلك اجتماع **المخرج** والحب والذنب
الجواز كان على خلاف القياس ثبت عند الافراد فثبت حالة الاجتماع على اصل القياس **وطريق الجواز** في هذين الفصلين ان
ان يأخذ صاحب البذر الارض من ارضه ثم يستعير صاحبها البذر ليعمل به فيجوز والخارج يمن بينهما على الشرط ومنها ان يشترط جماعة
من احداهما الارض من الآخر البذر من الآخر البذر في العمل وهذا لا يجوز ايضاً لما مر في عين هذا ورد في كبريا الفساد
فانه روى ان اربعة اشتركا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا الوجه فابطل عليهم مزارعتهم وعلى قيس ما روى
عن ابي يوسف يجوز ومنها ان يشترط في عقد المارعة ان يمن بعض البذر من قبل احدهما والبعض من قبل الآخر وهذا لا يجوز
لان كل واحد منهما يصير مستأجراً صاحبه في قدر بذره فيجتمع استيجار الارض والعمل من جانب واحد وانه مفسد ومنها
ان يمن الارض من جانب والبذر من جانب دفع صاحب الارض راضية اليه على ان يزرعها بذره ويقرب مع هذا الرجل
الآخر على ان يخرج من ثلثه لصاحب الارض وثلثه لصاحب البذر والبقر ثلثه لذلك العامل وهذا صحيح في حق
صاحب الارض والعامل الاول فاسد في حق العامل الثاني فيكون ثلث الخارج لصاحب الارض وثلثا للعامل الاول
وللعامل الثاني اجر مثل عمله وكان ينبغي ان يفسد المارعة في حق الكل لان صاحب البذر وهو العامل الاول والجميع بين
استيجار الارض والعامل وقد ذكرنا ان الجميع بينهما مفسد للعقد لكونه خلاف مقرر الشرع بالمارعة ومع ذلك حكم
بصحتها في حق صاحب الارض والعامل الاول وانما كان كذلك لان العقد فيما بين صاحب الارض والعامل الاول وقع استيجاراً
للارض لا غير وانه صحيح وفيما بين العاملين وقع استيجاراً للارض والعامل جميعاً وانه غير صحيح ويجوز ان يكون
العقد الواحد له جهتان جهة الصحة وجهة الفساد خصوصاً في حق شخصين فيكون صحيحاً في حق احدهما فاسداً في حق
الآخر ولو كان البذر في هذه المسئلة من صاحب الارض تحت المارعة في حق الكل والخارج يمنهم على الشرط لان صاحب
البذر في هذه الصورة يصير مستأجراً للعاملين جميعاً والجميع بين استيجار العاملين لا يقدح في صحة العقد واذ افسد
العقد كان الخارج على الشرط **فصل** واما الذي يرجع الى آلة الزراعة فهو ان يمن البقر في العقد تابعاً فان
جعل مقصوداً في العقد ففسدت المارعة وقدم بينا في الفصل الاول **فصل** واما الذي يرجع الى مدة المارعة
فهو ان يمن المدة معلومة فلا تصح المارعة الا بعد بيان المدة لانها استيجار ببعض الخارج ولا تصح الاجارة مع جهات
المدة وهذا هو القياس في المعاملة ان لا يصح الا بعد بيان المدة لانها استيجار للعامل ببعض الخارج فكانت اجارة
بمنزلة المارعة لانها جازت في الاستحسان للعامل المتأخر ذلك من غير بيان المدة وتوقع على اول جزء يخرج من البقر
في اول السنة ولان وقت ابتداء المعاملة معلوم فاما وقت ابتداء المارعة فمتفقاً وحقاً لانه لو كان في موضع لا يتفق
يجوز من غير بيان المدة وهو على اول زرع يخرج كذا قال محمد بن سلمة ان بيان المدة في ديارنا ليس بشرط كما في المعاملة
فصل واما الشرايط المفسدة للمارعة فانواع وقد دخل بعضها في بيان الشرايط الصحيحة منها شرط
الخارج لاحدهما لانه شرط يقطع الشركة التي هي معنى العقد ومنها شرط العمل على صاحب الارض لان ذلك يمنع التسليم
وهو العظيمة ومنها شرط البقر عليه لان فيه جعل منفعة البقر معقوداً عليها مقصودة في باب المارعة ولا يسيل اليه
ومنها شرط العمل والارض جميعاً من جانب واحد لان ذلك خلاف مقرر الشرع الذي هو خلاف القياس على ما مر في الفصل
المقدمة ومنها شرط العمل والحفظ على المزارع بعد القسمة لانه ليس من عمل المارعة ومنها شرط الحصاد والرفع الى
البذر والدياس والتدريه لان الزرع لا يحتاج اليه ان لا يتعلو به صاوحه والاصل ان كل عمل يحتاج اليه الزرع
تناهيه وادراكه وجفافه مما يرجع الى افساده من السقي والحفظ وقطيعة الحشاوة ومزاولها وتسوية المسافات
ونحوها فعلى المزارع ان ما هو المقصود من الزرع وهو الفأ لا يحصل بدون عادة فكان من نزع ايج العقود عليه فكان
من عمل المارعة فيمنع على المزارع وكل عمل يمن بعد تناهي الزرع وادراكه وجفافه قبل قسمة الحب مما يحتاج اليه
لكنه من الحب وتنقيته يمن بينهما على شرط الخارج لانه ليس من عمل المارعة وهذا قالوا لو دفع ارضاً مزارعة وقبها
زرع قد استحصلا لا يجوز لا نقضاً وقت عمل المارعة اذا العمل فيه بعد الادراك ما لا يزيد وكل عمل يمن بعد
القسمة من العمل الى البيت ونحوه مما يحتاج اليه لاحراز المقصود فعلى كل واحد منهما في بنيه لانه ذلك مؤنة ملكه فليد
دون غيره وروى عن ابي يوسف انه اذا شرط الحصاد ودفع البذر والدياس والتدريه على المزارع للعامل للناس
وبعض مشايخنا بما رواه النضر يقولون به ايضاً وهو اختيارنا ونعمر بن يحيى ومحمد بن سلمة ومن شرط الحشاوة والرفع الى
في باب المعاملة لا يذره العامل بل هو فاما في ظاهر الرواية فلا يشكلى واما على رواية ابي يوسف فلا فسد العمل
فيه ولو باع الزرع فصيله فاجعاً على ان يقصده كان الفضل على كل واحد منهما على قدر شرط الحب لانه بمنزلة
ومنها شرط الدين لمن لا يمن البذر من قبله وتجلته ان هذا لا تجلو من ثلثة اوجه امانا ان شرط ان يمن

بيان حكم المارعة الصحيحة

حتى تسقيها السماء فهو على مثال هذا التفصيل انه ان كان الزرع مما يكفي بما السماء ويخرج نزعاً معقداً بدون لا يخرج على السقي
وان كان مع السقي اجود وان كان مما لا يكفي به يخرج على السقي لما قلنا ومنها جواز الزيادة على البسط المذكور في الخارج والخط عنه
وعدم الجواز ولا يصل فيه ان كل ما احتمل انشاء العقد احتمل الزيادة والا فلا ولخط جاز في الحالين جميعاً كما في الزيادة
في الثمن في باب البيع واذا عرف هذا فنقول الزيادة في المارعة والخط على وجهين اما ان يكون من المزارع واما ان يكون من صاحب
الارض ولا يخلو اما ان يكون من المزارع واما ان يكون من صاحب الارض بعد ما استحصد الزرع او قبل ان يستحصده فان كان
بعد ما استحصد والذوق قبل العمل وكانت المارعة على النصف مثلاً فزاد المزارع صاحب الارض السدين في حصته
وجعل له الثلثين فزاد في حصة صاحب الارض لا يجوز الزيادة والخارج بينهما على الشرط نصفان وان زاد صاحب الارض المزارع
السدين في حصته فزاد في حصة المزارع لان الاول زيادة على الاجرة بعد انهاء عمل المارعة باستيفاء العقود
عليه وهو المنفعة وانه لا يجوز الاتيان بها لو انشأ العقد بعد الحصاد ولا يجوز فكذلك الزيادة والثاني في حصة المارعة وانه
لا يستدعي قيام العقود عليه كما في باب البيع **هذا** اذا كان البذر في قوت العمل فان كان في قوت صاحب الارض فزاد صاحب
الارض لا يجوز وان زاد المزارع جاز لما قلنا **هذا** اذا زاد واحد بعد ما استحصد الزرع **فاما** اذا زاد قبل ان يستحصده جازهما
كان لان الوقت يحتمل انشاء العقد فيحتمل الزيادة ايضا بخلاف الفصل الاول وانما علم **فصل** **في** ملكه المزارع
الفاسدة فانواع منها ان لا يجب على المزارع شيء من اعمال المارعة لان وجوده بالعقد ولم يصح **ومنها** ان الخارج كله يكون
لصاحب البذر سواء كان لصاحب الارض او للعامل في المزارع لان استحقاق صاحب البذر للخارج لكونه بما ملكه لا بالشرط في نوع
الاستيفاء بالملك عن الشرط واستحقاق الآخر للخارج بالشرط وهو العقد فاذا لم يفيض الشرط استحققه صاحب الملك ولا يلزمه
العقد بشئ لانه بما ملكه **ومنها** ان البذر اذا كان في قوت صاحب الارض كان للعامل عليه اجر مثل عمله وان كان البذر في قوت العمل كان
في قوت صاحب الارض كان هو مستأجر للعامل فاذا افسدت الاجارة وجب اجر مثل عمله وان كان البذر في قوت العمل كان
عليه لربها لارضا بجر مثل ارضه لان البذر اذا كان في قوت العمل هو مستأجر للارض فاذا افسدت الاجارة لم يجز عليه
اجر مثل ارضه **ومنها** ان البذر اذا كان في قوت صاحب الارض واستحق الخارج وعمر للعامل اجر مثل عمله فالخارج كله له طيب
لانه حاصل ملكه وهو البذر في ملكه وهو الارض واذا كان في قوت العمل واستحق الخارج وعمر لصاحب الارض فمثل
ارضه فالخارج كله لا يطيب له بل يأخذ من الزرع قدر بذره وقدر اجر مثل الارض ويطلب ذلك له لانه سلم له بعوض
ويشهد بالفصل على ذلك لانه وان تولد من بذره لكن في ارض غيره بعقد فاسد فتمكنت فيه شبهة الخث فكان سبيله
المصدق **ومنها** ان اجر المثل لا يجب في المارعة الفاسدة ما لم يوجد استعمال الارض لان المارعة عقد اجارة واجرة في
الاجارة الفاسدة لا تجب الا بحقيقة الاستعمال ولا تجب التخلية لانها امر تخيلية فيها حقيقة اذ هي عبارة عن دفع المثل
والتمكين من الانتفاع بحقيقة وشرعاً ولم يوجد بخلاف الاجارة الحقيقية على ما عرف في الاجارات **ومنها** ان اجر المثل يجب
في المارعة الفاسدة وان لم يخرج الارض شيئاً بعد ان استعملها المزارع وفي المارعة الصحيحة اذا لم يخرج الا يجب في تولد
منها وقد تفرق **ومنها** ان اجر المثل في المارعة الفاسدة يجب مقدراً بالمسمى عند الواسف وعند محمد يجب تأملاً وهذا
اذا كانت الاجرة وهي حصة كل واحد منهما مستواة في العقد فان لم تكن يجب اجر المثل تأملاً بالاجماع **وجه** قول محمد ان الاجل
في الاجارة وجوب اجر المثل لانها عقد معاوضة وهو بملك المنفعة بعوض ومبنى المعاوضات على المساواة بين البدل
وذلك في وجوب اجر المثل لانه المثل الممكن في الباب وهو قدر قيمة المنافع المستوفاة الا ان فيه من وجهين وجه
المعقود عليه تمنع فادى بغير تسمية البدل بضميمة للعقد فوجب المسمى على قدر قيمة المنافع ايضا واذا لم يفيض العقد
لفوات شرط فشرط بطله وجب المصير الى البدل الاصل للمنافع وهو اجر المثل ولهذا اذا لم يسم البدل صله في العقد وجب
اجر المثل بالغاً ما بلغ **وجه** قول ابو يوسف ان الاجل ما قاله محمد وهو وجوب اجر المثل بدلاً للمنافع قيمة لها لانه هو
المثل بالقدرة الممكن لكن مقدراً بالمسمى لانه كما يجب اعتبار المماثلة في البدل في عقد المعاوضة بالقدرة الممكن بغير اعتبار
التسمية بالقدرة الممكن لان اعتبار بقدرها العاقل واجبها ممكن وامكن ذلك بتقدير اجر المثل بالمسمى لان المستأجر ما يربح
بالزيادة على المسمى والاجر ما يربح من بقصان عنه فكان اعتبار بالمسمى في تقدير اجر المثل به علم بالبدلين ورعاية للمالكين
بالقدرة الممكن فكان اولي بخلافه اذا لم يكن البدل مستحقاً في العقد لان البدل اذا لم يكن مستحقاً اصله اجارة الى اعتبار القيمة
فوجب اعتبار اجر المثل فهو الفرق **فصل** **في** اما المعاني التي هي عذر في فسخ المارعة فانواع بعضها يرجع الى
صاحب الارض يتابع في الدين وينسخ العقد بهذا العذر وانما المكن الفسخ بان كان قبل الزراعة وبعدها اذا استعمل الزرع
وبلغ مبلغ الحصاد لانه لا يمكن المضي في العقد الا بعذر المحقق فلا يلزمه تحمل البذر فينبغي القاضى الارض منه
اقل ثم ينسخ المارعة ولا ينسخ بنفس العذر وان لم يكن الفسخ بان كان الزرع لم يدر ك ولم يبلغ مبلغ الحصاد
لا يتابع في الدين ولا ينسخ الا ان يدرك الزرع لان في البيع ابطال الحق العامل وفي الاستقار الى وقت الادراك فاجزى

بيان حكم المارعة الفاسدة

انواع اعذار فسخ المارعة

ما يرجع الى الاعذار لصاحب الارض

منازل

صاحب الدين وفيه رعاية حق الجاني فكان اولي ويطلق من الحبس لو كان محبوباً الى غاية الادراك لان الحبس جزء القلم وهو المثل
وانه غير باطل قبل الادراك لكونه ممنوعاً عن جميع الارض شرعاً والممنوع معدوم فاذا ادرك الزرع برز الى الحبس فاني ابيع
ارضة ويؤخذ منه بنفسه ولا يبيع القاضى عليه **واما** الذي يرجع الى المزارع فهو المزارع لانه ممنوع عن العمل والسفر لانه يحتاج
اليه وتزاد حصة الحرفة لان من الحرف ما لا يغني عن جمع فبيحاج الى الانتقال الى غيره وما يغني عن العمل على ما مر في كتاب
الاعذار **فصل** **في** اما الذي ينسخ به عقد المارعة بعد وجوده فانواع منها الفسخ وهو نوعان من
اولاهما الفسخ وهو ان يفسخ العقد بالفسخ والاقالة لان المارعة مشتملة على الاجارة والشركة وكل واحد منهما قابل
لفسخ الفسخ والاقالة **واما** الدلالة فتوعان احدهما امتناع صاحب البذر عن المضي في العقد بان قال لا اريد زراعة الارض
ينسخ العقد لما ذكرنا ان العقد غير لازم في حقه فكان سبيل الامتناع عن المضي فيه غير عذر وحينئذ لا ينسخ منه ولا له التمسك
بجمله على العبد المأذون بعد ما دفع الارض والبذر فزارعة وبيان ذلك ان العبد المأذون اذا دفع الارض والبذر فزارعة فجزء
للمولى قبل الزراعة ينسخ العقد حتى يملك منع المزارع عن الزراعة لان العقد لم يقع لازماً من جهة العبد لانه صاحب بذر
فمالك المولى منعه عن الزراعة بالحق كما كان يملك العبد منعه قبل الحق ولو كان البذر من جهة المزارع لا ينسخ العقد حتى
لا يملك المولى ولا العبد منع المزارع عن الزراعة لان العقد لا يقع من قبل صاحب البذر ولهذا لا يملك العبد منعه عن الزراعة
قبل الحق يملك المولى منعه بالحق ايضا وانما علم **هذا** اذا دفع الارض فزارعة فاما اذا اخذها مزارعة فان كان البذر
من قبله انفسخ العقد لانه اذا جرح عليه فقد جرح على العمل وانه يوجب انفساخ العقد لفوات العقود عليه وان كان البذر
من قبل صاحب الارض لا ينسخ العقد بالحق لانه بالحق لم يجز عجز العمل الا ان للمولى منعه عن العمل ما فيه من اقله في ملكه وهو
البذر فانه ان يفسخ اما لا ينسخ بالحق **هذا** اذا جرح العبد المأذون فاما اذا لم يجز عليه ولكن نهاه عن الزراعة او منعه
العقد بعد الزراعة او منعه قبل ذلك الا انه لم يجز عليه فالتنهي باطل وكذلك نهى الاب الصبي المأذون قبل عقد المارعة
او بعده لا يصح لان النهي عن الزراعة والفسخ بعد ما رتب بابت خصيص الاذن بالتجارة والاذن بالتجارة لا يوجب الخصيم
واذا علم ومنها انفساخ مدة المارعة لانها اذا انقضت فقد انقضى العقد وهو معنى الانفساخ ومنها موت صاحب
الارض سواء مات قبل الزراعة او بعدها وسواء ادرك الزرع او هو بطل لان العقد فاسد الحكم له دون وارثه لانه
عائد لنفسه والاصل ان من عقد لنفسه بطريق الاصله تحكم بصره بغيره لانه لا لغية الا بضرورة **فصل**
في اما بيان حكم المارعة المنقصة فنقول وبالله التوفيق لا تخلو من وجهين اما ان انفسخت قبل الزراعة او بعدها
فان انفسخت قبل الزراعة لا شيء للعامل وان كرهها لارض وحفر الانها وسوى المسناة باى طريق انفسخ سوا الفسخ
يرجع الفسخ او بدله او با نقضاً المدة او بموت احد المتعاقدين لان الفسخ يظهر اثره في المستقبل بانتهاء حكمه
او في الماضي فلا يخفى ان العقد لم يكن صحيحاً والواجب في العقد انفساخ المسمى وهو بعض الخارج ولم يوجد فلا يجب شيء
وقيل ان هذا اجاباً بالحكم فاما اجاباً بغيره وبين الله تعالى عليه ان يرضى للعامل فيما اذا امتنع عن المضي في العقد قبل الزراعة
ولا يعمل له الا امتناع شرعاً لانه ليس له التفرغ لانه حر وان انفسخت بعد الزراعة فان كان الزرع قد ادرك وبلغ
الحصاد فالحصا والخارج بينهما على الشرط وان كان لم يدر ك فكذلك الجواب في صرح الفسخ وبدله وانقصاً المدة
ان الزرع بينهما على الشرط والفعل فيما بقي له وقت الحصاد وعليهما وعلى المزارع اجر مثل نصف الارض لصاحب الارض اما
الزرع بينهما على الشرط فلما مر ان انفساخ العقد يظهر اثره في المستقبل لا في الماضي فينبغي الزرع بينهما على ما كان قبل
الانفساخ واما العمل فيما بقي له وقت الحصاد وعليهما فلا بد من عمل في مال مشترك لم يشترط العمل فيه على احدهما فغيره
وعلى المزارع اجر مثل نصف الارض لصاحب الارض لان العقد قد انفسخ وفي القلع ضد المزارع وفي الترك بغير اجر ضد
صاحب الارض فكان للترك باجر المثل نظراً الى الجانيين بخلافه اذا امتن صاحب الارض الزرع بطل العمل منى على المزارع
خاصة لان هناك انفساخ العقد ايضاً حقيقة لوجود سبب الانفساخ وهو الموت الا ان انفساخه تقديره رفعاً للضرر
من المزارع لانه لو انفسخ لثبت لصاحب الارض حق القلع وفيه ضد المزارع فجعل هذا عذراً في بقاء العقد تقديره
واذا دفع الفسخ كان العمل على المزارع خاصة كما كان قبل الموت وهذا لا يتبع فان انفق احدهما من غير ان صاحب
غيره ان القاضى فهو مستطوع وان ادرك صاحب الارض ان يأخذ الزرع بقوله لم يكن له ذلك لان فيه ضد المزارع ولو
ادرك المزارع ان يأخذ بقله فصاحب الارض بين خيارين ثلاثة ان شاء قلع الزرع فبينهما وان شاء اعطى المزارع
قيمة تعديده من الزرع وان شاء انفق وهو على الزرع من ماله ثم يرجع على المزارع بحصته لان فيه رعاية للجانيين واما
فوقه احد المتعاقدين اما اذا امتن صاحب الارض بعد ما دفع الارض فزارعة ثلاث سنين ونبت الزرع وصار بقله بقله
الارض في يد المزارع الموقوت الحصاد ويقسم على الشرط المذكور لان في الترك له وقت الحصاد نظراً الى الجانيين وفي القلع
الارض باخذها وهو المزارع وحينئذ العمل على المزارع خاصة لبقاء العقد تقديره في هذه السنة في هذا الزرع وان مات
المزارع والزرع بقله فصار له ورثته عن فعل على شرط المارعة وافق ذلك صاحب الارض فالارض ورثة المزارع لان في القلع

ما يرجع منها الى المزارع

بيان ما ينسخ به عقد المارعة

بيان حكم المارعة المنقصة

كتاب المعاملة

بيان معنى المعاملة

بيان شرعية المعاملة

بيان شرائط المعاملة

بيان شرائط المعاملة

منه بالمرارح ولا يضر لصاحب الارض في التركة الى وقت الادراك واذا تركه لا امر له في بيعها فلو لم يعلم على نفسه
تدبر فيكون له في البيع والارض لا يضر لصاحب الارض في التركة الى وقت الادراك واذا تركه لا امر له في بيعها فلو لم يعلم على نفسه
واذا امتنعوا عن العمل كان البيع مشتركاً فاما ان يقسم بينهم بالمحصص او يعطيهما صاحبا الارض فحقه حصصهم من الزرع
القبول او يتفقوا على نفسه الى وقت الحصاد ثم يرجع عليهم بحصصهم لان فيه رعاية الجانبين وانما علم بالقصود

كتاب المعاملة

وقد يسمى كتاب المساقاة والكلام في هذا الكتاب في المواضع التي ذكرناها في كتاب المزارعة اما معنى المعاملة لغة
فهو مفاعلة من العمل وفي عرف الشارع عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج مع سائر شرائط الجواز واما شرعيتها فليست
اختلف العلماء فيها قال ابو حنيفة انها غير مشروعة وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي مشروعة **أما** في حديث جابر بن عبد الله
دفع تخيلهم معاملة ولا في حنيفة ان هذا الاستيعاب ببعض الخارج وانه منهي على ما ذكرنا في كتاب المزارعة وقد مر الجواب
فيه عن الاستدلال بحديث جابر بن عبد الله واما ركنه فهو الايجاب والقبول واما الشرائط المصنعة لها فاذكرناها في
كتاب المزارعة منها ان يكون العاقدان عاقلين فلا يجوز عقد من لا يعقل قاصداً للبلوغ فليس بشرط وكذلك الحرية على ما
مر في المزارعة ومنها ان لا يكونا مرتدين في قول ابو حنيفة على قياسه في قول فرج بن جراح المعاملة حتى لو كان احدهما مرتداً وقضى
المعاملة ثم ان كان المرتد هو الذي دفع فان اسلم بالخارج بينهما على الشرط وان قتل او مات او لحق بالخارج كله للرافع لا
تأمل ملكه ولا خذ اجراً مثلاً اذا عمل وعندهما الخارج بين العامل المسلم وبين ورثة الدافع على الشرط في المالك اذا كان
مسليماً وان كان المرتد هو العامل فان اسلم بالخارج بينهما على الشرط وان قتل او مات على الورثة او لحق بالخارج بغير
الدافع المسلم وبين ورثة العامل المرتد على الشرط بالاجماع لما مر في المزارعة **هذا** اذا كانت المعاملة بين مسلم ومرتد
فاما اذا كانت بين مسلمين ثم ارتد او ارتد احدهما بالخارج على الشرط لما ذكرنا في المزارعة ويجوز معاملة المرتد دفعة
واحدة بالاجماع ومنها ان يكون المدفع من الشجر الذي فيه ثمرة معاملة مما يزيد ثمرة بالعمل فان كان المدفع نخلاً فله
طليع او يسرق او حرق او اخضر الا انه لم يتناه عظمه جانب المعاملة وان كان قد تناهى عظمه الا انه لم يربط بالمعاملة
فاسدة لانه اذا تناهى عظمه لا يؤثر فيه العمل بالزيادة عادة فلم يوجب العمل المشروط عليه فلو يستحق الخارج بل يكون
كله لصاحب النخل ومنها ان يكون الخارج لها فلو شرط ان يكون لاحدهما فسدت ومنها ان يكون حصصه كل واحد منهما
من بعض الخارج معلوم العقد ومنها ان يكون محل العمل وهو الشجر معلوماً لما ذكرنا في المزارعة ومنها التسليم الى العامل
وهو التخلية حتى لو شرط العمل عليها فسدت لانعدام الظنية قاصداً ببيان المدة فليس بشرط لجواز المعاملة استحصافاً
وتوقع على اول ثمرة يخرج في اول سنته بخلاف المزارعة والقبول ان يكون شرطاً لان تركه البيان يؤدي الى الجحالة كافي
المزارعة الا انه تركه القياس لمعامل التنازل في المدة ولم يوجب ذلك في المزارعة حتى انه لو وجد العامل
في موضع يجوز فيه غير بيان المدة وبه كان يفتي محمد بن مسلمة على ما مر في المزارعة ولو دفع أرضاً للزراع فيها الرطاب
او دفع أرضاً فيها اصول رطبة نابتة ولم يسم المدة فان كان شيئاً ليس لا يتأخر نابتة ولا لا يتأخر جنة وقت معلوم
فالمعاملة فاسدة وان كان وقت جنة معلوماً ويجوز بيع على الحصة الاولى كما في الشجرة المثمرة **فصل** واما
الشرائط المفصلة للمعاملة فانواع دخل بعضها في الشرائط المصنعة للعقد لان ما كان وجوده شرطاً للصحة كان انعدامه
شرطاً للفساد ومنها شرط كون الخارج كله لاحدهما ومنها شرط ان يكون لاحدهما فتران مسمومة ومنها شرط العمل على
صاحب الارض ومنها شرط الحمل والحفظ بعد القسمة على العامل لما ذكرنا في كتاب المزارعة ومنها شرط الجواز والقبول
على العامل بلا خلاف لانه ليس من المعاملة في شيء ولا انعدام المعامل به ايضاً فكان خراب مؤنة الملك والمالك مستثناة
بينهما فكانت مؤنة عليهما على قدر الملك ومنها شرط عمل بقية منفعة بعد انقضاء مدة المعاملة بخلافه ونصيب
العرايش وغيره لا يشجار وتقليد الارض وما اشبه ذلك لانه لا يقتضي العقد ولا هو مضمون واما العقد عليه
ومقاصده ومنها شركة العامل فيما يعمل فيه لان العامل اجير بالارض واستيعاب الانسان للعمل في شئ هو شريك
المستأجر لا يجوز حتى ان النخل لو كان بين رجلين فدفع احدهما الى صاحبه معاملة مدة معلومة على الخارج بينهما
الثلاث ثلثاه للشريك العامل وثلثه للشريك الساكن فالمعاملة والخارج بينهما على قدر الملك ولا اجر للعامل على
شريكه لما مر في المعاملة معنى الاجارة ولا يجوز الاستيعاب والعمل فيه الاجير شريك واذا عمل لا يستحق الاجر على شريكه
لما مر في الاجارة ولا يشبه هذه المزارعة ان الارض اذا كانت مشتركة بين اثنين دفعها احدهما الى صاحبه في
على ان يزرعها بذر ولا يشبه هذه المزارعة ان يكون الخارج ان يكون المزارعة لان هناك لا يتحقق الاستيعاب وللعمل في شئ الاجير فيه
شريك المستأجر لانعدام الشركة في المذرو وهما يتحقق لنبوت الشركة في النخل فهو الفرق ولا يتصدق واحد منهما
بشيء الخارج لانه حاله كونه ملكاً ولو شرط ان يكون الخارج لهما على قدر ملكهما جازت المعاملة لان استحقاق

لا واحد منهما اعنى الشريك الخارج كونه تأمل ملكه لا بالعمل بل العالمين منها معان لصاحبه في العمل وغيره فلم يحقق
لا يستحق ولو امر الشريك الساكن الشريك العامل ان يشتري ما يلقى التخليل فاشتراه رجع عليه بنفسه لانه اشترى
ما لا يتفق على الشركة بامر فرجع عليه وسواء كان العامل في عقد المعاملة واحداً او اكثر حتى لو دفع رجل نخلاً
وجاهل معاملة بالنصف او بالثلث حاز وسواء سوى بينهما في الاستحقاق او جعل لاحدهما فضله لان كل واحد منهما
غير صاحب النخل فكان استحقاق كل واحد منهما بالشرط فيستقر بقدر الشرط ولو شرط لاحد العالمين مائة درهم
على رطب النخل وللآخر ثلث الخارج ورطب النخل الثلثان جاز لان الواجب لكل واحد منهما اجرة مشروطة فيجب على
حسب ما يقتضيه الشرط ولو شرط لصاحب النخل الثلث واحداً العالمين الثلثين وللآخر مائة درهم على العامل للثلاث
شرط له الثلثان فهو فاسد ولا يشبه هذه المزارعة ان يزرع ارضه مزارعة على ان يرتب ارض الثلث والمزارع الثلث
وعلى ان يعمل فلان معه ثلث الخارج ان المزارعة جازة بين رطب الارض والمزارع فاسدة في حق الثلث لان المعاملة استيعاب
والاجرة يجب على المستأجر دون الاجير لان الاجرة بمقابلة العمل والعمل المستأجر فكانت الاجرة عليه فاذا شرطها على الاجير
فقد استأجره ليعمل له على ان يمن الاجر على غيره ولا سبيل اليه ففسد العقد وهذا هو الموجب للفساد في حق الثلث
في باب المزارعة الا انه صح فيما بين رطب الارض والمزارع لانه جعل بمنزلة عقدين ففساد واحد لا يوجب فساد الآخر
وهذا مع هذا التكلف غير واضح ويتضح ان شاء الله تعالى **فصل** واما حكم المعاملة المصنعة على قول
من غيرهما فانواع منها كل ما كان من عمل المعاملة مما يحتاج اليه الشجر والكروم والرطاب واصول البواجان من السفى واصول
النهر والحفظ والتلقيح للنخل فعلى العامل ان يهتم بتوابع العقود عليه فينبغي له العقد وكل ما كان من رطب النخل على الشجر
والكروم والارض الرقعة وتقليد الارض التي فيها الكروم والشجر ونصيب العرايش وغير ذلك فعليه ما على قدر حقيقته لان العقد
لم يتناه له ولا مقصوداً ولا ضرورة وكذلك الجواز والقبول لان ذلك من غير انهاء العمل فلا يجوز من حكم عقد المعاملة
ومنها ان يكون بالخارج بينهما على الشرط لما مر ومنها ان اتم يخرج الشجر شيئاً فلو نوى لواحد منهما بخلاف المزارعة الفاسدة وقد مر
لغيره في كتاب المزارعة ومنها ان هذا العقد لا يرد من الجانبين حتى لا يملك احدهما الاستعانة والقبول من غير رضا الآخر عذر
بخلاف المزارعة فانها غير ردة في جانب صاحب البذر وقد مر الفرق ومنها ولا يجرى العامل على العمل الا مفعلاً ومنها
جواز الزيادة على الشرط والحظ عنه وانعدام الجواز والاصل فيه ما مر في كتاب المزارعة ان كل موضع احتمل النشأ العقد احتفل
الزيادة ولا خلاف والحظ حازر في الموضعين اصله الزيادة في الثمن والثمن فاذا دفع بخلافه بالنصف معاملة فخرج الثمن ان لم يتنا
عظمه جازت الزيادة منها انهما كانا لان النشأ العقد في هذه الحالة حازر فكانت الزيادة حارة ولو تناهى عظم النشأ
جازت الزيادة من العامل لربها لا يجرى شيئاً ولا يجوز الزيادة من رطب الارض المعامل شيئاً لان هذا زيادة في الاجرة واحتمال النشأ
ليس بشرط للصحة المحظور من أحكام المعاملة ان العامل لا يملك ان يدفع الى غيره معاملة الا ان قال له رطب الارض على فيه
برأيه لان الدفع الى غيره اثبات الشركة في مال غيره بغيره فله دفعه وان قال له اعمل براك فقد اذن له فخرج ولو لم يزل
لغيره براك قد دفع العامل الى رجل آخر معاملة فعمل فيه فخرج فهو لصاحب النخل ولا اجر للعامل الاول لان استحقاقه
بالشرط وهو شرط العمل ولم يوجد منه العمل بنفسه ولا بغيره ايضاً لان عقد معاملة لم يصح فلم يكن عليه مضافاً اليه وله
على العامل الاول اجر مثل عمله لانه عمل له بامر فاستحق اجره المثل ولو هلك الثمرة بد العامل الاخر غير عمله وهو قد وُس
النخل فلا ضمان على واحد منهما لانعدام النصب فاحدهما هو تقويت بذكر الملك ولو هلك فعمله في امر النخل فله امر العامل
الاول فالضمان لصاحب النخل على العامل الاخر دون الاول لان الخلاف قطع نسبة عمله اليه فنفى مطلقاً على المالك ماله فكان
الضمان عليه ولو هلك في يد من عمله في امر النخل فله امر العامل الاول فلهما حب التخليل ان يغبين اتهما شاء لانه اذا لم يوجد
سند الخلاف فنفى عمله مصفاً اليه كما نفع نفسه فكان له ان يغبينه وله ان يغبين الثاني لانه في معنى غائب الغائب فاختار
تعيين الاول لم يرجع على الآخر لانه عمل بامر الاول فلو رجع عليه رجع هو عليه ايضاً فلو يفتد وان اختار تعيين الآخر رجع على
الاول لانه عزم في هذا العقد فرجع عليه بضمين الغرور وهو ضمان السلوة **هذا** اذا لم يقل له اعمل فيه براك قاصداً اذا قال
بشرط له النصف فدفعه الى رجل آخر ثلث الخارج فهو جاز لما ذكرنا وما خرج من النصف فله رطب النخل والفساد للعامل الاول
لان شرط الثلث يرجع الى نصيبه خاصة لان العمل واجب عليه فيبقى له السند من مدة وذكرنا في الاصل انه اذا لم يقل له اعمل
براك وشرط له شيئاً معلوماً وشرط الاول للثاني مثله ذلك فما فاسد ولا ضمان على العامل الاول **فصل** واما حكم المعاملة الفاسدة
فانما حكم المعاملة الفاسدة فانواع ذكرناها في المزارعة منها ان لا يجبر العامل على العمل لان الجبر يحكم العقد ولم ينعى ومنها
انما حكم المعاملة الفاسدة فانواع ذكرناها في المزارعة منها ان لا يجبر العامل على العمل بالشرط ولم ينعى فليس لصاحب الملك
ولا يفتد في شئ منه لانه حصل غرضه من ملكه ومنها ان اجبر المثل لا يجب في المعاملة الفاسدة مالم يوجد العمل لما ذكرنا
في المزارعة ومنها ان وجوب اجبر المثل فيها لا يقف على الخارج بل يجب وان لم يخرج الشجر شيئاً بخلاف المعاملة المصنعة
ولما مر الفرق في كتاب المزارعة ومنها ان اجبر المثل فيها لا يجب معذراً بالمسئ لا يجاز عنه عند ابو يوسف وعند محمد يجب

بيان حكم المعاملة المصنعة

بيان حكم المعاملة الفاسدة

الاغذاء في فسخ المعاملة
ما ينفسح بها المعاملة
حكم المعاملة المنفسخة
كتاب الاكراه

بيان معنى الاكراه

بيان انواع الاكراه

بيان شرايط الاكراه

ما يرجع الى المكروه كشرايط

ما يرجع منها الى المكروه

ما يقع عليه الاكراه

ما يحكم ما يقع عليه الاكراه

ما يرجع الى الاكراه من الاحكام

تاما وهذا الاختلاف فيما اذا كانت حقيقة كل واحد منهما مستامة في العقد فان لم تكن مستامة يجب ان لا يخلو
وتقدرت المسئلة في المزاورة **فصل** واما المعاملات التي هي عذر في فسخ المعاملة فان كانا في كتاب المزارعة
ومر الا عذر التي في جانب العاملان من ساد قاصروا بالسيرة فيخاف منه على الثمر والسقف **فصل** واما الذي
ينفسخ به عقد المعاملة فمنها مخرج الفسخ ومنها الاقالة ومنها انقضاء المدة ومنها موت المتعاقدين وقد مر
في كتاب المزارعة **فصل** واما حكم المعاملة المنفسخة فعلى نحو حكم المزارعة المنفسخة والله اعلم بالصواب

كتاب الاكراه

الكراه في هذا الكتاب في مواضع في بيان معنى الاكراه لفته وشرايط في بيان انواع الاكراه وفي بيان
ما يقع عليه الاكراه وفي بيان حكم ما يقع عليه الاكراه اذ ان في المكروه وفي بيان ما عدا المكروه الى غير ما وقع عليه الاكراه
او زاد على ما وقع عليه الاكراه او نقص عنه **اما الاول** فالاكراه في اللغة عبارة عن اثبات لكروه والكروه معنى قائم بالكروه
بنا في الحق والرضا لهذا يستعمل كل واحد منهما مقابل الآخر **قال** الله تعالى وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى
ان تحبوا شيئا وهو شر لكم ولهذا قال اهل السنة ان الله تعالى يكره الكفر والمعاصي لا يحبها ولا يبرئها وان كانت
الطاعات والمعاصي بارادة الله تعالى وفي الشرع عبارة عن الدعاء الى الفعل بالايعاد والتهديد مع وجود شرايطه التي
تذكرها في موضعها ان شاء الله **فصل** واما بيان انواع الاكراه فنقول انه نوعان نوع يوجب الاجاء
والاضطرار وطبعا كالعقل والنفط والضرب الذي يخاف فيه تلف النفس والعضو والقرابة وكثر ومنهم من قدره بعد
شرايط الحد وانما غير هذا لان المعول عليه تحقق الضرورة فاذا تحققت فلو معنى لصورة العدد وهذا النوع من الاكراه
يسمى اكرها تاما ونوع لا يوجب الاجاء والاضطرار وهو الحبس والعقد والضرب الذي لا يخاف منه التلف وليس فيه
تقدير لازم سوى ان يلحق منه الاغتمام بالدين وهذه الاشياء اعني الحبس والعقد والضرب وهذا النوع من الاكراه يسمى
اكراه ناقصا **فصل** واما شرايط الاكراه فنوعان نوع يرجع الى المكروه ونوع يرجع الى المكروه **اما الذي يرجع الى**
المكروه فهو ان يكون قادرا على تحقيق ما اوعد لان الضرورة لا تحقق الا عند القدرة وعلى هذا قال ابو حنيفة ان الاكراه
لا يتحقق الا من السلطان وقال ابو يوسف ويحتمل ان يتحقق من السلطان وغيره وجه قوله ان الاكراه ليس الا بايعاد بالحد
المكروه وهذا يتحقق من كل مسلط وابو حنيفة راجع بقول غير السلطان لا يقدر على تحقيق ما اوعد لان المكروه يستغنى
بالسلطان فيغيثه واذا كان المكروه هو السلطان فلو يجد غوثا وقيل انه لا خلاف بينهم في المعنى انما هو خلاف في زمان وفي
زمن في حقيقته لم يكن لغير السلطان قدرة الاكراه ثم تغير الحال في زمانها فغير القوى على حساب الحال والله اعلم فاما البلوغ
فليس شرط لتحقيق الاكراه حتى يتحقق الصبي العاقل اذ كان مطاعا مسططا وكذلك العقل والتمييز المطلق ليس بشرط
في تحقق الاكراه من البالغ المتخلف العقل بعد ان كان مطاعا مسططا والله اعلم **واما النوع الذي يرجع الى المكروه** فهو ان يقع
في غالب رايه واكثر نظره انه لو لم يجبه ما عدا الله يحقق ما اوعد به لان غالب الراي حجة خصوصا عند تعدد الوصول
الى البين حتى انه لو كان في اكثر راي المكروه ان المكروه لا يحقق ما اوعد به لا يثبت حكم الاكراه شرعا وان وجد صورة الاكراه
لان الضرورة لم تحقق ومثله لو امره بفعل ولم يوعده عليه ولكن في اكثر راي المكروه انه لو لم يفعل يحقق ما اوعد
ثبت حكم الاكراه لتحقيق الضرورة ولهذا لو كان في اكثر رايه انه لو امتنع غرتناول الميتة وجب له ان يلحقه النوع المهلك
لان رايه عند الاكراه لا يباح له ان يفعل تناولها وان كان في اكثر رايه انه وان صبر الى تلك الحالة لما اربل عنه الاكراه يباح
له ان تناولها للحال وان العدة لغالب الراي واكثر الظن دون صورة الايعاد والله اعلم **فصل** واما بيان ما
يقع عليه الاكراه فنقول وبالله التوفيق ما يقع عليه الاكراه في الاصل نوعان حسي وسري وكل واحد منهما على ضربين
معنوي وتخبر فيه **اما الحسي** المعنوي فيكون مكرها عليه فالاكل والشرب والكفر والقتل والقطع عينا واما السري
فالظن والعتاق والذبح والنكاح والرجعة واليمين والذبح والظهار والاباء والنفقة والبيع والشرا والدية
والاجارة والابراء والحقوق والكفالة بالنفس وتسلم الشفعة وترك طلبها ونحوها **فصل** واما
بيان حكم ما يقع عليه الاكراه فنقول وبالله التوفيق **اما التصرفات الحسية** فيعلق بها حكم واحد هو ما يرجع الى الاجرة
والثاني يرجع الى الدنيا **اما الذي يرجع الى الآخرة** فنقول وبالله التوفيق التصرفات الحسية التي يقع عليها الاكراه في حق
احكام الآخرة ثلاثة انواع نوع هو مباح ونوع هو مباح ونوع هو حرام ليس بمباح ولا يبرئ من الاكراه **اما النوع الذي هو حرام**
فهو كل الميتة والدم والحمل المحذير وشرب الخمر اذ كان الاكراه تاما بان كان بوعيد تلف لان هذه الاشياء مما يباح عند
الاضطرار وقال الله تعالى الا ما اضطررتم اليه اى عاكم شدة الحاجة الى اكلها والاستئناس بالتحريم اياها وقد تحقق الا
بالاكراه فيباح له تناولها لا يباح له الامتناع عنه ولو امتنع عنه حتى قتل بواحدة من هذه الاشياء لم يجرم ولا يوجب
بالامتناع صا مطلقا نفسه في التهلكة والله تعالى بها ناعذ من ذلك بقوله ولا تفلحوا بايديكم الى التهلكة وان كان الاكراه ناقصا

لا يخلو الاقدام عليه ولا يرضى بها لانه لا يفعله للضرورة بل لدفع الغم عن نفسه فكانت الحرمة بحكمها قامة وكذلك لو كان
الاكراه بالايعاد بان قال لتفعلن كذا والا لا جيعتك لا يخلو ان يفعل حتى يجيبه والجوع ما يخاف منه تلف النفس
او العضو لان الضرورة لا تحقق الا في تلك الحالة **واما النوع الذي هو مخصص فهو اجراء** كالكفر على السمع المظنون
القلب بالايمان اذ كان الاكراه تاما وهو محذور في نفسه مع ثبوت الرخصة فانما الرخصة في تفريق الحكم والفعل وهو المواخذة
لا في تفريق وصفه وهو الحرمة لان كلمة الكفر ما لا يحتمل الاباحة بحال فكانت الحرمة قامة الا انه سقطت للمواخذة بعد
الاكراه قال الله تعالى ولا تقربوا ما بينكم وبينكم من الكفر صدرا فليعلم غضبه والله عليهم عذاب عظيم الا ان كان عليه وقيل
مطلوب بالامان على التقدير والتأخير في الكفر والله اعلم به والا امتناع منه افضل من الاقدام عليه حتى لو امتنع فقتل
كان ما حذر لانه جاد بنفسه في سبيل الله فخرجوا من بين ثواب المجاهدين بالنفس هنا وقال صلى الله عليه وسلم من قتل
مجاهدا في نفسه فهو قتل العرش يوم القيمة وكذلك التكلم بشتم محمد صلى الله عليه وسلم مع المظنون القلب بالايمان والجر
فيه ما وصى ان يارب يرضى الله عنه لما اكرهه الكفار ورجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ما وراى ما عا
فقال شربا رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تركوني حتى قلت منك فقال صلى الله عليه وسلم ان عادوا فخذ فقد رخص له في اتيان
الكلمة بشرطه المظنون القلب بالايمان حيث امر بالعود الى ما وجد منه لكن الامتناع عنه افضل لما مر من هذا النوع
شتم المسلم لان عرض المسلم حرام التعرض في كل حال قال النبي صلى الله عليه وسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله
الا انه رخص له بعد الاكراه وانما الرخصة في سقوط المواخذة دون الحرمة والا امتناع عنه حفظا لحرمة المسلم واثارا له
على نفسه افضل من هذا النوع اذ ان مال المسلم لا حرمة مال المسلم كحرمة دمه على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا يحتمل السقوط بحال الا انه رخص له الاكراه كحال النجاسة على ما ذكر ولو امتنع حتى قتل لا يثم بل يثاب
لان الحرمة قامة فهو بالا امتناع قضى في الحرمة فكان ما جرد الا ما زودا وكذلك انكف ما لفسد مخصص بالاكراه لكن مع
قيام الحرمة حتى انه لو امتنع فقتل لا يثم بل يثاب لان حرمة ماله لا يسقط بالاكراه الا ان كان ابيح له الدفع قال النبي صلى
الله عليه وسلم قاتل من مالك وكذا امر اصحابه النجاسة فسالها حبه الطعام فمعه فامتنع من تناولها حتى مات لا يثم
لما ذكرناه بالا امتناع راعى حق الحرمة **هذا اذا كان الاكراه تاما فان كان ناقصا من الحبس والعقد والضرب الذي لا يخاف منه**
تلف النفس والعضو لا يرضى له اصلا ويحكم بكفره وان قال كان قلمي مطبعا بالايمان ولا يهدق في الحكم على ما ذكرناه
بشتم المسلم وانكف ماله لان الضرورة لم تحقق وكذا اذا كان الاكراه تاما ولكن في اكثر راي المكروه ان المكروه لا يحقق
اوعد له لا يرضى له الفعل اصلا **ولو فعل باثم** لانعدام تحقق الضرورة لانعدام الاكراه شرعا والله اعلم **واما النوع الذي**
لا يباح ولا يرضى بالاكراه فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الاكراه ناقصا او تاما لان قتل المسلم بغير حق مالا يحتمل
الاباحة بحال **قال** الله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وكذا قطع عضو من اعضائه والضرب الممهلك قال الله
تعالى ولا توفون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبن فقد احتملوا بهتانا او اثما مبينا وكذا ضربوا الذين قتلوا منكم بالسيف
ولا تقتلوا من اتى والذين اتوا من غير النفاق في حق الضرب دلاله بالطريق الاولى فكانت الحرمة قامة بحكمها فلا يرضى الاقدام عليه
ولو اقدم باثم واما ضرب غير المؤمنين اذ كان مالا يخاف منه التلف كضرب سوط او نحوه فيرجح ان لا يواخذ به وكذا الضرب
والعقد لان ضرره دون ضرر المكروه بكثير فالظاهر انه يرضى بهذا القدر من الضرر لاجبا اخيه ولو اذن له المكروه عليه
او قطعته او ضربته فقال للمكروه افعلا لا يباح له ان يفعل لان هذا مالا يباح بالايعاد ولو فعل فهو آثم الا ان كان له
فعل نفسه آثم فغيره اولى وكذا ان تاجر هذا القليل لا يباح ولا يرضى للرجل بالايعاد وان كان تاما ولو فعل
ياثم لان حرمة الزنا قامة في العقول قال الله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة فذل انه كان فاحشة في العقل قبل
ودود الشرع فلو يحتمل الرخصة بحال كقتل المسلم بغير حق ولو اذن للمراة به لا يباح ايضا حرمة كانت او امة اذن له
مولا لان الفرج لا يباح بالايعاد واما المرأة فيرخص لها ان الذي يتصور منها ليس لا التمكن وهي مع ذلك مدعوة
اليه وهذا عند حجة نظر لان فعل الزنا كما يتصور من الرجل يتصور من المرأة الا ان كان اسبقا الى سها رايه الا ان زنا
الرجل لا يبلوغ وزناها بالتمكن والتمكن فعل منها لكنه فعل سكوت فاحتمل الوصف بالخطأ والحرمة فيقتل لاختلاف
فيه حكم الرجل والمرأة فلا يرضى للمرأة كما لا يرضى للرجل والله اعلم **واما الحكم الذي يرجع الى الدنيا** ففي انواع الثلاثة
والنوع الاول فالمكره على الشرب لا يجب عليه الحد اذ كان الاكراه تاما لان الحد شرع للجرم المجاناة في المستقل
والشرع يخرج من ان يجر جنابة بالاكراه وصار مباحا بل واما على ما مر وان كان ناقصا يجب لان الاكراه الناقص لم يوجب
تغير الفعل عما كان عليه قبل الاكراه بوجه ما فلا يوجب تغير حكمه والله اعلم **واما النوع الثاني** فالمكره على الكفر لا يحكم
بكفره اذ كان قلبه مطمئنا بالايمان بخلاف المكروه على الايمان انه يحكم بايمانه والعرفي من حين احدها ان الايمان في
الحقيقة تعديت والكفر في الحقيقة تكذيب وكل ذلك على القلب والاكراه لا يعمل على القلب فان كان مصداقا بقلبه
كان نورا لوجوه حقيقة الايمان وان كان مكذبا بقلبه كان كافرا لوجوه حقيقة الكفر الا ان عبارة اللسان جعل ليل

النوع المخصص للاكراه

ان كان الاكراه ناقصا

النوع الذي لا يباح ولا يرضى

ما يحكم ما يقع عليه الاكراه

المكره على الكفر

بيان المكروه على الكفر

على الصدوق انك قد نظرت في هذه الدلالة بالاكراه فبقي الايمان والكفر محتمل فكان ينبغي ان يحكم بالاكراه
حالة الاكراه مع الاحتمال كما لم يحكم بالكفر فيها بالا حتم الا انه حكم بذلك لو حيز احداهما انما قبلنا ظاهرا ما نرى في الاكراه
لنحوه المسلمون فبقي محاسن الاسلام في قول امره في الحقيقة وان كنا لانعلم ما يمانه لا قطعاً ولا غلباً وهذا امر لا يرى
ان افسح امرنا في النساء المباحات باحتجابهن بعد وجود ظاهر الكلمة منهن بقوله في ما بها الذين امنوا اذا جاءكم
المؤمنات مهاجرات فامتنوهن بطهر لئلا ياتن بالادلة الخالصة قوله فان علمتوهن مؤمنات فلو ترجعوهن الى الكفار
كذا ههنا وهذا المعنى لا يتحقق في الاكراه على الكفر والثاني ان اعتبار الدليل المحتمل في باب الاسلام يرجع الى العلل والذين
الحق واعتبار الدليل يرجع الى صفة واعاد الذي لا يجرى في الاكراه على الكفر بل يرجع الى اعتبار المحل
دون الغالب علوه الذين الحق وذلك في الحكم بايمان الكره على الايمان والحكم بعدم كفر الكره على الكفر والله الموفق والاكراه على
الاسلام فاسلم ثم رجع يحرم على الاسلام ولا يقتل اي محبس ولكن لا يقتل والقياس ان يقتل بوجود الردة منه وهي ارجح
من الاسلام وحده الاستحسان انما قبلنا كلمة الاسلام منه ظاهراً لمعنا الحقيقة لتمامها في محاسن الاسلام
فيصير الصدوق في قلبه على ما مر فاذا رجع تبين انه لا مطع بحقيقة الاسلام فيه وانه على اعتقاده الاول فلم يكن هذا
رجوعاً عن الاسلام بل اظهاً للمكان في قلبه في التكذيب فلا يقتل وكذلك الكافر اذا اسلم وله اولاد صغار حتى حكم
بالاسلام تبعاً لا يبين فبلغوا كفاً لا يحرمون على الاسلام ولا يقتلون لانه لم يوجد منهم الاسلام حقيقة فلم يتحقق
الرجوع عنه والله اعلم ولو اكره على ان يقر انه اسلم فاقول لا يحكم بالاسلام لانه لا يمانه لان الاكراه يمنع محبة الاقرار ما اذ كره
في موضعه واذا لم يحكم بكفره باجراً الكلمة لا يثبت احكام الكفر حتى لا يبين منه امراته والقياس ان تثبت البيوتة بوجود
سبب الفرقة وهو الكلمة اذ هي اسباب الفرقة بمنزلة كلمة الطلاق ثم حكم تلك لا يختلف بالطوع والكراهة وكذا قوله
وحدة الاستحسان ان سبب الفرقة الردة دون نفس الكلمة وانما الكلمة دالة عليها حالة الطوع ولم يرد دليل على الاكراه
فلم تثبت الردة فلا تثبت البيوتة ولو قال المكره خطيبي في قولي كبرت بالله ان اخبر عن الماضي كاذباً ولم يكن فعلت
لا يصدق في الحكم ويحكم بكفره لانه دالة على انشاء الكفر وقد اخبرته اني بالاختيار وهو غير مكره على الاختيار بل هو طابع
ولو قال طابعاً كبرت بالله ثم قال عنت به الاخبار عن الماضي كاذباً ولم يكن فعلت لا يصدق في القضاء كذا هذا وبهذا
فيما بينه وبين الله تعالى لانه محتمل كذباً وان كان خلو ظاهره ولو اكره على الاخبار فيما مضى ثم قال ما اردت به الخبر
عن الماضي فهو كاذب في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لانه لم يحبه الى ما راعاه اليه بل اجبرته انشاء الكفر طوعاً ولو قال
لم يخطي بيالي شي لا يحكم بكفره لانه اذا لم يرد به شيئاً آخر محتمل على الاحتمال في ظاهر الكلمة مع اطمئنان القلب بالامان
فلا يحكم بكفره وكذلك لو اكره على الصلوة للصليب فقام بصلي يخطي بياله انه يعصيه الله وهو مستقبل القبلة او غير
مستقبل القبلة فينبغي ان ينوي بالصلاة ان يحسن الله تعالى فاذا قال نويت به ذلك لم يصدق في القضاء ويحكم بكفره
لانه اني بغير ما عني اليه فكان طابعاً والطابع اذا فعله لك وقال نويت به ذلك لا يصدق في القضاء كذا هذا وبهذا
فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما محتمل فعله ولو صلى للصليب ولم يصل الله تعالى وقد خطي بياله ذلك فهو كافر
في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لانه صلى للصليب طابعاً مع امكان الصلوة لله تعالى وان كان مستقبل للصليب
وان لم يخطي بياله شي وصلى للصليب طابعاً وقلبه مطمئن بالايمان لا يحكم بكفره ويجعل على الاجابة الى ظاهر ما عني
اليه مع سخط قلبه بالايمان وكذلك لو اكره على استمجد صلى الله عليه وسلم يخطي بياله رجل آخر اسمه محمد فاستمجد
واخبر بذلك لا يصدق في الحكم ويحكم بكفره لانه اذا خطي بياله رجل آخر فهذا طابع استمجد صلى الله عليه وسلم
ثم قال عنت به غيره فلا يصدق في الحكم ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه محتمل كذباً منه ولو لم يقصد
بالاستمجد آخر فثبت النبي صلى الله عليه وسلم فهو كافر في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى ولو لم يخطي بياله شي
لا يحكم بكفره ويجعل على جهة الاكراه على ما مر والله اعلم هذا اذا كان الاكراه على الكفر تاماً فاما اذا كان ناقصاً يحكم
بكفره لانه ليس بمكره في الحقيقة لانه ما فعله للضرورة بل لدفع الغم عن نفسه ولو قال كان قلبي مطمئناً بالايمان
لا يصدق في الحكم لانه خلو ظاهره كطابع اذا اجري الكلمة ثم قال كان قلبي مطمئناً بالايمان ويصدق فيما بينه
وبين الله تعالى واما المكره على مال الغير اذا ائلف محبباً لضمان على المكره دون المكره اذا كان الاكراه تاماً
لان المتلف هو المكره من حيث المعنى وانما المكره بمنزلة الالة على معنى انه مسئول عن الاختيار اياها وارضاها وهذا
النوع والفعل مما يمكن تحصيله بآلة غير بان يأخذ المكره فيضربه على المال فامكن جعله آلة المكره فكان المتلف
حاصلاً باكرهه فكان لضمان عليه وان كان الاكراه ناقصاً فالضمان على المكره لان الاكراه الناقص لا يجعل المكره
آلة المكره لانه لا يسلب لاختيار اصله فكان الاكراه على المكره فكان الضمان عليه وكذلك لو اكره على اكل
مال غيره فالضمان عليه لان هذا النوع والفعل وهو الاكل مالا يعمل عليه الاكراه لانه لا يتصور تحصيله بآلة غير
فكان طابعاً فيه فكان لضمان عليه ولو اكره على ان يأكل طعاماً بنفسه فاكل او على ان يلبس ثوباً بنفسه فلبس

بيان المكره على تلافى الغير

حق في حق الضمان على المكره لان الاكراه على اكل مال الغير لما يوجب الضمان على المكره فعلى اكل مال نفسه اولى مما كان اكل
مال نفسه وليس ثوباً بنفسه ليس من باب الاكراه بل هو صرف مال نفسه الى مصلحة بقاءه ومصرفه الى نفسه الى
مصلحة الاضمان على احد ولو اذن صاحب المال للمكره بان يأكل من ماله غير الاكراه فاطلعه لاضمان على احد لان الاكراه لا يملك
على الاموال لان المال مما يباح بالا باحة وتلافى مال ما دون فله لا يوجب الضمان واما النوع الثالث اما المكره على
القتل فان كان الاكراه تاماً فلا قصاص عليه عندئذ يخففه ويخففه ولكن بعدد وجوب المكره وعند ابو يوسف لا
القصاص عليها ولكن تجب الدية على المكره وعند زفر بن جبير القصاص على المكره دون المكره وعند الشافعي يجب عليها
وجه قول الشافعي ان القتل اسم لفعل مفضي الى هلاك الحياة عادة وقد وجد من كل واحد منهما الا انه حصل المكره
ببشارة من المكره تسبباً فيجب القصاص عليه ما جبراً وجه قول زفر بن جبير القتل وجد من المكره حقيقة شأواً وشاهد
وانكار المجرم مكابرة فوجب اعتباره منه دون المكره اذا اصر على اعتباره الحقيقة لا يجوز العدول عنها الا بدليل
وجه قول ابو يوسف ان المكره ليس بقاتل حقيقة بل هو مسبب القتل وانما القاتل هو المكره حقيقة ثم لم يمانه فيجب
القصاص عليه فلا يلزم على المكره اولى وجه قولك خيفة ويخفف ويخفف ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
عفوت عن اثم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وعفوا عن الشيء عفو موجه فكان موجب المستكره عليه معفواً
بظاهر الحديث ولان القاتل هو المكره من حيث المعنى وانما الموجود من المكره صورة القتل فاشد الالة اذ القاتل ما يمكن
اكتسابه بالة الغير كالتلافى للمال ثم المتلف هو المكره حتى كان الضمان عليه فكذلك القاتل لا يرى ان الاكراه على قطع يده
نفسه لانه ان يفتقر المكره ولو كان هو القاطع حقيقة لما اقتضى ولان معنى الحياة امر لا يذمه في باب القصاص قال
الله تعالى ولكم في القصاص حياة ومعنى الحياة شرعاً واستيفاء لا يحصل شرع القصاص في حق المكره واستيفاء منه
ويحصل شرعاً في حق المكره واستيفاء منه على ما مر في مسأل الخلاف لذلك وجب على المكره دون المكره وان كانت
الاكراه ناقصة فالقصاص على المكره بلا خلاف لان الاكراه الناقص لا يسلب لاختيار اصله فلا يمنع وجوب القصاص وكذلك
لو كان المكره صبيّاً او معتوها يعقل ما امر به فالقصاص على المكره عند ابي حنيفة ويخفف ما ذكرنا ولو كان المكره صبيّاً
يعقل وهو مطاع او بالغ يخطئ العقل وهو مسلول لا قصاص عليه وعلى ما قلناه الالة لان عد الصبي خطأ ولو قال المكره
على قتله للمكره اقلني من غير اكره فقتله لا قصاص عليه عند اصحابنا الثلاثة لانه لو قتله من غير اذن لا يجب عليه هذا
اولاً وعند زفر بن جبير عليه القصاص وكذا لا قصاص على المكره عندنا وفي وجوب الدية روايتان وموضع المسئلة كتاب
الديات ومن الاحكام التي تتعلق بالاكراه على القتل ان المكره على قتل مورثه لا يحرم الميراث عند اصحابنا الثلاثة لما ذكرنا
ان الموجود من المكره صورة القتل لا حقيقة بل هو في معنى الالة فكان القتل مضاً في المكره ولا ينفق به وجوب
القصاص ولا وجوب الكفارة فلا يوجب حرمان الميراث وعلى قياس قول زفر والشافعي يحرم الميراث لانه ينفق به وجوب
القصاص واما المكره فيجوز الميراث عند ابي حنيفة ويخفف والشافعي لا يوجب القصاص عليه وعند ابو يوسف لا يوجب
لان عدم وجوب القصاص عليه والكفارة والله اعلم هذا اذا كان المكره بالغاً فان كان صبيّاً وهو وارث المقتول لا يجر
الميراث لان من شرط كون القتل حراماً ان يكون حراماً وفعل الصبي لا يوصف بالحكمة ولهذا اذا قتله يدين نفسه لا يحرم
فاذا قتله يدين غيره اولى وكذلك المكره على قطع يد انسان اذا قطع فهو على الاختلاف الذي ذكرنا في القتل غير صاحب
اليد اذا اذن المكره بقطع يده من غير اكره فقطع لا ضمان على احد وفي باب القتل اذا اذن المكره على قتله المكره بالقتل
فقتل فهو على اختلاف الرواية وفي وجوب الدية على المكره والغرق ان اطراف بسلك بها مسلك الاموال في بعض الاحوال
والاذن بان لا مال المقتول فيجوز فالاذن بالتلافى ماله حكم المالك في الجلمة يورث شبهة الاباحة فيمنع وجوب الضمان
مخلو والنفس بدل على التفرقة بينهما انه اذا قال له لتقطع يدك والا فقتلتك كان في سعة ذلك ان شاء الله تعالى
ولا يسمع ذلك في النفس والله اعلم واما المكره على الزنا فقد كان ابو حنيفة رحمه الله يقول لا اذا اكره الرجل على الزنا يجزى
الحكم وهو القياس لان الزنا من الرجل لا يتحقق الا باختياره والاكراه لا يتحقق الا من السلطان عنده وعندنا يتحقق من
السلطان وغيره فاذا جاء من غير السلطان ما يجزى السلطان لا يجب والفرق لا يخففه ما ذكرنا من قبل ان المكره يلحقه
العقوبة اذا كان الاكراه من غير السلطان ولا يجزى السلطان اذا كان الاكراه منه واما قوله ان الزنا لا يتحقق الا باختياره
فكذلك ليس من تنشر الالة بفعله بناء على اكرهه فيجعل فيه لصبره منه مدفوعاً اليه خوفاً من القتل فيمنع وجوب
الحكم ولكن يجب العقوبة على المكره لان الزنا في داو الاسلام لا يخلو عن احد لفرامتين وانما وجب العقوبة على المكره ودين المكره
لان الزنا ما لا يتصور تحصيله بآلة غير والاصل ان كل ما لا يتصور تحصيله بآلة الغير فعنه على المكره وما يتصور تحصيله
بالا الغير فعنه على المكره وكذلك المرأة اذا اكرهت على الزنا لا احد عليها لانه صارت باكره بموجباً على التمكن
خوفاً من عقوبة السيف فيمنع وجوب الحد عليها كما في باب الرجل يولي لان الموجود منها ليس لا التمكن ثم الاكراه

النوع الثالث وهو المكره على القتل

الاحكام المتعلقة على الاكراه

بيان المكره على الزنا

ان كان نكرا عليه بخبره

بين الحكم الرابع الى الدنيا

ان كان الاكراه على المقرات الشرعية
بيان النوع الذي لا يحتمل العتق

ما اثر في جانب الرجل فلا يؤثر في جانبها اولى هذا اذا كان الاكراه الرجل تاما فاذا كان ناقصا بحبس او خذ او قتل لا يخفى
منه المثل فيجب عليه الحد لما مر ان الاكراه الناقص لا يجعل المكره مدفوعا الى فعل ما اكره عليه فحق اختياره مطلقا
فوقه بحكم فعله واما في حق المرأة فلا فرق بين الاكراه التام والناقص بدراخذها في نوعي الاكراه لانه لم يوجد
منها فعل الزنا بل الموجد هو التمكن وقد خرج من بين ذلك ليل الرضا بالاكراه فبذلك راعينا الحد الذي ذكرنا اذا كان
المكره عليه مقبلا فاما اذا كان مخيرا فانه ان اكره على احد فعلين من انواع الثلاثة غير معين فتقول وبالله التوفيق اما
الحكم الذي يرجع الى الآخرة وهو ما ذكرنا في الاباحة والرخصة والحرمة المطلقة فلا يختلف بالتخيير الا في غير بين
المباح والمختص به بطل حكم الرخصة اعني به ان كل ما يباح حاله التعيين يباح حاله التخيير وكل ما لا يباح ولا
يرخص حاله التعيين لا يباح ولا يرخص حاله التخيير وكل ما يرخص حاله التعيين يرخص حاله التخيير الا اذا كان
التخيير بين المباح وبين المرخص وبين هذه المجلد اذا اكره على كل ميتة او قتل مسلم يباح له الاكل ولا يرخص له
القتل وكذا اذا اكره على كل ميتة او كل ما لا يباح ولا يرخص حاله التعيين فقطع اليد وشتم المسلم والزنا يباح له
الاكل ولا يباح له شيء من ذلك ولا يرخص حاله التخيير ولو امتنع عن الاكل حتى قتل لياثم ثم بطل حاله التعيين ولو
اكره على القتل او على الزنا لا يرخص له ان يفعل احدهما ولو امتنع عن احدهما حتى قتل لياثم ثم بطل حاله التعيين
ولو اكره على القتل واتلف مال انسان وخص له الاتلاف ولو لم يفعل احدهما حتى قتل لياثم ثم بطل حاله التعيين
التعيين وكذا اذا اكره على قتل انسان واتلف من نفسه يرخص له الاتلاف ودون القتل كما في حالة التعيين ولو امتنع عنها
حتى قتل لياثم وكذا لو اكره على القتل والكفر يرخص له ان يجري كلمة الكفر اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان ولا يرخص
له القتل ولو امتنع حتى قتل فهو مأجور كما في حالة التعيين واما اذا اكره على كل ميتة او الكفر لم يذكر هذا الفصل في الكتاب
وينبغي ان لا يرخص له كلمة الكفر اصولا كما لا يرخص له القتل لان الرخصة في اجزاء الكلمة لمكان الضرورة ويمكن دفع الضرر
بالمباح المطلق وهو الاكل فكان اجزاء الكلمة حاصلا باختياره مطلقا فلا يرخص له فعل ما علم واما الحكم الذي يرجع الى الدنيا
فقد يختلف بالتخيير حتى لو اكره على كل الميتة او قتل المسلم فلم يأكل وقيل يجب القصاص على المكره لانه يمكن دفع الضرر
تبا ولا يباح فكان القتل حاصلا باختياره من غير ضرورة فلو اخذ بالقصاص ولو اكره على القتل او الكفر لم يأت
بالكلمة حتى قيل القصاص يوجب القصاص على المكره لانه مختار في القتل حيث اثر الحر المطلق على المرحض فيه وفي الاختصاص
ان لا يقصاص عليه ولكن يجب الدية في ماله ان لم يكن عالما ان لفظ الكفر يرخص له منهم من استدل بهذه اللفظة على انه لو كان
عالمًا ومع ذلك تركه وقيل يجب القصاص على المكره لانه اخبرها بجميع الشرط ومنهم من قال لا يجب علمه او لم يعلم وجه الاحتياط
ما ذكر في الكتاب ان امر هذا الرجل يجوز على ان يفتن ان اجزاء كلمة الكفر على الله اعظم حرمة من القتل فاودت شبهة الرخصة
في القتل والقصاص لا يجب مع الشهادة حتى لو كان عالما يجب القصاص عند بعضهم لا نعلم ان لفظ المورث للشبهة وعند بعضهم
لا يجب لانه وان علم بالرخصة فقد استعظم حرق الكفر بالامتناع عنه فحتمل استعظامه شبهة دارية القصاص والاع
واما وجبة الدية في ماله لا على العاقلة لانه عمد وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تعقل العاقلة عمدا ولا يرجع على المكره
لان القتل حصل باختياره فلا يملك الرجوع عليه ولو اكره على القتل والزنا فزنى العيان لم يجب عليه الحد ولا
بدراعه لما مر ولو قتل لا يجب القصاص على المكره ولكنه يؤدب بالحبس والعزير ويقتضى المكره كما في حالة التعيين
على امره والله اعلم هذا كله اذا كان الاكراه على الاعمال الحسنة فاما اذا كان على المقرات الشرعية فتقول وبالله التوفيق
المقرات الشرعية في الاصل نوعان انشاء واقراء والانشاء نوعان نوع لا يحتمل العتق في نوع يحتمله اما الذي لا يحتمل
العتق فالطلاق والعتاق والنكاح والرجعة واليمين والذم والظهار والاياء والنفق في الايلاء والذم والظهار والعتق
غير القصاص وهذه المقرات تامة مع الاكراه عندنا وعند المشافعي لا تجوز **واحتج** بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال عتقوا غنمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فلان من يكره ما استكره عليه عتقا ولان القصد
لما وضع له التصرف شرط جواز وهذا لا يقع تصرفا نصيا والمجنون وهذا الشرط يفوت بالاكراه لان المكره لا يقصد
بالنكاح ما وضع له واما يقصد دفع مودة السيف عن نفسه **وانما** ان عموما من النصوص والاطلاق تقتضي شرعية هذه
المقرات في غير تخصيص وتفيد اما الطلاق فلقوله تعالى فطلقوهن لعلهن يسلمن وقوله صلى الله عليه وسلم كل طلاق فاجزأ الا
طلاق الصعي والمعتوه ولان الغائب بالاكراه ليس الا الرضا طبعاً وانه ليس بشرط لوقوع الطلاق فان طلاقا لما زل
واقع وليس براض به طبعاً وكذلك الرجل قد يطلق امرأته الفاقية حسناً وبجمل الرأفة تعقياً ودلاً لا لخلل في دنيا
وان كان لا يرضى به طبعاً ويقع الطلاق عليها واما الحديث فقد قيل ان المارد منه الاكراه على الكفر لان العوم كانوا حديث
العهد بالاسلام وكان الاكراه على الكفر ظاهراً يومئذ وكان يجري على السنن كلام الكفر خطاً ومهواً ففعلوا ذلك
غرضه اامة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم معاً انا نقول بموجب الحديث ان كل مستكره عليه معفو عن هذه الامة
لكن لا نسلم ان الطلاق وكل تصرف فوقي مستكره عليه وهذا لان الاكراه لا يعمل على افعال كمالا يعمل على الاعتقاد

لان اعمد لا يقدر على استعمال لسان غيره بالكلام على تغيير ما يقصد به قلبه جبراً فكان كل متكلم مختاراً فيما يتكلم به فلا يكون
مستكرهاً عليه حقيقة فلا ينفى له الحديث وقوله القصد له ما وضع له التصرف شرط اعتبار التصرف فلما هذا المثل بطلان
الحال ثم ان كان شرطاً فهو موجود وهذا لانه قاصد دفع المصلحة عن نفسه ولا يندفع عنه الا بالقصد له ما وضع له فكان
قاصداً له ضرورة **ثم** لا يخلو اما ان اكره على تخيير الطلاق او على تعليقه بشرط او على تحصيل الشرط الذي يعلق به وقوع
الطلاق وحكم الجواز لا يختلف في نوعي التخيير والتعليق وحكم القصاص يتفق في نوعي التخيير ويصدق كذا نص في هذه المسألة في فصل
الاكراه على الاعتقاد ان شاء الله تعالى واما ما ذكره هنا حكم جواز التخليق المتيقن فتقول اذا اجاز طلاق المكره فان كان قبل ذلك
يهاب عليه نصف المفروض ان كان المهر مفروضاً والمقعة اذا لم يكن مفروضاً لان هذا حكم الطلاق قبل الدخول ويرجع به على
المكره لانه هو الذي دفعه له مباشرة سببه وهو الطلاق فكان مدار الضمان عليه وان كان بعد الدخول يهاب عليه
كامل المهر ولا سبيل له على المكره لان المهر يتأكد باستيفاء منفعة البضع على وجه لا يحتمل السقوط وهو الذي استوفى
البذل باختياره فعليه تسليم البذل والله اعلم وكذلك اذا كان الاكراه ناقصاً لا سبيل على المكره لانه لا يخل باختياره
اصلاً على ما مر هذا اذا كان الاكراه على الطلاق فاما اذا كان الاكراه على التوكيل بفعله الوكيل تخيراً فذكر في فصل
الاكراه على الاعتقاد ان شاء الله تعالى **واما** الاعتقاد فلما روي ان رجلاً جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال علمني عمداً فذكرني
الحديث فقال عتق النسيئة وفك الرقبة فقال وليسوا واحداً فقال لا عتق النسيئة ان تفرق بعقها وفك الرقبة ان تفتق
في عقها وغيرهما من الاحاديث التي فيها مذنب على الاعتقاد فغيره فصل بين المكره والطابع ولان الاعتقاد تصرف فلو
فاد بغيره الاكراه كالتلاق في ثم لا يخلو اما ان كان الاكراه على تخيير العتق او على تعليقه بشرط او على شرط العتق
المعلق به اما اذا اكرهه على تخيير العتق فاعتق بعضهم المكره قيمة العتق موصراً كان او مفسراً ولا يرجع المكره على العتق
بالتعيين ولا سبيل له على العتق والاولا مولاه **واما** وجوب الضمان على المكره فان العتق او في ماله والاعتقاد اتلاف
المال لا الاموال مضمونة على المكره بالاتلاف فكان الضمان على المكره كما في سائر الاموال ويسوي فيه بساره واعداً
لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ولا يرجع على العتق بالضمان لان سبب وجوب الضمان منه باختياره
فاد معنى الرجوع المغيره والاولا للمكره لان الاعتقاد حريص كاد مضاف الى المكره لا سبيل له ودور الاكراه على
الاقوال فكان الاول له ولا سبيل له على العتق لان العتق يحمي الى العتق بكماله واما العتق في حق
الغيره فذكر عتق كلاً فلا حاجة الى التكيل وكذا الاخ لا يحد تعلقه به فلا سبيل له عليه ولو اكره على سراً في رجوع
محرره عتق عليه لان شراء القريب عتاق بالنكاح والاكراه لا يمنع جواز الاعتقاد لكن لا يرجع المكره ههنا بقيمة
العتق على المكره لانه حصل له عوض وهو صلة الرحم ولو كان العتد مشتركة بين اثنين فأكراه احدهما على اعتاقه فاعتق
حاز عتقه لما ذكرنا ان الاكراه لا يمنع جواز الاعتقاد لكن يعق نصفه عندا في حنفية رج وعندها يعق كله بناء على
ان الاعتقاد يجرى عنده وعندها لا يجرى ولا يضمن الشريك المكره للشريك الا في حنفية ولكن يضمن المكره نصيب
المكره لان الاعتقاد حريص هو اتلاف المال مضاف الى المكره فكان المثلث مخرج العتق هو المكره فكان الضمان عليه سواء
كان موصراً او مفسراً وهذا بخلاف حالة الاختيار اذا اعتقه احد الشريكين انه لا يضمن لشريكه الساكن اذا كان العتق
مفسراً ههنا يضمن موصراً كان او مفسراً لان الضمان الواجب على المكره ضمان اتلاف على امره والاحل ضمان الاتلاف
لا يختلف باليسار والاعسار والواحد على احد الشريكين حالة الاختيار ليس بضمان اتلاف لان اتمام الاتلاف منه في
نصيب شريكه اما على اصل ابي حنيفة فظاهر لانه لا يعق نصيب شريكه وعلى اصلهما وان عتق لكن لا باعانه لان اعتاق
تصرف في ملك نفسه الا انه عتق نصيب شريكه عند تصرفه لا يتصرفه فلا يكون مضاعفاً اليه كمن حفر بئر في داره
فوقع فيها غيره او سقى أرضه نفسه ففسدت ارض غيره حتى لا يجب عليه الضمان الا ان وجوب الضمان على احد الشريكين
حالة الاختيار وعرف شرهما والشرع ورد به على الموصر فيقتصر على مودع الشرع وشريك المكره بالاختيار ان شاء اعتق نصيبه
وان شاء وبه وان شاء كاتبه وان شاء استعماه موصراً كان المكره او مفسراً وان شاء ضمن المكره ان كان موصراً
فان اختار نصيبين المكره فالاولا بين المكره والمكره لانه انتقل نصيبه اليه باختياره والضمان وان اختار الاتلاف
او السعاية فالاولا بينه وبين شريكه وهذا قول ابي حنيفة رج وعندها ان كان المكره موصراً فله شريك المكره ان
يضمنه لا غير وان كان مفسراً فله ان يستعير العتد لا غير كما في حالة الاختيار وموضع المسئلة كتاب العتق واما اذا كان
بعض ما يخص بالاكراه واقدر علم واما الذي يرد ان النبي صلى الله عليه وسلم المدين لا يباع ولا يهدى
وهو من ذلك الا انه الحال حريص وجه والاكراه لا يمنع نقاد التخيير من وجه فلا يمنع نقاد التخيير من وجه بالطريق
الاول ويرجع المكره على المكره للحال بما نقصه المدين ويعد مودع يرجع ورتبة على المكره بقيمة قيمته لان الذي يرد
الحال شافى حريص وجه واما سبب حريص وجه في اخذ حريص وجه حريص وجه فان الاكراه على الذي يرد بالمال
المكره للحال حريص وجه فغيره من الضمان ثم يتكامل الاتلاف في اخذ حريص وجه حريص وجه فان كان الضمان عند ذلك

ان كان اكره على التوكيل بالطلاق

وذلك بقية قيمة فاما مات المكره صار ذلك ميراثا الورثة فكان لهم ان يرجعوا به على المكره والله اعلم **هذا** اذا اكره على
تخيير العتق فاما اذا اكره على تعليق بشرط اما حكم الجواز فلا يختلف في النوعين لما ذكرنا واما حكم الضمان فقد
يختلف بيان ذلك اذا اكره على تعليق العتق بفعله نفسه فانه ينظر **فان** كان فعلا لا بد منه بان كان مفروضا عليه او
تخييرا فتركه المالك على نفسه كالاكل والشرب ففعله حتى عتق يرجع بالضمان على المكره لان الاكره على تعليق العتق
يفعل لا بد له منه اكره على ذلك الفعل فكان مضيا فالى المكره **فان** كان فعلا له منه بد كفاضي من الغريم او تناول
شيء له منه بد ففعله حتى عتق لا يرجع بالضمان على المكره لانه اذا كان له منه بد لا يجرى مضطرا الى تحصيله اذ لا يلحق
بتركه كبر ضرر فاشبه الاكره التناقص فلا يرجع الاكره على تعليق العتق به اكرها عليه فلا يجرى تلف المالك
مضيا الى المكره فلا يرجع عليه بالضمان ولو اكره على ان يقول كل مملوك املكه فيما يستقبل فهو خير فقال
ذلك ثم ملك مملوكا حتى عتق عليه فان ملك بشرأ او هبة او صدقة او وصية لا ضمان على المكره لانه انما ملكه باختيار
فقط اضافة الاكراه الى المكره وان ملك بارت فذلك في القياس وفي الاستحسان يضمن لانه لا يصح للمكره في الارت
قبض الا ان ينفذ مضيا الى المكره ولو اكره على ان يقول لعبد ان شئت فانت حر فقال شئت حتى عتق ضمن المكره لان
مشية العتق توجد غالبا فاشبه التعليق بفعله لا بد منه فكان الاكره على الاعاق اكرها عليه **هذا** اذا اكره على
تعليق العتق بالشرط فاما اذا اكره على تحصيل الشرط الذي علق به العتق عطف بان قال رجل لعبد ان ملكك فانت حر
فاكره على الشرأ فاشترأ حتى عتق لا يرجع على المكره لشيء لان العتق لم يثبت بالشرط وهو الشرأ وانما ثبت بالكل
الساق وهو طابع فيه وكذا اذا قال لعبد ان دخلت الدار فانت حرة فاكراه على الدخول حتى عتق لا ضمان على المكره لما
ذكرنا ثم انما يضمن المكره في جميع ما وصفنا اذا كان الاكره اكرها فاما اذا كان ناقصا فلا ضمان لما مر ان الاكره التناقص
لا يقطع الاضافة على المكره بوجه فلا يوجب الضمان على المكره والله اعلم **هذا** الذي ذكرنا اذا اكره على الاعاق المطلق
عتقا فاما اذا اكره على احدى امرين بان اكره على ان يعتق عبده او يطلق امرأته فان لم تكن المرأة مدخولا ففعل
المكره احدى امر المكره الاقل فقيمة العبد ومنه نصف مهر المرأة اما اذا فعل اقلها مضيا فافعل اكثرها ضمانا فكان
الاهذا القدر وكذلك اذا فعل اكثرها ضمانا فالاكراه لا يملكه دفع الضرورة باقل الفعلين ضمانا فافعل اكثرها ضمانا فكان
مختارا في الزيادة لانعدام الاضطرار في هذا القدر فلا يجرى تلف هذا القدر مضيا الى المكره وان كانت المرأة مدخولا
ففعل المكره احدى امرين على المكره اما اذا اطلق فظاهر لان الطلاق بعد الدخول لا يوجب الضمان على المكره لما ذكرنا من قبل
وكذلك اذا عتق لانه امكنه دفع الضرورة بما لا يتعلق به ضمان اصاب وهو الطلاق فكان مختارا في الاعاق فلا يجرى
الاتلاف مضيا الى المكره فلا يضمن وكذلك اذا كانت المرأة غير مدخولة ولو كان الاكره ناقصا ففعل المكره احدى امرين
على المكره لما مر ان الاكره التناقص لا يقطع الاضافة الفعل للمكره لان الضرورة لا يتحقق به فكان مختارا طاعا فيه
فلا يواخذ به المكره **هذا** اذا اكره على الاعاق فاما اذا اكره على التوكيل بالا عتاق فوكيل غيره به ففعل التوكيل في القياس
ان لا يصح التوكيل ولا يجوز اعاق التوكيل لان التوكيل تصرف بمقتضى الفسخ فاشبه البيع ولهذا يبطل الهزل كالباع في بيع
مع الاكره كما لا يصح البيع وفي الاستحسان يجوز لان الاكره لا يمنع صحة الاعاق فلا يمنع صحة التوكيل بالا عتاق
مخلو فالباع فان الاكره يمنع صحة البيع فيمنع صحة التوكيل به واما قوله انه بمقتضى الفسخ والهزل فنعم لكن تصرف
قولي فلا يعمل عليه الاكره كما لا يعمل على الاعاق والطلاق والنكاح ونحوها مخلو فالباع فان البيع فانه ساس للمبادلة حقيقة
وحقيقة المبادلة بالتعاطي وانما الايجاب والقبول دليل عليه حال الطوع ففعل عليه الاكره على ما ذكره في موضعه
ان شاء الله تعالى واذا نفذ عليه اعاق التوكيل يرجع المكره على المكره بقيمة العبد استحضانا والقياس لان يرجع لان التوكيل
من المكره الاكره على التوكيل بالا عتاق لا على الاعاق وانما الاعاق حصل باختيار التوكيل ورضاه فلا يجرى مضيا الى المكره
كشهود التوكيل بالا عتاق فارجعوا لا يضمنون لانهم شهدوا بالوكالة لا بالاعاق كذا ههنا **وجه** الاستحسان ان الاكره
على التوكيل بالا عتاق اكره على الاعاق لانه اذا وكل بالا عتاق ملك التوكيل عتاقه عقيبا لتوكيل بل فعله فبقيت
ماله فكان الاتلاف مضيا الى المكره فيؤاخذ بضمانه ولا ضمان على التوكيل لانه فعله بامر امر صحيح وان كان الاكره
ناقصا فلا ضمان على المكره لما مر غيره واما النكاح فلعوم قوله تعالى وانكحوا الاباي منكم وغيره من مواعيد النكاح
فغير تخصيص لان النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الاكره كالطلاق والعتاق ثم اذا جاز النكاح مع الاكره فلا يخلو
انما ان اكره الزوج او المرأة فان اكره الزوج فلا يخلو اما ان يجرى المستحب في النكاح مقدار مهر المثل واما ان يجرى
مهر المثل واما ان يجرى كثر منه فان كان المستحب قدر مهر المثل او اقل منه يجرى المستحب ولا يرجع به على المكره لانه ما
انلف عليه ما له حيث عوضه مثله لان منافع البضع جعلت اموالا مستقومة شرعا عند دخولها في ذلك الزوج لكونها
سببا لجهول الادنى بغيرها لا بد من صيانة له غير الابتدال واذ لم يوجد الاتلاف فلا يجرى عليه الضمان وان كان المستحب
اكثر من مهر المثل يجب قدر مهر المثل في الزيادة لان تسمية الزيادة على قدر مهر المثل لم يصح مع الاكره فطلعت

اذا اكره على التوكيل بالا عتاق

الاكره على النكاح

وجعل

وجعل كانه لم يفرض الا قدر مهر المثل وهذا لان الاكره وقع على النكاح وعلى ايجاب المال لان الاكره لا يؤثر في النكاح
ولا يؤثر في ايجاب المال كما يؤثر في الاقرار بالمال فكان ينبغي ان لا يصح تسمية المهر اطلاقا الا انها صحت في قدر مهر المثل شرعا
لان الشرع لو ابطل هذا القدر لاشبه ثانيا فلم يكن الابطال مفيدا فلم يبطل للزوج الابطال يخرج العتق ولا ضرورة
في الزيادة فلا يصح تسميتها **هذا** اذا اكره الزوج على النكاح فاما اذا اكرهت المرأة فان كان المستحب في النكاح قدر مهر
المثل واكثر منه جاز النكاح ولزم وان كان المستحب اقل من مهر المثل بان اكرهت على النكاح بالفد درهم ومهر مثلها
عشرة آلاف فزوجها او لياؤها وهم مكروهون جاز النكاح لما ذكرنا وليس للمرأة على المكره من مهر مثلها شيء لان المكره
ما انلف عليها مالا لان منافع البضع ليست بمستقومة بانفسها وانما تصير مستقومة بالعقد والعقد قوتها بالعقد المستحب
فلم يوجد من المكره اتلاف مال مستقور عليها فلا يجب عليه الضمان ولا يجب الضمان على الشهود ايضا لانه لم يجب على
المكره فلا لا يجب على الشهود اولى ثم ينظر ان كان الزوج كفوا يقال للزوج ان شئت فكلها مهر مثلها والا ففريق بينكما
فان فعلت النكاح وان اتي بكميل مهر المثل يفرق بينهما ان لم يرض بالقبض لان لها في كمال مهر مثلها حق لا ينفق عنها
مهر المثل فيحقها المهر المثل واذا فرق بينهما قبل الدخول بها لشيء على الزوج لان الفرقه جازة فقبلها قبل الدخول بها
ولو رضيت بالقبضان صريحا او لالة بان دخل بها عطف منها فلها المسمى بطلانها في التفرق لكن بقى حق الاولياء فيه
عندما ينفق عليه وح فلم يفرقوا وعندهما ليس لاولياء حق التفرق لنبضان المهر على ما عرف في كتاب النكاح ولو دخل بها
على كره منها لزمه بكميل مهر المثل لان ذلك دالة اختيار النكاح وان لم يكن الزوج كفوا فلهما خيار التفرق لانعدام الكفاءة
والقبضان مهر المثل ايضا وكذا لاولياء عندما ينفق عليها وعندهما لم خيار عدم الكفاءة اما لاختيارهم لنبضان المثل فان سقط
اختيارهم عنها سبق لها حق التفرق بقا الخيار الاخر وان سقط الخياران جميعا فلا وليا خيار عدم الكفاءة بالاجماع وفي خيار
قبضان المهر خلاف على ما عرف حتى ان الزوج اذا دخل بها قبل التفرق على كره منها حق لزمه التكميل بطلان خيار النقصان وبقي
لها خيار عدم الكفاءة ولو رضيت بعدم الكفاءة ايضا صريحا او لالة بان دخل الزوج بها على طوع منها سقط الخياران
جميعا وبطل حقها في التفرق اصداد لكن لاولياء الخياران جميعا وعندهما احدى دون الاخر ولو فرق بينهما قبل الدخول
لا شيء على الزوج لان الفرقه ما جاءت ففريقه بل فقبل غيرة فلا يلزمه شيء واما الرجعة فلعوم قوله تعالى وانكحوا
برهمن عامرا غير متحصنين ولا ن الرجعة لا تخلو من تخير بالقول وبالفعل وهو الوطى والمستقر شهوة والنظر في الفرج
عز شهوة والاكره لا يعمل على النوعين فلا يمنع جوازها واما العين والذرية بان اكره على ان يوجب على نفسه صدقة او حجاب
او شيئا من وجوه القرب والظهار والابدية والفقهي في الابدية ظلاله ومات الواردة في هذه الابواب غير متحصنين طابع قال الشيخ
لا يواخذ كراهة التعلو في ما يحكم ولكن يواخذكم بما عقدهم الايمان فكفارتهم وقال وليوفوا نذرهم وقال يا ايها الذين
امنوا اوفوا بالعقود واي بالعهد ولان النذر عين وكفارة العين على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم وقال تعالى
والذين يظفرون نساءهم وقال للذين يؤمنون نساءهم ترضوا ربيعة اشرفان قاتوا فان الله غفور رحيم وان غرض الطلاق
فان الله سمع علمهم لان هذه تصرفات قولية وقد مر ان الاكره لا يعمل على الاقوال والفقهي في الابدية وفي حق القادر بالجماع
وفي حق العاجز بالقول والاكره لا يؤثر في النوعين جميعا فكان طابعا في التي فليزيم الكفاءة ولا يرجع المكره بالزينة
في هذه التصرفات من الكفاءة والقرينة المذكورة على المكره لان الكفاءة وجبت على المكره على سبيل التوسع وكذا المند
به لان الامر بهما مطلق غرورهما وما لا يجبر على فعلها ايضا فلا وجب على المكره لكان لا يخلو من ان يجبر عليه على الوجه
الذي وجب على المكره او لا على الوجه الذي وجب عليه ولا سبيل في الاول لان الايجاب على هذا الوجه لا يفيد المكره شيئا
فلا معنى لرجوعه عليه ولا سبيل في الثاني لانه يؤدى الى تغيير المشرع فوجهان احدهما جعل الموضع مفضيا والثاني
جعل ما لا يجبر على فعله مجبورا على فعله وكل ذلك تغيير ولا يجوز تغيير المشرع فوجه فكيف يجوز رجوعه وكذا في
الابدية اذ لم يفرقها في المدة حتى لا تبين فلا يلزمه فاذا لم يعرف كان تركه القربان حاصل باختياره فلا يجرى مضيا الى
المكره والله اعلم ولو اكره على كفارة العين لم يرجع على المكره لانها الزينة بفعله ولو اكره على ان يفتق عبده غطاره
ينظر ان كانت قيمة عبده وسط لا يرجع على المكره بشيء لان ذلك وجب عليه بفعله فلا يرجع به عليه وان كانت قيمة
اكثر من ذلك يرجع عليه بالزيادة لانه انلف ذلك القدر عليه لان الزيادة على عبده وسط لا يجب عليه بالظهار ولا يخرج به
عن الظهار لانه اعاق دخله عوضا عن الاعاق ويعوض وان قل لا يخرج عن التكفير واما العفو عن المهر فلعوم قوله تعالى
من صدق به فهو كفارة له وقوله به اي بالعصا من لانه اقرب المذكور والصدق بالعصا هو العفو وقوله تعالى
وان تصفوا اقرب للقوى ولا تنسوا الفضل بينكم فقد تدب الى العفو عاما لانه تصرف قولي فلا يؤثر فيه الاكره
ولا ضمان على المكره لانه لم يوجد منه اتلاف للمال لان العصا ليس مال ولهذا لا يجب الضمان على شهوة العفو او اجبر
بشرط علم واما النوع الذي يجرى الفسخ كالباع والشرأ والهبة والاجارة ونحوها فالاكراه يوجب فساد هذا التصرف
عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر يوجب فسخها على الاجارة كبيع الفسخي وعند الشافعي يوجب بطلانها اصداد

اكراه المرأة على النكاح

الاكره على الرجعة

الاكره على البين وكذا

الاكره على العتق في العزل

بيان النوع الذي يجرى الفسخ

قوله ان الرضا شرط البيع شرعا قال اذ لم يصح الا ان تكون تجارة غير مراض منكم والا كراه ليسلب الرضا بل عليه انه لو احم
المالك يجرى البيع الفاسد لا يحل الجواز بالاجازة كسائر البياحات الفاسدة فاشبه بيع الفضولي وهذه شبهة زفر
ولنا ظاهر نصوص البيع عامات مطلقا غير تخصيص وتقييد ولا ركن البيع وهو المبادلة صدر مطلقا واصل البيع في
محل مال هو مملوك البائع فيقبض المالك عند التسليم كما في سائر البياحات الفاسدة ولا فرق سوى ان المفسد هناك المالك
الجهالة او الربا وغير ذلك وهذا الفساد لعدم الرضا طبعا فكان الرضا طبعا شرط الصحة لا شرط الحكم واعدام شرط
الصحة لا يوجب اعدام الحكم كما في سائر البياحات الفاسدة الا ان سائر البياحات لا تلحقها الاجازة لان فسادها بالشرع
وخبرته الرضا ونحو ذلك ولا يزول برضا العبد وهما الفساد لحق العبد وهو عدم رضاه فيزول باجازه ورضاه
واذا فسد البيع والشراء بالاكراه فلا بد من بيان ما يتعلق به من الاحكام في المحل والمحل فيه ان الامر لا يخلو من ثلثة اوجه
اما ان كان المكرة هو البائع واما ان كان هو المشتري واما ان كانا جميعا مكرهين فان كان المكرة هو البائع فلا يخلو
الامر فيه من وجهين اما ان كان مكرها على البيع طائعا في التسليم واما ان كان مكرها على البيع والتسليم جميعا فان كان
مكرها على البيع طائعا في التسليم فباع مكرها وسلم طائعا جاز لان البيع في الحقيقة اسم للمبادلة فاذا سلم طائعا
فقد اتى بحقيقة البيع باختياره فيجوز بطريق العاطي وكما ساقى به فلفظ البيع بالا كراه وجوده وعدمه بمنزلة واحد
لان بيع التسليم منه طائعا اجازة لذلك البيع بل يمتنع هذا بيعا مستمدا بطريق العاطي والثاني ان التسليم منه لاجازة
لذلك البيع لانه ليس شرط صحة البيع التسليم حتى يجرى الا كراه على البيع اكرها على ما لا صحة له بدون اذ البيع يجرى
بدون التسليم فكان طائعا في التسليم فصلى ان يجرى ليل الاجازة بخلاف المكرة على الهبة او الصدقة اذ اسلم طائعا انه
لا يجوز ولا يجرى التسليم اجازة لان القبض شرط لعقبتها الا ترى انهما لا يتحققان بدون القبض فكان الاكراه عليه
اكرها على القبض فلم يصح التسليم ولذا على الاجازة فهو الفرق هذا اذا كان مكرها على البيع طائعا في التسليم فاما
اذا كان مكرها عليه باجتماع مكرها وسلم مكرها كان البيع فاسدا لان حقيقة البيع هي المبادلة والا كراه يؤثر
فيها بالفساد ويثبت المالك للمشتري لما قلنا حتى لو كان المشتري عبدا فاعتقه نفذا عتاقه وعليه قيمة العبد لان
بالاعتاق نفذ عليه الفسخ اذ الاعتاق مما لا يحتمل الفسخ ففقر المالك ففقر عليه القيمة فكان له ان يرجع بغير
العقد عليه كالبائع والمكره بالخيار وان شاء رجع على المكره بغيره ثم المكره يرجع على المشتري وان شاء رجع على المشتري
اما حق الرجوع على المكره فلا بد ان يلف عليه ماله بارأله بده عنه فاشبه الغاصب فيرجع عليه بضمان ما تلفه كالفاسد
ثم يرجع بما ضمنه على المشتري لانه ملكه باؤاء الضمان فنزل منزلة البائع واما حق الرجوع على المشتري فلا بد ان يجرى البيع
غاصبا لغاصب وللمالك ولا يتحقق غاصبا لغاصب كذا هذا ولو اعتقه المشتري قبل القبض لا ينفذ عتاقه لان البيع الفاسد
لا ينفذ المالك قبل القبض والاعتاق لا ينفذ في غير المالك فان اجاز البائع البيع بعد الاعتاق نفذ البيع ولم ينفذ الاعتاق
وهذه المسئلة خبيثا ظاهرا يدل على ان المالك يثبت بالاجازة فكانت الاجازة في حكم الانشاء وكذا نقول ان المالك الظاهر
ثبت بالبيع السابق عند الاجازة بطريق الاستمدا والمستند مقصور من وجه ظاهر من وجه مجاز ان لا يظهر في حق المعلق
بل يقتصر وللبيع خيار الفسخ والاجازة في هذا البيع قبل القبض وبعد لان المالك وان ثبت بعد القبض لكنه غير لازم لاجل
الفساد فثبت له خيار الفسخ والاجازة قبل القبض وبعد ورفعا للفساد واما المشتري فله حق الفسخ قبل القبض لانه
لاحكم له البيع قبل القبض وليس له حق الفسخ بعد القبض لانه طامع في الشراء فكان لازما في جانبته لكن انما ملك البائع في
هذا العقد اذ كان محل الفسخ فاما ان لم يكن بان تصرف المشتري ففساد لا يحتمل الفسخ كالا عتاق والتدبير والاستمدا ولا يملك
الفسخ ويلزمه القيمة وان تصرف بغيره ففسخ البيع والاجازة والكاتبه ونحوها يملك الفسخ بخلاف سائر البياحات
الفاسدة ان تصرف المشتري بارأله المالك يوجب بطلان حق الفسخ اى تصرف كان ووجه الفرقان حق الفسخ هناك ثبت
لمعنى يرجع الى المملوك من الزيادة والجهالة ونحو ذلك وقد زال ذلك المعنى بزوال المملوك عن ملك المشتري فبطل حق الفسخ
فاما هنا حق الفسخ انما ثبت لمعنى يرجع الى المالك وهو كراهيته وفوات رضاه وانه قائم فكان حق الفسخ ثابتا
وكذلك لو باع المشتري ثانيا حتى يتناول له الا يدى له ان يفسخ العقود كلها لما ذكرنا وكذلك انما يملك الاجازة اذا كان
محل الاجازة فاما ان لم يكن بان تصرف المشتري بغيره ففسخ لا يحتمل الفسخ لا يجوز اجازته حتى لا يجب الثمن على المشتري
بل يجب عليه قيمة العبد لان قيام المحل وقت الاجازة شرط لجواز الاجازة لان الحكم ثبت في المحل ثم يستند والمالك
لا يحتمل المالك فلا يحتمل الاجازة والمحل بالاعتاق صار في حكم المالك وتقرر ههنا كانه لا يحتمل الفسخ ففقر على
المشتري قيمته وان تصرف بغيره ففسخ البيع والاجازة وان تداوله الا يدى واذ اجاز واحدا
من العقود جازت العقود كلها ما بعد هذا العقد وما قبله ايضا بخلاف الغاصب اذ باع المصنوع ثم باع المشتري
هكذا حتى تداوله الا يدى وتوقف العقود كلها فاجاز المالك واحدا منها انها كان يجوز ذلك العقد خاصة دون غيره
ولو لم يجرى المالك شيئا من العقود ولكنه ضمن واحدا منهم بغير ما بعده عقده ودون ما قبله والفرقان في باب الفسخ

بيان الاكراه على البيع والتسليم جميعا

شئ من العقود بل يوقف نفاد الكل على الاجازة فكانت الاجازة شرط لنفاذ صيغة ما قبله الشرط دون غيره اما هنا
ما توقف نفادها على الاجازة لوقوعها نافذة قبل الاجازة اذ الفساد لا يمنع النفاذ فكانت الاجازة ازالة الاكراه من الاجل
ومضى الى الاكراه من الاصل جاز العقد الاول فيجوز العقود كلها فهو الفرق ويخلف ما اذا ضمن المصنوع منه اعدم لانه ملك
المصنوع عند اختياره اخذ الضمان منه ففوت جنبته وهو القبط اما بطريق الظهور واما بطريق الاستمدا على ما عرف في
سائر الخلاف فلا يظهر فيها قبله من العقود وهما بخلافه على ما مر واذا قال البائع اجرت جاز البيع لان المانع من الجواز
هو الاكراه والاجازة ازالة الاكراه وكذا اذ قبض الثمن لان قبض الثمن دليل الاجازة كالقبض على ابيع مال غيره فقبض
المالك الثمن ولو لم يقبضه المشتري الاول ولكنه اعتقه المشتري قبل الاجازة نفذا عتاقه لان الملك ثابت له بالشراء وسواء
كان قبض العبد ولا لان شراءه صحيح فيقبض المالك بنفسه بخلاف عتاق المشتري الاول قبل القبض لان البيع الفاسد لا ينفذ
المالك بنفسه بل بواسطة القبض ولو اعتقه المشتري الاخير ثم اجاز البائع العقد الاول لم يخرجه عن حقه حتى لا يملك المالك
بالثمن بل يجب القيمة وهو بالخيار وان شاء رجع بها على المكره والمكره يرجع على المشتري الاول وان شاء رجع على احد
المشتريين انما كان اما الرجوع على المكره فلما ذكرنا في عتاق المشتري الاول لانه ائلف عليه ملكه معنى فله ان يأخذ منه
ضمان الاكراه والمكره ان يرجع بذلك على المشتري الاول لانه ملك المصنوع باؤاء الضمان فنزل منزلة البائع وكان للبائع
ان يرجع عليه بالضمان فكذلك لا يصح كل عقد وجد بعد ذلك وان شاء المكره رجع على احد المشتريين انما شاء لان كل
واحد منهما في حق البائع بمنزلة غاصب لغاصب فان اختار تضمن المشتري الاول برى المكره وصحت البياحات كلها
لانه ملكه المشتري الاول باختياره تضمنه فيثبت ان باع ملك نفسه فصح فيصح كل بيع وجد بعد ذلك وان اختار
المشتري الاخير في كل بيع وجد بعد ذلك وبطل كل بيع كاقبله لانه لما اختار تضمنه فقد حصه بملك المصنوع فيثبت
ان كل بيع كان قبله كان بيع مالا يملكه البائع فيبطل راسدا علم هذا اذا كان المكره هو البائع فاما اذا كان المكره هو المشتري
وكان البائع فلكل واحد منهما حق الفسخ قبل القبض وبعد القبض حق الفسخ للمشتري وهذا البائع لما ذكرنا في اكره البائع والمشتري
ان يجرى هذا العقد كالبائع اذا كان مكرها ولم اكره على الشراء والقبض ودفع الثمن والمشتري عند فاعقده المشتري فذلك
اجازة للبيع لان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ بعد وجودها فكان الاقدام عليها التزاما للمالك كالمشتري بشرط الجواز
اذا قبل سائر ذلك وكذلك لو كان المشتري حرة فوطئها او قبضها بشهوة فهو اجازة للبيع لانه لو تصرف بغيره لكان
صاذا ملك الغير فذلك حرام وانما هو حال المسلم التحويز الحرام فكان اقدامه عليه التزاما للبيع دلالة ولو لم يقبضه
المشتري حتى اعتقه البائع نفذا عتاقه لانه على ملكه قبل التسليم وان اعتقه المشتري نفذا عتاقه استحقاقا والقياس
ان لا ينفذ وجه القياس ظاهر لانه عتاقه لا يملكه ولا عتاقه لا يملكه ابن آدم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يستحق
ان المشتري يملك اجازة هذا البيع فاقدمه على الاعتاق اجازة له فيصحبها لغيره وهذا لان تصرفا لعاقل يجب ضمانه
غير الاكراه ما لم يكن ولا صحة لغيره الا بالمالك ولا يثبت المالك قبل القبض الا بالاجازة فيقتضى الاعتاق اجازة هذا العقد
سابقا عليه او مقارنا له فيصحبها له كما في قوله لغيره اعتق عبدك عتق على الف درهم وهذا نفذ اعتاق المشتري بشرط الجواز
كذا هذا اذا اعتقه المشتري وعده ولو اعتقه جميعا معا قبل القبض فاعتاق البائع اولى لو جهن احداهما ملك البائع
ثابت مقصورا وملك المشتري يثبت ضمانا للاجازة الثانية ضمانا للعتاق فكان تنفيذ اعتاق البائع اولى والثاني ان ملك
البائع ثابت في الحال وملك المشتري يثبت في الثاني فاعتاقا والموجود الحال اولى هذا اذا كان المكره هو البائع او المشتري فاما
اذا كانا جميعا مكرهين على البيع والشراء فلكل واحد منهما خيار الفسخ والاجازة لان البيع فاسد في حقهما والثابت بالبيع
الفساد ملكا غير لازم فكان محل الفسخ والاجازة فان اجازا جميعا جاز وان اجازا احدهما دون صاحبه جاز في جانبته
وفيما بالخيار في حق صاحبه ولو اعتقه المشتري قبل وجود الاجازة فاحدهما اصاد نفذا عتاقه ولزمه القيمة لان الاعتاق
تصرف لا يحتمل النقص فكان اقدامه عليه التزاما للبيع في جانبته ولا يجوز اجازة البائع بعد ذلك لانه خرج من حيزه
للاجازة بالاعتاق لما ذكرنا ان قيام المحل وقت الاجازة شرط صحة الاجازة وقد هلك بالا عتاق ولو لم ينفذ المشتري
ولكن اجازا احدهما البيع ثم اعتقه معا نفذا عتاق البائع وبطل عتاق المشتري لانه لا يخلو اما ان كانت الاجازة من
المشتري او من البائع فان كانت من المشتري نفذا عتاق البائع لان اجازة المشتري لم تعمل جازا للبائع ففي البائع على خياره فان
اعتق نفذا عتاقه وبطل عتاق المشتري لانه اطل خياره بالاجازة وان كانت الاجازة من البائع فنفذ عتاقه اولى
ولزمه المالك وانما ذكرنا في وجهين في اكره المشتري ولو اجازا البائع البيع ثم اعتق المشتري ثم اعتق البائع بعده نفذ عتاق المشتري
ولزمه الثمن ولا ينفذ عتاق البائع اما نفذ عتاق المشتري فليق بالخير له واما عدم نفذ عتاق البائع فليسقط
خياره بالاجازة واما لزوم الثمن المشتري فللزم البيع في الجانبين جميعا والله اعلم ويسوي ايضا في باب البيع والشراء
الاكراه التام والنقص لان كل ذلك يفوت الرضا ويسوي في الاكراه على البيع تسمية المشتري وترك تسميته حتى ينفذ
البيع في الجانبين جميعا لان غرض المكره في الجانبين جميعا واحد وهو ازالة ملك البائع وذلك يجعل البائع في انشا كان

بيان اذا اكره المشتري

اذا اكره البائع والمشتري جميعا

عليه الاكراه الى غيره لا يخلو من حين امان ان يحسن بالعقد في الاعتقاد او بالفعل في المعاملة اما حكم العدول عما
وقع عليه الاكراه بالعقد في الاعتقاد فقد ذكرناه فيما تقدم واما العدول الى غير ما وقع عليه الاكراه بالفعل
في المعاملة فتقول اذا عدل المكره الى غير ما وقع عليه الاكراه بالفعل جاز ما فعل لانه طابع فيما عدل اليه حتى لو اكره
على جاريته فربما جاز لانه عدل عما اكره عليه لتقارب البيع الهبة وكذلك لو فوّل بمال وذلك المالك اصله باطل واكره
على اذنه ولم يذكر له بيع الجارية فباع جاريته جاز البيع لانه في بيع الجارية طابع ولو اكره على الاقرار بالف درهم
فاقر بمائة دينار او نصف آخر غير ما اكره عليه جاز لانه طابع فيما اقر به وهذا بخلاف ما اذا اكره على ان يبيع عبده
فلا بد بالف درهم فباعه منه بمائة دينار ان البيع فاسدا استحسانا جاز قياسا فقد اعتبر الدرهم والدنانير
جنس من جنس في الاقرار قياسا واستحسانا واعتبرها جنسا واحدا في الاستحسان لانها جنس مختلفا
مختلفة الا انها جعلت جنسا واحدا في موضع الاستحسان على مخالفة الحقيقة لمحق هو منعد في الاقرار وهو ان القاش
بالاكراه هو الرضا طبعيا والاكراه على البيع بالف درهم كما بعدم الرضا بالبيع بالف درهم لعدم الرضا بالبيع بمائة
دينار قيمة الف لا اتحاد المقصود منها وهو الثمن فكان انعدام الرضا بالبيع باحدا هاد ليدل على انعدام الرضا
بالبيع بالآخر فكان الاكراه على البيع باحدها اكرها على البيع بالآخر بخلاف ما اذا اكره على البيع بالف فباعه بمكمل
او بوزن آخر سوى الدرهم والدنانير لان هناك المقصود مختلف فلم يكن اكرهاه البيع باحدها اكرهاه البيع بالآخر وهذا
الغنى لا يوجد في الاقرار لان بطلان اقرار المكره لا يعدم رجحان جانب الصدق على جانب الكذب في اخباره بدلا لانه الاكراه
فيتمتع بمورد الاكراه وهو الدرهم فكان صادقا في الاقرار بالدنانير لا بطلان المانع من الرجحان فيه فهو الفرق واما اذا
اذاع على ما وقع عليه الاكراه بان اكره على الاقرار بالف درهم فاقر بالفين جاز اقراره بالف وبطل بالف لانه في الاقرار
بالالف الزائد طابع ففصح ولو اكره على الاقرار بفلفان فاقر له ولغيره فان صدقه الغنى في الشركة لم يخالصه بالاجماع وان
كذبه فكذلك عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يحد في فضيلة الغنى خاصة وحده قول محمدان المانع من الضعة عند
الصدوق هو الشركة في مال لم ينجح الاقرار بنصفه شيئا فاذا كذبه لم يثبت الشركة فيصير اقراره للغنى هو فافتر
له به طابع وجه قوله ان الاقرار اخبار ومحنة الاخبار عن الماضي بوجود المخبره سابقا على الاخبار والمخبره الف
شركة فاصح اقراره لغنى المقر له بالاكراه لم يكن المخبره على وجه الشركة فلم ينجح اقراره وهذه فنية بخلاف
المريض من الموت اذا اقر لوارثه ولا جنبي بالذين انه لا ينجح اقراره اصلا بالاجماع ان صدقه الاجنبى بالشركة وان كذبه
فعل الاختلاف الذي ذكرناه ولو اكره على هبة عبد لعبد الله فوهبه لعبد الله ولزاد فسد في حصة عبد الله ومحت
في حصة زيد لانه مكره في حصة عبد الله لعدو الاكراه على كل عبد والاكراه على كل شئ الاكراه على بعضه فلم ينجح الهبة
في حصة طابع في حصة زيد وانه هبة المشاع فيما لا يحتمل القسمة فصحت في حصة ولو كان مكان عبد الله فالهبة
في الكل فاسدة بالاجماع بين اصحابنا اما على اصل ابي حنيفة فظاهر لان هبة الطابع فاشين لا ينجح عنده فنية المكره
اولى واما على اصله فلا نه لما وهب لالف منها والهبة واحدة لا تقبض بحكم الاكراه كان وانها نصف الف والآخر هذه
هبة المشاع فيما لا يحتمل القسمة وانه لا ينجح فلا خلاف بين اصحابنا بخلاف حالة الطوعية والله اعلم هذا اذا زاد على
ما وقع عليه الاكراه فاما اذا انقص عنه بان اكره على الاقرار بالف درهم فاقر بمائة دينار فافترجهما فافتره باطل لان الاكراه
على الف اكره على جسمه لانهما بعض الف والاكراه على كل شئ الاكراه على بعضه فكان مكرها في الاقرار بمجمعة
فلم ينجح ولو اكره على بيع جاريته بالف درهم فباعها بالفين جاز البيع بالاجماع ولو باعها باقل من الف فالبيع فاسد
استحسانا جاز قياسا وجه القياس ان المكره عليه هو البيع بالف فاذا باع باقل منه فقد عقد عقد آخر اذ البيع
بالف غير البيع بمجمعة فكان طابعا فيه فجاز وجه الاستحسان ان عرض المكره هو الاضرار بالبائع باذلة ملكه وان
قل الثمن فكان الاكراه على البيع بالف اكرها على البيع باقل منه فبطل بخلاف ما اذا باع بالفين لان حال المكره
دليل على انه لا يامر بالبيع باوفر الثمن فكان طابعا في البيع بالفين فجاز واسا علم بالصواب

بيان الاكراه على الهبة

ولو اوعده به برب سوط او الحبس يوما او القيد يوما فليس ذلك من الاكراه في شئ لان ذلك لا يغير حالة المكره عن مكانه عليه
فقال هذا اذا اورد الاكراه على البيع والتسليم فاما اذا اورد على التوكيل بالبيع والتسليم فباع التوكيل وسلم وهو طابع
والمبيع عبده فمولى العبد بالخيار وان شاء ضمن المكره وان شاء ضمن التوكيل والمشتري فان ضمن التوكيل جمع على المشتري
وان ضمن المشتري لا يرجع على احد اما ولا تفتين المكره فلا بد الاكراه على التوكيل بالبيع اكره على البيع لكن بواسطة
التوكيل لان التوكيل بالبيع تسببه الى ازالة اليد ولا تلاف معنى فكان التلف بهذه الوساطة مضاعفا الى المكره فكان
له ولا تفتين واما تفتين التوكيل فلا نه قض ما له بغير رضاه وكذلك المشتري وقض ما لا لا تفتين بغير رضاه سبب
لوجوب الضمان فكان له ولا تفتين اتمها شاء فان ضمن التوكيل يرجع على المشتري ببيعة العبد لانه لما ادى الضمان فقد نزل
منزلة البائع فيملك تفتينه كالبايع ولكن لا ينفذ ذلك البيع باذلة الضمان لانه ما ملكه باذلة الضمان لانه لم ينفذ
بل لغرض وهو المالك فيقف نفاذه على اجازة من وقع العقد له وهو المالك لا على فعل بوجد منه وهو اذلة الضمان
وهذا بخلاف ما اذا باع الفاضل المعصوب ثم ادى الضمان انه ينفذ بيعه لان هناك باعه لنفسه لا لغيره وهو المالك
لان ملكه باذلة الضمان فجاز وقوفه على فعله وهو اذلة الضمان وجاز وقوفه على فعل ماله ايضا قبل اذلة الضمان لان الفاضل
انما يملك باذلة الضمان ومن الخيارات لا يختار المالك الضمان فلا يملكه الفاضل لذلك وقف على اجازة المالك وان اختار
تفتين المشتري لا يرجع المشتري على احد لان القيمة بدل المبيع وقد سلم له المبدل ثم ان كان البائع قبض الثمن من المشتري
ليست به منه وان كان لم يقبضه فلا شئ وانما علم هذا اذا كان الاكراه فاما ان كان ناقضا لا يرجع المكره على المكره
بالضمان لان الاكراه الناقص لا يوجب نسبة الاذلة فالباع على ما بينا ولكنه يرجع الى التوكيل والمشتري لما بينا والله اعلم
واما الاكراه على الهبة فيوجب فسادها كالاكراه على البيع حتى انه لو وهب مكرها وسلم مكرها لا يثبت الملك كافي البيع
الا انها يفتقران في وجهه وهوان في باب البيع اذ باع مكرها وسلم طابعا يوجب البيع وفي باب الهبة مكرها لا يوجب
سواء سلم مكرها او طابعا وقد بينا الفرق بينهما فيما تقدم وكذلك تسليم الشفعة من هذا القبيل انه لا ينجح الاكراه
لان الشفعة في معنى البيع الاتريانه لا تنعلق تحتها باللسان كالبيع حتى تبطل الشفعة بالشكوت فاشد البيع
ثم البيع بعلى الاكراه فكذلك تسليم الشفعة ومن هذا القبيل الاكراه على الآراء على الحقوق لان الاكراه في معنى
التملك ولهذا لا يحتمل التعليق بالشرط ولا ينجح في المجهول كالبيع ثم البيع بعلى الاكراه فكذلك الآراء على الكماله
بالنفس براء عني المطالبة بتسليم النفس الذي هو وسيلة المال فكان ملحقا بالبيع الذي هو تملك المال فيعمل عليه
الاكراه كما يعمل على البيع فانه يعلم هذا اذا كان الاكراه على الاشياء فاما اذا كان على الاقرار فيمنع صحة الاقرار سواء
كان المقر به محتملا للفسخ او لم يكن لان الاقرار اخبار ومحنة الاخبار عن الماضي بوجود المخبره سابقا على الاخبار
والمخبره ههنا محتمل للوجود والعدم وانما يتخرج جنبة الوجود على جنبة العدم بالصدق وحال الاكراه لا يندل على
الصدق لان الانسان لا ينجح عن الكذب حالة الاكراه فلا يثبت الرجحان ولان الاقرار من باب الشهادة قال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والشهادة على انفسهم ليس الا الاقرار على انفسهم
والشهادة ثمة بالثمة وهو ممتهم حالة الاكراه لو اكره على الاقرار بالحدود والعقاص لما قلنا بل اولى لان الحدود دور
تسقط بالشبهات واما المال فلا يسقط بالشبهة فلما لم ينجح هناك فلا بد لا ينجح ههنا اولى ولو اكره على الاقرار
ثم على سبيله فقل ان يقربه ثم اخذه فاقربه فغير مجدي الاكراه فهذا على وجهين امان ان توارى عن بيع المكره حين
ما خلى سبيله واما ان لم يتوارى عن بيعه حتى يفتخر اخذه وردة اليه فان كان قد توارى عن بيعه ثم اخذه فافتره
مستأنفا جاز اقراره لانه لما خلى سبيله حتى توارى عن بيعه فقد زال الاكراه عنه فاذا اقر به فغير مكره جاز اقراره
اقر طابعا فصح وان كان لم يتوارى عن بيعه بعد حتى رده اليه فاقربه فغير مجدي الاكراه لم ينجح اقراره لانه اذا توارى
عن بيعه فهو على الاكراه الاول ولو اكره على الاقرار بالعقاص فاقربه فقتله حين ما اقر به فغير مجدي الاكراه فان كان المقر به فاقربه
بالدعارة يدرا عنه العقاص استحسانا وان لم يكن معروفها يوجب العقاص والقياس ان يوجب العقاص كيف كان وجه الاستحسان
القياس ان الاقرار اكره لما لم ينجح شرعا بوجوه وعلامة بمنزلة واحدة فصار كما لو قتله ابتداء وجه الاستحسان
ان الاقرار ان كان لا ينجح مع الاكراه لكن لهذا الاقرار شبهة الصحة اذا كان المقر به فاقربه بالدعارة فافتره فبطل الصدق
في الجملة وذا يورث شبهة في وجوب العقاص فكذا في شبهة اذا لم يكن معروفها بالدعارة فافتره لا يورث شبهة في
الوجوب فيجب ومثال هذا اذا حل رجل على رجل في منزله فخاف صاحبا المنزل انه دافع على ليلته فبطلت في باعدها
فبادر وقته فان كان الرجل الداخل معروفا بالدعارة لا يجب العقاص على صاحب المنزل وان لم يكن معروفا بها يجب
العقاص عليه كذا هذا واذا لم يجب العقاص لا يرش لان سقوط العقاص للشبهة وانها لا تمنع وجوب المال وروى
الحسن بن ابي حنيفة رج انه لا يجب الاقرار ايضا اذا كان معروفا بالدعارة **فصل** واما بيان حكم ما عدل
المكره الى غير ما وقع عليه الاكراه او زاد على ما وقع عليه الاكراه او نقص عنه فتقول وبالله التوفيق العدول عما وقع

بيان حكم ما عدل المكره الى غير ما وقع عليه الاكراه

كتاب القسمة

الحكم في هذا الكتاب في بيان انواع القسمة وفي بيان شرعية كل فرع وفي بيان معنى القسمة لغة وشرعا وفي بيان شرائط
جواز القسمة وفي بيان صفات القسمة وفي بيان حكم القسمة وفي بيان ما يوجب قبض القسمة بعد وجودها اما الاول
فالقسمة في الاملاك المشتركة لقوم ان احدها قسمة الاعيان والثاني قسمة المنافع وقسمة كل واحد من النوعين مشروعة
اما قسمة الاعيان فقد عرفت شرعيتها بالسنة والاجماع امة السنة فادرجان سولا شيئا مشترك بين قسم غلام جنس
بين الثقلين وادرجان فوجت فعله الشرعية واما الاجماع فان الناس استعملوا القسمة فلو ادعوا صلوات الله عليه لا يرمونها هذا
مريض كبر فكانت شرعية متوارثة **فصل** واما بيان معنى القسمة لغة وشرعا فاما في اللغة فهي عبارة عن

قسمة القسمة

بيان شرعية انواع القسمة

بيان معنى القسمة لغة وشرعا

ان يفرق له ولاية البيع فله ولاية القسمة ومن لا فله وله ولاية البيع فكانت له ولاية القسمة وكذا القاضى له ولاية
بيع مال الصغير والكبير في الجملة فكانت له ولاية القسمة واما وصي الام وصي الاخ والعلم فيقسم الموقوف دون العقار
لان له ولاية بيع الموقوف ودون العقار وفي وصي المكاتب اذ مات غرقا انه هل يقسم روايتان وهذا كله يقرر ما قلنا
ان معنى المبادلة لازم في القسمة حيث جعل سبيله سبيل البيع في الولاية والله الموفق ولا يقسم وصي الميت على الوصي له
لان الولاية عليه وكذا لا يقسم الوثنية عليه لان الوصي له كواحد من الوثنية ولا يقسم بعض الوثنية على بعض لان الولاية
الولاية فلا يقسمون على الوصي له ولو اقسموا وهو غائب فقتل قسمتهم لكن هذا اذا كانت القسمة بالتراضي فان كان
بقضاء القاضى نفذ ولا تنقض لما ذكره في موضعه ان شاء الله تعالى واما شرط الاستحباب فانواع منها ان يكون
عدلا امينا عالما بالقسمة لانه لو كان غير عدل او خائفا او جاهلا بامور القسمة يخاف منه الجور في القسمة ومنها
ان يكون منزها بالقاضى لان قسمة غيره لا تنفذ على الصغير والعقاب ولانه اجمع لشرائط الامانة والافضل ان يرزقه
من بيت المال لقسم للناس من غير اجر عليهم لان ذلك ارفق بالمسلمين فان لم يمكنه ان يرزقه من بيت المال يقسم لهم باجر عليهم
ولكن ينبغي للقاضى ان يقدّر له اجره ككل يحكم على الناس ولو اراد الناس ان يستأجروا قسما آخر غير الذي نصبه القاضى
لا يمنعهم القاضى من ذلك ولا يجبرهم على ان يستأجروا قسما لانه لو فعل ذلك لعل لا يرزقوا لاجر كثيرة فينصرف
الناس وكذا لا يترك القسما من يشتركون في القسمة لما قلنا ومنها المبالغة في تعديل الا نصيبا والتسوية بين السهام
بالحق الامكان لئلا يدخل قصور في قسمتهم وينبغي ان لا يدع حقا بين شركين غير مقصور من الطريق والمسيل والشرب
الا ان لم يكن وينبغي ان لا يقسم نصيب بعض الشركاء الى بعض الا اذا رزقوا بالعلم لانه يحتاج الى القسمة ثانيا وينبغي
ان لا يدخل في قسمة الدار ونحوها الدارهم الا اذا كان لا يمكن القسمة الا كذلك لان محل القسمة الملك المشترك ولا شركة
في الدارهم فلا يدخلها في القسمة الا عند الضرورة ومنها ان يقع بينهم بعد الفراغ من القسمة ويشترط عليهم فيقول
خرج سهمي فلا فله هذا السهم من هذا الجانب الدار ومن خرج سهمه بعده فله السهم الذي يليه هكذا ثم يقع بينهم لان القسمة
لا تنقضها حكم بل لطبيب النفوس لو رددت السنة بها ولا تترك القسمة فكانت سنة والله اعلم واذا قسم باجر
فاجرة القسمة على عدد الرؤوس عند ابي حنيفة وعندهما على قدر الا نصيبا وجه قوله ان اجره القسمة من وفات
الملك فتقدر بقدر الملك كالمفقة وجه قول ابي حنيفة ان الاجرة بمقابلة العمل وعمله في حق الكل على السواء فكانت
الاجرة عليهم على الاسواء وهذا لان عمله يميز الا نصيبا والتميز عمل واحد لان يميز القليل والكثير هو بعينه تميز
الكثير القليل والتفاوت في شئ واحد محال واذا لم يتفاوت العمل لا يتفاوت الاجرة بخلاف النفقة لانها بمقابلة الملك
والملك متفاوت فهو الفرق **فصل** واما الذي يرجع الى المقسوم له فانواع منها ان لا يحق له في
احد نوعي القسمة ونوع الآخر وبيان ذلك ان القسمة نوعان قسمية جبرية وهي التي يتولاها القاضى وقسمة رضا
وهي التي يفعلها الشركاء بالتراضي وكل واحد منهما على نوعين قسمية تقري وقسمة جمع اما قسمية التقري فتقول والله
يتوفيق ان الذي يقسمه لا يخلو من احد وجهين اما ان يكون مالا ضروري يبيعونه بالشركين اصلا بل لهما
منفعة واما ان يكون مما في بعضه مضرة فان كان مالا مضره في بعضه اصلا بل فيه منفعة للشركين كالمكمل والموزون
والعدد في المقاربت فيقوم قسمية التقري فيها قسمية جبرية كما يجوز فيها قسمة الرضا لتحقيق ما شرع له القسمة وهو مكمل
منافع الملك وان كان مما في بعضه ضرر فله يجوز من احد وجهين اما ان يكون فيه ضرر بكل واحد منهما واما ان يكون
ضرر باحدهما نفع في حق الآخر فان كان في بعضه ضرر بكل واحد منهما فلا يجوز قسمة الجبرية وذلك نحو اللؤلؤة الواحدة
والباقية والزخرفة والثوب الواحد والسيح والقوس والمصحف والقباب والحيطة والخمعة والحائط والحمام والبيت الصغير
والخافق الصغير والرحا والغرس والحمل والبقرة والشاة لان القسمة في هذه الاشياء قسمة اضرار بالشركين جميعا والقاضى
لا يملك الجبر على اضرار وكذلك النهر والقناة والعين والبر لمالنا فان كان مع ذلك ارض فتمت الارض وترك البئر
والقناة على الشركة فاما اذا كانت اضرار الارضين منفردة او عيون او ابارا فتمت الارضين لانه لا ضرر في القسمة
وكذا الباب والساجدة والخشبة اذا كان في قطعها ضرر فان كانت الخشبة كثيرة يمكن تعديل القسمة فيها من غير ضرر
جارت ونحو قسمة الرضا في هذه الاشياء بان يقسمها باقسطها لانها يمكن ان لا يضر باحدهما فتمت الارضين لانه لا ضرر في القسمة
لا يخلو من نفع ولا يضر في القسمة لا يجبر واحد منهما على بيع نصيبه من صاحبه عند عامة العلماء وقال مالك اذا
اختلفوا في بيع ارض القسمة لا يجبر واحد منهما على بيع نصيبه من صاحبه عند عامة العلماء وقال مالك اذا
رطلين طلب احدهما القسمة والآخر فان كان يستقيم لكل واحد منهما طريقا قد بعد القسمة يجبر على القسمة لان القسمة
نفع يحصل لهما شرعا له وهو تكمل منافع الملك فيجبر عليها وان كان لا يستقيم لا يجبر على القسمة لانها قسمة اضرار
بالشركين فلا يلزمها القاضى الا اذا كان لكل واحد منهما في نصيبه من الدار مخرج من وجه آخر فيقسم ايضا لان القسمة في هذا
النوع لا تقسم اضرارا ولا اقسما بانفسها جازت لضرارها بالضرر وكذلك المسيل المشترك اذا طلب احدهما

بيان شرائط جواز القسمة
بيان ما يرجع الى القاسم
شرط جوازها العقل
والملك والولاية

عراق القريب وفي الشريعة عبارة اعراض بعض الانصبا عن بعض ومبادلة بعض ببعض لان ما خرج من العبد
المشتركة لا يجزى ان قبل القسمة الا واحدهما ملك احدهما لشركين والآخر ملك صاحبه غير عين فكان نصف العين ملكا لهذا
والنصف ملكا لذلك على الشروع فاذا اقيمت بينهما نصيبين والآخر المملوك لكل واحد منهما شاة غير معينة فتخرج القسمة
في نصيبه دون نصيب صاحبه فلا بد وان تجتمع في نصيب كل واحد منهما اجزا بعضها مملوكه له وبعضها مملوكه لصاحبه
على الشباع فلوله تقع القسمة مبادلة في بعض اجزا المقسوم يكن المقسوم كله مملوكا المقسوم عليه بل يجوز بعضه
ملك صاحبه فكانت القسمة منها بالتراضي وبطلبها من القاضى رضا لكل واحد منهما بزال ملكه من نصف نصيبه بعض
وهو نصف نصيب صاحبه وهو تفسير المبادلة فكانت القسمة في حق الاجزا المملوكه اقرارا وتميزا او تعيينا لها
في الملك وفي حق الاجزا المملوكه لصاحبه معاوضة وهي مبادلة بعض الاجزا المحتملة في نصيبه ببعض الاجزا المحتملة
في نصيب صاحبه فكانت اقرارا بعض الانصبا ومعاوضة البعض ضرورة **هذا** هو حقيقة القسمة المعهودة في الولاية
المشتركة فكان معنى المعاوضة لازما في كل قسمة شرعية الا انه اعطى لها حكم الافراز في ذوات الامثال في بعض الاحكام
لان الماخوذة من العوض مثل المتروكة من العوض تجعل كانه يأخذ عين حقه بمنزلة المعوض حتى كان لكل واحد منهما ان
يأخذ نصيبه من غير رضاهما فاجزا فان قبل ليس يجبر على القسمة والمعاوضة مما لا يجري فيها الجبر
كالبيع ونحوه فالجواب ان المعاوضة قد جرى فيها الجبر لا ترى ان الغريم يجبر على قضاء الدين وقضا الدين لا يحق الا
بطريق المعاوضة على ما بينا في كتاب الوكالة لان الجبر لا ينفى المعاوضة فجاز ان يجبر على القسمة وان كانت معاوضة
مما ان الجبر لا يجري في المعاوضات المطلقة كالبيع ونحوه والقسمة ليست بمعاوضة مطلقة بل هي افراز ورجوع معا
من وجه فجاز ان يجري فيها الجبر وعلى هذا الاصل يخرج قسمة المكملات والموزونات والعدديات المتفاوتة انها لا يجوز
مجازفة كما لا يجوز بيعها مجازفة لا اعتبار معنى المبادلة وذكر في الكتاب في كونه مشتركة بين رجلين فلا يوثق
منه رتبة وعشرة جديته فتمتسا سوا فادوا وان يقسموا فباخذ احدهما ثلثين والآخر عشرة انه لا يجوز ليمكن
الربا فيه لتحقيق معنى المعاوضة ولو زاد صاحب الزيادة ثوبا او شيئا آخر جاز لان الزيادة صارت مقابلة بالثوب
فزال معنى الربا وقال في ربيع مشترك بين رجلين في الارض المملوكه لهما فادوا قسمة الزرع دون الارض وقد سئل
الزع ان لا يجوز قسمة الارض لان قسمة الارض المجازفة ولا يجوز المعاوضة بطريق المجازفة في الاموال الربوية وكذلك لو اوصى
بصوف على ظهر غنم لرجلين او اوصى باللبن في الضرع لهما لم يخرج قسمته قبل الجح والحلب لان الصوف واللبن والاموال
الربوية فلا يجوز قسمة الارض المجازفة كما لا يجوز قسمة البيع مجازفة وكذا اخبار العيب يدخل في نوعي القسمة كما يدخل في
البيع وخيار الربوية والشرط يدخل في احد النوعين دون الآخر لان معنى المبادلة بل معنى آخر ذكره في موضعه ثانيا
ولو اشترى رجلون من رجل كرخلة بمائة درهم فاقسمها فلكل واحد منهما ان يبيع نصيبه مراجه على جنسين درهمين ولو
اشترى اربا بمائة درهم فاقسمها فليس لواحد منهما ان يبيع نصيبه مراجه على جنسين واما الفرق النجاة في هذا
الحكم لا اعتبار معنى الافراز في احدهما والمبادلة في الآخر بل معنى آخر وهو ان المراجه بيع بمثل المذكور ثانيا في الاول
مع زيادة شئ وانما يجوز البيع بمثل المذكور ثانيا في الاول مع زيادة شئ فيما يحتمل الزيادة اما فيما لا يحتمل الزيادة فلا
كما اذا اشترى كرخلة بخرقة لا يبيعه مراجه على الكرخة كذا ههنا بل اولى لان ذلك معاوضة مقصودة والمعاوضة
في القسمة ليست بمقصودة واذا كان كذلك بسقط اعتبار هذا الثمن شرعا في هذا الحكم لانه لا يحتمل الزيادة فكان له
ان يبيعه مراجه على اول ثمن يحتمل الزيادة وهو الخمسون بخلاف قسمة الدار لان هذا يمكن البيع بالثمن الاول وهو ثمن القسمة وزيادته
شئ بان يبيع نصيبه من شركه بالنصف الذي في يده وبيع درهم مثله كما اذا اشترى اربا وادوا واشترى كرخلة ثوب
فامكن بيعه مراجه على الثمن الاول في الجملة فلم يجز بيعه مراجه على جنسين الا انه اذا باعه من غير باعه مراجه او باعه
من باعه بالنصف الذي في يده ببيع ده يارده لا يجوز لمعنى عرف في كتاب البيوع والله اعلم **فصل** واما شرائط
جواز القسمة فانواع بعضها يرجع الى القاسم وبعضها يرجع الى المقسوم وبعضها يرجع الى المقسوم له اما الذي
يرجع الى القاسم فتوابع نوع هو شرط الجواز ونوع هو شرط الاستحباب اما شرائط الجواز فانواع منها العقل
فلا تجوز قسمة الجنون الذي لا يعقل لان العقل شرط في اهل القسمة فانما البلوغ فليس شرط الجواز
القسمة حتى تجوز قسمة الصبي الذي يعقل القسمة باذن ولله وكذا الاسلام والذكورة والحكمة فليست بشرط الجواز
القسمة فتصح قسمة الذمي والمراة والمكاتب والمأذون لان هؤلاء من اهل البيع فكانوا من اهل القسمة ومنها الملك
والولاية لا تجوز القسمة بدونها اما الملك فالمعنى به ان يكون القاسم مالكا فيقسم الشركة بالتراضي واما الولاية
فتوابع ولاية قضاء ولاية قرابة الا ان شرط ولاية القضاء القلب فيقسم القاضى وامينه على الصغير والكبير والذمي
والانثى والمسلم والذي واخره العبد والمأذون والمكاتب عند طلب الشركة كلهم او بعضهم على ما ذكره ان شاء الله تعالى
ولا يشترط ذلك في ولاية القرابة فيقسم الابن ووصيه والجد ووصيه وعلى الصغير والمعتوه من غير طلب احد الوثنيين

بيان شرائط استحباب القاسم

بيان ما يرجع الى المقسوم له

لا يخلو في الأصل من واحد وجهين أما أن يقر بالملك مطلقا فذكر سبب وأما أن يقر بالملك بسبب دعوا انتقال الملك به
فذكر سبب وكل وجه على وجهين أما أن يقر بالملك الذي في أيديهم منقولاً وأما أن يقر عقاراً فإن أقر بالملك مطلقاً فذكر سبب
الاستقلال قسم باقرارهم وذكر في كتاب الصك أن قسم باقرارهم ولم أحضر فيه على أحد ولا يطلب منه البيعة على أصل
الملك منقولاً كان المال عقاراً أو لم يكن فيهم كبير غائب لأنه وجد دليل الملك وهو اليد والاقراء من غير منازع ولا يورث
انتقال الملك لأحد الباقين كان فيهم كبير غائب لم يقسم لما ذكرنا أن حضرة الشراك أو قريتهم مقامهم شرط ولم يوجد
لأن الحضور في هذا الموضع لا يصلحون خصماً للغائب وإن أقر بالملك بسبب الميراث فإن قالوا هو ميراث غير قانوني
فإن كان المال منقولاً قسم بينهم باقرارهم بالإجماع ولا يطلب منهم البيعة وإن كان فيهم كبير غائب بعد أن كان الحاضر الثاني
كبيرين أو أحدهما صغيراً وقد نصب عنه وصي وإن كان المال عقاراً فلو يقسم عند أبي حنيفة ربح حتى يقيموا البيعة على موت
فلان وعلى عدد الورثة وعند أبي يوسف ومحمد يقسم بينهم باقرارهم ويشهد على ذلك في الصك **وجه** قوله إن محل
القسم الملك المشترك وقد وجد وجود دليل الملك وهو اليد والاقراء بالورثة من غير منازع وضاد في القسم عليها
فيقسم ويكتسب أنه قسم باقرارهم كما في المنقول ولأن البيعة إنما تقام على منكر والكامل مقرون فعلى من قام البيعة **وجه**
قوله لا يجنبه ربح أن هذه قسم صادقة حتى الميت بالابطال فلا يصح الإيقين كدعوى الاستحقاق على الميت وبيان
ذلك أن الدار قبل القسم مضافة على حكم ملك الميت بدليل أن الزوائد الحادية قبل القسم تحدث على ملكه حتى لو كانت
التركة شجرة فاعترت كان الثمرة حتى يقضى منه ديونه وتنفذ منه وصاياه فكانت القسم تصرفاً على حقه بالابطال
فلا يجوز ألا يبيعه بخلاف المنقول لأن قسمه ليست قطعاً حتى الميت بل هو حفظ حق الميت لأن المنقول يحتاج إلى
الحفظ والقسم نوع حفظ له فاما العقار فيستثنى من الحفظ فيثبت قسمه قطعاً لحقه الميت بل هو حفظ حق الميت لأن المنقول يحتاج إلى
لا منكره فاعلى من قيام البيعة فلما تقام على بعض الورثة والبعض وإن كانوا مقربين وذلك حائز كالأب والابن
إذا أقر على الصغير لا يصح إقراره إلا ببيعة ولا منكره هنا كذا هذا **هذا** إذا أقر بالملك بسبب الميراث فاما إذا أقر
بسبب الشراك فقلون غائب فإن كان المال منقولاً قسم باقرارهم بلا خلاف وإن كان عقاراً ذكر في ظاهر الرواية أنه
يقسم باقرارهم ولا يطلب منهم البيعة على الشراك فقلون وقد فرق بين الشراك وبين الميراث **وجه** في أبي حنيفة أنه لا يقسم
إلا بالبيعة كالميراث **وجه** هذه الرواية أنهم لما أقر أنهم ملكوه بالشراك فقلون فقد أقر بالملك له ودعوا الاستقلال
ألهم من جهة فإقرارهم سلم ودعواهم ممنوعة بحجة الدليل وهو البيعة **وجه** ظاهر الرواية وهو الفرق بين
الشراك وبين الميراث أن امتناع القسم في الميراث نفس الأقرار لما يضمن من ابطال حق الميت وذلك مقدم في باب
البيع إذ لا يبيح حق للبايع في البيع بعد البيع والتسليم فصار دفع القسم محلها فصحت هذا إذا لم يكن في الورثة كغائب
أو صغير جازم فإن كان فاقروا بالميراث فلا يشك عند أبي حنيفة أنه لا يقسم باقرارهم لأنه لا يقسم بين الكبار والصغار
فكيف يقسم ههنا وأما عندهما فينظر إن كانت الدار في يدي الكبار والحضور يقسم لما بيننا ويقسم نصيب الغائب على يدي
عدل يحفظه لأن بعض الورثة خصم للبعض ونصيب الصغير وصيها وإن كانت الدار في يدي الغائب الكبار وفي يدي
الحاضر الصغير وفي يدي بعضهما من شيء لا يقسم حتى تقوم البيعة على الميراث وعد الورثة بالإجماع لأنه إذا كان في يدي من
الدار شيء فالخاجة إلى استحقاق ذلك من يدي فلا تصح إلا ببيعة هذا إذا لم تقم البيعة على ميراث العقار فاما إذا قامت
البيعة عليه وطلبوا القسم فإنه ينظر إن كان الحاضر اثنين فصاعداً والغائب واحداً وأكثر وفيهم صغير حاضر فإنه
يقسم ويعزل نصيب كل كبير وصغير فكل وكله يحفظ بخلاف الملك المطلق إذا حضر شركاء وشريك غائب فإنه لا يقسم
وروجه الفرق ما ذكرنا أن قسم العقار تصرف على الميت وقضاء عليه بقطع حقه عن التركة وكل واحد من الورثة
فإنه مقام الميت فيما له وعليه ولهذا مرة كل واحد منهم بالعيب ومرة عليه فإذا كان الحاضر اثنين فصاعداً لم يكن
أن يجعل أحدهما خصماً للميت في القضاء عليه والآخر مقيماً له فصح القسم وإن كان الحاضر واحداً والباقيون
غائباً لم يقسم لأنه لا يمكن أن يجعل هو خصماً للميت حتى يسمع البيعة عليه لاستحالة كون الشخص الواحد في
زمان واحد جهة واحدة ومقتضى له ومقتضى عليه وإن كان مع الحاضر يارث صغير نصيبه القاضى عنه وصيهاً
وقسم لأن القسم ههنا يمكن لوجود متقاسمين حاضرين وإذا قسم القاضى المنقول بين الورثة باقرارهم
أو العقار بالبيعة عند أبي حنيفة وفيهم كبير غائب فعزل نصيبه ووضعها على يدي عدل ثم حضر الغائب فإن أقر
كما أقر أولئك فقد مضى الأمر وإن أنكره القسم في المنقول بالإجماع وكذلك في العقار عند أبي يوسف ومحمد
وعند أبي حنيفة في العقار لا يورث القسم لأن القسم المبني على البيعة قد نفذت على الغائب فلا يعتبر إنكاره
اعلم ولو كانت الدار ميراثاً أو وصية بالثلث وبعض الورثة غائب فطلب الموصي له بالثلث القسم بعد ما
أقام البيعة على الميراث والثلث قسم لأن الموصي لم يزل واحداً والورثة فإذا كان معه وارث حاضر فكانت حصص
اثنان والورثة ولو كان كذلك قسم وإن كان الباقيون غائباً كذا هذا أو اسأل علم ومنها أن يقر على الكا

فيما يقسم عليه بالملك المقتضى



المقصور وقت القسم وهو أن يقر له فيه ملك فلو لم يكن لم يقر القسم لما سنده **فصل** وأما الذي
رجع إلى المقصور فواحد وهو أن يقر المقصور مملوكاً للمقصور له وقت القسم فإن لم يكن لا يجوز القسم لأن القسم
أقر بعض الأنصبيات ومبادله البعض وكل ذلك لا يصح إلا في المملوك وعلى هذا الاستحقاق العين المقصورة تسقط
القسم في الظاهر وفي الحقيقة يتبين أنها لم تصح ولو استحق شيء منها بطل في القدر المستحق ثم قد استأنف القسم
وقد استأنف وقد ثبت الخيار وقد لا يثبت وبيان هذه الجملة أنه إذا ورد الاستحقاق على المقصور لا يخلو لأمره
فواحد وجهين أما أن ورد على كله وأما أن ورد على جزءه فإن ورد على كل المقصور بطل القسم وفي الحقيقة لم يصح الأمر
لأنه شرط الصحة وهو الملك المشترك فستأنف القسم وإن ورد على جزء من المقصور لا يخلو وأحد وجهين أيضاً
أما أن ورد على جزء شائع منه وأما أن ورد على جزء معين من أحد النصيبين فإن ورد على جزء شائع لا يخلو وأحد وجهين
أيضاً أما أن ورد على جزء شائع من النصيبين جميعاً وأما أن ورد على جزء شائع من أحد النصيبين دون الآخر فإن ورد
على جزء شائع من النصيبين جميعاً كالدار المشتركة بين رجلين نصيبين اقتسماها فاحداً أحدهما ثلثاً ومقدمها وأخذ
الآخر ثلثين من غيرها وقسمتها سواها فإن كانت قيمة كل واحد منهما ستمائة درهم مثلاً فاستحق نصف الدار ثلثاً
القسم بالإجماع لأنه بالاستحقاق يتبين أن نصف الدار شائع ملك المستحق فبين أن القسم لم يصح في النصف
الشائع وذلك غير معلوم فبطل القسم أصلاً وأن استحق نصف نصيب صاحب المقدم شائعاً استأنف القسم
أيضاً عند أبي يوسف لأنه لا تظهر أن المستحق شريكاً في الدار فظهر أن قسمته لم يصح وأنه فستأنف القسم كما إذا ورد
الاستحقاق على نصف الدار شائعاً بغيرها أو شريكاً في الدار شائعاً أمسك ما في يده ورجع ما في يده
وهو مثل ما استحق في نصيب الآخر وإن شأني فصح القسم لأن بالاستحقاق ظهر أن القسم لم يصح في القدر المستحق
أيضاً وإن كان المانع من الصحة انعدام الملك وذلك في القدر المستحق لا فيما وراءه وليس ضرورة انعدام الصحة
في القدر المستحق انعدامها في الباقي لأن معنى القسم هو الاقراء والمبادلة لم ينعقد باستحقاق هذا القدر في الباقي
فلا تسقط القسم في الباقي بخلاف ما إذا استحق نصف الدار شائعاً لأن هناك وإن ورد الاستحقاق على النصف فأوجب
بطول القسم فيه مقصوداً لكن في ضرورة بطلان القسم في الباقي لا انعدام معنى القسم في الباقي أصلاً وههنا لم ينعقد
فلا يسل لكن ثبت الخيار وإن شأني رجع بباقي حصته في نصيب شريكه وذلك مثل نصف المستحق لأن القدر المستحق
من النصيبين جميعاً فيرجع عليه بذلك إن شأني وهو رجع نصيبه وإن شأني فصح القسم لا يخلو معناها ولا دخول
عيب الشراك في الشركة في الأعيان المجمعة عيب والعيب يثبت الخيار وذكر الطحاوي الخلاف في المسئلة بين أبي حنيفة
وصاحبه ولو كان صاحب المقدم باع نصف ما في يده واستحق النصف الباقي فإنه يرجع على صاحبه نصف ما في
يده عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفرغ نصف قيمة ما باع لشريكه وبضعة إلى ما في يده شريكه ويقسمان نصيبين
ويخرج الباقي يوسف ما بيننا أن بالاستحقاق ظهر أن القسم لم يصح أصلاً وإن البيع كان فاسداً فبين نصف قيمة
ما باع لشريكه ثم يقسمان الباقي نصيبين **وجه** قوله ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة إلا أن ههنا لا يثبت خيار الفسخ
لأن وهو البيع فيرجع على صاحبه بربع ما في يده ولو استحق نصف معين من أحد النصيبين لا يسل القسم بالإجماع
لما ذكرنا في المسئلة المتقدمة بل في الباقي لأن الاستحقاق ورد على جزء معين فلا يظهر أن المستحق كان شريكاً لها فلا
القسم لكنه ثبت الخيار والمستحق عليه أن شأني نقص القسم لأن الاستحقاق أوجب انتفاء المعقود عليه والانتفاء
في الأعيان المجمعة عيب فثبت الخيار وإن شأني رجع على صاحبه بربع ما في يده لما بيننا أن القدر المستحق من
النصيبين جميعاً ولو استحق كل ما في يده لرجع عليه بالنصف فإذا استحق النصف يرجع بالربع والله أعلم وعلى هذا
ماتة شأني بين رجلين اقتسماها فاحداً أحدهما ربعين تساوياً وجماعة وأخذ الآخر ستين تساوياً وجماعة درهم
فاستحق شأني من الآخر ربعين تساوياً عشره درهم لم يسل القسم بالإجماع لأنه يتبين أن القسم صادقة المملوك فاما
رداً القدر المستحق والمستحق معين فلا تظهر الشركة ههنا أصلاً فلا يسل القسم ولكن يرجع على شريكه بحقه وهو
تسعة لأن المستحق من النصيبين جميعاً وأما علم كرحطة بين رجلين نصيبين عشرة منها طعام جيد وثلاثون ردي
فاقتسماها فاحداً أحدهما عشرة جيداً وثوباً وأخذ الآخر ثلثين ردياً حتى جازفت القسم ثم استحق من الثوب ثلث عشرة
أفقره يرجع على صاحبه بنصف الثوب استحقاها والقياس ما ذكره في زيادات الزيادات أنه يرجع عليه ثلث الثوب
وذلك الطعام الجيد ووجهه أن الاستحقاق ورد على عشرة شائعة في الثلاثين فكان المستحق في الحقيقة من كل
عشرة ثوباً وذلك يوجب الرجوع بثلث الجيد وجهه الاستحقاق في الباقي جواز هذه القسم أن تكون عشرة بمقابلة
العشرة والعشرة بمقابلة الثوب فإذا استحق منه وأنه بمقابلة نصف الثوب فيرجع عليه بنصف الثوب وقوله المستحق
عشرة شائعة في الثلاثين لا العشرة المعينة وهي التي من حصص الثوب فصح هذا هو الحقيقة إلا أن القول على أنه لا
لاحتساب في نقص القسم وأعادتها ولو صرفنا الاستحقاق إلى عشرة هي حقيقة الثوب لم ينجح إلى ذلك ونصرفها إلى

بيان ما يرجع إلى المقصور

ال

تجب صياسته على القرض والابطال ما امكن وذلك فها قلناه وعلى هذا الرضين رجلين نصيبين قسمت ثم استحق احد النصيبين
وقد بني صاحبه فيه بناء او عرض غريباً فنقص البناء وقطع الغرس لم يرجع المستحق عليه على صاحبه بشئ من قيمة البناء
والغرس والاصل فيه ان كل قسمه وقعت باجبار القاضى وباحد الشريكين على الوجه الذي يجبرها القاضى لو تراضا
الى القاضى ثم استحق احد النصيبين وقد بني صاحبه فيه بناء او عرض فنقص وقطع لا يرجع بشئ من ذلك على صاحبه
لان صاحبه مجبور على القسمه فجزية القاضى فيمن مضى فالى القاضى اما اذا وقعت القسمه باجبار القاضى فلو شك
فيه وكذا اذا اقتسما بانفسهما لان ذلك قسمه جبر حيث المعنى لدخولها تحت جبر القاضى عند المرافعة اليه واذا كان
مجبوراً عليه فلم يوجد منه ضمان السلامة فلا يؤخذ بهما ان الاستحقاق قد هو ضمان السلامة ونظير هذا
الشفع اذا اخذ العفا من المشتري بالشفعة وبني فيها او عرض ثم استحق وقطع البناء لا يرجع بقيمة البناء على
المشتري لانه ما ملكه باختياره بل اخذ منه جبراً وكذلك قال محمد بن الحارث في الماسورة اذا اشتراها رجل
من اهل الحرب ثم اخذها المالك القدر فاستولدها ثم استحقها رجل لا يرجع بقيمة الولد على الذي اخذها من بين
لان لم ياخذها منه باختياره بل كرها وجبراً وكذلك الابن او ابنته جارية ابنه فاعلقها ثم استحقها رجل
لا يرجع بقيمة الولد على الابن لانه يملكها من غير اختياره والابن وقال ابو يوسف جاز اذا غصب جارية فانقصت
من بينه فادى عنها ثم عادت الجارية فاستولدها الغاصب ثم استحققت له ان يرجع بقيمة الولد على المولى
لانه كان محتاراً في اخذ القسمه من الغاصب فكان صاحبا للسلامة فيرجع عليه بحكم الضمان وعلى هذا داران
او ارضان بين رجلين اقتسما فاخذ كل واحد منهما احداً وبني فيها ثم استحق رجوع بنصف قيمة البناء عند
الحقيقة رج لان القاضى لا يجبر على قسمه الجمع في الدار والعقارات عنده فاذا اقتسما بانفسهما كانت القسمه
فيها مبادلة فاشبه البيع فكان كل واحد منهما ضامناً لسلامة النصف لصاحبه فاذا لم يسلم رجوع عليه بحكم
الضمان كما في البيع واما عندهما فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يرجع لان القاضى يجبر على هذه القسمه عند
فاسده استحقاق النصف من ارض واحدة وقال بعضهم يرجع وعليه اعتمد القدرى وهو الصحيح لان القاضى
انما يجبر على قسمه الجمع ههنا عندهما اذا ارادى الجمع اعدول ولا يعرف ذلك من رأى القاضى اذا فادى بافسهما ولو كانا
جاريين فاخذ كل واحد منهما جارية واستولدها ثم استحق رجوع على شريكه عند الحقيقة لان القاضى لا يجبر
على قسمه الرقيق عنده فاذا اقتسما بتراضيهما اشبه البيع على ما ذكرنا واما عندهما فحينئذ لا يرجع كما ذكره
القدرى فرق بين الرقيق وبين الدور وبينهما فرق لان القاضى هناك لا يجبر على الجمع عينا ولكنه يراعى
الاعدل في ذلك من الرقيق والجمع وههنا يجبر على الجمع لتقدير الفرق فلم يوجد ضمان السلامة فلا يرجع واما علم
وعلى هذا الاصل اذا اقتسم قوم داراً فيها كنيف شارع على الطريق او طرقة فان كان ذلك على طريق العامة لا
ذرع الكنيف والطرقة من ذرع الدار لان رقبه الارض ليست بمملوكة لاحد بل هو حق العامة وان كان على طريق غير
ناقد بحسب ذلك في ذرع الدار لان في ذلك ملكاً فاشبه علو البيت واما علم **فصل** في اقسامها
القسمه فانواع منها ان تكون عادلة غير جائزة وهي ان تقع تعدل ولا نصيباً من غير زيادة على القدر الذي استحق
من النصيب ولا نقصان عنه لان القسمه اقرار ببعض الا نصيباً ومبادلة البعض وبشيء المبادلات على المراهة فاذا
وقعت جائزة فلم يوجد التراضى ولا اقرار النصيب بكمال لبقاء الشريك في البعض فلم يحز القسمه ونقار وعلى هذا
اذا ظهر الغلط في القسمه المبادلة بالبيتة او بالافراز استأنف لانه ظهري انه لم يستوف حقه فظهر ان معنى القسمه
لم يتحقق بكمال ولو ادعى احد الشريكين الغلط في القسمه فهدد بالخلع من احد وجهين اما ان كان المدعى قارباً
حقه واما ان كان لم يقر بذلك فان كان قد اقر باستيفاء حقه لا يسمع منه دعوى الغلط لكنه من انصاف في غيره
لان الاقرار باستيفاء الحق اقرار بوصول حقه اليه بكمال ودعوى الغلط اخباره انه لم يصل اليه حقه بكمال فثبت ان
وان كان لم يقر باستيفاء حقه لا نقاد القسمه بحجة الدعوى لان القسمه قد صحت من حيث الظاهر فلا يقبل نقضها
الا بحجة فان اقام البيتة اعيدت القسمه لما قلنا وان لم يقر له بيتة وانكر شريكه فادى واستحله فله حقه على ما
ادعى من الغلط لانه يدعى عليه حقاً هو جائز الوجود والعدم وهو سكر فخطف وبيان ذلك دارين رجلين اقتسما
واستوفى كل واحد منهما حقه ثم ادعى احدهما غلطاً في القسمه لا نقاد القسمه ولكن يسأل البيتة على الغلط فان اقام
البيتة والا فيحلف شريكه ان شاء لما قلنا فان حلف احد الشريكين ونكل الآخر فان كان الشريك ثلاثة يجمع بين
المدعى وبين نصيب الشريك فيقسم بينهما على قدر نصيبهما لان نكوله دليل على المدعى صادق في دعواه في حقه
فكان حجة في حقه لا في حق الشريك الخالف فلم يصح القسمه في حقهما فتعاد في قدر نصيبهما وكذلك لو ادعى الغلط
بعد القسمه والنقص في المكيلات والموزونات والمذروعات ولو كان بين رجلين داران اقتسما فاخذ كل
واحد منهما داراً ثم ادعى احدهما الغلط في القسمه واقام البيتة على ذلك فالقسمه باطله عند الحقيقة رج وعندهما

بما يصفى القسمه
منها كنيتها عادلة

لا يسل ذلك ولكن يقضى المدعى بذلك الذرع والدار الاخرى وبها هذه المسئلة على سب ذراع من ارضه لا يجوز عنده
وعندهما جائز وجه البناء ان قسمه الجمع في الدار بالتراضى جائزة بل خلافه ومعنى المبادلة وان كان لا يرضى نوعي
القسمه لكن هذا النوع بالمبادلات اشبه واذا تحققت صحة البناء واما علم ولو اقتسما داراً بينهما فاخذ كل واحد
منهما طائفة ثم ادعى احدهما بيتاً في يد صاحبه انه وقع في قسمه واقام بيتة سمعت بيتته وان اقام جميعا البيتة
اخذت بيتة المدعى لانه خارج وان كان قبل الاشارة والقبض تخالفوا وتزاد وكذا لو اختلفا في الحدود فادعى كل
واحد منهما حداً في يد صاحبه انه اصحابه واقام البيتة قضى لكل واحد منهما بالحذ الذي في يد صاحبه لان كل واحد
منهما ادعى في يد صاحبه خارج وان قامت لاحدهما بيتة يقضى ببيتته وان لم يقر لها بيتة تخالفوا وهل ينفسخ
العقد بنفس التخالف او يحتاج فيه الى فسخ القاضى اختلف المشايخ فيه على ما عرف في الشرع ولو اقتسم رجلان
افرة فاخذ احدهما فرائحين والاخر اربعة ثم ادعى صاحبه الفرائحين ان احداً من الافرة اربعة اصحابه في قسمه واقام
البيتة قضى له به لما قلنا وكذلك هذا في اثاراً اقتسما فاخذ كل واحد منهما ثم ادعى احدهما ان احداً من اثاراً الذي
في يد صاحبه اصحابه في قسمه واقام البيتة قضى له به ولو ادعى كل واحد منهما على صاحبه ثوباً مما في يده انه اصحابه
في قسمه واقام البيتة يقضى لكل واحد منهما بما في يده الا ان كان كل واحد منهما ادعى في يد صاحبه خارج ولو اقتسما
مائة شاة فاصاب احدهما خمسة وخمسون واصاب الاخر خمسة واربعون ثم ادعى صاحبه الاو كس الغلط في القسمه
او الخطأ في التقويم لم يقبل منه الا بيتته ولو قال اخطانا في العدد واصاب كل واحد منا خمسون وهذه الخمسة في قسمه
وانكرا لآخر تخالفوا وان اقام كل واحد منهما البيتة ردت القسمه ولو قال احدهما لصاحبه اخذت انت احدى
غلطاً واخذت انا تسعة واربعين وقال الاخر ما اخذت الا خمسين فالقول قوله مع يمينه لانه منكر لا يستحق الزيادة
على حقه واما علم وعلى هذا الاصل يخرج قسمه عريضة الدار بالذرع انه يحسب في القسمه كل ذراع من العلو بذراع
من السفلى عند الحقيقة رج وعندهما يوسف رج يحسب ذراع من السفلى بذراع من العلو وعند محمد بن الحنفية يحسب على
على القدر ون الذرع زعم كل واحد منهما ان القدر فيما يقوله والخلاف في هذه المسئلة بين الحقيقة وابو يوسف
سبى على الخلاف في مسئلة اخرى وهي ان صاحب العلو ليس له ان يبنى على العلو من غير رضا صاحب السفلى وان لم
يرضا صاحب السفلى فحيث الظاهر عند الحقيقة رج وعندهما يوسف له ان يبنى ان لم يقر البناء به ووجه البناء ان
صاحب العلو اذا ملك البناء على علوه عند الحقيقة كان للعلو منفعة واحدة وهي منفعة السكنى فحسب السفلى
منفعتان منفعة السكنى ومنفعة البناء عليه وكذلك السفلى كما يصلي للسكنى يصلي لجعل الدواب فيه فاما العلو
فله يصلي للسكنى خاصة فكان للسفلى منفعتان وللعلو منفعة واحدة فكانت القسمه عنده على الثلث والثلثين
وعندهما يوسف لما ملك صاحب العلوان يبنى على علوه كانت له منفعتان ايها فاستوى العلو والسفلى في المنفعة
فوجب التعديل بالتسوية بينهما في الذرع واما محمد بن الحنفية فاما اعتبر القيمة لان احوال البلاد والاهل بها في ذلك تختلف
لهم من خيار السفلى على العلو ومنهم من يختار العلو على السفلى فكان التعديل في اعتبار القيمة والعمل في المسئلة
على قول محمد وهو اختيار الطحاوى ويحتمل ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى فاعل السفلى على العلو بناء على عادة اهل الكوفة
والخيار هم السفلى على العلو وابو يوسف فاما سبى بينهما على عادة اهل بغداد استواء العلو والسفلى عندهم فاجز
كل واحد منهما الفوق على عادة زمانه ويحد بنى الفوق على العلو من اختلاف العادات باختلاف البلدان فكان
الخلاف فيهم من حيث الصورة لا من حيث المعنى واما علم وبيان ذلك في سفلى بين رجلين وعلو من بيت آخر بينهما داران
قسمتهما فاقسم البناء على القيمة بل خلاف واما العريضة فيقسم بالذرع عند الحقيقة واي يوسف عند محمد بن الحنفية
ثم اختلف ابو حنيفة وابو يوسف فيما بينهما في كيفية القسمه فعند الحقيقة رج ذراع بذراع على المشيئة
وعند ابو يوسف ذراع بذراع ولو كان بينهما بيت قائم علو وسفلى وعلو من بيت آخر فعند الحقيقة رج ذراع بذراع
كل ذراع من السفلى والسفلى ثلثة اذرع من العلو اياً عا عنده لما ذكرنا من الاصل فكانت القسمه ارباعاً وعندهما ابو
ذراع من السفلى والسفلى واربعة اذرع من السفلى والعلو بذراع ونصف من السفلى
ذراع من سفلى وعلو وسفلى آخر فعند ابو حنيفة يحسب كل ذراع من السفلى والعلو بذراع ونصف من السفلى
ذراع من سفلى البيت التام بذراع من السفلى الاخذ ذراع من علوه بنصف ذراع من السفلى الاخذ ذراع من سفلى
بالذراع من اربعين من السفلى واما علم وعلى هذا الاصل يخرج ما اذا اقتسما داراً أو فضلاً بعضها على بعض
بالذراع والدار فانما يدر فضل قيمة البناء والموضع فكان ذلك بفضله من حيث الصورة بقدره المعنى والقسمه
قد يفسد بعضها على بعض بالبناء والموضع فكان ذلك بفضله من حيث الصورة بقدره المعنى والقسمه
قيمة فضل البناء وقت القسمه جائز القسمه استحقاقاً او بحسب قيمة فضل البناء وان لم يسميها في القسمه
والقيام لان لا يجوز القسمه لان هذه قسمه بعض الدار ون بعضها مع البناء بمزلة شئ واحد وقسمه

البناء بالقيمة فإذا لم توجد القيمة بقيت مجهولة فوقع القسم للعرصة دون البناء، وإنما غير جائزة وجه الاستدلال
أن قيمة العرصة قد صحت لوقوعها في محلها وهو الملك المشترك ولا صحة لها إلا بقسم البناء، وذلك بالقيمة فيجب
على صاحب الفضل قيمة فضل البناء، وإن لم يتم ضرورة صحة القيمة والبناء علم **وعلى هذا الأصل** أيضاً يخرج قسمه المخرج
في الأقسام المختلفة أنها غير جائزة جداً بالإجماع لتعذر تعديل الأقسام، إلا بالقيمة ولا تجوز في الرقعة والدور عند
المنفعة رج لا نهى في حكم الأقسام المختلفة ولا تقع القيمة فيها عادية بل جائرة ولا تقسم الأولاد في بطون
الغنم لتعذر التعديل **وعلى هذا يخرج** ردة المقتوم بالعيب في نوعي القيمة لأنه إذا ظهر به عيب فقد ظهر أنها وقت
جائزة لاعادة فكان له حق الرد بالعيب كما في البيع ولو امتنع الرد بالعيب لوجود المانع منه يرجع بالنقصان
كما في البيع إلا أن في البيع يرجع تمام النقصان وفي القيمة يرجع بالنقصان لأن النقصان في القيمة يرجع إلى الضميمة
فترجع بنصف النقصان فترضي بمركبها وأما الرد بخيار الرؤية والشرط فيثبت في قيمة الرضا لأن القيمة فيها هي
المبادلة وهذا النوع أشبه بالمبادلة لوجود الرضا للمالكين فيثبت فيه خيار الرؤية كما في البيع ولا يثبت في
قيمة القضاء لا يخلوها غير المبادلة بل لعدم الفائدة لأنه لو ردت لها بخيار الرؤية والشرط لأوجب القاضي ما فلا
يفيد وأما علم ولا يجزئ الشفعة في القيمة لأن حق الشفعة يتبع المبادلة المحضة لثبوتها على مخالفة القياس والقيمة
مبادلة فوجه فلا تحتل الشفعة ولا نهى لو وجب لا يخلو أماناً من الشفعة أو للمالك لا سبيل إلى الأول لأن
الشفعة تجب لغير البائع والمشتري ولا سبيل إلى الثاني لأن الشريك أولى بالخيار والبناء علم **ومنها** الوجوب عند
الطلب حتى يجزئ على القيمة فيما يتنفع كل واحد من الشريكين بقسمته وكذا فيما يتنفع بها أحدهما ويستحق الآخر
عند طلب المتنفع بالإجماع وعند طلب المستقر اختلاف روايتي الحاكم والقدردي وقد ذكرناه **ومنها** التزوير
بعد تأمها في النوعين جميعاً حتى لا يحتمل الرجوع عنها إذا تمت وأما قتل العام فكذلك في أحد نوعي القيمة وهو
قيمة القضاء، دون النوع الآخر وهو قيمة الشراك، **بيان** ذلك أن الدار إذا كانت مشتركة بين قوم قسمتها القاضي
أو الشراك، بالتراضي خرجت سهام كلها بالقرعة لا يجوز لهم الرجوع وكذلك إذا خرج الكل لاسهم واحد لأن ذلك
خرج السهام كلها لخرج ذلك السهم متعيناً لمن بقي من الشراك، وإن خرج بعض السهام دون البعض فكذلك في قيمة القضاء
لأنه رجوع أحدهم لأجير القاضي على القيمة تأنيلاً فلا يفيد رجوعه وأما في قيمة الرضا فيجوز الرجوع لأن قيمة
الرضا لا يتم إلا بعد خروج السهام كلها وكلها قد سبيل الرجوع غير العقد قبل تمامه كما في البيع ونحوه **فصل**
وأما بيان حكم القيمة فنقول وبالله التوفيق حكم القيمة ثبوت الاختصاص بالمقتوم عنها تعريفاً فيملك المقتوم
لأنه في المقتوم جميع الصفات المختصة بالملك حتى لو وقع في فضيل أحد الشريكين ساعة لبناء فيها وقع البناء
في فضيل الآخر فلصاحب الساعة أن يبني في ساحة وله أن يرفع بناءه وليس لصاحب البناء أن يمنعها وإن كان
ينسب عليه الرجوع والتمس لأنه يتصرف في ملك نفسه فلا يمنع عنه وكذا له أن يبني في ساحة مخبراً أو متبراً أو
أورعاً ما قلنا وكذا له أن يعقد في بناءه حداً أو قصاراً وأن كان يتأدى به جازاً لما قلنا ولأنه يبيع في بناءه
بائناً أو كوة لما ذكرنا الارتباط له رفع الحد أصلاً ففتح الباب والكوة أو لم يفتح في ملكه ثلثاً أو بالوكة
أو كوة بأساً وأن كان يبيع بذلك عاظ جاره وإن طلب جاره أن يتحول فلا يلزم عليه التحول ولو سقط الحائط فذلك
لا يضمن لأنه لا يصنع منه في ملك الغير إلا أهل أن لا يمنع إلا ضمان من التصرف في ملك نفسه إلا أن الكف عما
لو أدى الجار أحسن قال الله تعالى واعدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً إلى قوله والجار الجنب
حصته بالأم بأحسن إليه فلئن لم يحسن إليه فلا أقل من أن يكف عنه إذا **وعلى هذا** إذا ربي رجلين رجل
فيها طريق فأراد أن يقسمها لساكنيها لصاحب الطريق منعها من القيمة لأنها بالقيمة مستقرتان في ملك أنفسهما
فلا يمنعان عنه منعاً تاماً ما ورا الطريق يتركان الطريق على حاله على سعة عرض باب الدار لما ذكرنا من قبل
ولو باعوا الدار والطريق فإن كانت رقة الطريق مشتركة بينهما قسموا على الطريق بينهما أثلاً وأن كانت الرقة
لشريك الدار ولصاحب الطريق حق المرد على القدر الذي لا شئ لصاحب الطريق من الرقة ومنه التمس
كله للشريكين وروى عن محمد رج أن كل واحد من الشريكين يبيع بحقه من الرقة ويضرب صاحب الطريق بحق المرد
وطريق معرفة ذلك أن ينظر في قيمة العرصة بغير طريق ينظر في قيمتها وفيها طريق فيضرب صاحب الطريق فضل ما
بينهما وكل واحد من الشريكين نصف قيمة البقعة إذا كان فيها طريق وجه ما حكى عن الكرخي أن حق المرد لا يحتمل
الارتباط له لزيادة وحده لم يجز فإذا بيع الطريق بانه فقد سقط حقه أصلاً فلا يقابل به من وجه ما حكى عن محمد
أن حق المرد لا يحتمل البيع مقصوداً إنما يحتمل تبعاً للرقبة وههنا ما يبيع مقصوداً لما قلنا تبعاً للرقبة فيقال له النبي
لكن من الحق لا بمن الملك وهو ما ذكرناه وكذلك إذا ربي رجلين ورجل فيها مسيل لما، فأراد أن يقسمها
لصاحب المسيل منعها من القيمة لما قلنا بل يقسم الدار ويترك المسيل على حاله كما في الطريق وكذلك لو كان في الدار

منها "لأنه يوجب عند الطلب"

منها المردوم بعد تمامها

بيان حكم القيمة

منزل رجل قطيعه في الدار فأراد أن يقسمها الدار لا يمنعان من القيمة ولكن يتركان الطريق المنزل على حاله على سعة
عرض باب الدار لا على سعة باب المنزل لما ذكرناه ولو أراد صاحب المنزل أن يفتح هذا الطريق باباً آخر له ذلك
لأنه متصرف في ملك نفسه الارتباط له أن يرفع الحائط كله فهذا أولى ولو اشترى صاحب المنزل داراً فربط الطريق
وفتح باباً إلى المنزل فإن كان ساكن الدار والمنزل واحداً فله أن يترك الدار والمنزل في الطريق الذي
في الدار الأولى لأن له حق المرد في هذا الطريق وإن كان ساكن الدار غير ساكن المنزل فليس لساكن الدار أن يترك
في الطريق الذي في الدار الأولى لأنه لا حق له في هذا الطريق فيمنع من المرد فيه وأربعين رجلين في سكة غير نافذة
انقسمها وأخذ كل واحد منهما طائفة منها فأراد كل واحد منهما أن يفتح باباً أو كوة إلى السكة له ذلك ولا يمنع
أهل السكة منعها لأن كل واحد منهما متصرف في ملك نفسه فيملك الارتباط له رفع الحائط أصلاً فالباب والكوة
أولى وعلى هذا حائط بين قسيتين ولا أحد القسيتين عليه جديع الحائط الآخر فإن شربوا قطع الجديع في القيمة
فقط لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شربهم وإن لم يشربوا تركت على حالها لأن الترك وإن كان ضرراً
لكنهم لما لم يشربوا القطع في القيمة فقد التزم الضرر وكذلك لو كان أرضاً وقع على هذا الحائط أو درجة
أو أسطوانة وقع عليها جديع لما قلنا وكذلك روض وقع لصاحب الحائط مشرفاً على فضيل الآخر لم يكن
لصاحب السفل أن يقطع الروض من غير شرط القطع لما قلنا ولو كان لأحدهما طرف خشب على حائط صاحبه فإن كان
لما يمكن أن يجعل عليها سقف لم يكلف قطعها وإن كان لا يمكن كلف قطعها لأنه إذا تمكن أن يجعل عليها سقف
أمكنه الانتفاع به فليحق بالمحقوق فاشبه الروض وإن لم يمكن تعذر الحاقها بالمحقوق فبقي شأها هو
صاحبه بغير حق فيكلف قطعها ولو كان لأحدهما شجرة أغصانها معلقة على فضيل الآخر هل يقطع ذكر ابن
ساعة أنه لا يقطع لأن في القطع ضرراً بصاحبها **وذكر ابن** رستم أنه يقطع كما يقطع أطراف الخشب التي لا يمكن
لتسقيتها ولو اختلفا هل طريق في الطريق فادعى كل واحد منهما أنه له فهو بينهما بالسوية على عدد الروض على
ذرعان الدور والمنازل لأنهم استووا في الدلالة سواهم في المرد فيه إلا أن يقوم لأحدهم بنية فيسقط أغصان
الدور بالنية وأرجل رجل وفيها طريق بينه وبين رجل فأت صاحب الدار فاقسمت وروثة الدار بينهما وتركوا
الطريق كان الطريق بينهما وبين الرجل مضافين لأعلى عدد الرؤوس حتى لو باعوا الدار يقسم الثلث بين الورثة
وبنية مضافين لأعلى عدد الرؤوس لأن الورثة قاموا مقام المورث وقد كان الطريق بينهما مضافين وكذا بينهم
وبنية ولو لم يعرف أن الدار ميراث بينهم ومحمد وأدرك فالطريق بينهم بالسوية على عدد الرؤوس لاسواءهم
في اليد على ما **فصل** وأما بيان ما يوجب نقض القيمة بعد وجودها فنقول وبالله التوفيق
الذي يوجب نقض القيمة بعد وجودها أنواع منها ظهور دين على الميت إذا طلب الغرماء ودينهم ولا مال للميت
سواء ولا قضاء الورثة من مال أنفسهم **وبين** ذلك أن الورثة إذا اقتسموا التركة ثم ظهر على الميت دين فلهما
لا يخلو من أحد وجهين أما أن يكون للميت مال آخر سواء وأما أن لم يكن فأن لم يكن له مال سواء ولا قضاء الورثة
من مال أنفسهم فنقض القيمة سواء كان الدين محيطاً بالتركة أو لم يكن لأن الدين مقدم على الإرث قليلاً كان كثيراً
قال الأصمعي ويعد وصية يوصي بها أودين قدر الدين على الوصية من غير فضل بين القليل والكثير لأن الدين إذا كان
محيطاً بالتركة يتبين أنه لا مال للورثة فيها إلا حصة الصدقة بل هي ملك الميت متعلقاً بها حق الغرماء وقبلاً
من الغرماء المحل بمنع صحة القيمة فقيام الملك والمحقوق وإذا لم يكن محيطاً بالتركة فلا للميت وحق الغرماء، وهو حق
الاستيفاء ثابت في قدر الدين من التركة على الشيوع فيمنع جواز القيمة وإن كان للميت مال سواء يجعل الدين فيه ونقض
القيمة لأن القيمة تصان عن النقص ما يمكن وقد أمكن صيانتها بجعل الدين فيه وكذا الورثة إذا قضوا الدين من مال
أنفسهم لا تنقض لأن حق الورثة كان متعلقاً بصورة التركة وحق الغرماء، بمنعها وهو المال فإذا قضوا الدين من مال
أنفسهم فقد استعملوا التركة لأنفسهم صورة ومعنى قسيتين في الحقيقة أنهم اقتسموا مال أنفسهم صورة ومعنى قسيتين
أنها وقعت صحيحة فلا تنقض وكذلك إذا أبرأ الغرماء من دينهم لأن نقض القيمة لأن النقص لحقهم وقد سقطه بالبراءة
وكذلك لو ظهر لبعض القسيتين دين على الميت بآذان على الميت وأقام البينة عليه فله أن ينقض القيمة لما قلنا ولا
يخمس قيمة أبرأ من الدين لأن حق الغرماء يتعلق بمعنى التركة وهو ما لبسها لا بالصدقة ولهذا كان للورثة حق الاستيفاء
وإذا كان كذلك فلا يفسد إقامته على القيمة إقراراً منه أن لا دين له على الميت فلم يكن مناقضاً في دعواه فتمت ونها
ظهور الوصية حتى لو اقتسموا ثم ظهر ثمة موصى له بالثلث فنقض قيمته لأن الموصى له شريك الورثة الأخرى له ولو كان
من التركة شئ قبل القيمة هلك بين الورثة والموصى له جميعاً والباقي على الشريك بينهم ولو اقتسموا ثمة وارثاً غائب
فنقض ثمة هذا وهذا إذا كانت القيمة بالتراضي فإن كانت بقبض القاضى لا تنقض لأن الموصى له وإن كان كواحد من
الورثة لكن القاضى أقسم عند غيبة أحد الورثة لا تنقض قيمته لأن القيمة في هذا الوضع محل الإجماع وقضا القاضى

ان يفتح

بيان ما يوجب نقض القيمة
منها ظهور دين على الميت

منها ظهور الوصية

من الزمان اما الاول فلا شك فيه حصول العلم للمساكين بحسن السمع والادب وغير المشايخين بالنقل بطريق الوارث واما
الثاني فلا يخبر الواحد مقبول في المعاملات ولا يشترط فيه العدد ولا العدالة الا ترى انه لو جاء عبدا وامة الى انسان وقال
هذه هدية بعثت بها مولاي الى الملك جازله القبول كذا هذا وهذا الا ان هذه المعاملات في العادات تتعاطى بها العبيد والخدم
والفقير فيهم غالب فلو لم يقبل خبرهم فيها لوقع الناس في الخرج واذا قيل خبر طهر الاذن فليسع الناس ان يعاملوه غير
انهم ان بنوا معاملاتهم على الاذن العام فعملوا به فحقه دين يباع فيه كسبه ودينه بدين التجارة وان عالما به ناء
على ابادته فحقه دين يباع كسبه بالدين ولا يباع رقبته ما لم يحضر المولى فيقر باذنه بالتجارة وان لم يعلم **فصل**
واما بيان ما يملكه المادون من التصرف وما لا يملكه المادون من التصرف فقولنا وبالله التوفيق كل ما كان من باب التجارة او بآثارها
او ضرورتها يملكه المادون وما لا يملكه الا في الاذن في التجارة في البيع والشراء والبيع بال نقد والنسيئة والقرض
لان كل ذلك من التجارة وعادة التجار وكذلك يملك البيع والشراء بغيب ليس بالاجماع لانه من التجارة ولا يمكن التصرف
عنه حتى يملكه الا الوصي وكذا بالعين الفاضحة عند ائحيفه رحمه الله عندها لا يملك **وجه** قوله ان البيع بغيب
في معنى التبرع الا ترى انه لو فعله المبيع بعينه في ذلك كما في سائر التبرعات والمادون لا يملك التبرع **وجه** قوله ان ائحيفه
ان هذا بيع وشراء على الاطلاق لوقوع اسم الشراء والبيع عليه مطلقا فكان تجارة مطلقة فدخلت تحت الاذن بالتجارة
ثم فرق ابو حنيفة بين الوكيل حيث سوى بين البيع والشراء في المادون وخرق بينهما في الوكيل حتى قال ان المادون يملك
البيع والشراء بالعين الفاضحة والوكيل لا يملك الشراء بالعين الفاضحة بالاجماع **وجه** الفرق له ان امتناع جواز الشراء
بالعين الفاضحة في باب الوكالة لكان التهمة لجواز ان اشترى لنفسه فلما ظهر الغيب اظهر الشراء لموكله فلم يحل له حتى
ان الوكيل لو كان وكل بشرا في بيعه ينفذ على الموكل لا يقدم التهمة لانه لا يملك الشراء لنفسه ومعنى التهمة لا ينفذ
في المادون لانه لا يملك الشراء لنفسه فاستوى فيه البيع والشراء **وهل** يملك المادون ان يبيع شيئا مملوكا فان لم
يكن عليه دين لا يبيع من ماله لا يستحالة بيع مال الانسان منه وان كان عليه دين فان باعه بمثل قيمته او با
جاز وان باعه باقل من قيمته لم يجر عند ائحيفه اصلا وعندها لا يجوز بقدر الحاجة به وكذلك لو باع المولى شيئا منه
فان لم يكن عليه دين لم يكن بيعا لما قلنا وان كان عليه دين فان باعه بمثل قيمته او باقل من قيمته حاز وان باعه باكثر من
قيمته لم يجر البيع عند ائحيفه وعندها يجوز وبطل الزيادة **وعلى** هذا اذا اشترى من المولى في دار العبد ان
لم يكن على العبد دين فلا شفعة له لانه اذا لم يكن عليه دين فالدار الذي في يده العبد خالص ملك للمولى فلو اخذها
بالشفعة اخذها هو فكيف ياخذ ملك نفسه بالشفعة من نفسه وان كان على العبد دين فله ان ياخذها بالشفعة
ولو اشترى العبد دارا يحب دار المولى فان لم يكن على العبد دين فلا حاجة للمولى الى اخذها بالشفعة لانها خالص
ملكه وان كان عليه دين فله ان ياخذها بالشفعة وكذا الصبي المادون في الشراء والبيع بالنقد والنسيئة والقرض
والعين اليسير والبيع بالعين الفاضحة بمنزلة العبد المادون على الاتفاق والاختلاف **وهذا** اذا باع من اجني او اشترى
منه فان باع من اجني شيئا او اشترى منه فان باع بمثل القيمة او اكثر او اشترى بمثل القيمة او باقل جاز ولو كان فيه
عين فان كان مما يتغيب الناس فيه جاز لان الاختلاف عنه غير ممكن وان كان مما لا يتغيب الناس فيه لم يجز لانه يصرف
بولاية مستفاد من قبل ابيه كانه نائبه في التصرف فصارت كما لو اشترى الاب شيئا من مال ابنه بنفسه لنفسه
او اشترى شيئا من مال نفسه لانه الصغير كان الجواب فيه هكذا كذا هذا **ولو باع** من وصيته او اشترى منه فان لم
يكن فيها نفع ظاهر له لا يجوز ان بالاجماع وان كان له فيها نفع ظاهر فان كان باكثر من قيمته مما لا يتغيب في مثله فذلك
عند محمد وعندها يجوز ولما دون ان يسلم فيما يجوز فيه السلم ويقبل السلم فيه لان السلم من قبل المسلم البيع الذي
بالعين ومن قبل رتب السلم شراء الدين بالعين وكل ذلك تجارة وله ان يוכל غيره بالبيع والشراء لان ذلك من عادات
التجار واذا التاجر لا يمكن ان يتولى ذلك كله بنفسه فكان يوكله فيه من اعمال التجارة وكذا ان يتوكل غيره بالبيع
بالاجماع وتعين العبد عليه ولو توكل عن غيره بالشراء نظران وكله ان يشترى شيئا بالنقد جاز استحقاقا نافع اليه
الثمن اولم يدفع وتعين العبد عليه والقياس ان لا يجوز هذه الوكالة **وجه** انها لو حازت للزمن العبدية وهي تسليم
الثمن فبشرع معنى الكفيل بالثمن ولا يجوز كفاية فلو تجوز وكالة **وجه** الاستحسان ان التوكيل بالشراء بالنقد في
معنى التوكيل بالبيع الا ترى انه لا يجب عليه تسليم المبيع فكان هذا في معنى البيع لا في معنى الكفاية **ولو توكل** عن غيره
شيئ نسبة فاشترى لم يجر حتى كان الشراء للعبد دون الآخر لان الثمن اذا كان نسبة لا يملك التاجر المشتري لاستيفاء
بل يملكه التسليم الى الموكل فكانت وكالة في هذه الصورة الثمن فكانت وكالة بمعنى فلو علكه المادون وله ان
يشترى انسانا بعل ماله او مكا فاحفظ فيه امواله او دوا تاجل عليها المتعة لان استيفاء هذه الاشياء من ارباح
التجارة وكذا ان يواجر الرقيق والدواب ونفسه لما قلنا ولا ان الاجارة من التجارة حتى كان الاذن بالاجارة او ان
بالاجارة وله ان يرهق ويبرهن ويعير ويودع ويقبل الودعة لان ذلك من عادات التجار ويحتاج اليه التاجر ايضا

بيان ما يملك المادون من تصرفه

وله ان يدفع المال مضاربة وبأخذ مخرجه مضاربة لما قلنا ولان الاخذ والدفع من باب الاجارة والبيع سيجار والمادون
ملك ذلك وله ان يشارك غيره شركة عنان لانها من صنيع التجار ويحتاج اليه التاجر وليس له ان يشارك شركة مفارقة
لان المفارقة تنقضي الكفالة ولا يملك الكفالة فلو ملك المفارقة واذا افاد من قبل شركة عنان لان هذا حكم ضا
المفارقة ولو اشترك عبدان مادونان شركة عنان على ان يشترى بالنقد والنسيئة جاز ما اشترى بالنقد وما اشترى
بالنسيئة فهو له خاصة لان الشركة تنقضي الوكالة وقد ذكرنا انه يجوز ان يتوكل المادون عن غيره بالشراء نقد او يجوز ان
يتوكل عن غيره بالشراء نسبة **وهل** يملك الاقارب بالدين لان هذا من ضرورات التجارة فيبيع ويملك الاقارب بالدين لان العادة
قد عرفت بشراء كثير الاشياء بطريقها فلو علم الناس انه لا يبيع اقاربه بالدين لامتنعوا عن تسليم الاعيان اليه فلا يلزم
من التجارة ولا يملك الاقارب بالجناية لان الاقارب بالجناية ليس من ضرورات التجارة فلو يتناوله الاذن بالتجارة فلو يبيع
منه ولا يطالب بها بعد العتاق ايضا لان موجب الجناية يلزم المولى دون العبد فكان ذلك شهادة على المولى لا اقاربه
على نفسه فلم يبيع اصلا الا اذا صدق المولى فيجوز عليه ولا يجوز على الغرماء وهل يبيع اقاربه باقتضاض امة باصبعه
غصبا قال ابو حنيفة ومحمد لا يبيع وقال ابو يوسف يبيع سواء كان عليه دين او لا ويضرب مولى لامة مع الغرماء في ثمن العبد
وهذا الخلاف مبني على ان هذا الاقارب بالجناية ام بالمال فعندها هذا الاقارب بالجناية فلو يبيع عن غيره يصدق المولى وعنده
هذا الاقارب بالمال فيض عن غيره يصدق **وعلى** هذا اذا اقرتمه وجب عليه بنكاح حاتوا فاسدا وشبهة فان لم يصدق
المولى لم يبيع اقاربه حتى لا يواخذ به المال لان المهر يجب بالنكاح وانه ليس بتجارة ولا هو في معنى التجارة فيستوي فيه
اقارب المادون والمحرم وان صدق المولى جاز ذلك عليه ولم يجر على الغرماء لان تصدقيقه يعتبر في حق نفسه لا في ابطال حق
الغير فيباع في دين الغرماء فان فضل شيء منه يصرف الى من المرأة والا فبما حازك ما بعد العتاق وملك الاقارب بالحدود
والنقصان لان المحرم يملك فاما المادون او لى واذا اقر به فلو نشترط حضرة المولى للاستيفاء بخلاف وهل يشترط حضور
المولى عند قيام البينة عليها فيه خلاف فذكر في موضعنا ان شاء الله وهل يملك ما خرب من وجب له على انسان فان
له وحده ملك بالاجماع لان التاجر يحتاج اليه وكذا هو من عادات التجار وان وجب له ولرجل آخر من على انسان فاجز
المادون نصيب نفسه فالتاجر باطل عند ائحيفه وعندها حاز **وجه** قوله ان التاجر منه تصرف في ملك نفسه فيصير
كالوكان كل الذين له فاجر **وجه** قوله ان ائحيفه ان التاجر لو يبيع لا يخلو اما ان يبيع في نصيب شركه واما ان يبيع في نصيب
نفسه لا سبيل له الا في الاول لا يقدم الملك والولاية ويصرف الا لسان لا يبيع من غير ملك ولا ولاية ولا سبيل له الثاني لا
تسعة الدين قبل القبول الا ترى ان شركه لو يبيع شيئا من نصيبه قبل حل الاجل يبيع بمثل قيمته بالقبول ولا يشارك فيه ومعنى
القسمة هو الاختصاص بالمقصور وقد وجد ثبت ان هذه القسمة الدين قبل القبض وانما جاز ان الدين اسم لفعل او اسم
وهو فعل تسليم المال والمال حكمي في الذمة وكل ذلك عدم حقيقة الا انه اعطى له حكم الوجود لحاجة الناس لان كل واحد
لا يملك ما يدفع به حاجته من الاعيان القائمة فيحتاج الى الاستقرار والشراء بمن دين واعطى له حكم الوجود لهذه الحاجة
والاجابة الى قسمة في حق القسمة على اصل عدم والعدم لا يجعل القسمة فاذا لم يبيع التاجر عند ائحيفه فلو اخذ
شركه من الدين كان المأخوذ بينهما على الشركة كما قبل التاجر وعندها كان المأخوذ له خاصة ولا يشاركه حتى يحل الاجل
لانه ما التاجر اسقط حق نفسه في المطالبة فاذا حل الاجل فهو بالتجارية وان شاء شاركه في المقصور وان شاء اخذ حقه من القدر
لان الدين يحل لاجل الاجل ولو كان الدين في الاصل بينهما جميعا فمؤخرا فاحدا منهما شيئا قبل حلول الاجل شاركه فيه صاحبه
لان المأخوذ منه شيئا قبل حل الاجل فقد سقط الاجل عن قدر المقصور وصار حلا لقسما والمقبوض من الصبيان جميعا
فتشارك فيه صاحبه كما في الدين الحال ولو كان الدين كله منها مؤجلا الى سنة فاجر العبد سنة اخرى لم يجر التاجر
عند ائحيفه وعندها يجوز حتى لو اخذ شركه من القدر شيئا في السنة الاولى شاركه فيه عنده وعندها لا يشاركه
حتى يحل منه فاذا حل فله الخيار على ما ذكرنا والله اعلم ولا يملك الابراء عن الدين بالاجماع لانه ليس بالتجارة بل هو تبرع
فلا يملك المادون وهل يملك الخط فان كان الخط من غير عيب لا يملكه ايضا لما قلنا وان كان الخط من عيب بان باع شيئا
ثم عطف من غير نظر ان خط بالمعروف بان خط مثل ما يحيط بالتجارة عادة جاز لان مثل هذا الخط من ارباح التجارة وان لم يكن
بالمعروف بان كان فاحشا جاز عند ائحيفه وعندها لا يجوز وقد ذكرنا اصل المسئلة فيما قبل وهل يملك الصلح بان
وصيه على انسان ومن فضله على بعض حقه فان كان له عليه بنية لا يملك لانه خط بين الدين والخط من غير عيب ليس من
التجارة بل هو تبرع فلا يملك المادون وان لم يكن عليه بنية جاز لانه اذا لم يكن له عليه فلا حوله الا المتعومة والمخلف
والاخير من ذلك فكان في هذا الصلح منفعة فيصير وكذا الصلح عن بعض الحق عند نقد واستيفاء كله من ارباح التجارة
فكان واخذ تحت الاذن بالتجارة وملك الاذن بالتجارة بان يشترى عبد فبأن له بالتجارة لان الاذن بالتجارة من ارباح
تجاره بخلاف الكفاية لانه لا يملكها المادون لان الكفاية ليست بالتجارة بل هي عتاق معلق بشرط او آ بدل الكفاية فلو
ملكها يملك الاستقرار لانه تجارة حقيقة وفيه منفعة وهو من عادات التجار وليس للمادون ان يقضي ان الغرض

تبرع للمولى ولغيره الاجل ولا يحفل بالمال ولا بنفس لان الكفالة تبرع الا اذا اذن له المولى بالكفالة ولم يكن عليه دين
خلو والمكاتب ان لا يجوز كفالة اهل بيته ولا يبيع ولا يهب ولا يهب واما لا يبيع عوض ولا يعرض ولا يبيع ولا يبيع
بذره ولا يبيع ثوبا لا يبيع تبرع ويجوز هديه بالطعام اليسير او هبا او طعاما استحقاقا او لغيره ان لا يجوز
لانه تبرع وان قل الا اذا استحسن الجواز لما دون رسول الله صلى الله عليه وسلم لم كان يبيع وعو المملوك ولان هذا من
صروف التجارة عادة فكان الاذن به ثابتا بطريق الدلالة فيملكه ولهذا ملك المارة الصدق بشئ يسير كالزبيب
ويجوز من مال زوجها لكونها مآذونة في ذلك دالة كذا هذا ولا يتزوج غريبا من مولا لان التزوج ليس من اثار التجارة
وقد حرر بالمولى ولا يسترى جارية من اكسبه لانه لا يملك للعبد حقيقة وحل المولى بدونه احد المملكين منفى شرعا
وسواء اذن له المولى بالسترى او لم ياذن له لما ذكرنا ان العبد لا يملك شئ لانه مملوك فيستحيل ان يبيع مملوكا ولا يذون
لا يخرج عن كونه مملوكا فلا تندفع الاستحالة ولا يزوج عبده بالاجماع لان التزوج ليس من اثار التجارة وفيه ايضا حرر بالمولى
وهل له ان يزوج امته قال ابو حنيفة ومحمد لا يزوج وقال ابو يوسف يزوج **وجه** قوله ان يوسفان هذا تصرف نافع
في حق المولى لانه مقابلة ما ليس بمال بمال فكان النفع من البيع ثم يملك البيع فالتكاح اولى وجه قوله ان لا يزوج
الاذن هو التجارة والتكاح الامة وان كان نافعا في حق المولى فليس تجارة اذ التجارة مبادلة مال بمال ولم يوجد فلا
يملكه ولا يفتق وان كان على مال لانه ليس بتجارة بل هو تبرع للحال الا ترى انه يفتق بنفسه القبول فاشبهه القرض ولا يملك
القرض فلا يملك الاعناق على مال وان اعتق على مال فان لم يكن عليه دين وقف على اجازة المولى بالاجماع فان اجاز جاز له
اذا لم يكن عليه دين يملك المولى انشاء العتق فيه فيملك الاجازة بالبرق الا ان يذون ولا يذون فحق العتق للمولى لا للعبد
لما ذكرنا وان لم يذون بعد ذلك لم يكن للفرما حق في هذا المال لانه كسب الحر وان كان عليه دين لم يجر الاعناق وان
اجاز المولى عند اخي حنيفة وعندها يجوز ويضمن المولى قيمته للفرما ولا سبيل للفرما على العتق بخلاف ما اذا كان
مكان الاعناق كما ان عندها يفتق حق الفرما بالبدل وهذا كسب الحر وذلك كسب الرقيق
وحق الفرما يفتق بكسب الرقيق ولا يفتق بكسب الحر ولا يكتب سواء كان عليه دين او لم يكن لان الكتابة ليست
تجارة فلا يملكها المادون ولا انها اعناق معلقة بالشرط وهو لا يملك الاعناق فان كاتب فان لم يكن عليه دين وقف
على اجازة المولى لانه اذا لم يكن عليه دين فكسبه خالص ملك المولى لاحق لاحد فيه فيملك الاجازة الا ترى انه يملك الانشاء
فالا اجازة اولى فان اجازت فقد وصا ومكاتب المولى وولا يذون فحق العتق للمولى لا للعبد لان الاجازة الاله حقة
بمنزلة الوكالة السابقة فكان العبد بمنزلة وكيل المولى في الكتابة والحقوق في الكتابة ترجع الى الموكل الى الوكيل
لذلك لم يملك المادون فحق بدل الكتابة وملكه المولى ولو لحق العبد بعد ذلك من فليس للفرما عليه سبيل فيها
على المكاتب حتى لانه لما وصا ومكاتب المولى فقد وصا وكسبا من ماله المادون فلا يذون فحق الفرما عليه سبيل وان
كان المكاتب قد ادى جميع بدل الكتابة الى المادون قبل اجازة المولى لم يفتق لان الكتابة لم تنفذ لانعدام شرط النفاذ
وهو الاجازة وان كان عليه دين يحيط برقبته وبما في يده لا يفتق اجازة المولى عند اخي حنيفة حتى لا يفتق اذا ادرك
لان كسب العبد المادون الذي عليه دين يحيط لا يجر ملكا للمولى عنده ولهذا لا يملك انشاء الكتابة فلا يملك الاجازة
وعندها يفتق اجازته كما يفتق انشاء الكتابة منه ويفتق اذ ادرك ويضمن المولى قيمته للفرما لفتق حقه به وصار
متلفا عليهم حقه وما قبض المادون فبذل الكتابة قبل الاجازة ليستوفي منه الدين عندها لفتق حق الفرما به
قبل الاجازة بخلاف الاعناق على مال وقد ذكرنا وجه الفرق لهما فكانت الاجازة في معنى انشاء الكتابة ولو انشاء ضمن
القيمة عندها كذا هذا وان لم يكن الدين يحيط برقبته وبما في يده اجازة المولى بالاجماع ويضمن قيمته للفرما لانه
حقه والله اعلم **فصل** واما بيان ما يملكه المولى من العتق في المادون وكسبه وما لا يملك وما
حكم تصرفه فقولنا وبالله التوفيق ان المولى يملك اعناق عبده المادون سواء لم يكن عليه دين او كان عليه دين لان صحة
الاعناق تقتضي على ملك الرقبة وقد وجد الا انه اذا لم يكن على العبد دين لا يجر على المولى وان كان عليه دين فالفرما يبيع
ان شاء او اتعوا المولى بالاقل من قيمته والدين لانه تصرف في ملك نفسه وانف حق الغير لفتق حق الفرما بالرقبة
جانب الحقيقة بتفقد الاعناق وبما في يده اجازة المولى بالاجماع ويضمن قيمته للفرما بالرقبة
العبد مثل الدين غير ذلك وان كانت اكثر منه غرقه قيمة الدين وان كانت اقل منه غرقه ذلك القدر لانه ما انفك عليهم
بالاعناق الا القدر المتعلق برقبة العبد فواخذ المولى بذلك ويبيع الفرما العبد بالباقي وان شاء اتعوا العبد بكل
الدين فيستعونه فيه لان كل الدين كان واجبا عليه لمباشرة سبب الرجوع منه حقيقة وهو المعاملة الا ان رقبته
قيمت لا سببا قد وما احتمله من الدين منها يتعين المولى او شرعا على ما ذكره في موضع انشاء اذ يبيع بقيت الزيادة
على ذلك في ذمة العبد وقد علق فطالب به واما اختياره لاتباعه لا يجر الاخر بخلاف الغاصب والغاصب لغاصبه ان
اختار المالك فتمين احدهما بيرا الا ان اختياره في اختياره في باب الغصب يملك المعصوق والعتيق بعض الاجل

بيان ما يملك المولى من العتق وما لا

فاما اختياره لاتباع احدهما ههنا لا يوجد تملك الدين منه ولو لم يكن على العبد دين ولكنه قبل عتقا وعلم المولى به
فانعه وهو عالم به يصير مختارا للفرما يفر المولى تمام قيمة العبد المقتول ان كان قبل القيمة وان كان اكثر القيمة بالزكاة
عشر الآف او اكثر من عشر الآف الا عشرة فرق بين الجنانية والدين فانه اذا اعتقه وعليه دين وهو عالم به لا يلزمه
تمام الدين بل الاقل من قيمته من الدين علم بالدين او لم يعلم وههنا يلزمه تمام القيمة اذا كان عالما بالجنانية ووجه الفرق ان
موجب جنانية العبد على المولى وهو الذبح لكن جعل له سبيل الخروج عنه بالفرما بجميع الادب فاذ اعتقه مع العلم بالجنانية
فقد صار مختارا للفرما فليز منه الغدا بجميع قيمة العبد المقتول الا ان يجر عشرة الآف او اكثر فينقص منه عشرة اذ لا يريد
لذمة العبد على هذا القدر فاما موجب ماملة العبد وهو الدين فعلى العبد حقا للفرما الا ان القيمة التي في ماله فانه
يفتق بها وبالا عتاقا ما ابطل عليهم الا ذلك القدر من قيمته فيضمنه والزيادة بقية في ذمة العبد فطالب بها بعد
الفتق وكذلك ان كان قبل عتقا فاعتقه المولى وهو عالم به غرق المولى دينه الحر لان الاعناق مع العلم بالجنانية قبل
اختيار الفرما ودية الحر مقدرة بعشرة الآف فيضمنها المولى هذا اذا اعتقه المولى وهو عالم بالجنانية فاما اذا لم يكن عالما
بالجنانية يفر قيمته عبده ولا وليا الجنانية لانه اذا لم يكن عالما بالجنانية وقت الاعناق لم يكن اعناقه دليل اختيار الفرما
لان هذا النوع من الاختيار لا يتحقق بدون العلم وبلي في قيمة عبده لان الواجب الاصل على المولى هو دفع العبد بالجنانية
الا ترى انه لو هلك العبد قبل اختيار الفرما لا شئ على المولى وانما يفتق العتق الى الفرما باختيار الفرما فاما لم يكن
الاعناق قبل الاختيار بدليل العلم بقا لدفع واجبا وقد وعليه دفع عنه فليز منه دفع ماله اذ هو دفع الدين
حيث الصورة ولو كان على العبد المادون دين يحيط برقبته وحيث جنابات محبته فاعتقه المولى وهو لا يعلم
بالجنانية فانه يفر لاصحاب الدين قيمته كاملة ويفر لاصحاب الجنابات قيمة اخرى الا ان يجر قيمة عشرة الآف او اكثر
فينقص منها عشرة لان حق اصحاب الدين قد تعلق بماله العتق وحق اصحاب الجنانية قد تعلق بالعبد والمولى بالا عتاق
الفضل المحقق جميعا فيضمنهما ولو ضله اجبتي ضمن قيمة واحدة لان الضمان الواجب بالقتل ضمان الملو في القتل
واحدة فلا يفتق ضمانها فاما الضمان الواجب بالا عتاق ضمان ابطال الحق متعدد فيتعد ضمانه فهو القدر
فان قبل ان يشارك اصحاب الدين اصحاب الجنانية فالجواب لاختلاف محل الحقين فالذبح يتعلق بالدين والتعلق
بماله العتق وهما محلان مختلفان فتعددت المشاركة واساعلم وكذلك يملك اعناق المادون والولد المادونين في
التجارة لما قلنا ولو اعنفها وعلمها من قبل ضمان على المولى من الدين ولا يفر قيمة المادون والولد لان دين التجارة لم
يتعلق برقبتهما لخرجهما عن احتمال الاستيفاء منها بالدين لا يستقلو فلم يوجد منه اذ هو حق الفرما فلا يضمن
وهل يملك اعناق كسبه عبده المادون لا خلاف في انه اذا لم يكن على المادون دين اصابه يملك وينفذ اعناقه ولا يجر
عليه لان الاعناق صارت محلا هو خالص ملكه لاحق لاحد فيه فينفذ ولا يضمن شئ وان كان عليه دين فان كان كسبه
يحيط برقبته وكسبه لا يملك ولا ينفذ اعناقه عند اخي حنيفة الا ان يسقط حق الفرما بان يفتق المولى دينهم ويبر
الفرما من الدين او يشره المولى للفرما وعند اخي يوسف ومحمد يملك وينفذ اعناقه ويضمن قيمته ان كان موصرا
واذا كان معسرا سعى العبد في قيمته ويرجع على المولى والمسئلة تعرف بان المولى هل يملك كسبه عبده المادون المدين
دينا مستغرا برقبته وكسبه عنده لا يملك وعندها يملك **وجه** قوله ان رقبته المادون وان تعلق بها حق الفرما
فان ملك المولى لا ترى انه ملك اعناقه وملك الرقبة على ملك الكسب فيملك كما يملك الرقبة وجه قوله في حنيفة ان شرط
ثبوت الملك للمولى في كسب العبد فراغه عن حاجة العبد ولم يوجد فلو ثبت الملك له فيه محالا ثبت للوارث في الذبح
المستغرة بالدين والدليل على ان الفراغ شرط ان الملك للمولى في كسبه العبد ثبت بعد ولا به عن الاصل لانه لم يحصل
كسبه حقيقة قال الله تعالى وان ليس للاسنان الا ما سعى وهذا ليس بعبدة حقيقة فلا يجوز له ان ينفذ الا
ان الكسب الفراغ عن حاجة العبد خسر عموم القدر جعل ملكا للمولى حتى الكسب المشغول بمحاجة على ظاهر النص
هذا اذا كان الدين يحيط بالرقبة والكسب فان لم يكن يحيط بها فلا شك انه لا يمنع الملك عندها لان المحيط عندها لا يمنع
غير المحيط اولى واما ابو حنيفة رجع فقد كان يقول ولا يمنع حتى لا يبيع اعناقه شئ من كسبه ثم رجع وقال لا يمنع
وجه قوله الاول ما ذكرنا ان الفراغ شرط ثبوت الملك له فالشغل بان قل يجر ما في يده وجه قوله الاخر ان المالك
المولى كون الكسب مشغولا بمحاجة العبد وبعضه مشغول وبعضه فانه فاما ان يعتبر جانب الشغل في المنع فثبوت الملك
له في كل واحد وانما يعتبر جانب الفراغ في ايجاب الملك في كله واعتبار جانب الفراغ اولى لانه اذا اعتبر جانب الفراغ فقد عبرا
عن المالك باثبات الملك له وحق الفرما باثبات الحق لهم واذا اعتبر جانب الشغل فقد راعيا جانب الفرما وابطلنا حتى
ان المالك لا يملك الاصل فقتضينا حق المالك بتنفيذ اعناقه وقيمتها حق الفرما بالضمان جنبا للفتق عن ابطال عتق بالدين
فقد لا مكان ولهذا ثبت الملك للوارث في كل التركة اذا لم يكن الدين يحيط بها كذا هذا ولو اعنفه ثم فحق المولى من الفرما
في خسر ملكه او اجره الفرما فقد اعناقه عند عامة اصحابنا وقال الحسن زباد لا ينفذ وجه قول الحسن الاعناق

مصادف كسبا مستغلا بحاجة العبد لان الملك ثبت مقصودا على حال القضاء والبراءة فيمنع النفاذ كما اذا اعتق عبد مكا منه
ثم عجز الكسبا لانه لا ينفذ اعتاقه كذا هذا ولنا ان النفاذ كان موقوفا على سقوط حق العرقاء وقد سقط حقهم بالقضاء
والبراءة فظهر النفاذ من وجوه من كل وجه بخلاف ما اذا اعتق عبد من كسبا مكا منه لان الكسبا حاق بكسبه المولى
لانه فيما يرجع الى كسبه كالتحرر والعجز لا يتبين انه لم يكن احق بكسبه فلم ينفذ اعتاق المولى **وعلى** هذا الخلاف ولو اعتق المولى
عبد من الزكوة المستغرة بالدين ثم قضى الوارث الدين من مال نفسه او ابراء العرقاء الميثاق الذي انما ينفذ اعتاقه بخلاف
الحسن ولو وطى المولى حارية العبد للمادون وعليه دين محيط فحاجت بولد فادعاه ثبت نسبته منه وصارته حارية امر
ولذلك وعرف قيمة الحارية للفرما ولا يفرم لهم شيئا من عرقها فليدوا كثيرا كما مضى الدعوى فادن ملك المولى ان لم يفرم
في الكسب للحال عند انجنيته روح فله فيه حق الملك فصحت دعوته واما لزوم قيمة الحارية للفرما فله في الدعوى بطل
حقهم واما عدم وجوب العرق فله في المانع من ظهور ملكه في الكسب حق الفرما وقد سقط حقهم بالضم ان يظهر الملك له فيه
فحين اكتسبه العبد فبين ان وطى ملك نفسه فله يلزمه العرق ولو اعتق المولى حارية العبد للمادون وعليه دين
محيط ثم وطئها فحاجت بولد فادعاه المولى صحت دعوته والولد حريص من قيمة الحارية للفرما لما قلنا لان الاعتاق
السابق منه لم يحكم بنفاذه للحال فكان حق الملك ثابتا له الا ان الحارية ههنا بغير حرة بالاعتاق والسبق فلو كان على المولى
العرق للحارية اما صبره ونهاية بالاعتاق السابق فلو ان الاعتاق السابق كان نفاذه موقوفا على سقوط حق الفرما
وقد سقط بدعوة المولى ففقد فصار حرة بذلك الاعتاق واما لزوم العرق للحارية فله في وطى حرة مخرج وملك
المولى مع العبد للمادون اذ لم يكن عليه دين لانه حال ملكه وان كان عليه دين لا يملك بيعه الا بادن الفرما او بادن القاضي بالبيع
للفرما او بقبض الدين ولو ادان له بعض الفرما بالبيع لا يملك بيعه الا باجازة السابق لما ذكره في بيان حكم تعلق الدين بمالك
وملك اخذ كسبا لعبد من مدين اذ لم يكن عليه دين لانه قارح غرضه فحاجته فكان خالص ملكه ولو تحقه دين بعد ذلك فالفرما سالم
لمولى لان شرط خلوص ملكه له فيه كونه فارغا عند اخذ وقد وجد ولو كان الكسب بيد العبد ولادين عليه فلم يخلو من
حتى لحقه دين ثم ادان ما اخذه لا يملك اخذه لانه لم يوجد الفراق عند اخذ فلم يوجد الشرط وان كان عليه دين في مدين كسب
لا يملك اخذه لانه مشغول بحاجته لتعلق حق الفرما به ولو اخذ المولى للفرما ان ياحذ وامنه ان كان قائما وقيمتها ان كان
لتعلق حقهم بالمأخوذ فعليه ردة عنه او بدله ولو تحقه دين آخر بعد ما اخذه المولى اشترك الفرما الاولون والآخرين
في المأخوذ فاحذوا عنه او قيمته لان زمان الاذن مع تعدده حقيقة في حكم زمان واحد كزمان المرض كان زمان تعلق
الدين كلها واحدا كذلك اشتركا فيه ولو كان المولى ياحذ الفعلة من العبد في كل شهر فحقه دين محيط برقبته وكسب من
يجوز له قبض الفعلة مع قيام الدين ينظر ان كان ياحذ علة مثله حاز له ذلك استحسانا والقبض ان لا يجوز لان حقهم
بالفعلة الا انما استحسنوا الجواز نظر للفرما لان الفعلة لا تحصل الا بالتجارة فلو منع المولى عن اخذ علة المثل كحجر عن التجارة
فلا يتمكن من الكسب فيقر به الفرما فكان اطلاق هذا القدر وسيلة الى عرقهم فكان يتحصي الفعلة فحيث المعنى
وليس له ان ياحذ اكثر فعلة المثل وواحدة القليل على الفرما لان امتناع ظهور حقهم في علة المثل المضروبة ولا يرد
في الزيادة فيظهر حقهم فيها مع ان اطلاق ذلك اضرارا بالفرما لان المولى يؤلف عليه علة تستغرق كسب الشهد
فيقر به الفرما وعلى هذا اذا كان على العبد دين وفي مدين مال فاختلف العبد والمولى فالقول قول العبد ويقضى منه ذلك
لان الكسب في مدين والمادون في كسبه التقي به يد كالحز ولو كان المال في يدها فهو بينهما لا سواهما في اليد ولو كان ثمة
ثالث فهو بينهما ثلثا لما قلنا ولو لم يكن عليه دين فاختلف العبد والمولى واجبي فهو بين المولى والاجبي لانه اذا لم يكن عليه
دين فله حرة ليد فكأن بين ملحقه بالعدم فحق بيد المولى واجبي فكان الكسب بينهما نصفيين وهذا اذا لم يكن العبد في منزل
المولى فان كان في منزل المولى وفي يده ثوب فاختلفا فان كان الثوب من تجارة فهو له لانهما استويا في ظاهر اليد ويخرج يد
العبد بالتجارة وان لم يكن من تجارته فهو للمولى لان الظاهر شاهد للمولى ولو كان العبد راكبا على دابة او لا يشاء فباثبو
للعبد سواء كان من تجارته او لم يكن لانه يخرج يد بالتصرف فكانت اولى من يد المولى ولو تنازع المادون واجبي فيما في يده
من المال فالقول قول العبد لما ذكرنا انه فيما يرجع الى اليد كالحز ولو تجر الحز والمادون نفسه فخطا محيط معه ومن ناجد
بعمله وفي يده لاجير ثوب فاختلفا فقال المستاجر هو له وقال الاجير هو للمادون فان كان الاجير في حانوت للتاجر فخطا
فهو للتاجر والخطا وان لم يكن في منزله وكان في السكة فهو للوجير لان الاجير اذا كان في دار الخطا ودار الخطا في دار الخطا
كان الاجير معا في يده في دار الخطا المضروبة واذا كان في السكة لم يكن هو في يده فكذا اما في مدين كما لو كان مكان الاجير اجبي ولو
اجر المولى عبده المحجور من رجل معه ثوب فادعاه المولى والمستاجر فهو للمستاجر سواء كان العبد في منزل المستاجر او لم يكن
بخلاف الاجير ان لم يكن في منزل المستاجر نه يحسن للوجير ومن المستاجر وجه الفرق ان يد العبد يد يابسة عن المولى وقد صار
معا في يده بالاجارة في يد المستاجر فكان القول قول صاحب اليد فاما يد الاجير فيد اصاله اذ هو في اليد كالحز فلا يصير
بنفس الاجارة في يد المستاجر ولو كان المحجور في منزل المولى فهو للمولى لانه اذا كان في منزل المولى كان في يده لحي منزل في يده

فقد بد المستاجر والله اعلم **فصل** واما بيان حكم العرق في العبد للمادون فتقول وبالله التوفيق اذ جاء رجل
بعيد الى السوق فقال هذا عبدى اذنت له بالتجارة فباعه اهل السوق فحقه دين ثم استحق او بين ان كان حرا
او مدينا او ام ولد فهذا لا يخلو من احد وجهين اما ان كان الرجل حرا واما ان كان عبدا فان كان حرا فعليه الاقل مائة الف
ومن الدين اما وجوب اصل الضمان عليه فلا نه غرضهم بقوله هذا عبدى فباعه حيث اضاف العبد الى نفسه وامرهم بمبايعته
فلزمه ضمان العرق وهذا لان امر اياهم بالمبايعه اخبار منه عن كونه مادونا في التجارة واطرافه العبد الى نفسه اخبار
عن كونه ملكا له والاذن بالتجارة مع عبدا لا يوجب تعلق الدين برقبته فكان الاذن مع الاضافة دليلا على الكفالة بما يتعلق
برقبته التي هي ملكه له فلو اخذ بضمان الكفالة اذ ضمان العرق في الحقيقة ضمان الكفالة واما وجوب الاقل مائة الف
ومن الدين فان الدال تحت الكفالة هذا القدر للفرما ان يرجعوا على الذي يولى مبايعتهم ان كان حرا لانه الذي يابشر
سبب الوجوب حقيقة وان كان مستحقا او مدينا او مكا بنا او ام ولد يرجع عليهم بعد الاعتاق لان رقابهم لا تخفى الا
قبل الاعتاق وسواء قال اذنت له بالتجارة او لم يقل لان الامر بالمبايعه يعني غير الشرح بالاذن وسواء امر بتجارة عامة
او خاصة لان التخصيص لغو عندنا بخلاف ما اذا قال ما يابشر فلا ينافر التفرع على انه لا يصير كغيره بغيره لان هناك
التخصيص يجمع لوقوع الفرق في كفالة مقصودة والكفالة المقصودة محتملة للتخصيص فاما ههنا فالكفالة ما ثبتت
مقصودة واما ثبتت مقتضى الامر بالمبايعه والامر لا يحتمل التخصيص فكذا الكفالة هذا اذا اضاف العبد الى نفسه وامرهم
بمبايعته فاما اذا وجد احدهما دون الاخر فلو ضمان عليه لان معنى الكفالة لا يثبت باحدهما دون الاخر فلو يد وجودها
ولو كان هذا العبد الذي اضاف الى نفسه وامر الناس بمبايعته ملكا لا مدينا فله المولى مائة الف مدين بغيره دين بعد الذي يملك
المولى شيئا لانه لم يفرمهم حيث لم يظهر الامر بخلافه فلو يلزمه ضمان العرق وكذا لم يملك عليهم حقهم بالدين لانه اذ ادم
الدين عنده وكذا لو اعتقه المولى ثم بايعه لما قلنا هذا اذا كان الامر حرا فاما اذا كان عبدا فان كان محجورا فلا ضمان
عليه حتى يفتق لان هذا ضمان كفالة وكفالة العبد المحجور لا تنفذ للحال وان كان مادونا او مكا بنا او كان للمادون حرا
لان ضمان على امر في مدين وكذا لو كان الامر حريصا مادونا لان المادون والمكاتب لا تنفذ كفالتهم للحال ولكنهم سقط
فقط اذ اذنه بعد العرق والعتي لا تنفذ كفالة فلا يواخذ بالضمان اصلا والله اعلم **فصل** واما بيان
حكم الدين الذي يعلق بالمادون فتقول وبالله التوفيق حكمه تعلقه بمحل يسوق منه اذ اظهر فلا بد من بيان سبب تعلق الدين
وبيان سبب ظهور الدين وبيان محل التعلق وبيان حكم التعلق **اما** بيان سبب تعلق الدين فتعلق الدين اسباب منها
التجارة والبيع والشراء والاجارة والاستيجار والاستدانة ومنها ما هو في معنى التجارة كالغصب ويجوز الامانات
والوديعة ونحوها لان الغصب ويجوز الامانة سبب لوجوب الملك في الغصب ويجوز الامانة في معنى التجارة وكذا
الاستدانة مادونا كان او محجورا بان عقر دابة او خرقة ثوبا حرا فاحشا لانه سبب لثبوت الملك في العين قبل الهلاك
فكان في معنى التجارة وكذلك عقر الحارية المستحقة بان اشترى حارية فوطئها ثم استحق لان الواجب وان كان قيمة
منافع الغصب لكن منافع البيع لا تنفذ الا بالعقد فليحق بالواجب العقد فكان في حكم ضمان التجارة ومنها
الكفالة بادن المولى لانه لم يشترع بدونه المهر **فصل** واما بيان سبب ظهور الدين فتسبب ظهوره شيان
اشان احدهما اقراره بالدين وبكل ما هو سبب لتعلق الدين بمحل يسوق منه وهو ما ذكرنا لان اقراره بذلك بالاقرار
من مصاديق التجارة على ما بينا فيملكه المادون والثاني قيام البينة على ذلك عند الانكار لان البينة حجة مظهرة للحق
ولا ينظر حضور المولى بل يقضى عليه ولو كان محجورا فقامت البينة عليه بالغصب لم يقض عليه حتى يحضر المولى
ووجه الفرق ان الشهادة في المادون قامت عليه لا على المولى لان يد العبد لا لا للمولى فملك الغصومة فكانت الشهادة
قائمة عليه لا على المولى فلو معنى لشرط حضور المولى بخلاف المحجور لانه لا يملك الغصومة فكانت الشهادة قائمة
على المولى بشرط حضوره لشرط حضوره على الغائب ولو ادعى على العبد المحجور ودعيه مستهلك او مضاعة او شيئا
كان اصلا اما لا يقضي بها للحال عند اجبيته ومحمد وعندي يوسف يقضي بها للحال بناء على ان العبد لا يواخذ بضمان
ودعيه مستهلك للحال عند اجبيته ومحمد وعندي يوسف يقضي بها للحال بناء على ان العبد لا يواخذ بضمان
وامرهم ولا يملك لوقامت البينة على اقرار المادون بذلك فنعني عليه ولا يشترط حضور المولى ولو قامت البينة على
اقرار المحجور بالغصب لم يقض عليه وان كان المولى حاضرا لان المحجور لو اقر بذلك لما نفذ على مولاه للحال كذا اذا قامت
البينة على اقراره بخلاف المادون ولو قامت البينة على العبد للمادون او المحجور على سبب مضامن او حذر القتل والعدو
والزنا والسرقة لم يقض بها عليه حتى يحضر المولى عند اجبيته ومحمد وعندي يوسف يقضي بها وان كان غائبا او اجمعوا
على انه لو اقر بالمحجور والغصب من فانها تقام من غير حضرة المولى وجه قول ابي يوسف ان العبد فيما يرجع الى الحدود
والغصب اجبي عن المولى لا سيما ان يرضى اقراره بها من غير حضرة المولى لا يقضي اقرار المولى عليه من غير حضرة المولى
فكانت هذه شهادة قائمة عليه لا على المولى فلا يشترط حضوره ولهذا لم يشترط حضرة المولى في الاقرار وجه قولهما

بيان حكم العرق في العبد للمادون

بيان حكم الدين اللوتم بالمادون

اسباب تعلق الدين بالمادون

بيان سبب ظهور الدين

ان العبد بجميع اجزائه مال المولى واقامة المذود والقصاص من ثلث ماله عليه نصيبان حقه غير الاثارة وما يمكن وفي شرط
المصروف صيانة حقه بقدر الامكان لانه لو كان حاضرا عسى يدعى بشبهة ما نفعه من الاقامة وحق المسلم بحصانه
عن البطون ما امكن ومثل هذه الشبهة مما لا يتقدّر في الاقرار بعد محتج لذلك فترقا وكذلك اذا قامت البينة على
عبدانه صرف عشرة دراهم وهو محجذ ذلك انه لو كان المولى حاضرا يقطع ولا يضمن السرقه ما دون ما كان او يحجزه او يوطئه
لان القطع مع الضمان لا يجتمعان وان كان غائبا فان كان العبد ما دون ما يضمن السرقه ولا يقطع لان غيبه المولى لا يمنع
القصاص بالضمان وفي حق المادون ومتى وجب الضمان امتنع القطع لانها لا يجتمعان وعلى قياس قول ابو يوسف هذا
والفضل الاول سواء يقطع ولا يضمن السرقه لان حصره المولى عنده ليس بشرط للقصاص بالقطع والقطع يمنع الضمان
وان كان محجورا لا يسمع البينة على السرقه فلا يضمن عليه يقطع ولا يضمن الضمان اما القطع فلا يضمن المولى
شرط ولم يوجد واما الضمان فلا يضمن المولى منع القصاص بالضمان في حق المحجور عنه يقطع ولا يضمن لما اذا ولو
قامت البينة على سرقة ما دون الضمان فان كان ما دون ما قبلت ولزمه الضمان دون القطع سواء حضر المولى او غاب
لان سرقة ما دون الضمان لا توجب القطع فتبقى دعوى السرقه ودعوى الضمان على المادون وحصره المولى ليس بشرط
للقصاص بالضمان على المادون وان كان محجورا لا يسمع بغيته اصداء اما على القطع فظاهر واما على المال فلا يضمن
المولى شرط القصاص على المحجور بالمال ولو قامت البينة على اقرار المادون او المحجور بسبب القصاص او الحجز او الغرمه
وحذ القذف حضر المولى او غاب لا يلزمه ما سواه من الحدود وان كان المولى حاضرا لان القصاص هو العبد فلا حد
القذف فيه حق العبد وسائر الحدود وحق المصنف حاله صاها بالبينة وان اظهرت الاقرار فلا نكاح ومنه وجوب الاقرار
والرجوع عن الاقرار يصح في حقوق المصنف في حقوق العباد فيجوز القصاص من حد القذف ويسقط ما سواه مما عدا ذلك
اذا قامت البينة على اقراره بالسرقه بلزمه الضمان ان كان ما دون ما سواه ببلغ نصيبا او لم يبلغ حضر المولى او غاب لان
سقوط القطع للرجوع والرجوع في حق المال لم يصح فيجوز الضمان سواء كان المولى حاضرا او غائبا لان القصاص بالمال
على المادون لا يقف على حضور المولى ولو كان محجورا لا يقطع عليه ولا ضمان اما القطع فيكون الرجوع واما الضمان
فلا يضمن المادون بالمال غير ما قد المال فلا يضمن اقامه البينة عليه ولو قامت البينة على الصبي المادون والمخير
المادون على قتل او سبب حد قبلت على القتل ويجب لدية على العاقلة ولا تقبل على الحدود لصغر سبب وجوب الحد
منه وهو القتل الخطا لان عمدا الصبي خطأ وانعدام تصور سبب وجوب الحد منه والرجوع غير انما اقامت
البينة عليه على السرقه قبلت على المال وضمنه القاصي لان الصبي المادون من اهل القصاص عليه بالمال ولو قامت
البينة على اقراره بالقتل لم تقبل لان اقرار الصبي غير صحيح فلو تقبل البينة عليه **فصل** واما ما يتعلق
بالعقل فتقول ولا قوة الا بالله لا خلاف فان الذين يتعلّق بكسب العبد لان المولى بالاذن بالتجارة عليه لدية
او يضمن شرعا نظرا للغرمه سواء كان كسب التجارة او غير من الهبة والصدقة والوصية وغيرها وهذا قول عليا
الثلاثة وقال زفر لا يتعلّق الا بكسب التجارة ونحو الهبة وغيرها للمولى وجه قوله ان المتعلق حكم الاذن والاذن
بالتجارة لا غيرها وهذه ليست بكسب التجارة فلا يتعلّق بها الذين **ولنا** ان شرط ثبوت الملك للمولى في كسب العبد
اي كسب كان فزاعه عن حاجة العبد للفقهاء الذي ذكرناه فقبل ولم يوجد الفراغ فلو ثبت الملك له فيه سواء حصل كسب
بعد حقوق الذين او كان حاصلا قبله الا الولد والارض فان ما ولدت المادونه وغير مولاها بعد حقوق الذين يتعلّق به
الذين وما ولدته قبل ذلك لا يتعلّق الذين به ونحو المولى وكذلك الارض بان فقتت بحينها فوجب لارض على القاصي
وجه الفرق ان المتعلق بالولد بحكم السراية فالام له لان الولد يحدث على وصفه الام ومعنى السراية انما يتحقق
الحادث بعد حقوق الذين لا قبله لانه كان ولادين على الام فحادث حدث على ملك المولى وكذلك الارض في حكم الولد
لان الولد جزء منفصل عن الارض فالارض بدل جزء منفصل عن الارض وحكم المبدل حكم الارض فاما بعلقه بغيره فليس
بحكم السراية بل بحكم الشغل بحاجه العبد فاذا لم ينزع المولى من يد حتى يحقه دين محجذ فقد صار مشغولا بحاجه فلا
يظهر ملك المولى فيه فهو الفرق والله اعلم وههنا فرق آخر وهو ان الولد المولود بعد حقوق الذين يدخل في الذين وولد
الحائنه لا يدخل في الحائنه لان دخوله في الذين بحكم السراية لان الذين يتعلّق برقة الام فزعي ذلك الى الولد فحدث على صف
الام والحائنه لا يتعلّق بالرقه فلا يتعلّق السراية فهو الفرق ولو اذن له المولى ودفع اليه ما لا يعل به فباع
واشترى لم يحقه دين لا يتعلّق الذين بالمال المدفوع اليه لان الذين يتعلّق بكسب العبد وبكسب كسبه اصداء فلا يتعلّق واما
رقبه العبد فهل يتعلّق الذين بها فقد اختلف فيه قال عليا وثنا الثلاثة يتعلّق وقال زفر والشافعي لا يتعلّق وجه قولهما
ان الذين ان كان عتق العبد فالرقه ملك المولى ودين الانسان لا يقضي من مال مملوك لغرمه الا بانه لم يوجد وان كان دين
المولى فلا يتعلّق له ماله ودين مال كسار دون المولى واما يقضي من كسب لوجوه القيين والاذن من المولى لانه لا يملك
لانه قصداً ودين التجارة فكسب التجارة فكان ما دون ما قبله ولا ومثل هذه الدلالة لم توجد في الرقة لان رقة العبد

بيان خلع الدين والمادون

ليست كسب التجارة **ولنا** ان تقول هذا دين العبد لكن يظهر وجوبه عند المولى ودين العبد اظهر وجوبه عند المولى
تقضي رقبته التي هي مال المولى كدين الاستبداد او تقول هذا دين المولى فيقتضي المال الذي هيته المولى للقصاص منه كالرهن
والمولى بالاذن عين الرقبة لعقضاء الذين منها فيعتق المولى والله اعلم **واذا** كان الكسب والرقة كل واحد منهما
محل للعقل الذين به فاذا اجتمع الكسب والرقة يدا بالاستيفاء من الكسب لان الكسب محل للعقل قطعاً وحلقة الرقة
للعقل محل الاجتهاد فكانت البداية بالكسب اولى واذا قضى الذين منه فان فضل الكسب شيء فهو للمولى لانه كسب فارغ
من حاجة العبد وان فضل الذين يستوفى من الرقة عندنا فان فضل على الثمن يتبع العبد به بعد العتاق على ما ذكره
فصل واما بيان حكم المتعلق فتقول وبالله التوفيق ان المتعلق الذين احكاماً منها ولا يملك البيع للغرماء
من القاصي لان معنى تعلق الذين منه ليس لا تعينه لاستيفاء الذين منه وهو في الحقيقة تعين ماله لانه يستيفاء لان
استيفاء الذين من جنسه بخلاف ذلك ماله لا عينه وذلك ببيعه واخذ منه الا ان يقضي المولى بدينهم فيخلص له
الرقة لان حكمهم في الماله دون العين وقد قضى حكمهم ففضل المتعلق ومنها انه اذا بيع العبد كان ثمنه بين الغرماء بالحصص
لان الثمن في الرقة فيكون لهم على قدر تعلق حقوقهم بالمبدل وهو الرقة وكان ذلك بالحصص فكذلك الثمن كسب الرقة
اذا بيع ثم ابيع العبد فان فضل شيء من ثمنه فهو للمولى وان فضل الذين لا يطالب به المولى لانه لا دين على المولى ويتبع
العبد به بعد العتاق لان الذين كان عليه الا ان العتد الذي تعلق برقبته صار مقضيا بقي الباقي عليه واما ما يباع العبد
في الذين اذا كان خالاً فان كان موطئاً لا يباع الى ان حل الاجل لان البيع يتبع التعلق والتعلق يتبع الوجوب والوجوب
لا يثبت الا بعد حلول الاجل فكذلك التعلق ولو كان بعضه حالاً وبعضه مؤجل فطلب اصحاب الحال البيع باعه القاصي
واعطى اصحاب المؤجل قدر حصصهم وامسك حصصه اصحاب الاجل الى حلول الاجل لان التعلق على التخيير ثبت في حق اصحاب
الحال لا في حق اصحاب الاجل وكذلك لو كان الغرماء بعضهم حضوراً وبعضهم غيباً فطلب الحضور البيع والقاصي باعه
القاصي واعطى الحضور حصصهم ووقف حصص الغيب لان لكل واحد منهم على الافراد ديناً متعلقاً بالرقة وهذا وجوب
البيع الى ابيع تعينه البعض لا نفي مانعة وكذلك اذا كان بعض الدين ظاهر او بعض لم يظهر لكن ظهر سبب وجوبه
بان كان عند دين وحضر في طريق المسلمين فطلب الغرماء البيع باعه القاصي لانه دينه واعطى دينه وان كان لا يفضل
الدين عن غيره شيئاً لان ظهور دينه اوجب لتعلق برقبته فلا يجوز ترك العمل بالظاهر بل يظهر ثم اذا وقع فيها جميعه
فطلب جميع صاحب الهبة على الغرماء فيقتصر بان فيضرب صاحب الهبة بغيره بغيره بدينه فثبت الثمن بينهما
بالحصص لا يحكم يستند الى وقت وجود سببه فيثبت ان كان شركة في الرقة في تعلق الذين فيثبت ان كان في يدها
بالحصص ولو كان عليه دين فاقترى ان يباع لغائب يصدق في ذلك صدقة المولى والغرماء او كذبه لان اقرار المادون
بالدين صحيح من غير قصد حق المولى لما بينا واذا بيع وقف القاصي من ثمنه حصته الغائب ولو اقر دين لغائب بعد
ما بيع في الدين لم يحجز اقراره وان صدقة المولى لانه اذا بيع فقد صار محجوراً واقرار المحجور بالدين لا يقع وان صدقة
المولى فان قوام الغائب فاقام بينة على الدين اشبع الغرماء بحصصه من الثمن لانه باقاة البينة ظهرا انه كان شركهم
في الرقة في تعلق الذين فيقتصر حكمهم في يدها ولا سبيل له على العبد ولا على المولى ولا على المشتري لان حقه في الذين
وعلى تعلقه الرقة لا غير فلا سبيل له على غيرها والله اعلم ومنها ان لا يجوز للمولى بيع العبد الذي عليه دين لاما ان
الغرماء اوتوه منها الذين او باذنا القاصي بالبيع للغرماء ولو باع لا ينفذ الا اذا وصل اليهم الثمن وفيه وقا، ودينهم لا
حق الغرماء يتعلّق برقبته وفي البيع ابطال هذا الحق عليهم فلا ينفذ من غير رضاهم كبيع الموهون الا ان يصل ثمنه
اليهم وفيه وقا، ودينهم فينفذ لما بينا ان حقه في معنى الرقة لا في صورة اقصاها كما لو قضى المولى الدين من ماله
دول طلاق وهذه الرواية على ان الذين حال قيام الكسب يتعلّق بالكسب والرقة جميعا لانه في حوز بيع المولى مطلقا
غير ان عدم الكسب ولو كان قيام الكسب ما فاعا المتعلق بالرقة لانه الرقة اذ ذلك حين خالص ملك المولى
وتصرف الانسان في خالص ملكه باقذا الا ان يصل على حال عدم الكسب حله للمتعلق على المقيد والله اعلم ولو اذن للمعين
الغرماء بالبيع لم يحجز الا ان يجيزه الباقيون لتعلق حق كل واحد بالرقة فكان البيع مقفراً في حق الكل فلا ينفذ من غير اذن
ثم فرق بين بيع المولى وبين بيع الوصي للتركة في الذين من غير اذن الغرماء انه ينفذ هناك وههنا لا ينفذ ووجه
الفرق ان للغرماء حق استيفاء المادون وهذا الحق يطل بالبيع فكان امتناع التفاد مقيداً وليس للغرماء ولا ينفذ استيفاء
لما فيهم من غير قصد ومن المبت فكان عدم التفاد للوصول الى الثمن خاصة وانه يحصل بيع الوصي فلم يكن التوفيق مقيداً
فلا يوقف هذا اذا كان الذين خالاً فان كان مؤجلاً نفذ البيع في ظاهر الرواية لان المانع من التفاد هو التعلق على المشتري
ولم يوجد ثم اذا حل الاجل فان كانت دينهم مثل الثمن او اقل اخذ وامنه وان كانت دينهم اكثر من الثمن ضمنوا المولى
لانه تمام فقه العبد وروى عن محمد في التفاد انه لا ينفذ بيع المولى لوجود اصل المتعلق هذا اذا كان العبد قائماً في يد
المشتري فان كان هالكاً فالغرماء بالخيار ان شاءوا ضمنوا المولى وان شاءوا ضمنوا المشتري قيمة العبد لان كل واحد منهما

بيان احكام تعلق الدين

غالب الحزم فكان لهم تعين ايها شأ فان اختاروا تعين المولى نفذ بيعه لانه خلص ملكه فيه عند البيع باختيار
العتان فكانت باعوه منه بمن هو قد وقته واشتره منهم به حتى لو وجد المشتري به عيبا بعد هاد كذا ان يرجع
بالنقص على المولى ولو كان يرجع به على الغرماء وان اختاروا تعين المشتري بطل البيع لانه لا يمكن تملكه من العتات
فقط واسترد الثمن الثمن ولو لم يملك العبد في يد المشتري ولكن غاب المولى فان وجدوه ضمنوه القيمة وان لم يجدوه فلا
خصومة بينهم وبين المشتري عندا بخسفة ومحمد وعبداني يوسف هذا وما لو كان المولى حاضرا سوا والله علم هذا الذي
ذكرنا حكم تعلق الدين بالرقبة حال الانفراد فاما حكم تعلقه حالة الاجتماع بان اجتمع الدين والجناية فنقول وبالله
التوفيق اذا اجتمع الدين والجناية بان قتل العبد بالمادون رجلا خطأ وعليه دين لا يبطل الدين بالجناية لان حكم الجناية
في الاصل وجوب الدفع وله سبيل الخروج عنه بالعداء او التعذر بين الدفع والعداء وهذا لا ينافي في الدين لان مقتضى دفعه
مقتضا رقبته بالدين وكذا لا ينافيه العداء لانه في اختيار الدفع فهذا لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يتردد
الدين والجناية معا واما ان حضر اصحاب الجناية او لا واما ان حضر اصحاب الدين والجناية جميعا
يدفع العبد الى وليه الجناية ثم يبيعه القاضي للغرماء في دينهم فان اذاد دفعه الجانية فقد راعينا حقوق الجانية
بالدفع اليهم وراعينا حق الغرماء بالبيع بدنيهم واذا دفعه الى اصحاب الدين ابطالنا حق اصحاب الجناية ليعود الدفع
بعد البيع لان الثابت للمشتري ملك جديد حال الجناية فكانت البداية بالجناية مراعاة للحقين من الجانية والدين
ثم في الدفع الى اصحاب الجناية ثم البيع بالدين فانه في الاستحواض بالعداء لان الناس في اعيان الاشياء غايب
ما ليس في ايديها واذا دفعه المولى الى اصحاب الجناية فالتقاسم بينهم قيمة للغرماء لانه يصير ملكهم بالدين فكان
الدفع منهم تملكها منهم بمنزلة البيع وفي الاستحواض لا يضمن لان الدفع واجب عليه وموافي بفعل واجبة اليهم
لان العتات بمنع عاقبة الواجب فثبتنا قضيتهم اذ دفع اليهم فبيع للغرماء فان فضل عن دينهم شيء من الثمن فله
اصحاب الجناية لان العبد صار ملكا لهم بالدفع اليهم وانما يبيع على ملكهم الا ان اصحاب الدين اولي بدينهم بقدر دينهم
فثبتنا لفاصل من دينهم على ملك اصحاب الجناية كما اذا لم يكن هناك جناية فباعه القاضي للغرماء وحصل من ثمنه ان
الفاصل من المولى كذا هذا ولو دفعه المولى الى اصحاب الدين بدنيهم ان كان عالما بالجناية لرقبه الارش لانه كان
مختارا للعداء وان لم يكن عالما بها لزمه قيمة العبد لان الواجب الاصل دفع عين العبد واما العداء للمخرج من طريق
الرخصة على ما بينا والدفع من غير علم لا يصلح دليل اختيار العداء فتدفع العين واجبا وقد تعدد دفع سبيل الدفع
الى اصحاب الدين فيجوز دفع ثمنه اذ هو دفع العين معنى وان حضر اصحاب الجناية او لا فكذلك يدفع العبد اليهم ولا
ينظر حضور الغرماء لانهم لو كانوا حاضرين لكان الحكم هكذا فلو معنى لا ننظر وان حضر اصحاب الدين او لا فان كان
القاضي عالما بالجناية لا يبيعه في دينهم لان في البيع ابطال حق اصحاب الجناية وان لم يكن عالما بها فباعه بطل حق اصحاب
الجناية حتى لو حضر بعد ذلك لا ضمان على القاضي ولا على المولى اما القاضي فلو نه لا عهد له بغيره القاضي فان باع عليه
لكونه امينا واما المولى فلو نه باع بامر القاضي فكان مضيا الى القاضي ولو كان باع بغير اذن القاضي فان باع عليه
بالجناية يلزمه الارش لانه صار مختارا للعداء وان لم يكن عالما بالجناية يلزمه الاقل فقيمة العبد والارش ما بيننا والله علم
فصل واما بيان ما يبطل به الاذن بعد وجوده فنقول وبالله العتمة ان الاذن بالتجارة يبطل بغيره هو
الحج فيحتاج الى بيان ما يبطل به بغيره من انواع بعضها يرجع الى المولى وبعضها يرجع الى العبد اما الذي
يرجع الى المولى فتلاثة انواع صريح ودلالة ومهودة والصريح نوعان عام وخاص اما العام فهو الحجر باللسان على
سبيل الاشهاد والاشاعة بان حجر في اهل سوقه بالعداء بالحج وهذا النوع من الحج يبطل به الاذن الخاص والعام جميعا
لان الاذن بالتجارة غير لازم فكان محتملا للبطلان والشيء يبطل بمثلته وبما هو فوقه **واما الخاص** فهو ان يبين بين
العبد وبين المولى ولا يبين على سبيل الاستفاضة والاشتهار وهذا النوع لا يبطل به الاذن العام لان الشيء لا يبطل
بما هو منه ولا الحجر اذا لم يشهد بالتنازل بعاملونه بناء على الاذن العام ثم يظهر الحج فيلحقهم ضرر الغرماء وهو
ديونهم في ذمة المفسد ومعنى التقرب لا يتحقق في الاذن العام لان الناس يسبقون عن معاملة ماله فلا يلحقهم ضرر الغرماء
ويبطل به الاذن الخاص لان الحج صحيح في حقهما حسب صحة الاذن فحاز ان يبطل به لان الشيء محتمل للطلوع بمثلته ومن
شرط صحة هذه النوعين علم العبد ما فان لم يعلم لا يصير محجورا لان الحجر منع من تصرف شرعي وحكم المنع في الشارع
لا يلزم المنوع الا بعد العلم كما في سائر الاحكام الشرعية ولو اخبر بالحجر رجلا من اهل داره او كان عدلا كان اقراره
صار محجورا بالاجماع وكذلك اذا اخبر واحد عدل رجلا كان او امرأة حرا كان او عبدا او اخبر واحد غير عدل وصديقه
لان خبر الواحد في المعاملات مقبول غير شرط العدد والعدالة والذكورة والحرة اذ اصدق فيه واما اذا اكد به
فلا يصير محجورا عندا بخسفة وان ظهر صدق الخبر وعندها يصير محجورا صدقة او كذبه اذ اظهر صدق الخبر ولو كان
الخبر رسولا لا يبطل محجورا بالاجماع صدقة او كذبه ولو اشترى بالمادون عبدا فان له بالتجارة حجر المولى على اجدها

بيان ما يبطل به الاذن بعد وجوده
ما يرجع الى المولى من يبطل الاذن

فان حجر

فان حجر على الاصل لم يمتنع سواء كان على الاصل او على دين او لم يكن لانه مادون فوجهه الا على افرجة المولى وان حجر على الاصل
لنظران لم يكن عليه دين لا يصير لاسفل محجورا عليه لانه اذا لم يكن عليه دين فما عبدان فلو كان المولى فيصير كانه
اذا لم يكن حجر على اجدها ولو كان كذلك لا يتجر اجدها بحجرا لاجل كذا هذا وان كان على الاصل من يصير محجورا عندا بخسفة
وعندها لا يصير محجورا بناء على ان المولى لا يملك كسبه عنده المادون المدون عنده وعندها يملك وجهه الشارة لما
لم يملك عنده وقد استفاد الاذن فوجهه الا على افرجة المولى صاخر حجر على كونه ولو مات له المادون محجورا كذا
هذا ولما ملك عندها صاخر الجواب في هذا وفي الاول سواء واما تعلم **واما الدلالة** فانواع منها البيع وهو ان يبيعه
المولى ولا دين عليه لانه زال ملكه بالبيع وحدث للمشتري فيه ملك جديد فيزول الاذن الباع لزوال ملكه ولم يوجد الاذن
المشتري فيصير محجورا **ومنها** الاستيلاء بان كان المادون جارية فاستولدها المولى بطل الاذن استحسانا والعتا
ان لا يبطل به الاذن لانه قادرة على التصرف بعد الاستيلاء **وجه** الاستحسان ان التجارة لا بد لها من الخروج الى الاسواق
واما ان لا يرد من موعان غير الحج في العادات فكان الاستيلاء محجورا لانه **فاما** التعذر فانه لا ينافي في الاذن
اذا الاذن اطلق والتعذر لا ينافيه **ومنها** الحق بدلا للحرب فانه لا يرد مع الحقوق توجب زوال الملك وذا يمتنع
بما الاذن فكان حجر كذا لانه **فان** لم يلحق بدلا للحرب فعلى قيا سقولا بخسفة روح ينبغي ان يقف تصرف المادون بعد الردة
وعلى قيا سقولا ينفذ والله اعلم **واما الضرورة** فانواع ايضا منها موته لان الموت يبطل الملك وبطلان الملك بوجب
بطلان الاذن على ما بينا والله اعلم **ومنها** جنونه جنونا مطلقا لان اهلية الاذن شرط بقا الاذن لان الاذن بالتجارة غير
لزوم كان لبقائه حكم الابتداء ثم ابتداء الاذن لا يصير مرغرا لاهل فلو بقي ايضا الجنون المطبق يبطل الاذن اهلية صاخر حجر
فان افاق بعوده مادونا لا يبطل الاذن لبطولن الاهلية مع احتمال العود فان افاق عادته الاهلية فغاد مادونا
وصار كالمعتكف كل اذا افاق بعد جنونه انه يعود ولو كذا هذا **واما** الاعاء فلا يوجب الحجر لانه لا يبطل الاهلية لكونه على شرف
الزوال ساعا فساعة عادة ولهذا لا يمنع وجوب سائر العادات **واما الذي** يرجع الى العبد فانواع ايضا منها اباة لان
بالا باق قطع منافع تصرفه المولى فلا يرضى به المولى وهذا ينافي الاذن لان تصرف المادون برضى المولى ومنها جنونه
جنونا مطلقا لانه يبطل اهلية التجارة على وجهه لا يحتمل العود الا على سبيل النذرة لزوال ما هو سبب عليه وهو العقل
بكونه بالاذن فانه فيبطل ولو افاق بعد ذلك لا يعود مادونا محجورا ولو كذا هذا **واما** الجنون الذي هو غير مطبق
فلا يوجب الحجر لا غير المطبق منه ليس يبطل الاهلية لكونه على شرف الزوال كان في حكم الاعاء ومنها ردة عنده بخسفة
وعندها لا يصير محجورا بناء على ان يوقف تصرفه عنده وينفذها عندها **ومنها** الحق بدلا للحرب فانه لا يرد مع الحقوق توجب زوال الملك وذا يمتنع
بما الاذن فكان يبطل الاهلية فيصير محجورا لكن عندا بخسفة فوقف الردة وعندها يوقف الحقوق والله اعلم **فصل**
واما حكم الحجر فهو ان الحجر على حق المولى على كل تصرف كان يملكه بسبب الاذن فلو ملك الاذن بالدين اذ لم يكن في يد ماله
لان صحة اقرار المادون بالدين تكون من ضرورات التجارة على ما بينا ولا يملك التجارة فلو ملك الاقرار ما هو ضروري بها
فحق المولى يمتنع به بعد العتاق لان اقراره صحيح في نفسه لصدقه خال اهل لم يظهر المال لكن المولى فاذا عتق
فقد زال المنع فيظهر وان كان في يد ماله ينفذ اقراره فيما في يد عندا بخسفة روح وعندها لا ينفذ لانه اقرار المحجور لا ينفذ
ينفذ ولا بخسفة روح انه غير محجور فيما في يد ولم يصح الحجر في حق ما في يد لانه لو صح لبادر المولى الى حجر عبيدهم لما ذكروا
في التجارة او علموا ان عليهم ذنبا لئلا يسم لهم اكسابهم التي في ايديهم وقد لا يبين للغرماء بينة على ذلك فيصير الغرماء
لا تعلق بديونهم بذمة المفسد فكان اقراره فيما في يد من المال من ضرورات التجارة فاشد اقرار المادون بخلافه اذا
لم يكن في يد ماله لان الحجر من المولى للوصول الى الكسب فاذا لم يكن في يد كسب فلا حجر فهو الفرق بين الفضلين ولما ظهر
الدين عليه بالبيعة او المعايينة وفي يد كسب حجر المولى لا سبيل للمولى على الكسب لان حق الغرماء متعلق به وملك الاقرار
على نفسه بالحدود والعصا صدقة المولى او كذبه لانه لا ملك للمولى في نفسه في حق الحدود والعصا فاستوفيه
تصدقه وتكديه ولا يحتاج في اقامتها الى حضور المولى بالاجماع وفيما اذا ثبت ذلك بينة قامت عليه اذنه كونه فيما
فلا يجوز في الجناية عندا او خطأ والمادون سواء وموضع من حكم جناية كتاب الديات وقد ذكرناه فيه والله اعلم بالبيان

كتاب الاقرار

يكون في هذا الكتاب في مواضع في بيان ركن الاقرار وفي بيان الشرايط التي يصير لركن بها اقرارا شرعا وفي بيان ما يصدق
فيما هو اقراره من الغرماء مما لا يصدق فيه مما يصدق فيه وما لا يصدق فيه وما لا يصدق فيه وفي بيان ما يبطل به الاقرار بعد
وجوده اقراره من الغرماء مما لا يصدق فيه وما لا يصدق فيه وما لا يصدق فيه وفي بيان ما يصدق فيه وما لا يصدق فيه وفي بيان ما يصدق فيه وما لا يصدق فيه
قال المصنف والله اعلم على سائر الحجج البينة استطاع اليه سبيلا وكذا اذا قال الرجل لعلك الغد درهم فقال الرجل نعم لان
كلمة نعم خرجت جوابا لكونه وجوابا لكونه له لانه قال لك على الغد درهم وكذلك اذا قال لفلان فذمتي الغد درهم

انواع ما يبطل الاذن دالة

انواع ما يبطله مهودة

انواع ما يرجع الى العبد

باب حكم الحج

كتاب الاقرار

بيان ركن الاقرار

لان ما في الذمة هو الدين فيكون اقراراً بالدين ولو قال اقلون قبل الف درهم ذكر القدر وانه من اقراراً بامانة فيه
وذكر الكرخي انه من اقراراً بالدين وجه ما ذكره الكرخي ان القبالة هي الكفالة قال الله تعالى والملائكة قبلوه
والكفالة هي الضمان قال الله تعالى وكفلها زكريا على قراءة التخصيف اي ضمن القيا به ما روى وجه ما ذكره القدر وروى
ان القبالة تستعمل بمعنى الضمان وتستعمل بمعنى الامانة فان محمداً روى في الاصل ان قال لاحق له في قوله
يدرك الدين وروى في الاحق له عند فلان او معه يدرك الامانة ولو قال لاحق له قبل فلان يدرك الدين والامانة
جميعاً فكانت القبالة محتملة للضمان والامانة والضمان لم يعرف وجوبه فلا يجب الاحتمال ولو قال لاحق له في راي هذه
الف درهم من اقراراً بالشركة ولو قال له في مالي الف درهم ذكر في الاصل ان هذا اقراراً له ولم يذكر انه مضبوط
او امانة واختلف المشايخ فيه قال الحنابلة ان اقراراً بالشركة كما في الفصل الاول لانه جعل مال طرفي القربة
وهو الالف فيقتضي الخلط وهو معنى الشركة وقال بعضهم ان كان ماله محصوراً في اقراراً بالشركة وان لم يكن محصوراً
في اقراراً بالدين وظاهر اطلاق الكتاب يدل على اقراراً بالدين كيف ما كان لان كلمة الطرف في مثل هذا تستعمل
في الوجوب قال النبي صلى الله عليه وسلم في الدقة ربع العشر وفي جنس الاصل السائمة شاة وفي الركاز الخمس ولو قال
له في مالي الف درهم لا يبين اقراراً بل يبين هبة لانه ليس فيه ما يدل على الوجوب في الذمة لان الله المضاف الى
اهل الملك للملك والتملك بغير عوض هبة واذا كان هبة فلا يملكها الا بالقبول والتسليم ولو قال له في مالي الف
درهم لاحق له فيها فهو اقراراً بالدين لان الالف التي لاحق له فيها لا يبين الا بالدين او لو كانت هبة لكان له فيها حق
ولو قال له عندي الف درهم فهو ودعة لان عند لا يدل على الوجوب في الذمة بل هي كلمة حضرة وقرب ولا اختصاص
لهذا المعنى بالوجوب في الذمة فلا يثبت الوجوب لا بدليل زائد وكذلك لو قال فلان علي في مالي الف درهم في راي وفي
اوفي هدية وفي الف درهم فذلك كله ودعة لان هذه الالفاظ لا تدل الا على قيام البدل على المذكور وهذا لا يثبت
الوجوب في الذمة لا محالة فلم يكن اقراراً بالدين فكانت ودعة لانها في متعارف الناس يستعمل في الواجب فيقصد
الاطلاق يعرف بها ولو قال له عندي الف درهم عارية فهو قرض لان عندي يستعمل في الامانات وقد سئره
بالعارية وعارية الدارهم والدان يبين قرضاً لا يمكن الانتفاع بها الا باستهلاكها واعادة مالا يملك الانتفاع
به الا باستهلاكها فيكون قرضاً في المتعارف وكذلك هذا في كل ما يكال او يؤذن لتعذر الانتفاع بها بدون الاستهلاك
فكان الاقراراً بعاريتها اقراراً بالقرض والله اعلم **واما الدلالة** فهي ان يقول له رجل في عليك الف درهم فبقي
قد قضيتكم لان القضاء اسم لتسليم مثل الواجب في الذمة فيقتضي سابقة الوجوب فكان الاقراراً بالقضاء اقراراً بالوجوب
ثم يدعي الخرج عنه بالقضاء فلا يصح الا باليقينة وكذلك اذا قال له رجل في عليك الف درهم فقال اترتها لانه اضاف
الانتران الى الالف المدعاة والاشارة لا يامر المدعي بانتران المدعي الا بعد كونه واجبا عليه فكان الامر بالانتران اقراراً
بالدين دلالة وكذلك اذا قال بتقدها لما قلنا ولو قال انتران او انتقد لم يكن اقراراً لانه لم توجد الامانة الى
المدعي فيجوز الامر بانتران شئ آخر فلا يجعل على الاقرار بالاحتمال وكذا اذا قال اقلني بها لان معنى التاخير اقل
المطالبة مع قيام اصل الدين في الذمة كالدين المؤجل والمعلم ولو قال له رجل في عليك الف درهم فقال اقلني بها اقراراً
لان معناه حققت فيما قلت لان انتصاف المصدور لا بد له من انصاره ومردده وهو الفعل ويجوز ان يكون معناه قد حقا
والمراد حقا ولكن الاول اظهر وكذلك اذا قال الحق لانه تعريف المصدر وهو قوله حقا وكذلك لو قال صدقا والصدق
او يقينا او اليقين لما قلنا ولو قال براء او البر لا يبين اقراراً لان لفظة البر مشتركة تذكر على ارادة الصديق وتذكر
على ارادة النقيض وتذكر على ارادة الخير فلا يجعل على الاقرار بالاحتمال وكذلك اذا قال صدقا والصالح لا يبين اقراراً
لان لفظة الصلاح لا يبين معنى الصديق والاقرار فانه لو صرح وقال له صليحت لا يبين قصد يقا فعمل على الامر
بالصلاح والاحتياط في الكذب هذا اذا ذكر لفظة مفردة فهذه الالفاظ الخمسة فان جمع بين لفظين متماثلين
او مختلفين تحكم يعرف في اقراراً بالجميع ثم ركن الاقرار لا يخلو اما ان يكون مطلقاً واما ان يكون ملحقاً بقرينة فالملحق
هو قوله فلان على كذا وما يجري مجراه خالفاً عن القرائن **واما الملحق بالقرينة** فيسأله ليشمل على فصل بيان ما يبين
المقرئ في الحق باقراره من القرائن مما لا يبين رجوعاً وما لا يبعد وقبه مما يبين رجوعاً **تقول** القرينة في الاصل نوعان
قرينة مفترقة حيث الظاهر مبينة على الحقيقة وقرينة مبينة على الاطلاق **اما القرينة المفترقة** حيث الظاهر
المبينة على الحقيقة فهي المسقطه لاسم لجملة فيقتضيها الاسم لكن يبين بها المراد فكان تغيير صورة تبيين
واما القرينة المفترقة فتتوزع ثلاثة انواع نوع يدخل على اصل الاقرار ونوع يدخل على وصف المقرئ ونوع يدخل
على قدره وكل ذلك قد بين مفصلاً وقد بين مفصلاً **اما الذي** يدخل على اصل الاقرار فهو التعليق بمشئة المقرئ
متصل باللفظ بان قال فلان على الف درهم ان شاء الله تعالى وهذا يمنع صحة الاقرار اطلاقاً لان تعليق مشئة المقرئ
يخرج الالف في الذمة امر لا يعرف فان شاء كان وان لم يشأ لم يكن فلا يصح الاقرار مع الاحتمال ولان الاقرار اخبار

بيان الاقرار دلالة

بيان الركن المطلق

بيان الركن الملحق بالقرينة

القرينة المفترقة الدالة على الاقرار

عن كائن والكائن لا يحتمل تطبيق كونه بالمشية فان القاعدا قال ان اقاد ان شاء الله يستحق وهذا اطلاق القول
بالاستثناء في الايمان والامانة علم وكذا اذا علقه بمشية فلان لا يصح الاقرار لما قلنا ولو اقر بشرط الخيار فطل
الشرط ومنح الاقرار لما ذكرنا ان الاقرار اخبار غائبة في الذمة وشرط الخيار في معنى الرجوع والاقرار في حق
العباد لا يحتمل الرجوع **واما الذي** يدخل على وصف المقرئ فان كان متصلاً باللفظ بان قال فلان على الف درهم
ودعة يصح ومن اقراراً بالودعة وان كان منفصلاً عنه بان سكت ثم قال عنيت به الودعة لا يصح ومن
اقراراً بالدين لان البيا المختار لا يصح الا بشرط الوصل كالاستثناء وهذا لان قوله فلان على الف درهم اخبار
مختار لا يلف عليه من حيث الظاهر الا ترى انه لو سكت عليه لكان كذلك فاذا اقر به قوله ودعة وحكمها وجوب
المعنى فقد غير حكم الظاهر من وجوب العين الى وجوب الحفظ فكان بيان تغيير من حيث الظاهر فلا يصح الا بامانة
كالاستثناء **واما** يصح موصلاً لان قوله على الف درهم يحتمل وجوب الحفظ اي على حفظ الف درهم وان كان خلة
الظاهر فيصح بشرط الوصل ولو قال فلان على الف درهم ودعة فربما مضارة فربما او بضاة فربما او قال
دينامكان قوله فربما فربما اقراراً بالدين لان الجمع بين اللفظين في معناها ممكن يمكن الجواز وان كان في الامانة في الامانة
ثم يصح ضمها في النهاية اذ الضمان قد يطرأ على الامانة كالودعة المستهلكة ونحوها سواء وصل او فصل لان الشا
في الاقرار والضمان على نفسه غير متمم **واما الذي** يدخل على قدر المقرئ فروعان احدهما الاستثناء والثاني الاستدراك
اما الاستثناء في الاصل نوعان احدهما ان يبين المستثنى فيه من المستثنى منه والثاني ان يبين المستثنى فيه من المستثنى منه
وكلاهما نوعان متماثلان متماثلان كان المستثنى من جنس المستثنى منه والاستثناء متصل فهو على ثلاثة
اربعه استثناء القليل والكثير واستثناء الكل من القليل واستثناء الكل من الكل **اما** استثناء القليل والكثير فتفاوت
يقول على شرط دراهم الاثنية دراهم ولا خلاف في جوازه وبلزومه سبعة دراهم لان الاستثناء في الحقيقة تكلم
بالباقي في الدنيا كان قال فلان على سبعة دراهم الا ان السبعة احدها سبعة والآخر عشرة الاثنية قال
الله تعالى ثلث فيهم الف سنة الاحمسين عاماً معناه انه لث فيهم تسعاً وثمانين عاماً وكذلك اذا قال فلان
على الف درهم سوى ثلثة لان سوى الالفاظ الاستثناء وكذا اذا قال غير ثلثة لان غير بالانصب للاستثناء فان
فرق فلان على درهم غير اثنى بل من خمسة واثني ولو قال غير اثنى بل من درهم تام **واما** استثناء الكثير
من القليل قال فلان على عشرة دراهم الا تسعة فما عدا في ظاهر الرواية وبلزومه درهم الا ما روى عن ابي يوسف
انه لا يصح عليه عشرة والصحيح جواب ظاهر الرواية لان المنقول عن ابي حنيفة ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت
وهذا المعنى كما يوجد في استثناء القليل من الكثير يوجد في استثناء الكثير من القليل لان هذا النوع من الاستثناء غير متماثل
عند اهل السنة لانهم لما وضعوا الاستثناء لاحتج بهم الى استدراك الغلط ومثل هذا الغلط مما يندرج تحت غلبة المذمة
فلا حاجة الى استدراكه لكنه يحتمل الوقوع في الجحالة فيصح **واما** استثناء الكل من الكل بان يقول فلان على عشرة دراهم
الا عشرة دراهم فباطل وعده عشرة كاملة لان هذا ليس باستثناء اذ هو تكلم بالماضي بعد الثبوت ولا حاصلاً لها
بعد الثبوت فلا يصح استثناء بل هو بطلان لا كمال وجوعاً عما تكلم به والرجوع عن الاقرار في حق العباد لا يصح تبطل الرجوع
وقال الاقرار ولو قال فلان على عشرة دراهم الا دراهم اثنى لا يصح الاستثناء عند ابي حنيفة رجوعاً عن عشرة حيا
وقال ابو يوسف فيصح الاستثناء وعده عشرة حيا والمقرئ له وعلى المقرئ درهم اثنى للمقرئ على ان الاصل عند ابي حنيفة
ان المقاضاة لا تقف على صفة الجودة بل تقف على الوزن وعند ابو يوسف لا تحقق المقاضاة الا بها جميعاً ووجه البناء
على هذا الاصل انه لو صح الاستثناء لوجب على المقرئ درهم اثنى وحيد يقع المقاضاة لان اخلاف صفة الجودة
لا يمنع المقاضاة عند واذا وقعت المقاضاة بصير المستثنى دراهم اثنى لا ارباً وهذا خلاف موجب ضرورة فلم يصح
الاستثناء وعند ابو يوسف لما كان اتحادها في صفة الجودة شرطاً لتحقيق المقاضاة ولم يوجد هذا لا يقع المقاضاة
واذا لم يقع كان الواجب على كل واحد منهما اداء ما عليه فلا يؤدي الى تغيير موجب الاستثناء فيصح الاستثناء والصحيح
اصلك حقيقة لان الجودة في الاموال الربوية سابقة الاعتراف شرعاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم لم يجدتها ورواها
والساقط شرعاً والعقد حقيقة سواء ولو ائذمت حقيقة لوقفت المقاضاة كذا اذا ائذمت شرعاً ولو قال فلان على
عشرة دراهم الا دراهم ستون فحقاً سقوا في حنيفة وابي يوسف رجوعاً عن عشرة دراهم الا قيمة
درهم ستون وقاس قول محمد وزفرانه لا يصح الاستثناء اطلاقاً على ان المجامعة ليست شرطاً في الاستثناء عند ابي حنيفة ولا في
بعد ما شرط على ما سذكوه ان شاء الله ولو قال فلان على الف درهم الا قليلاً فقلبه اكثر نصف الف والقول
في الزيادة على الخمسة قوله لان القليل من اضافة فيقتضي ان يكون ما يقابله اكثر منه ليعنى هو بالاضافة اليه
قليلاً فاما الاستثناء القليل من الالف فلا بد وان كان المستثنى منه اكثر المستثنى هو الاكثر نصف الف ولهذا قال
بعض اهل الشافعية في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان الاستثناء القليل من الامر بقيام الليل يقتضي امر بغير

بيان الدخول على وصف المقرئ

الدخول على قدر المقرئ

الاستثناء نوعان

استثناء القليل والكثير

استثناء الكثير القليل

استثناء الكل القليل

علا ان الغرض ليس بسبب وجوب الصانع لا لعدم الامتداد وانما التلطف في تسليم المال الغير اليه اختياره على وجه غير الوصول
اليه فلا جرم اذا وجد في الصانع وكذلك لو قال هذا الا لفلان فلو اخذها من فلان او اقرضتها فلان فادعاهما كل واحد منهما
ففي المقر له الاول ويضمن للذي اقرضته او اخذته او اقرضته القائل ان اخذها من فلان او اقرضتها فلان فادعاهما كل واحد منهما
فكان الاقرار بها اقرا او وجود سبب وجوب الصانع فمرة الالف القائل على الاول لعلته اقراوه بها او يضمن للثاني القائل ان
ضامنا للاخذ والقرض ولو قال او اعني فلان هذه الالف لا بد فلان يدفع الى المقر له الاول لما بينا ان دفع اليه بغير ضمان القائل
ضمن للثاني بالاجماع وان دفع بقضا القاضى عند يوسف لا يضمن وعند محمد يضمن وجه قول محمد ان اقراوه بالادعاء من
الثاني صحيح في حق الثاني فوجب عليه الحفظ بوجوب العقد وقد قوته بالاقرار الاول بل استهلكه كان مضمونا عليه وجه قول
اليوسف ان قوت الحفظ والملاحة حصل بالدفع الى الاول لا بالاقرا والادفع بقضا القاضى لا يوجب ضمان لما بينا ولو قال
دفع الى فلان هذه الالف وهي لفان واذا عني كل واحد منهما انها له فهي للدفع لان اقراوه يدفع فلان فادعاهما كل واحد منهما
الرد عليه وهذا يمنع صحة اقراره للثاني في حق الاول لكن يصح في حق الثاني ولو قال هذا الالف لفان دفعها الى فلان
ضمها المقر له بالملك ولا يضمن للدفع شي فان ادعى الثاني ضمن له القائل الاخرى لما بينا ان الاقرار بها الاول يوجب له عليه وهذا
يمنع صحة اقراره للثاني في حق الاول لكنه يصح في حق الثاني ثم ان دفعها الى الاول بغير قضا القاضى يضمن وان دفعها بغير قضا
القاضى فكذلك عند محمد وعند يوسف لا يضمن والحجج الخابرين على نحو ما ذكرنا ولو قال هذه الالف لفان او سلم الي
فلان فانه مرة ما على الذي اقرضتها ملكه وهذا قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف لما قلنا ولا يصح اقراره للثاني عند
ابي حنيفة ففرق ابو حنيفة بين العين والدين بان قال لفان على الف درهم فضمها من فلان فادعاهما كل واحد منهما ان
عليه لكل واحد منهما القاضى وجه الفرق له ان المقر له الاول هناك الف درهم فليزيمه ذلك باقراره ولو لم يزره المقر
لفان باقراره بقبضها منه اذا قبض سبب وجوب الصانع فلزمه القاضى وههنا المقر له عين مشار اليها متى كان في اقراره
بها لا بد لم يصح للثاني وذكر قول ابي يوسف في الاصل في موضعين احدهما ان ضمان عليه للثاني بحال انما هو ان ياتي
بالوصول الى المقر وفي الاخرى ان دفع بغير قضا القاضى يضمن فان قال الدعا قر له انها ملكه ليست الالف في ادعاهما للثاني
ففي الوصول لان اقراره لا بد وقد تيسره وقد اقر باليد للرسول فيؤمر بالرد اليه ولو كان الدعا قر له انها ملكه غايبا
فادار الرسول ان ياخذها وادعاهما لنفسه لم ياخذها كذا روي عن ابي يوسف لان رساله قد انتهت بالوصول الى المقر
ولو اقرضت خطا فقال هذا الثوب رساله الى فلان لا قطعته فمضاه هو لفان فهو للذي رساله اليه وليس للثاني شيء
لانه اقر باليد للرسول فصار واجبا لرد عليه وهذا يمنع صحة اقراره بالملك للثاني كما اذا قال دفع الى فلان الالف فلان
وهي لفان على ما بينا ولو قال الخطا ط هذا الثوب الذي في يدي لفان او سلمه الى فلان وكل واحد منهما يدعيه فلو كان
اقراره مرة ولا يضمن للثاني شيئا في قياس قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يضمن بقاء على الاخير الشئ في ضمان
عليه فاما ههنا في يد عنده فاشبهه بالوديعة وعندهما عليه الصانع فاشبهه بنفسه فاشبهه بالوديعة **فصل** في ما اذا اقرضت
المبتنية على الاطلاق فهي المبتنية لبعض ما يحتمل اللفظ بان كان اللفظ يحتمل هذا وذلك قبل وجود القرينة فاذا وجد القرينة
بمعين البعض لم يرد باللفظ غير معين اطلاقا ثم ينظر ان كان اللفظ يحتملها على السواء يصح بيا من مفصلا كان او مفصلا
وان كان لاحدهما ضربا يتحان بان كان الاقحام اليه اسبق عند الاطلاق من غير قرينة فان كان مفصلا لا يقع وان كان مفصلا
يقع اذا لم يتقن الرجوع وان تقن معنى الرجوع لا يصح الاستبعاد المقر له وهذا النوع والقرينة ايضا يتنوع ثلاثة انواع
نوع يدخل على اصل المقر به ونوع يدخل على وصف المقر به ونوع يدخل على قدر المقر به اما الذي يدخل على اصل المقر به فهو
ان يبين المقر به بجهول الذات بان قال لفان على شيء او حتى يصح لان جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار لان المقر بالخيار
غير كونه ذلك قد عرفت معلوما وقد عرفت جهولا بان الف على شيء من ذوات الامثال فوجب عليه قيمته او جرح اخ
جرحه ليس لها في الشرع اثر فقد تقرر فاقتر بالقيمة والارشاد فكان الاقرار بالمجهول اخبارا غير المتخذ على ما هو به وهو جرح الصل
مخلاف الشهادة لان جهالة المشهود به تمنع القضا بالشهادة لتقدير القضا بالمجهول بخلاف الاقرار ببيع ويقال له
بين لا نه التحمل كان البيان عليه قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيا نه ببيع بيا نه مفصلا لا
بيان محض فلو بشرط فيه الوصل كيان التحمل والمشارك لكن لا بد وان يبين شيئا له قيمة لا نه اقر بما في يده وما لا قيمة له
لا يثبت في الذمة ثم اذا بين شيئا له قيمة فالامر لا يخلو من احد وجهين اما ان صدقة في ذلك وادعى عليه زيادة واما ان كان
وادعى عليه ما الاخر فان صدقة وادعى عليه زيادة اخذ ذلك القدر والمبين واقام البينة على الزيادة والاحلفه عليها
اذا اراد لا نه منكر للزيادة والقول قول المنكر مع بینه وان كذبه وادعى عليه ما الاخر واقام البينة على ما الاخر والاحلفه عليها
عليه وليس له ان ياخذ القدر والمبين لا نه ابطال اقراره له بالتركيب وكذلك اذا اقرضته غصب فلو شئنا ولم يزره
البيان لما قلنا ولكن لا بد وان يبين شيئا يتما في العادة ويقصد بالغصب لان ما لا يتما في العادة ولا يقصد غصبه بخلاف
منه او غيره لا يطلق فيه اسم الغصب **فصل** في شرط مع ذلك ان يبين ما لا يتما في العادة والاحلفه عليها قال مشايخ الحنفية

القرينة المبينة على الاطلاق

بيان ما يدخل على اصل المقر به

لا يشترط

لا يشترط وقال مشايخنا بشرط حتى انه لو بين انه غصب صبرا حرا او غصب عبدا مملوكا او غصب مملوكا مملوكا او غصب مملوكا مملوكا
عند الاخر حتى يبين شيئا هو مال متقور وجه قول مشايخ الحنفية ان الحكم الاصل للغصب وجوب ردة الغصب وهذا لا يوجب
على الغصب ما لا يتقور وجه قول مشايخنا ان الغصب مضمون على الغاصب وله ضمانان احدهما وجوب ردة الغصب عند القدر
والثاني وجوب قيمتها عند الخبز فكان اقراره بغصب شيء اقرا او غصب ما يحتمل وجوبه وهو مال المتقور ولو بين غصب العقار
وكذلك القدر وان يبين انه يصدق وهذا على قياس قول مشايخ الحنفية لان العقار وان لم يكن مضمون القيمة بالغصب عند ابي حنيفة
وابي يوسف فمضمون الرتبة بالا تعاقب وعند محمد هو مضمون القيمة ايضا فاما على قياس قول مشايخنا على قياس قول محمد يصدق
واما على قياس قولهما لا يصدق لانه غير مضمون بالقيمة بالغصب عندهما والاعلم وعلى هذا اذا قال لفان على مال يصدق
في القليل والكثير لان المال اسم لما يتناول ويصدق على القليل والكثير فيصيح بيا نه مفصلا ومفصلا ولو قال لفان على الف
ولم يبين فالبين الله **فصل** في ما اذا اقرضت المقر له على وصف القرينة فهو ان المقر له معلوم والاصل بمحول
الوصف خوان بقول غصبته فلو ان عبد او جارية او ثوبا او شيئا اخر من ممتلكات في البيان فحينئذ ذلك سلم كان
او مملوكا او غصب يرد على التسليم والمعيبة عادة وقد بين الاصل وانحل الوصف فخرج في بيان الوصف اليه فيصيح مفصلا
ومفصلا ومتى صح بيا نه يلزمه الردان قدر عليه وان عجز عنه يلزمه القيمة لان المعصوم مضمون على هذا الوجه والقول
قوله في هذا رتبته مع بینه لا نه منكر للزيادة والقول قول المنكر مع العين وكذلك لو اقرضته غصب فلان دارا وقال
هو البينة يصدق لانه اجل المكان فكان القول في بيان المكان اليه فليزيمه تسليم الدار اليه ان قدر عليه وان عجز عنه
بان خسر او قال هي هذه الدار التي في يدي زيد وزيد ينكر فالقول قول المقر له ابي حنيفة وابي يوسف لا يضمن
وعند محمد يضمن قيمة الدار بقاء على ان العقار غير مضمون بالقيمة بالغصب عندهما خلا فانه اذا اقرضته درهم وقال
هي ذنوب او بنهرجة فهذا في الاصل لا يخلو من احد وجهين اما ان اقر بذلك مطلقا فغير بيان الجهة واما ان بين الجهة
فان اقراره بان قال لفان على الف درهم ولم يذكر له جهة اصلا وقال هي ذنوب او بنهرجة فان وصل بصدق وان
لا يصدق لان اسم الذنوب اسم جنس يقع على الحياد والذنوب فكان قوله ذنوب بيا نه للفقهاء الا انه يصح موصولا لا مفصلا
لانها عند الفقهاء تفرق الى الحياد فكان فصل البيان رجوعا عما اقر به فلا يصح ولو قال لفان عندى الف درهم وقال
هي ذنوب او بنهرجة يصدق ومحل فصل لان هذا اقرار بالوديعة والوديعة مال محفوظ عند المودع وقد عرفت ذلك
حيث اقر ذنوب او بنهرجة على حساب مودع فيقبل بيا نه هذا اذا اطلق ولم يبين الجهة اما اذا بين الجهة بان قال لفان على الف
ثم يسع وقال هي ذنوب او بنهرجة فلا يصدق وان وصل عليه الحياد اذا ادعى المقر له الحياد عند ابي حنيفة وعند
ابي يوسف ومحمد ان وصل بصدق وان وصل لا يصدق وجه قوله ما ذكرنا انما ان اسم الذنوب يقع على الذنوب كما يقع
على الحياد او هو اسم جنس والزيادة غصب فيها واسم كل جنس يقع على التسليم والمعيبة ذلك الجنس لا نه نوع من الجنس لكن
عند الاطلاق يفرق الى الحياد فيصيح بيا نه موصولا لوقوعه بقبض البعض ما يحتمل اللفظ ولا يقع مفصلا لكونه رجوعا
على اقرار وجه قوله ابي حنيفة ان قوله هي ذنوب بعد التسمية الى من المبيع رجوع على اقراره فلا يصح بيا نه ان البيع عقد مباد
فيصيح سلوة البدلين لان كل واحد من العاقدين لا يرضى الا بالبدل التسليم فكان اقراره بكون الذنوب مبادا اقرارا بصحة
السلامة فاحضاره على الزيادة بغير رجوعا فلا يصح كما اذا قال بعتك هذا العبد على انه مبيع لا يصدق وان وصل كذا هذا
ولو قال لفان على الف درهم قرضه وقال هي ذنوب فالجواب في البيع ان وصل بصدق وان فصل لا يصدق بخلاف البيع
وجه التوبة الاولى ان القرض في الحقيقة مباد له المال بالمال كالباع فكان في استدعاء صفة السلامة كالبيع وجه التوبة الاخرى
ان القرض شبه الغصب لانه يتم بالقصود الغصب ثم بيا نه الزيادة مقبول في الغصب كذا في القرض شبه البيع لانه يملك مال
بمال فله شبهه بالغصب حمل البيا في الجملة ولشبهه بالبيع شرطنا الوصل عمل بالشبهين بقدر الامكان ولو قال غصبته فلان
الف درهم وقال هي ذنوب او بنهرجة يصدق وسواء وصل او فصل وروي عن ابي يوسف انه لا يصدق اذا فصل في الغصب جواب
ظاهر التوبة لان الغصب في الوجود لا يستدعي صفة السلامة لانه كاسر على التسليم يرد على المبيع على حسب ما يقع كان محمدا
لبيان مفصلا ومنفصلا لا يقدم معنى الرجوع فيه ولهذا لو كان المقر به غصب عبد بان قال غصبته فلان عبدان ثم
قال غصبته وهو مبيع يصدق وان فصل كذا هذا ولو قال او اعني فلان الف درهم وقال هي ذنوب يصدق بله خلو
فصل او فصل لان الادعاء استحقاق المال وكما يستحق التسليم يستحق المبيع فكان الاخبار الزيادة بيا نه
محمدا فلو بشرط لصحة الوصل لا يقدم تقن معنى الرجوع وابي يوسف على ما روي عنه فرق بين الوديعة وبين
الغصب حيث صدقة في الوديعة موصولا كان البيان او مفصلا ولم يصدق في الغصب الا موصولا ووجه الفرق له
ان ضمان الغصب ضمان مباد له او المضمون بان يملك عند اداء الصانع فاشبهه بغير ضمان المبيع وهو المبيع وفي باب البيع لا يصدق
اذا فصل عنه كذا في الغصب فاما الواجب باب الوديعة هو الحفظ والمعيبة احتمال الحفظ كالتسليم فهو الفرق والاعلم
هذا اذا اقر بالذنوب او بنهرجة وقال هي ذنوب او بنهرجة فاما اذا اقر بها وقال هي ذنوب او بنهرجة او صا من في الوديعة والغصب يصدق

بيان ما يدخل على وصف المقر به

بيان ما اذا بين الجهة

ان وصل فان فصل لا يصدق لان السقوط والرصاص ليسا من جنس الدرهم الا انه يسمى بها مجازا فكان الاخبار غرض ذلك
بيانا مغيرا فبقي موصولا لا مفصولا كالا استثناء واما في البيع اذا قال ابتعت بالف ستوقه او رصاص فلا يصدق
عند ابي حنيفة وصل وفصل وهذا لا يشكل عنده لانه لو قال ابتعت بالف زئوف لا يصدق وصل وفصل فبقي
اولى وعند ابو يوسف يصدق ولكن يفصل البيع اما التصديق فلا في قوله ستوقه او رصاص خرج بيانا لوصف الثمن
فبقي كما اذا قال بالف بغير او بالف سود واما فساد البيع فلا في تسمية الستوقه في البيع بوجوب فساد كسبها
وروي عن ابو يوسف فحين قال لقول علي الف درهم بغير زئوف ووضح زئوف انه يصدق ان وصل ولو قال لقول علي
الف درهم جيا زئوف او نقد بيت المال زئوف لا يصدق والفرق ظاهر لان الباطن محتمل الجوده والزيافة اذا البصر
قد تم جيا او قد تم زئوف فاحتمل البيان بخلاف قوله جيا لان الجوده لا تختمل الزيافة لفساد بين الصفتين
فلا يصدق أصلا وعلى هذا ان اقربا الف من عبد اشترى لم يقضه فهذا لا يخلو فاحتمل وجهين اما ان ذكر عبد فبقينا
مشاء الله بان قال من هذا العبد واما ان ذكر عبد غير تعيين بان قال لقول علي الف درهم من عبد اشترى
منه ولم يقضه فان ذكر عبد بعينه فان صدقه في البيع يقال للمقر له ان شئت ان تاخذ الالف فسلم العبد والاشياء
لك لان المقر به من المبيع وقد ثبت البيع بتصادقهما والبيع يقتضي تسليمها بازا تسليم وان كذبه في البيع وقال ما كنت
منك شيا والعبد عبدى ولم يملك الف درهم لسبب اخذ العبد للمقر له لانه يدعى عليه البيع وهو منكر ولا يثبت له
على المقر به الثمن لان المقر به من المبيع لا يغير ولم يثبت البيع وان ذكر عبد بغير عينه فعليه الالف عند ابي حنيفة
ولا يصدق في عدم القبض سواء وصل وفصل صدقه المقر له في البيع او كذبه وكان ابو يوسف يقول ولا ان وصل
بصدقه وان فصل لا يصدق ثم رجع وقال لسأل المقر له عالجيه فان صدقه فيها لكن كذبه في القبض كان لقول
المقر سواء وصل وفصل وان كذبه في البيع وادعى عليه الف اخرين وصل يصدق وان فصل لا يصدق وهو قول محمد
وجه قوله الاول ان المقر به من المبيع والمبيع قد تم مقبوضا فلا يثبت له ان الف الف وهو القبض فكان قوله لم يقضه
بيانا فانه معنى التقدير حيث الظاهر فيصدق بشرط الوصل كالا استثناء وجه قوله الاخير وهو قول محمد ان الف درهم بعد
شوب الجية بتصادقهما محتمل الوجود والعدم لان القبض لا يلزم في البيع فكان قوله لم يقضه ليعني القبض لا يثبت له
فكان بيانا محضا فلا يشترط له الوصل كيان الجمل والمشتري واذا كذبه بشرط الوصل لانه لو اقرضه على قوله ثانيا على
الف درهم لوجب عليه التسليم للحال فاذا قال من عبد لم يقضه لا يجب عليه التسليم الا بتسليم العبد فكان بيانا فانه
معنى التقدير فلا يصح الا بشرط الوصل كالا استثناء وجه قوله في حقيقته راجح ان قوله لم يقضه رجوع عن الاقرار فلا يصح
بيانه ان قوله لقول علي الف درهم اقربا بولاه المطالبة للمقر له بالالف ولا يثبت ولا في المطالبة الا بقبض المبيع فكان
الاقرار به اقرارا بقبض المبيع فقوله لم يقضه من جرحا عما اقر به فلا يصح ولو قال لقول علي الف درهم من جرح
او خنزير فعليه الالف ولا يقبل تفسيره عند ابي حنيفة راجح وعند ابو يوسف ومحمد لا يلزم شيء وجه قوله ان المقر به
مالا محتمل الوجوب في ذمة المسلم لانه من جرح او خنزير وذمة المسلم لا تختمل فلا يصح اقراره اصلا وجه قوله في حقيقته
ان قوله لقول علي الف درهم اقربا بالف واجب في الذمة وقوله من جرح او خنزير باطل لما اقر به لان ذمة المسلم لا محتمل
من الجرح والخنزير فكان رجوعا فلا يصح ولو قال اشترى من فلان عبد بالف درهم لكن لم يقضه يصدق وصل وفصل
لان الشراء قد اتصل به القبض وقد لا يستعمل فكان قوله لم يقضه بيانا محضا فيصح منفصلا ولو قال اقرضني
فلان الف درهم وقال لم يقضه لما طلبت الفرض فاقترضني ولم يقضه وصل يصدق وان فصل لا يصدق وهذا القول
والقضاير ان يصدق وصل وفصل والقبض من المقر به هو المقر وهو اسم للعقد لا للقبض فلا يثبت الاقرار به بالقبض كالا
بالبيع بل بالقبض وجه الاستحسان ان تمام القبض كان تمام الايجاب بالقبول فكان الاقرار به اقرارا بالقبض
ثانها لكن يحتمل ان نقض الحكم فكان قوله لم يقضه بيانا مغيرا فلا يصح الا بشرط الوصل كالا استثناء والاستدراك
وكذلك لو قال اعطيتني الف درهم او اعطيتني واسلفني الى وقال لم يقضه لا يصدق ان فصل وان وصل يصدق
ان الاعطاء والاسلاف يستدعي القبض حقيقة خصوصا عند الاضافة فلا يصح منفصلا لكن يحتمل العدم
في الجملة فيصح منفصلا ولو قال بعثني ارك او اخرجني او اعطيتني او وهبني او صدقت علي وقال لم يقضه يصدق
وصل وفصل اما البيع والاجارة والا عارة فظاهر لان القبض ليس بشرط لصحة هذه الصفقات فلا يثبت الاقرار
اقرارا بالقبض واما الهبة والصدقة فلا في الهبة اسم للركن وهو التمليك وكذلك الصدقة واما القبض فبما شيرط
الحكم وهذا الوجه لا يرب ولا يصدق في فعله ولم يقضه هو هو له او المصدق عليه حيث ولو قال نقدني
الف درهم او دفعت الي الف درهم وقال لم يقضه لا يصدق بالاجماع وان وصل لا يصدق عند ابو يوسف
وعند محمد يصدق وجه قول محمد ان النقد والذبح يقتضي القبض حقيقة بمنزلة الاداء والتسليم والاعطاء والاسلاف
ويحتمل ان نقض الحكم في الجملة فيصح بشرط الوصل كما في هذه الاشياء وجه قوله في يوسف ان القبض لا يثبت الا بقبض

اعني النقد والذبح خصوصا عند صريح الاضافة والاقرار باحد المتلو ومن اقرار بالآخر فقول لم يقضه من رجوعا
عما اقر به فلا يصح وعلى هذا ان قال لو حل اخذت منك الف درهم ودعيت فملكك عندي فقال الرجل لا بل اخذتها
غصبا لا يصدق فيه المقر والقول قول المقر له مع يمينه والمقرض اخر ولو قال المقر له لا بل او منك فاقول قول المقر
يمينه وجه الفرق ان اخذ مال الغير بسبب لوجوب الضمان في الاصل لقول النبي صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى تدرك
فكان الاقرار باخذ اقرارا بسبب لوجوب دفعه عوى الاذن من عوى البراءة عن الضمان وصاحبه منكر كان القول قوله
مع يمينه بخلاف قوله اقرضتك لان اقراره بالقبض اقرارا باخذ بالاذن فصار قاعا على ان اخذ كان بالاذن والاخذ
بالاذن لا يثبت سببا لوجوب الضمان في الاصل فكان دعوى الاقرار عوى لاجب لوجوب الضمان فلا يصدق الا بيمينه
ولو قال او عشتي الف درهم او دفعت الي الف درهم ودعيت او اعطيتني الف درهم ودعيت فملكك عندي فقال المقر له
لا بل غصبا ما مني كان القول قول المقر مع يمينه لانه ما اقر بسبب لوجوب الضمان اذ المقر به هو الاداء والاعطاء وانها
للساير اسباب الضمان ولو قال له اعترفتي بدينك او ادانك فملكك عندي وقال المقر له لا بل غصبا ما مني فله ذلك
ان هلك في اللبس او الركوب فلا ضمان عليه لان المقر به الا عارة وانها ليست بسبب لوجوب الضمان وان هلك بعد
اللبس والركوب فعليه الضمان لان للبس والركوب كونه اية الغير بسبب لوجوب الضمان في الاصل فكان دعوى الاذن
دعوى البراءة عن الضمان فلا يثبت الا بيمينه وكذلك اذا قال دفعت الي الف درهم مضاربة فملكك عندي فقال المقر له
لا بل غصبا ما مني ان هلك قبل التصرف فلا ضمان عليه وان هلك بعد يضمن لما قلنا في الا عارة ولو اقرضته واداهم
مؤخلة بان قال لقول علي عشرة دراهم الى شهد وقال المقر له لا بل هي حالة فاقول قول المقر له ان هذا اقرار على نفسه
ودعوى الاجل على الغير فاقوله مقبول ولا يقبل دعواه الا بيمينه ويخلف المقر له على الاجل لانه منكر للاجل فاقول
المكره اليه وهذا بخلاف ما اذا اقر وقال كفلت فلان بعشرة دراهم له شروفا للمقر له لا بل كفلت بها حالة ان
القول قول المقر عند ابي حنيفة ويحد لان هناك الظاهر شاهد للمقر لان الكفالة غير مؤخلة عادة بخلاف الدين ولعل علم
وعلى هذا ان اقر انه اقترض فلان الف درهم كانت له عليه وانكر المقر له ان يجر له عليه شيء وقال هو مال قصته مني
فالقول قوله مع يمينه ويؤثر بالبراءة لان الاقرار بالانقضاء اقرار بالقبض والقبض سبب لوجوب الضمان في الاصل
بالقبض ان الاقرار بالقبض اقرار بوجود سبب لوجوب الضمان منه فهو دعواه القبض بيمينه الا انقضاء يدعى برأه عن الضمان
وصاحبه منكر فيقول المقر له مع يمينه وكذلك اذا اقر انه قبض منه الف درهم كانت عنده ودعيت وانكر المقر له فاقول
قولا للمقر لا قلنا ولو قال اسكنت فلانا بدينك ثم اخرجته وادعيت الساكن ان له فاقول قول المقر عند ابي حنيفة وعند ابو
يوسف قول المقر قول الساكن مع يمينه ولو قال اعترفتي بدينك فملكك عندي فقال صاحبه هي ذمتي على هذا الخلاف
وجه قوله ان قوله اسكنته وادعيت اخرجته واعترفتي بدينك فملكك عندي اقرار منه بالدين لهما ثم لاخذ منها فيؤثر بالبراءة
عليها لقوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى تدرك ولهذا لو عاباه سكن الدار فزعم المقر انه عاباه من لم يقبل قوله
وكذا اذا اقر وجه قوله في حقيقته ان المقر ليس هو المالك المطلق بل اليد بيمينه الا عارة والسكنى وهذا لان اليد لهما معا
الاقرار به فيثبت على الوجه الذي اقر به فيثبت في بيان كيفية الدين ولو اقر فقال ان فلانا اخذت مني ديني بدينك
ونقص منه القيس وادعيت الخياط انه له فزعم على هذا الاختلاف الذي ذكرنا ولو قال خايط الى هذا القيس ولم يقبل قصته
منه لم يؤثر بالبراءة اليه بالاجماع لانه اذ لم يقبل قصته منه لم يوجد منه الاقرار بالدين الخياط لجواز ان خايطه في يمينه فلم
يثبت دين عليه فلا يجبر على الرد هذا اذ لم تكن الدار والثوب معا فان كان معا فاقول قول المقر بالاجماع لانه اذ لم
يكن معا فانه كان قول صاحبه هو ذمتي منه ودعوى القفلت فلا يسمع منه الا بيمينه ولو اقر ان فلانا ساكن في هذا البيت
والبيت لي وادعيت ذلك الرجل البيت فهو له وعلى المقر بيمينه لان الاقرار بالسكنى اقرار بالدين فصار هو صاحب دينه ولو ثبت
المالك للمدعي الا بيمينه ولو اقر ان فلانا ربح هذه الارض او خسر هذه الدار او خسر هذا الكرم وذلك في يد المقر وادعيت المقر
له انه له فاقول قول المقر لان الاقرار بالربح والبيع والبيع لا يثبت الا بيمينه فلو اقر بالدين فادعيت المقر له بدينك
اليه واسلفني وعلى هذا ان من اعطى عبده ثم اقر المقر له ان اخذ منه هذا الشيء في حال الرق وهو قائم بعينه وقال العبد
لا بل اخذته بعد العتق فاقول قول العبد ويؤثر بالبراءة اليه بالاجماع لان قول العبد يقتضي وجوب البراءة وقول المولى لا يقتضي الرجوع
بل يقتضيه لان الاخذ في الاصل بسبب لوجوب ضمان الرق والاضافة له حال الرق لا تقتضي الوجوب فان المولى اذا اخذ كسبه
المادون المدينين بدينه الرق اليه ولو اقر بالانقضاء بان قال انك فملكك مالا وانت عتدي قال العبد لا بل بدينك وانما
فقال المقر قول العبد عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد القول قول المولى وعلى هذا الاختلاف فاذا قال المولى قطعت يدك
فقال العتق وقال لا بل قطعتها بعد العتق ولوتنازعنا في الضريبة فقال المولى اخذت منك ضريبة على شركك او على ضريبة
شركك وقال لا بل كان بعد العتق فاقول قول المولى بالاتفاق وكذلك لو ادعى المولى على الامنة قبل العتق وادعيت الامنة بعد
العتق فاقول قول المولى بالاجماع وجه قول محمد وفران المولى منكر وجوب الضمان فكان القول قوله وهذا لانه اضاف

والمدخل أما ذكر ذلك طرفا والآخر بشي في طريقة لا يجوز إقراره وبطرقه كالأقرار بدائه في الاصطبل وبخلة والبسات
أنه لا يجوز إقراره بالاصطبل والبسات ولما ان الأقرار بالتمتع في قوصرة أقرار بوجود سبب جوبه لغيره فيها وكذلك
الأقرار بغصب الثوب في منديل لأن الثوب يغصب مع المنديل الملقوف فيه عادة وكذلك التمتع مع القوصرة وأما غصب الدار
مع الاصطبل ففي معتاد مما ان العقار لا يحتمل الغصب عند الخسيفه واي يوسف ولو قال لفلان على ثوب ثوب
فعله ثوبان لما قلنا ولو قال ثوب في عشرة أثواب فليس عليه إلا ثوب واحد عند أبي يوسف وعند محمد عليه أحد عشر ثوبا
وجه قول محمد أنه جعل عشرة أثواب طرقا لثوب واحد وذلك يحتمل بان يحن في وسط العشرة فاشبه الأقرار بثوب في منديل
أو في ثوب وجه قول أبي يوسف ان ما ذكره محمد من ممكن لكنه غير معتاد ومطلق الكلا للمعتاد هذا اذا ذكر عدد أو واحدا
بمجموع فان ذكر عدد أو واحد معلوما لكن اضاف له صنفين بأن قال لفلان على ما يتماثل ذهب وقصه أو كراخطة
وشعر فله من كل واحد منهما النصف وكذلك لو سمي اجناسا ثلاثة فعليه من كل واحد الثلث وكذلك لو تزوج غيبا لك
لأنه ذكر عدد أو واحد أو اضافة الى معدودين من غير بيان حصة كل واحد منهما فيلزم حصة كل واحد منهما منه على السواء
كما اذا اضافة الى شخصين بأن اقتربا مني درهم لرجلين فان لكل واحد منهما النصف كذا هذا ولو قال استودعني ثوبين
أثواب رطلين يهودي قال لفلان ثوبان ثوبا جعل رطلين ويهوديا لأنه جعل لأثواب ثلثة من جنس الثوب
واليهودي فيلزم رطلين ويهودي مراد بيقين فكان البيان في الآخر اليه لغيره اعتبارا المساواة فيه ولو قال
استودعني عشرة أثواب هروية ومروية كان من كل صنف النصف لأن اعتبارا المساواة ههنا ممكن وأما اذا سمي
عدد من فلا يخلو اما ان يجمع بين عدد من مجملين واما ان اجمل احدهما وبين الآخر فان يجمع بين عدد من مجملين بأن قال لفلان
على كذا كذا درهم لا يصدق في أقل من واحد عشر درهما لأنه يجمع بين عدد من مجملين وجعلها اسما واحدا غير عرف
للمجموع وذلك يحتمل احدهما اثني عشر هكذا الى تسعة عشر لأن أقل عدد يعتبر عنه هذه الصيغة أحد عشر فعليه
لكنه متيقنا به ويلزمه أحد عشر درهما لأنه فسر هذا العدد بالدرهم لا بغيره ولو قال لفلان على كذا كذا درهم
لا يصدق في أقل من واحد وعشرين درهما لأنه يجمع بين عدد من مجملين بحرف الجمع وجعلها اسما واحدا وأقل ذلك أحد عشر
وأما اذا اجمل احدهما وبين الآخر فنحو ان يقول لفلان على عشرة دراهم ونصف فعليه عشرة والقول قوله في النصف
من درهم أو أكثر أو أقل لأنه عبارة عن مطلق الزيادة ولو قال لفلان على تضع وخمسون درهما لا يصدق في بيان الجمع في
أقل من ثلثة دراهم لأن البضع في اللغة اسم لقطعة من العدد وفي عرف اللغة يستعمل في الثلثة الى التسعة فيجعل
على أقل المقادير لأنه متيقن به ولو قال لفلان على عشرة دراهم أو قيراط فالقيراط والقيراط من الدرهم لأنه عبارة عن
جزء من الدرهم كأنه قال لفلان على عشرة وصدس ولو قال لفلان على مائة ودرهم فالمائة درهم ولو قال لفلان
درهم فالمائة دينار وان يدعى المعطوف عليه من جنس المعطوف وهذا استحسان والقياس ان يلزمه درهم والقول
قوله في المائة وجه القياس انه أهم المائة وعطف الدرهم عليها فيعتبر بغيره على حسب ما وقع فعله درهم والقول
في المليم قوله وجه الاستحسان ان قوله لفلان على مائة درهم ودرهم هذا معقود في عرف الناس
الا أنه حذف الدرهم طلبا للاختصار وعلى ما عليه عادة العرب في الإحصاء والحذف في الكلا وكذلك لو قال لفلان
على مائة ودرهما فالمائة من الأشياء عليه في عرف الناس ولو قال لفلان على مائة وثوب فعليه ثوب والقول
في المائة قوله لأن مثل هذا لا يستعمل في بيان كون المعطوف عليه من جنس المعطوف فثبت المائة محالة فكان البيان
فيما اجمل عليه وكذلك اذا قال مائة وثوبان ولو قال مائة وثلاثة أثواب فالكل ثياب لأن قوله مائة وثلاثة
كل واحد منهما مجمل وقوله أثواب يصح تفسيرهما كما يجعل تفسيرهما وكذلك روى عن أبي يوسف فيمن قال لفلان على
عشرة وعبد أن عليه عبد أو لبيان في العشرة اليه وكذلك اذا قال لفلان على عشرة ووصيف ان عليه وصيفا
والبيان في العشرة اليه والله اعلم ولو اقر لرجل بالثمن في مجلس ثم اقر له بالآخرى نظره ذلك فان اقر له في
مجلس آخر فعليه الثمن عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد عليه الف واحد وهو أحدى الثوابين عن أبي حنيفة أيضا
وان اقر له في مجلس واحد فعندها لا يشك ان عليه الف واحدا وأما عند أبي حنيفة فذكره الكرخان عليه الفان
وذكره الطحاوي ان عليه الف واحدا وهو الصحيح وجه قول أبي يوسف ومحمد ان العادة جرت بين الناس بشك
الأقرار بال واحد في مجلسين مختلفين لتكثر الشهود كما جرت العادة بذلك في مجلس واحد لتفهم الشهود فلو
على إنشاء الأقرار مع الشك وجه قول أبي حنيفة ان الألف المذكورة في الأقرار الثاني غير الألف المذكورة في الأول
لأنه ذكر كل واحد من الألفين منكر الأصل ان النكرة اذا كررت مراد بالثاني غير الأول قال الشيخ ان مع التسلسل
ان مع التسلسل حتى قال ان عتاس بن يحيى سأل عنهما ان يغلب عسيرة بن النضر الا ان اتوا كنه هذا الأصل في المجلس الواحد للعادة
فصل وأما شرط الركن فانواع لكن بعضها يقع الأقرار بغيرها وبعضها يخص البعض دون البعض
الشرائط العامة فانواع منها العقل فلا يقع إقرار المجنون والصبي الذي لا يعقل فأما البلوغ فليس بشرط فيصح

ذكر عدد أو واحد من صنفين

جمع بين عدد من

شرائط ركن الأقرار
منعامة العقل

أقرار الصبي العاقل بالدين والعين لأن ذلك من ضرورات التجارة على ما ذكرنا في كتاب المادون الآتية لا يقع إقرار المجنون
لأنه من ضرورات التجارة المحضة من حيث الظاهر والقبول المادون للضرورة ولم توجد وأما الحرية فليست بشرط لصحة
الأقرار فيصح إقرار العبد المادون بالدين والعين لما يتينا في كتاب المادون وكذا بالحدود والعصا وكذا العبد المجنون
أقراره بالدين لكن لا ينفذ على المولى الحال حتى لا يتبع وقته بالدين بخلاف المادون لأن إقرار المادون بالدين إنما صح
لكنه من ضرورات التجارة على ما ذكرنا في كتاب المادون والمجنون لا يملك التجارة فلا يملك ما هو من ضروراتها الآتية فيصح
أقراره في حق نفسه حتى يواخذه به بعد الحرية لأنه من أهله الأقرار بوجود العقل والبلوغ الآتية امتنع النفاذ على المولى الحال
لحقه فاذ أعق نقد زال المانع فبواخذه به وكذا يصح إقراره بالحدود والعصا وبواخذه به الحال لأن نفسه في حق الحدود
والعصا كالخارج عن ملك المولى ولهذا لو اقر المولى عليه بالحدود والعصا لا يصح وكذا الصحة ليست بشرط لصحة الأقرار
والدين ليس بما يقع حتى يصح إقرار المريض في الجملة لأن صحة إقرار الصحيح ليجان جانباً لصدق على جانب الكدح والمرض
أول على السبق فكان إقراره أولى بالقبول على ما ذكره في موضعنا ان شاء الله وكذلك الاسلام ليس بشرط لصحة الأقرار
لأنه في الأقرار على نفسه غير متمم ومنها ان لا يحن بينهما في إقراره لأن التهمة يحن لرجحان جانباً لصدق على جانب الكدح
في إقراره لأن إقرار الانسان على نفسه شهادة قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو
على أنفسكم والشهادة على نفسه إقرار ولان الأقرار شهادة وانما ترد بالتهمة وفروع هذه المسائل تأتي في خلال المسائل
ان شاء الله ومنها الطوع حتى لا يصح إقرار المكره لما ذكرنا في كتاب الأكرام ومنها ان يحن المقر معلوما حتى لو قال رجلون
لفلان على واحد من ألف درهم لا يصح لأنه لا يمكن معلوما لا يمكن المقر له المطالبة فلا يجوز في هذا الأقرار فانه فلو صح
وكذلك ان قال احدهما غصبت احدهما وكذلك اذا قال واحد من ألف درهم أو شربا ودفق لأن فعله المحذوف معلوم
فلا يمكن التهمة لحد وأما ما يخص بعض الأقرار بدون بعض ففرقة مبينة على معرفة انواع المقر فيقول وبالله التوفيق
ان المقر لا يهل لوعان احدهما حق الدين والثاني في حق العبد اما حق الدين فهو عان أيضا احدهما ان يحن خالصا لله تعالى
وهو حد الزنا والسرقة والشرب والثاني ان يحن للعبد فيه حتى وهو حد القذف والصحة الأقرار بها شرط في كتاب
الحدود والله تعالى اعلم **فصل** وأما حق العبد فهو المال من العين والدين والنسب والعصا والطلاق والعاق
ونحوها لا يشترط لصحة الأقرار بها ما يشترط لصحة الأقرار بحقوق الله تعالى وهي ما ذكرنا من العدد ومجلس القضاء والعبادة
حقان الا ان كتب الأقرار بدون أو اوى بما يعرف انه إقرار بهذه الأشياء يجوز بخلاف الذي عقل لسانه لأن للآخرين اشارة
مهودة قالوا بها يحصل العلم بالشار واليه وليس كذلك لمن اعتقل لسانه ولان إقامة الاشارة مقام العبارة أمر ضروري
والحرية مودة لأنه أصل في فاما اعتقال اللسان فليس من باب الضرورة لكنه على شرط الزوال بخلاف الحدود فإنه لا يجعل ذلك
أقرارا بالحدود لما يتينا من معنى الحدود وعلى مخرج البيان بخلاف العصا فانه غير مبني على مخرج البيان فانه اذا اقر مطلقا
عصبة التهمة فذلك كونه دالة عليه وهي السبق ونحوه يستوفي مثله العصا وكذا لا يشترط لصحة الأقرار بها التصور
حتى يصح إقرار الشكوك لأنه لا يصدق في حق المقر أنه غير صالح أولا أنه يترك عقله قائما في حق هذه الضرورات فليحق
فيها بالقياس مع زوال الحقيقة عقوبة عليه وحقوق العباد تثبت مع الشبهات بخلاف حقوق الله تعالى لكن الشرط المحض
بالأقرار بحقوق العباد فوعان نوع يرجع الى المقر له ونوع يرجع الى المقر به أما الذي يرجع الى المقر له فنوع واحد وهو ان
يحن معلوما موجودا كان أو حلا حتى لو كان مجهولا بان قال لو اقر من الناس أو لزيد على الف درهم لا يصح لأنه لا يملك أحد
مطالبته فاذ يفيد الاقرار حتى لو عين واحد بان قال غصبت به فاذنا يصح ولو قال لفلان على الف درهم فان يحن
وجه يصح وجوب الحق للمقر من تلك الجهة بان قال المقر صيها فلان له اومات ابوه فودته صيها الاقرار لان المقر له فله
الجهة فكان صادقا في إقراره فيصح وان اجمل الاقرار لا يصح عند أبي يوسف وعند محمد يصح وجه قول محمد ان اقرار العاقل
يجب حمل على الصحة ما يمكن وامكن حمل إقراره على جهة مصححة له وهي ما ذكرنا فوجب حمله عليه وجه قول أبي يوسف
ان الاقرار بالدين له جهة الصحة وجهه الفساد لأنه ان كان يصح بالحمل على الوصية والامت يفسد بالحمل على البيع والغصب
والقرين فلا يصح مع الشك معاً ان الحمل في نفسه يحتمل الوجود والعدم والشك مزجج واحد يمنع صحة الأقرار من جهة
أولى وأما علم هذا اذا اقر بالحمل اما اذا اقر بالحمل بان اقر بحمل جارية أو بحمل شاة لرجل مع ايضا لان حمل الجارية والاشاة
ما يحتمل الوجوب في الذمة بان اوصى به بذلك مالك الجارية والاشاة فاقربه والله اعلم وأما الذي يرجع الى المقر به اما الأقرار
بالعين والدين فشرط صحة الفراغ عن حق الغير فان كان مشغولا بحق الغير لم يصح لان حق الغير معصوم محذور فلا يجوز
إبطاله من غير رضاه فلو بد من معرفته وقت التعلق ومعرفة محل التعلق أما وقت التعلق فهو وقت موت فادام المدين
مصححا فالدائن في ذمته فاذ اقر من مرض الموت يتعلق بدركة اي يتعين فيها ويجعل الذمة اليها الا انه لا يعرف كون المرض من
الموت الا بالموت فاذ اقبل به الموت يتبين ان المرض كان من مرض الموت فثبت وجوبه فبين ان التعلق بوقت الموت وبيان
وقت بيان حكم إقرار المريض والصحيح وما يفرق فانه وما يتصل به وما يستويان فيه فتقول وبالله التوفيق إقرار المريض

الشرائط الخاصة ببعض الأقرار

بيان الأقرار بحق العبد

بيان ما يرجع الى المقر له من العباد

بيان ما يرجع الى المقر به

في الاصل نوعان اقراره بالدين لغرضه واقتراره باستيفاء الدين من غيره فاما اقراره بالدين لغرضه فلو لم يخلو احد وجهين اما
ان اقراره لا يجنب ولو اقره فان اقراره لا يمنع الا باحاطة الباقي عندنا وعند الشافعي يصح وجهه قول الشافعي
ان جهة الصحة للاقرار هي رجحان جانب التصديق على جانب الكذب وهذا في الوارث مثل ما في الاجنبى ثم يقبل اقرار الاجنبى كذا
العاوثر ولنا ما روى عن عمر بن عبد الله رضي الله عنهما انها قالوا اذا اقر المريض ولو لم يجره فاذ اقر لا يجنب جاز ولم يزوج
غيرهما خلا في ذلك فيكون اجماعا ولا نهى في هذه الاقرار لجواز انه اثر بعض الورثة على البعض بميل الطبع او بقضاء حق يوجب
الميل على الاحسان وهو لا يملك ذلك بطريق التبرع والوصية فادى تنفيذ عرضه بصورة الاقرار غير ان يجرى للمواريث عليه
دين فكان منها في اقراره فيه ولا نهى لما مرض من الموت فقد تعلق حق الورثة بماله ولهذا لا يملك ان يتبرع عليه بشئ من الثلث
مع انه خالص ملكه لا حق لا يجنب فيه فكان اقراره للبعض ابطالا لحق الباقيين فلا يصح في حقهم ولا ان الوصية لم يجر
لوارث فالأقرار اولى لانه لا يجوز الاقرار لم ينفع بطلان الوصية لانه بميل الى الاقرار اختيارا ولا لثبوت اقراره
من الوصية لانه لا يذهب بالوصية الا الثلث وبالاقرار يذهب جميع المال فكان ابطال الاقرار ابطال الوصية بالادنى
ويصح اقرار الصحيح لوارث لان ما ذكرناه من الموانع من عدمه في اقراره **هذا** اذا اقر لوارث فان اقراره لا يجنب فاذ لم يكن
عليه دين ظاهر معلوم في حالة الصحة يصح اقراره من جميع التركة استمساها والقياس ان لا يصح الا في الثلث وجبه
القياس ان حق الورثة بما زاد على الثلث متعلق ولهذا لا يملك التبرع بما زاد على الثلث لكن تركنا القياس بالاثار وهو ما
روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال اذا اقر المريض بدين لا يجنب جاز ذلك من جميع تركته ولم يعرف له فيه من الصحة
فمن اجماعا ولا نهى في اقراره لا يجنب غير منتهى نصيحي ونصحي اقرار الصحيح للاجنبى من جميع المال لانعدام تعلق الورثة
بماله في حالة الصحة بل الدين في الذمة وانما يتعلق بالتركة حالة المرض وكذا الوارث الصحيح بدون لاس كثر متفرقة
بان اقر بدين ثم بدين جاز ذلك عليه لان حالة الصحة حال الاطلاق لوجود الموجب لا مطلق وانما الامتناع له في المرض
تعلق حق الورثة او للثمة وكل ذلك ههنا مقدم ويستوى فيه المتقدم والمتأخر لوصول الكل في حالة الاطلاق ولو اقر
المريض بدون لاس متفرقة فاقتر بدين ثم بدين جاز ذلك كله واستوى فيه المتقدم والمتأخر لاستواء الكل في التعلق بالتركة
في زمان التعلق وهو زمان المرض او زمان المرض مع امتداده بخلافه حقيقته بمنزلة زمان واحد في الحكم فلا
يتصور فيه التقدم والتأخر ولو اقر وهو مريض بدين ثم بعين بان اقراره بهذا الشيء الذي في يده ودية فليكون
فيما دون ان لا يقدم الوديع لان اقراره بالدين قد صح فوجب تعلق حق الغرماء بالعين كونها مملوكة له حيث
الظاهر فالأقرار بالوديع لا يبطل التعلق لأن حق الغرماء ان ابطال ما امكن وامكن ان يجعل ذلك اقرارا بالدين
لاقراره باستهلاك الوديع بتقديم الاقرار بالدين عليه واذا صار مترا بانه استهلاك الوديع فالأقرار باستهلاك
الوديع فالأقرار باستهلاك الوديع يكون اقرارا بالدين لذلك كانا ودينين ولو اقر بالوديع او لا ثم اقر بالدين
فالاقرار بالوديع اولى لان الاقرار بالوديع لما صح خرجت الوديع من تحت محله للتعلق بغيرها من ملكه
فلا شئ يتعلق بالاقرار لان حق غريم المريض يتعلق بالتركة لا بغيرها ولم يوجد وكذلك لو اقر المريض بماله في يده
انه بضاعة او مضاربة تحكمه وحكم الوديع سواء وانما علم **هذا** اذا اقر المريض بالدين وليس عليه دين ظاهر
معلوم في حال الصحة بغير اقراره فاما اذا كان عليه دين ظاهر معلوم بغير اقراره ثم اقر بدين آخر فظهر في ذلك فان
لم يكن المقر به ظاهرا معلوما بغير اقراره تقدم الدين الظاهر لغرماء الصحة في القضاء فيقتضي دينهم او لا من التركة
فما فضل بغيره في غرماء الصحة وهذا عندنا وعند الشافعي فيهما يستويان وجه قوله ان غريم المريض مع غريم الصحة
استويان في سبب الاستحقاق وهذا لان الاقرار اجماعا كان سببا لظهور الحق للرجحان جانب التصديق على جانب الكذب
وحالة المرض اولى على التصديق لانها حالة يتدارك الانسان فيها ما فرط في حالة الصحة فكان التصديق فيها اقل
فكان اولى بالقول ولنا ان شرط صحة الاقرار في حق غريم الصحة لم يوجد فلا يصح في حقه ودليل ذلك ان الشرط
فراغ المال عن تعلق حق الغريم لما يتبين لم يوجد لان حق غريم الصحة متعلق بماله من اول المرض بدليل انه لو تبرع بشئ
من ماله لا ينفذ تبرعه ولو لا تعلق حق الغريم به لنفذ لانه حينئذ كان التبرع بغيره فاما الاصل في محل هو خالص ملكه
وحكم الشرع في مثله النفاذ فدل عدم النفاذ على تعلق النفاذ واذا ثبت التعلق فقد تقدم الفراغ الذي هو شرط
صحة الاقرار في حق غريم الصحة فلا يصح في حقه ولا نهى اذ لم يعلم وجوبه بسبب ظاهر معلوم سوى اقراره كان منها
في هذا الاقرار في حق غرماء الصحة لجواز ان يجرى له ضرب عناية في حق شخص بميل طبعه الى الاحسان او بغيره
تبعه على المعروف والصلة في حقه ولا يملك ذلك بطريق التبرع فيريد تحصيل مراده بصورة الاقرار فكان منها في حق
اصحاب الدين الظاهرة انه اظهر الاقرار غير ان يجرى عليه دين فبغير اقراره بالثمة وكذلك اذا كان عليه دين
الصحة فاقتر بدين في يده لفلان لا يصح اقراره في حق غرماء الصحة وكانوا الحق بالبعد من الدين اقل لانه لما
مرض من الموت فقد تعلق حق الغرماء بالبعد لما يتبين فكان الاقرار بالبعد اقل من ابطال الحق فاصح اقراره

في حقهم

في حقهم **هذا** الذي ذكرناه اذا لم يكن الدين المقر به ظاهرا معلوما بغير اقراره فاما اذا كان بان كان بدلا عن مال ملكه
كذلك في حق المبيع او بدلا عن مال استهلكه فهو بمنزلة دين الصحة ويقدمان جميعا على دين المرض لانه اذا
كان ظاهرا معلوما بسبب معلوم لم يحتمل الرقة فيظهر وجوبه باقراره وتعلقه بالتركة من اول المرض وكذا اذا كان
ظاهرا معلوما بسبب معلوم لا يتم في اقراره وانما علم وكذلك اذا تزوج امرأة في مرضه بالف درهم ومهر مثلها
الف درهم جاز ذلك على غرماء الصحة والمرأة تحاضهم بمهرها لانه لما جاز النكاح ولا يجوز الا بوجوب المهر
كان وجوبه ظاهرا معلوما بظهر وسبب وجوبه وهو النكاح فلم يكن وجوبه محتولا للدين فيشترط بماله ضرورة
تحقيقه ان النكاح اذا لم يجز بدون وجوب المهر والنكاح في الحواج الاصلية للسان فكذا وجوب المهر الذي
هو من لوازمه شرعا والمريض غير محجور عن صرف ماله له حواجيه الاصلية كتمن الاغذية والادوية وان كان عليه
دين الصحة والصحيح ان يؤثر بعض الغرماء على بعض حتى انه لو قضى دين احدهم لا يشاركه فيه الباقي لما جتبا
ان الدين في حالة الصحة لم يتعلق بالمال بل هو في الذمة فلا يجرى في اثار البعض ابطال حق الباقيين الا ان يقتصر
لرجلين بدين واحد فما قضى احدهما منه شئ كان لصاحبه ان يشاركه فيه لانه قضى دينه مشتركا فكان المقبوض
على الشركة وليس للمريض ان يؤثر بعض غرمائه على بعض سواء كان غرماء الصحة او غرماء المرض حتى انه لو قضى دين
احدهم شاركه الباقيون في المقبوض لان المريض اوجب تعلق الحق بالتركة وحقوقهم في التعلق على السواء فكان في
اظهار البعض ابطال حق الباقيين الا ان يجرى ذلك بدلا عن مال مبيع بان استقرض في مرضه او اشترى شيئا بمثل
ثمنه وكان ذلك ظاهرا معلوما فله ان يقتضي الفرق من ينفذ الثمن ولا يشاركه الغرماء في المقبوض والمنفوذ لان
الاثار في هذه الصحة ليس ابطالا لحق الباقيين لان حقوقهم متعلقة بمعنى التركة لا بصورتها والذمة قائمة
مخبرها حتى يقيم بدلا لها لان بدل الشئ يقوم مقامه كانه هو فلم يكن ذلك ابطالا معني ولو تزوج امرأة
او استأجر اجرا فنقدتها المهر او الاجرة لا تسلم لهما المنفوذ بل الغرماء يتقوون بها ويحاضونها بدينهم وكانا سوا
الغرماء لان التسليم اعني جعل المنفوذ سائلا لهما ابطال حق الغرماء صورة ومعنى لان المهر بدل عسل النكاح
وملك النكاح لا يحتمل تعلق حق الغرماء به وكذلك الاجرة بدل المنفعة المستوفاة وهي بما لا يحتمل تعلق الحق به
لذلك لو اقر الاستواء في القسمة وامد اعلم **وعلى** هذا الاصل يخرج تقدير الدين على الوصية والميراث لان الميراث حق
وضع في المال الفان عرجا حصة الميت فاذا مات وعليه دين مستغرق للتركة فالتركة مشغولة بحاجته فلم يوجد
شرط حريان الارث فيه **وقال** الشيخ فنفذ وصية وصيها او دين فقد قدم الدين على الميراث وسواء كان دين
الصحة او دين المرض لان الدليل لا يوجب الفصل بينهما وهو ما يتبين اذا اجتمعت الدون فالغرماء يقسمون التركة
على قدر دينهم بالمخصص ولو توفى شئ من التركة قبل القسمة اقتسموا الباقي بينهم بالمخصص ويجعل لتاوي كانه لم
يكن اصله لان حق كل واحد منهم يتعلق بكل جزء من التركة فكان الباقي بينهم على قدر دينهم **فصل**
واما بيان محل تعلق الحق لمحل تعلق الحق هو المال لان الدين يقضى من المال لا من غيره فيشترط حق الغرماء بكل ماله
هو مال الدين والدين ودية المدون وارث الجنابات الواجبة له بالجنابة عليه خطأ او عمد لان كل ذلك مال
ولا يتعلق بالقصاص في النفس وما دونها حتى لا يقع عفوهم لانه ليس بماله ولو عفا بعض الورثة عن القصاص حتى
انقلب نصيب الباقيين مالا يتعلق حق الغرماء به ويقضى منه ديونهم لانه بدل نفس المقبول كان حقه فصر
لديونهم كسائر امواله المتركة وكذلك المدون اذا كانت امرأة يتعلق حق الغرماء بمهرها ونقص بينهم
بالمخصص لان المهر مال والاد اعلم **وما** عرفت احكام الاقرار وتفاصيلها في الصحة والمرض في اقرار الحق فهو
الحكم في اقرار العبد للمادون لانه يملك الاقرار بالدين والعين لكونه من ضرورات التجارة على ما يتبين في كتاب
المادون فكان هو في حكم الاقرار والحر سواء ولو تصرف المادون في مرضه جازت محاباته من جميع المال ومحابة
الحر للمريض لا يجوز الا بالثلث **وجه** الفرق ان المحابة والحر محابة لتعلق حق الورثة والعبد لا وارث له وحكم
نصته يقع لمولاه فاشبهه الوكيل بالمبيع اذا باع في مرض موته وجاز ان يجوز محاباته من جميع المال كذا هذا ولو
كان على العبد دين في يده وقا بالدين اخذ الغرماء ديونهم وجازت المحابة فيما بقي من المال وان كان الدين محظا
بما فيه يقال للتشريع ان شئت فاد جميع المحابة والا فارد المبيع كالحق للمريض اذا باع او علمه من ادله علم
فصل واما اقرار المريض باستيفاء دين وجب له على غيره فلا يخلو من احد وجهين اقراره باسبغ
بغيره على الصحيح فان اقر باستيفاء دين وجب له على ابيته فاما اذا اقر باستيفاء دين وجب له في حالة الصحة واما ان اقر باستيفاء دين
فأقراره بالاستيفاء حتى يبرأ الغريم الذي سواه كان الدين الواجب في حالة الصحة بدلا عما ليس بماله تخو اقر
جانبه بدل ما يوجب عزمه اذا كان بدلا عما هو مال نحو بدل ثمن مبيع وسواء لم يكن عليه دين الصحة

بيان محل تعلق الحق

بيان اقرار المريض باستيفاء الدين

او كان عليه دين الصحة اما اذا اوجبه لا عما هو مال فلون المرض بهذا الاقرار لم يطل حق الغرماء لان المدين استحق البراءة
عن الدين بالاقرار باستيفاء الدين حاله الصحة كما استحقها بايقاف الدين بالتخلية بين المال وبين صاحب الدين والعادى هو
المدين فلو ان مرضه كان له لا في حجره عما كان حقا مستحقا عليه كالعبد المادون اذا اقر بعد الحجر باستيفاء دين
ثبت له في حالة الاداء انه يصح اقراره لما قلنا كذا هذا بل اولى لان حجر العبد اقوى لانه يصير محجورا عن البيع والشراء
والمرض لا يصير محجورا عن البيع والشراء ثم ان الحجر هنا لا يظهر فماله لا فيما عليه فيها هنا اولى **واما اذا** وجب بدلا عما هو
ليس بمال فلون المرض لم يتعلق حق الغرماء بالمبدل وهو النفس لانه ليس بمال فلا يتعلق بالمبدل واذا لم يتعلق بحقه به
فلو بين الاقرار باستيفاء الدين اطلاق الحق الغرماء فصيح ويرى الغرماء وكذلك اذا اقر المولى باستيفاء بدل الكفاية
الواقعة في حالة الصحة صدق ويرى الكاتب لما قلنا هذا اذا اقر باستيفاء دين وجب له في حالة الصحة فاما اذا
اقر باستيفاء دين وجب له في حالة المرض فان وجب بدلا عما هو مال لم يصح اقراره ولا يصدق في حق غرماء الصحة ويعمل
ذلك منه اقرارا بالدين لانه لما مرض فقد تعلق حق الغرماء بالمبدل لانه مال فكان البيع والعرض اطلاقا للحق غير المبدل الا
ان يصل البدل اليهم فيكون اطلاقا معنى لقيام البدل مقامه ولما اقر بالاستيفاء فلو وصول البدل اليهم فلم يصح اقراره
بالاستيفاء في حقهم في اقرارا بالدين لان الاقرار بالاستيفاء اقرارا بالدين لان كل من استوفى دينه فمضى به فمضى
دينه في ذمة المستوفى ثم تقع المقاصة فكان الاقرار بالاستيفاء اقرارا بالدين واقرار المرض بالدين وعليه دين الصحة
لا يصح في حق غرماء الصحة وكذلك لو ائلف رجل على المرض شيئا في مرضه فاققر المرض بقض القيمة منه لم يصدق على ذلك
اذا كان عليه دين الصحة لان الحق كان متعلقا بالمبدل حاله المرض فيتعلق بالمبدل ولو ائلف في حالة الصحة فاققر في حالة
المرض صح لان الاقرار بقض دين الصحة في حالة المرض صحيح وان كان بدلا عما هو مال لما بينا وان وجب بدلا عما له ليس
بمال يصح اقراره لان المرض لا يتعلق حق غرماء الصحة بالمبدل لانه لا يحتمل التعلق لانه ليس بمال فلا يتعلق بالمبدل فاما
الاقرار باستيفاء دينه والاقرار باستيفاء دين وجب له في حالة الصحة سواء وذلك صحيح كذا هذا وكذلك لو اقر رجل
للمرضى انه قتل عبدا له في مرضه خطأ او قطع بدلا العبد او قامت البينة على ذلك فلم يصدق نصف القيمة فاققر المرض بالاستيفاء
هو مصدق لان الواجب قبل العبد بدل النفس عندنا لا بدل المال بدليل انه يجب مقدرا كاشا الاحرام حتى لو قطع بعد
قبضه ثلثة الف درهم فقبله عشرة الاف درهم الا احد عشر درهما عند ابي يوسف فينقص عشرة من عشرة الا ان
ثلثة مائة درهم والآخر ينقص الدرهم الحادي عشر لانه يبلغ بدل دينه بدل نفسه وعند محمد يجب بقطع بلده الصدقة
خمس الاف لا عشرة دراهم ولان ارش العبد وجب مقدرا فكان بدلا عما له ليس بمال كما بينا في الحجر فلا يتعلق حق غرماء
فلو بين الاقرار بالاستيفاء اطلاقا لحقهم وكذلك لو كان الباقى في قتل العبد منعقد فضا الحجة المرض على مال ثم اقر انه استوفى
بدل الصلح جاز وكان مصدقا لان بدل الصلح بدل عما له ليس بمال **فصل** وان اقر باستيفاء
دين وجب له على وارثه لا يصح سواء وجب بدلا عما هو مال او بدلا عما له ليس بمال لانه اقرار بالدين لما بينا ان استيفاء
الدين بطريق المقاصة وهو ان يصير المستوفى ذميا في ذمة المستوفى فكان اقراره بالاستيفاء اقرارا بالدين واقرار المرض
لوارثه باطل **وعلى** هذا اذا تزوج امرأة فافترق في مرض موتها انها استوفت مهرها فزوجها ولا يعلم ذلك الاقربا
وعليها دين الصحة ثم ماتت قبل ان يطلقها زوجها ولا مال لها غير المهر لا يصح اقرارها وبؤم الزوج نرد المهر الى الغرماء
فبين بين الغرماء بالخصص لان الزوج وارثها واقرار المرض دين وجب له على وارثه لا يصح وان وجب بدلا عما له ليس
بمال لما بينا ان ذلك اقرار بالدين للوارث فانه باطل ولو اقرت في مرضها انها استوفت المهر فزوجها ثم طلقها الزوج
قبل الدخول بها يصح اقرارها لان الزوج باطل وقيل الدخول خرج من بين وارثها فلم يكن اقرارها باستيفاء المهر
اقرارا بالدين للوارث فصح وليس للزوج ان يضار الغرماء بنصف المهر فيكون اقراره باستيفاء المهر لا يشفق بالطلاق وقيل لا يشفق
لان نصف المهر نصف المهر وبنا على ما اوضح غرضنا الا اقرارا بالاستيفاء اقرارا بالدين في حق غرماء المهر لان دين المهر
الصحة واقرارها للزوج في حالة المرض فلا يصح في حقهم ولو كان الزوج دخلها فافترق باستيفاء المهر ثم طلقها المهر
بائنا او رجعا ثم ماتت بعد انقضاء العدة فكذلك الجواب لان الزوج عند الموت ليس وارثا ولو ماتت قبل انقضاء
العدة لا يصح اقرارها اما في الطلاق الرجعي فلون الزوجية باقية والورثة قائمة واما في البائنا فلون العدة باقية
وكانت ممنوعة من هذه الاقرا لقيام النكاح وفي حالة العدة كان النكاح قائما فوجهه فلا يرد على المنع ما دام المانع قائما
فوجهه ولهذا لا تقبل شهادة المعتدة لزوجه وان كان الطلاق بائنا واذا لم يصح اقرارها وعليها دين الصحة
فتستوفى اصحاب دين الصحة ويؤتم فان فضل من مالها شئ ينظر الى المهر الى ميراثه منها فيسلم لداريها منها
ومشايخنا يقولون ان هذا الجواب على قولنا في حقيقته وجب فاما على قولها فيجب ان يصح اقرارها باستيفاء المهر
من زوجها صح في حق النقد في حق الورثة في جميع ما اقرت واصل المسئلة في كتاب الطلاق في المرض يطلق امراته
بسوقها ثم يقر لها مال انه يصح اقراره عندها لانها اجنبية لاميراث لها منه وابو حنيفة وجب يقول لها الاقل

اقراره باستيفاء دين على وارث

منه

منه من الميراث ومما اقر لها به فيها يعتبران ظاهر كونها اجنبية وابو حنيفة يقول يحتمل انهما تواضعا على ذلك
ليقر لها بالدين فيصيرها فكان منها فيما زاد على ميراثها في حق سائر الورثة فلم يصح في ذلك والعبد المادون فصحة
للمرضى الاقرار باستيفاء دين الصحة والمرضى كالحق لانه ملك الاقرار باستيفاء الدين وقبضه كالحق فكذلك ما يصح من المرض
منه وما لا فلا والله اعلم **فصل** **وانما** اقرار المرض بالاقرار بان اقر المرض ان كان اقرارا فلو ان الدين الذي عليه
في صحة لا يجوز لانه لا يملك النساء الا براء للمالك فلا يملك الاقرار باستيفاء الدين لانه لا يقبل الدين بملك النساء الصغير
فذلك الاخبار عنه بالاقرار والله اعلم **فصل** **واما** الاقرار بالنسب فهو الاقرار بالوارث وهو نوعان
احدهما اقرار الرجل بوارثه والثاني اقرار الوارث بوارثه ويتعلق بكل واحد منهما حكم النسب وحكم الميراث **اما**
الاقرار بوارثه فله حقيقة في حق ثبات النسب شرطا **منها** ان يكون المقر به محتمل الثبوت لان الاقرار اخبار عن كائن فاذا
استحال كونه فالاخبار عن كائنه ولا كائنه يكون كذا محضا **وبما** ان فرق بولادته ابنه ومثله لا يملك مثله لا يصح اقراره
لانه يستحيل ان يكون ابنا له فكان كذا في اقراره يبين **ومنها** ان لا يكون المقر بنسبه معروف للنسب فيه فان كان لم يصح
لانه اذا ثبت نسبه مرغبه لا يحتمل ثبوته له بعد **ومنها** ان يصدق المقر بنسبه اذا كان في بد نفسه لان اقراره يتضمن
ابطال يده فلا تبطل الابراء ولا يشترط صحة المقر لصحة اقراره بالنسب حتى يصح والعصم والمرضى جميعا لان المرض
ليس بما ينافي لصحته بل يتعلق حق الغير والتمتة وكل ذلك منعدم اما التعلق بظاهر القدم لانه لا يعرف المعلق في جهول النسب
وكذلك معنى التتمة لان الارث ليس لوارث النسب فان حرمان الارث اسبابا لا تقدر في النسب القتل والرق واختلاف
الدين والدار والله اعلم **ومنها** ان لا يجوز فيه حمل النسب على الغير سواء كذبة المقر بنسبه او صدقة لان اقرارا لسان
خجة على نفسه لا على غيره لانه على غير شهادة او دعوى والدعوى المفردة ليست بخجة وشهادة الفرد فيما يطالع عليه الرجال
وهو مراتب فوق العباد غير مقبولة والاقرار الذي فيه حمل نسب الغير على غيره اقرار على نفسه فكان دعوى وشهادة وكل
ذلك لا يقبل الا بخجة وعلى هذا يجوز اقرار الرجل بحسنة نفع الوالد والولد والزوجة والمولى ويجوز اقرار المرأة بارتبة
نفع الوالد والزوج والمولى ولا يجوز في الولد لانه ليس في الاقرار به ولا حمل نسب الغير على غيره اما الاقرار بالولاء فقط
لانه ليس فيه حمل النسب على احد وكذلك الاقرار بالزوجية ليس فيه حمل نسب الغير على غيره لكن لا يصدق الصدوق لما ذكرنا
ثم ان وجد الصدوق في حال حياة المقر جاز بلا خلاف وان وجد بعد وفاته فان كان الاقرار من الزوج يصح صدق المرأة
سواء صدقة في حال حياته او بعد وفاته بالاجماع بان اقر الرجل بالزوجية مات ثم صدقة المرأة لان النكاح يقع بعد
الموت فوجهه لبقا بعض الحكماء في العدة فكان محتمل للصدوق وان كان الاقرار بالزوجية من المرأة فصدقها الزوج
بعدموتها **ومع** عند ابي حنيفة وجب وعند ابي يوسف ومحمد وجب **وجه** قوله ما ذكرنا ان النكاح يقع بعد الموت
فوجهه في حق الصدوق كما اذا اقر الزوج بالزوجية وصدقته المرأة بعد موته وجه قوله لا يجنبه ان النكاح للعالم
عدم حقيقة فلا يجوز حمل الصدوق الا انه اعلى له حكم البقاء لاستيفاء احكام كانت ثابتة قبل الموت والميراث حكم
لا يثبت الا بعد الموت فكان زائلا في حق هذا الحكم فلا يحتمل الصدوق والله اعلم **واما** الاقرار بالولاء فلا يملك له ليس فيه حمل
نسب غيره على غيره بل على نفسه فيبين اقرارا على نفسه لا على غيره فيقبل لكن لا يصدق الصدوق اذا كان في بد نفسه لما قلنا
وسواء كان في حالة الحياة او بعد الوفاة لان النسب لا يبطل بالموت فيجوز الصدوق في العالمين جميعا وكذلك الاقرار
بالولاء ليس فيه حمل نسب غيره على غيره فيبين اقرارا على نفسه لا على غيره فيقبل وكذلك اقرار المرأة به ولا يملك له
الاقرار لانه فيه حمل نسب غيره على غيره وهو نسب الولد على الزوج فلا يقبل الا اذا صدقها الزوج او شهد امرأته على
الولادة بخلافه فالرجل لان فيه حمل النسب على نفسه ولا يجوز الاقرار بغيره ولا الاخ والعمة لان فيه حمل نسب غيره على غيره
وهو الاول والحد وكذلك الاقرار بوارث في حق حكم الميراث يشترط له ما يشترط للاقرار به في وثبات النسب وهو
ما ذكرنا الا شرط حمل النسب على الغير فان الاقرار بنسب محمله المقر على غيره لا يصح في وثبات النسب صلا ويصح في
حق الميراث لكن يشترط ان لا يكون له وارث اصلا ويصح ميراثه له لان تصرف العاقل واجب الصحيح ما امكن فان لم يمكن
تصحيحه في وثبات النسب فقد شرط الصحة امكن في حق الميراث وان كان له وارث قريبا كان او بعيدا لا يصح اقراره
اصلا ولا شئ في الميراث بان اقر باخ وله عمة او خالة لميراثه لقيمة او خالته ولا شئ للمقر له لانها وارثان يثبتان
فكان حقهما ثابتا يثبتان ولا يجوز ابطاله بالتصرف لغيرهما وكذلك اذا اقر باخ او ابن ابن وله مولى المولادة ثم ماتت
فالمرث للمولى لا شئ للمقر له لان الولاء اسبابا لا يرث ولا يصح اقراره بذلك رهوعا عن عقد المولادة لانعدام
الزوج حقيقة في حق العقد وانه يمنع صحة الاقرار بالميراث وكذلك لو كان مكان مولى المولادة مولى العتاقة لم يقر
الاول لانه عصبه وتولى ميراثه ولو لم يكن له وارث ولكنه او مولى يجمع ماله لرجل فالثالث للمولى له والباقي للمولى ولا شئ للمقر له
لان المولادة لا تمنع صحة الوصية لكنها تمنع صحة الاقرار بالميراث لما بينا وكذلك لو كان مكان مولى المولادة مولى العتاقة
لان مولى العتاقة آخر العصابات يقدم على مولى الارحام ومولى الورثة مؤخر عن مولى الارحام فاستغنى المولى

بيان اقرار المرض بالاقرار

بيان اقرار بالنسب

شرائط صحة الاقرار بوارث

بيان الاراد بوارث
الحكمة في حث ثبات النسب

لما منع صحة الافراد بالمذكور فافواهما اولى ولو اقر باح في مرض موته وصدة القرلة ثم انكر ليرى بعد ذلك وقال ليس بيني وبينك قرابة بطل اقراره في حق الميراث ايضا حتى انه لو اوصى بعد الانكار بما لا لسان تم مات ولا وارث قال المال كله للوصية لا يجمع للمال لان الانكار منه رجوع والرجوع عن مثل هذا الاقرار صحيح لانه يشبه الوصية وان لم يكن وصية على الحقيقة والرجوع عن الوصية صحيح ولو انكر وليس هناك موصى له بالمال أصلا قال المال للابن المطلق الا ان كان له وارث **واما الاقرار بوارث** فالكل فيه في موضعين احدهما في حث ثبات النسب والثاني في حق الميراث **اما الاول** فالامر فيه لا يخلو من احد وجهين اما ان كان الوارث واحدا واما ان كان اكثر فاحذف ان كان الوارث واحدا بان كان له وارثا ابنا فافوا باح هل ثبتت نسبته من الميت اختلف فيه قال ابو حنيفة ومحمد لا يثبت النسب باقرار وارث واحد وقال ابو يوسف يثبت وبه ائمة الكوفي وان كان اكثر من واحد بان كانا رجلين او رجلا وامراة ثبت النسب باقرارهم بالاجماع **وجاء** في قول ابو يوسف اقرار الوارث الواحد مقبول في حق الميراث فيمن مقبولا في حق النسب كما اقرار الجاهل **وجه** قول ابو حنيفة ومحمد ان الاقرار بالاخوة اقرار على غيره لما فيه من جعل نسب غيره على غيره فكان شهادة وشهادة الغير غير مقبولة بخلاف ما اذا كانا اثنين فصا عدا لان شهادة رجلين او رجل وامراة ثبتت النسب مقبولة واما في حق الميراث فافوا بالوارث الواحد بوارث يصح ويصدق في حق الميراث بان اقرار الابن المعروف باح وحكمه ان يشترك في ميراث من الميراث لان الاقرار بالاخوة اقرار بشيئين النسب واستحقاق المال والاقرار بالنسب اقرار على غيره وذلك غير مقبول لانه دعوى في الحقيقة او شهادة والاقرار باستحقاق المال اقرار على نفسه وانه مقبول وبمثل هذا اجاز ان يثبت الاقرار الواحد مقبولا بجمعة غير مقبول بجمعة اخرى كمن اشترى عبدا ثم اقرار بالبائع كان اعتقه قبل البيع بقبل اقراره في حق العتق ولا يقبل في حق ولاية الرجوع بالثمن على البائع فعلى ذلك ههنا اجاز ان يقبل الاقرار بوارث في حق الميراث ولا يقبل في حق ثبات النسب ولو اقرار الابن المعروف باح اخذت ثلث ما في يده لان اقراره قد صح في حق الميراث ولها مع الاخ ثلث الميراث ولو اقر بامراة انها زوجة ابنه فلها ثمن ما في يده ولو اقر بجدة هي ام الميت فلها سدس ما في يده والاصل ان المقر فيما في يده يعامل معاملة ما لو ثبت النسب **ولو اقر ابن الميت** بان ابن الميت وصدة لكنه انكر ان بين القرابة فالقول قول المقر والمال بينهما نصفان استحسننا والقياس بان ثمن القول قول المقر والمال كله له ما لم يتم البينة على النسب **وجه** القياس بينهما نصا دقا على ثبات وراثته المقر له واختلاف وراثته المقر فيه المتفق عليه ويقف المختلف فيه على قيام الدليل **وجه** الاستحسان ان المقر له انما استفاد الميراث من جهة المقر فلو بطل اقراره لم يطلت وراثته وفي بطلان وراثته المقر له وكذلك لو اقر بامراة الميت وصدة فكيف انكر ان بين المقر له والميت القرابة فالقول قول المقر استحسننا لما قلنا ولو اقرت امراة باح للزوج الميت وصدة فها الاخ ولكنه انكر ان بين امراة الميت والقول قول المقر عند ابو حنيفة ومحمد وفرو وهو القياس وعلى المرأة اثبات الزوجية بالنية عند ابو يوسف والقول قول المرأة والمال بينهما على قدر موارثتهما **ولو اقر زوج المرأة الميتة** باح لها وصدة الاخ لكنه انكر ان يكون هو زوجها لها فهو على هذا الاختلاف **وجه** قول ابو يوسف قياس هذه المسئلة على المسئلة الاولى المعنى الجامع الذي ذكرناه في المسئلة الاولى **ولا في حنيفة** الفرق بين المسئلتين **وجه** ان التكاح ينقطع بالموت والاقرار بسبب ينقطع لا يسبب الابينة بخلاف النسب ولو ترك ابنان فافوا باح ثالث فان صدقة الاخ المعروف في ذلك شاركتها في الميراث كما اذا اقر جميعا لما بيننا وان كذبه فيه فانه يقسم المال بين الاخوين المعروفين او لغيرهم فصدق التصفية الاخ المنكر واما التصفية الاخ فيقسم بين الاخ المعروفين المقر له نصفين عند عامة العلماء وعند ابن ابي ليلى ثلثا ثلثا للمقر وثلث للمقر له **وجه** قول ابن ابي ليلى ان من زعم المقر ان المال بين الاخوة الثلاثة اثلث وان ثلث المقر له نصفه في يده ونصفه في يده اخيه المنكر على الشروع الا ان اقراره على اخيه لا ينفذ فيما في يده اخيه وينفذ فيما في يده فيعطيه ثلث ذلك ولنا ان من زعم المقر ان حق المقر بنسبه في الميراث مثل حقه وان المنكر اخذ من الزيادة وهو النصف الثاني لم يصح ما في يده بمنزلة المالك فحق النصف الباقي بينهما بالسوية لكل واحد منهما ربع المال ولو اقر احدهما باح فان صدقة الاخ فالامر ظاهر وان كذبه فيقسم ولا بين الاخوين نصفين النصف للاخ المنكر ثم يقسم النصف الباقي بين الاخ المقر واخيه المذكور مثل حظ الاثنين ولو اقر احدهما لامراة انها زوجة ابنا فان صدقة الاخ فالامر واضح للمرأة الثمن والباقي بينهما لكل واحد منهما سبعة ولا يستقيم عليها فضع المسئلة فتصير سهمين في ثمانية فتصير ستة عشر لها ثمنها والباقي بينهما لكل واحد منهما سبعة وان كذبه فلها تسعا ما في يده عند عامة العلماء وعند ابن ابي ليلى ثمن ما في يده **وجه** قوله ان من زعم المقر ان المرأة ثمن ما في يده ليدل الاخوين الا ان اقراره صح فيما في يده نفسه ولم يصح في حق صاحبه واذا صح في حق نفسه يعطيه ثمن ما في يده **وجه** قول العامة ان من زعم المقر ان ثمن التركة لها وسبعة اثمانها لهما بينهما على السوية اصل المسئلة وقسمتها ما ذكرنا الا ان الاخ المنكر فيها يأخذ من الزيادة ظالم فاجعل ما في يده كالمالك ونقسم النصف الذي في يده المقر بينه وبينها على قدر حقيقتها

وتجمل

وتجمل ما يجعل المقر ذلك سبعة على تسعة اسهم سهمان فذلك لها وسبعة اسهم له واذا جعل هذا النصف على تسعة ما ركل المال على ثمانية عشر تسعة منها للاخ المنكر وسهمان للمرأة وسبعة اسهم للاخ المقر **هذا** اقرار الوارث بوارث واحد **فاما** اذا اقر بوارث بعد وارث بان اقر بوارث ثم اقر بوارث آخر فالاصل في هذا الاقرار انه ان صدقة المقر بوارثه الاولى اقراره بالورثة لثاني في المال بينهم على ما مضى من غير ان يصدق وان كذبه فيه فان كان المقر في نصيب الاول الله بقضاء القاضي لا يضمن ويجعل ذلك كالمالك ونقسم ثلثا في حق المقر على قدر حقيقتها وان كان الذفع بغير قضاء القاضي ويجعل المدفع كالتأم في يده فيعطى ثلثا في حقه من كل المال بان هذه الحجة فيمن هلك وترك ابنا فافوا باح من ابنة وامه فانه يدفع اليه نصف الميراث لما ذكرنا ان اقراره بالاخوة صحيح في حق الميراث فان اقر باح آخر هذا على وجهين اما ان اقر به بعد ما دفع الى الاول واما ان اقر به قبل ان يدفع الى الاول نصيبه فان اقر به بعد ما دفع الى الاول نصيبه فان كان الذفع بقضاء القاضي فله ثلثا في ربع المال ويصير في يده المقر الذفع لان الذفع بالقضاء في حكم المالك كونه مجبورا في الذفع فحق الباقي بينهما نصفين لان في زعم المقر الثاني يساويه في استحقاق الميراث فكل واحد منهما نصف النصف وهو ربع الكل وكذلك اذا كان لم يدفع الى الاول شيئا لان نصف المال صار شقوق المقر له والمستحق كالمصروف وان كان دفع اليه بغير قضاء القاضي على الثاني ثلث جميع المال لما ذكرنا ان الذفع بغير قضاء يخبرون عليه والمضمون كالتأم في يده ثلث جميع المال اليه ويصير في يده السدس فان دفع ثلث المال الى الثاني بغير قضاء القاضي ثم اقر باح ثالث وكذبه الثالث في الاقرار بالاولين اخذنا الثالث من الابن المعروف ربع جميع المال لان كل المال قائم معنى لان الذفع بغير قضاء مضمون على الذفع فبما اخذ السدس الذي في يده المقر ونصف سدس آخر لان الذفع الى الاولين من غير قضاء القاضي لم يصح في حق الثالث فيضمن له قدر نصف سدس فيدفعه مع السدس الذي في يده الله وعلى هذا اذا ترك ابنان فافوا باحهما باح ثم اقر باح آخر فان صدقة الابن المعروف اشتركا في الميراث وان كذبه فان صدقة المقر بوارثه الاولى نصف المال بينهم اثلث لان اقراره بالورثة في حقه وفي حق المقر بوارثه الاولى صحيح لكنه لم يصح في حق الابن المعروف فكان النصف للابن المعروف والنصف الباقي بينهم اثلثا وان كذبه فان كان المقر دفع نصف ما في يده وربع جميع المال اليه بقضاء القاضي كان الباقي بينه وبين الثاني نصفين لان الذفع بقضاء في حكم المالك فكان الباقي بينهما نصفين لكل واحد من المال وان كان دفع اليه بغير قضاء القاضي فان كان المقر يعطى الثاني ما في يده وهو ربع المال سدس جميع المال لان الذفع بغير قضاء مضمون على الذفع فبما اخذ ذلك الربع كالتأم ولو اقر احدهما باح ودفع اليها نصيبها ثم اقر باح آخر وكذبه الاخ فان صدقة الاخ لا ينفذ الا في نصف المال للاح المنكر والنصف الباقي المقر وبان الاختين المذكور مثل حظ الاثنين وان كذبه فان كان دفع اليها نصيبها وهو ثلث النصف وذلك سدس الكل بقضاء القاضي بين المقر وبين الاخ الاخرى المذكور مثل حظ الاثنين لان الثاني لما ركن المدفع بقضاء في حكم المالك فلو بين مضمونا على الذفع وان كان الذفع بغير قضاء فان المقر يعطى للاخت الاخرى ما في يده نصف ربع جميع المال لان الذفع بغير قضاء انك في يدها كانه قائم في يده وقد اقر باختين ولو كان كذلك بين لهما ربع جميع المال لكل واحدة الثمن كذلك ههنا يعطى الاخ الاخرى ما في يده نصف ربع جميع المال والاصل علم ولو اقر احدهما لامراة لانيه ثم اقر باخرى فان صدقة الاولى وهذا ظاهر لان فرض الزوجات لا يختلف بالقلة والكثرة وان اقر بالاولى ودفع اليها ثم اقر باخرى فان صدقة الاولى كذلك الجواب وان كذبه فالنصف للاخ المنكر وسبعان للولي في حق هذا الابن المعروف والمرأة الاخرى فينظر ان كان دفع التسعين الى الاولى بالنصف يجعل ذلك كالمالك ويجعل كان لم يكن له مال سوى الباقي وهو سبعة اسهم فيضمن ذلك بين المقر وبين المرأة الاخرى على ثمانية اسهم من فذلك للمرأة وسبعة للاح المقر وان كان دفع اليها بقضاء قضاء يعطى السبعة التي هي عنده سهم المرأة الاخرى وهو سبع نصف جميع المال لان المدفع كالتأم حيا ولو كانت نصف المال عنده قائما يعطى الاخرى التسع وذلك سهم لان المقر به ثمن المال للمرأة ابنتي جميعا والتم هو تسعان تسع الاول وتسع الاخرى لان الاول يملك حيث اخذت زيادة سهم وذلك الظلم جعل على الاخ المقر لانه هو الذي دفع بغير قضاء القاضي فيدفع التسع الثاني الى الاخرى وهو سبع نصف المال والباقي للابن وهو ستة اسهم والله اعلم بومات رجل ترك ابنا مريضا وفاداهم في يده فادى رجل على الميت الف درهم وصدقة الابن او نكل عن الميت فذبح الى الف درهم ذلك مقر اذى رجل اخر على الميت الف درهم فصدقه الابن او نكل عن الميت فذبح الى الف درهم لم يضمن الثاني شيئا لانه في الذبح مجبور فكان في حكم المالك وان كان بغير قضاء فيضمن لثاني نصف المال لانه اختار في الذفع فكان انك فافوا باح لهما ثم دفع الى احدهما ولومات وترك الف درهم فافوا باح ثم رجع وقال لست باح في واما اخي هذا الرجل وصدقة الاخ بذلك وكذبه في الاقرار الاول فان كان دفع النصف الى الاول بقضاء يشتركا في يده فيقسمان نصفين لما بيننا ان الذفع بقضاء في حكم المالك وان كان بغير قضاء يدفع جميع ما في يده وهو نصف المال الى الاخ لما بيننا ولو مات وترك ابنا مريضا وفاداهم في يده فادى رجل على الميت الف درهم وصدقة الابن او نكل عن الميت فذبح الى الف درهم

وبما انهم وكتبه الوارث وصدة الغريم الاول وانكر الغريم الثاني في دين الغريم الاول لم يثبت له انكاره ويثبت
الاصل بينهما نصفيان لان استحقاق الغريم الثاني انما يثبت باقرار الغريم الاول وهو تصديقه وهو ما اقره الاصل
وكذلك لو اقر الغريم الثاني بغريم ثالث فان الغريم الثالث يأخذ نصف ما في يده لما قلنا ولو مات وترك الغريم
يدرج في الرجل انا اخوه لايه وامه وانت اخوه لايه وامه وانكر المقر به ان يثبت المقر اخاه فالقول قول المقر
استحسانا على ما بينا ولو قال المقر للمقر به انا وانت اخوه لايه وامه وعلى عليه الف درهم دين وانكر المقر به الدين
فالقول بينهما نصفيان لان دعوى الدين دعوى امر عارض مانع من الارث فلا يثبت الا بحجة ولو مات وترك الغريم
فادعى رجل على الميت الف درهم فصدقه الوارث بذلك ودفع اليه ثم ادعى رجل آخر ان الميت وصي له ثبت مال له او ادعى
انه ابن الميت فصدقه بما بذلك لان المعروف وكذا به فيما اقره فان كان دفع بغير قضاء فلو ضمان على الدافع لان
الارث والوصية مؤخران عن الدين فاقدره لم يصح في حق ثبات النسب وانما يصح في حق الميراث ولم يثبت الميراث
ولو اقر لها اول مرة ودفع اليها ثم اقر للغريم كان للغريم ان يقضه ما دفع الى الاولين لان الدين مقدم فادفع بغير قضاء
فقد تلف على الغريم حقه وان كان الدافع بقضاء لضمان عليه لما بينا ولو ثبت الوصية او الميراث بالثبوت بقضاء
او بغير قضاء ثم اقر الغريم بدينه فلو ضمان عليه للغريم فيما دفعه الى الوارث والموصي لانه لما قامت الدية على الميراث
او الوصية فقد ظهرت اوارث معروف او موصي له فالأقرار بالدين لا يوجب بطلان حقه ولو لم يكن دفع اليه لا يجوز
له ان يدفع الى الغريم ويحبه القاضي على الدفع الى الوارث والموصي له لما قلنا والله اعلم **فصل** في ما يثبت
ما يثبت به الاقرار بعد وجوده فقول وبالله التوفيق لاقرار بعد وجوده يبطل بشيئين احدهما انكذب المقر له في احد
نوعين الاقرار وهو الاقرار بمحقوق العباد لان اقرار المقر دليل لزوم المقر وتكذيب المقر له دليل عدمه والآخر
لم يعرف شوته فلا يثبت مع الشك والثاني رجوع المقر غايره فيما يحتمل الرجوع في احد نوعي الاقرار وهو الاقرار
بمحقوق الله تعالى خالصا كالحذ الزنا لانه يحتمل ان يكون صادقا في الانكار فيكون كاذبا في الاقرار ضرورة فيكون شبهة في
وجوب الحذ وسواء رجع قبل القضاء او بعده قبل تمام الحذ والرجوع قبل الموت لما قلنا وروى ما عدا ما عدا ما عدا
الحجارة هرب من ارض قليلة الحجارة الى ارض كثيرة الحجارة فلما بلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا خليعت
سبيله ولهذا يستحب للمام تلقين المقر الرجوع بقوله لعنك الله كما قبلتها كما لقن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما عدا وكما لقن السارق في السارقة بقوله ما اخاله سرق اسرق قولي لا لو لم يكن محتملا للرجوع لم يكن للتلقي معنى
وفائدة فكان التلقين منه عليه احتيا لا للذلة لانه امر به بقوله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات وقوله
ادروا الحدود وما استطعتم وكذلك الرجوع عن الاقرار بالسرقة والشرب لان الحذ الواجب بها حق الله تعالى خالصا فيصح
الرجوع غايرها الا ان في السرقة بيع الرجوع في حق القطع لا في حق المال لان القطع حق الله تعالى على الخلو من بيع الرجوع
عنه فاما المال فحق العبد فلو بيع الرجوع فيه واما حذ القذف فلو بيع الرجوع غاير الاقرار فيه لان العبد فيه حقا فلو
منها في الرجوع فلو بيع الرجوع غاير الحقوق المتميزة للعباد وكذلك الرجوع غاير الاقرار بالقصاص لان
القصاص خالص حق العبد فلو بيع الرجوع والله تعالى اعلم بالمشايير واليه المرجع والمآب

كتاب السير

وقد يسمى كتاب الجهاد والكلام في هذا الكتاب في بيان معنى السير والجهاد لغة وشرعا وفي بيان كيفية
فرضية الجهاد وفي بيان من يقترض عليه الجهاد وفي بيان ما يندب اليه الامام عند بعث الجيش والسرية الى الجهاد وفي بيان
ما يجب على الفداء من الاقتراح به حال شهود الواقعة وفي بيان من يحمل قتله من الكفرة ومن لا يحمل وفي بيان من يجوز تركه
من لا يحمل قتله في دار الحرب ومن لا يجوز وفي بيان ما يكره حمله الى دار الحرب وما لا يكره وفي بيان ما يعتز من الاسباب
المحرمة للقتال وفي بيان حكم الغنائم وما يتصل بها وفي بيان حكم استيلاء الكفرة على اموال المسلمين وفي بيان احكام
تختلف باختلاف الدارين وفي بيان احكام المرتدين وفي بيان احكام القزاة **اما الاول** فالسير جمع سيرة والسيرة
في اللغة تستعمل في معنيين احدهما الطريقة يقال هما على سيرة واحدة اي طريقة واحدة والثاني الهيئة قال الله تعالى
سنعيد لها سيرتها الاولى اي هيئتها فاحتمل تسمية هذا الكتاب كتاب السير لما فيه من بيان طرق القزاة وهيئتهم
مآلهم وعليهم واما الجهاد في اللغة فعبادة عز وجل الجهاد بالفتح وهو الواسع والطاقة بالقتال في سبيل الله تعالى بالنفس والمال والساكنين
بالفتح وفي عرف الشرع يستعمل في ذلك الواسع والطاقة بالقتال في سبيل الله تعالى بالنفس والمال والساكنين
ذلك او المبالغة في ذلك والله اعلم **فصل** في بيان كيفية فرضية الجهاد فالامر فيه لا يخلو من احد
وجبهين اما ان كان النفي عاما واما ان لم يكن فان لم يكن النفي عاما فهو فرض كفاية ومعناه انه يفرض على جميع
من هو من اهل الجهاد لكن اذا قام به البعض يسقط عن الباقي لقوله تعالى فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم على القاعد

بيان ما يبطل به الاقرار

كتاب السير

بيان معنى السير والجهاد

بيان كيفية فرضية الجهاد

درجة وكذا وعد الله الحسنى وعد الله المجاهدين والقاعد الحسنى ولو كان الجهاد فرض عين في الاحوال كلها لما وعد الله
الحسنى لان العقود يكون حراما وقوله تعالى وما كان المؤمنون لنيفوا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة لنفقهوا في
الدين الاية ولان ما فرض له الجهاد وهو الدعوة الى الاسلام واعداً والذين الحق ودفع شر الكفرة وقهرهم بحبل يقاهم
الغرض من ذلك النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث السرايا ولو كان فرض عين في الاحوال كلها لكان لا يوفى منهم القعود وعند
في حال ولا اذن غير بالتخلف عنه بحال وادان فرضه على الكفاية فلا ينبغي للايمان ان يخلى نفر من المؤمنين جماعة من القزاة
فهم غنائم كفاية لقتال العدو فادان ما به يسقط عن الباقي وان ضعف اهل نزع عن مقاومة الكفرة ويفعلهم من العدو فعلى
نزع رايهم من المسلمين الاقرب فالاقرب ان ينفروا اليهم وان يمدوهم بالسلاح والكرام والمال لما ذكرنا انه فرض على الناس
كلهم ممن نزع من اهل الجهاد لكن يسقط الفرض عنهم حصول الكفاية بالبعض فاما يحصل لا يسقط ولا يباح للعدوان
تجديد الايمان بولاه ولا للمرأة الا باذن زوجها لان خدمة المولى والقيام بمحقوق الزوجية كل ذلك فرض عين فكان مقدما
على فرض الكفاية وكذا لا يخرج الولد الا باذن والديه او احدهما اذا كان لا خشيته لان نزع الدين فرض عين فكان مقدما
على فرض الكفاية والاصل ان كل سفرا يؤمن فيه الهلاك ويستند فيه الخطر لا يحمل للولدين يخرج اليه بغير اذن والديه لانها
ينفقان على ولدهما فيصيران بذلك وكل سفرا لا يستند فيه الخطر يحمل له ان يخرج اليه بغير اذنهما اذ لم يصيرهما الا في الفرض
ومن مشاغلنا من خص في سفر التعلّم بغير اذنهما لانها لا يستقران بذلك بل يتفقان به فلو لم يمتنع العقوقه اذا لم يكن
النفي عاما فاما اذا نزع النفي بانهم العدو وعلى بلد فهو فرض عين يفرض على كل واحد من الناس ممن هو قادر عليه لقوله
انفر وقاتلوا فاقبالوا قيل نزلت في النفي العام وقوله تعالى ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله
ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ولان الوجوب على الكل قبل عموم النفي ثابت الا ان السقوط عن الباقي بقيام البعض به فادان النفي
لا يتحقق التماسه الا بالكل فيبقى فرضا على الكل عينا بمنزلة العموم والصلوة فيخرج العبد بغير اذن المولى والمرأة بغير اذن الزوج
لان منافع العبد والزوجة في حق العبادات المفروضة عينا مستثناة عن ملك المولى والزوج شرعا كما في الصوم والصلوة وكذا
يباح للولدين يخرج بغير اذن والديه لان حق الوالدين لا يظهر في فرض اعيان كالصوم والصلوة والله اعلم **فصل** في بيان
واما بيان من يقترض عليه فقوله انه لا يفرض الا على القادر عليه من لا قدرة له لاجهاد عليه لان الجهاد بذل الجهد وهو الواسع
والطاقة بالقتال والمبالغة في عمل القتال ومن لا وسع له كيف يكلف بذل الواسع والعمل فلا يفرض على الا على الاعوج والرجل
والعقد والشيخ الهرم والمرضى والضعيف الذي لا يجد ما ينفق قال الله تعالى ليس على الاعرج حرج والاعرج حرج الاية وقال
ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا الله ورسوله فقد عذر الله تعالى بالكلية
عن الجهاد وخرج الحج عنهم واجهاد على النسي والمراة لان غيبتهما لا يتحملان عادة وعلى هذا القزاة اذا جاءهم جمع من المشركين
فما الاطاعة لهم به وخافوا ان يقتلوهم فلا بأس لهم ان يهاجروا ذلك بعضا معا والمسلمين اولا بعض خيوشهم والحكم في هذا الباب
نقل الرواية في ذكر الظن ووفى العدد فان غلب على ظن القزاة انهم يقاومونه بلزوم الثبات وان كانوا اقل عددا منهم وان كان
غالب ظنهم انهم يغلبون فلا بأس ان يهاجروا الى المسلمين ليستعينوا بهم وان كانوا اكثر عددا من الكفرة وكذا الواحد من
القزاة ليس معه سلاح مع الاثنين منهم معها سلاح او مع واحد منهم معه سلاح لا بأس ان يولي بوجه معتبر الى فئة
والاصل فيه قوله تعالى ومن يوليهم يومئذ ذرته الا ستعذروا لقتال او معتز الى فئة فقد باء بنفسه الله وما واه بهم وبشر
المصير الله تعالى في حق المؤمنين عز قوله الاذ بارعا بما بقوله يا ايها الذين امنوا اذا قاتلتم الذين كفروا فاذحوا فلو تولوهم الاذ
واوعد عليها بقوله فقد باء بنفسه الله الاية لان في الكلام قد باء وتأخيرا معناه واعداً بما بها الذين امنوا اذا قاتلتم
الذين كفروا فاذحوا فلو تولوهم الاذ بار ومن يوليهم يومئذ ذرته فقد باء بنفسه الله ثم استثنى في قوله بوجه معتبر
فقال لا ستعذروا لقتال او معتز الى فئة والاستثناء من الخطر باحده فكان المخطور تولد له خصومة وهو ان يولي بوجه
معتز لقتال ولا معتز الى فئة فثبت التولية لجهة التحرف والتخبر مستثناة من الخطر فلا تخفى خطورة وتقليدها
لاية قوله تعالى وكفر بالله فبعد ايمانه الا ذكره وقوله مطمئن بالايان ولكن من شخ بالكفر جدد وانفعهم غضب
مراة ولهم عذاب عظيم انه على التقدير والتأخير على ما ذكرنا في كتاب الاكراه وبه تبين ان الاية غير منوطة كذا قوله
ان يكن منكم عشرة من ابرهون يغلبوا ما شئنا وقوله ان يكن منكم مائة يغلبوا الف ليس منسوخ لان التولية للنفس الى
فئة منسوخ فيها فكم الايمان منسوخين والله اعلم والذليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم للذين فزوا الى المدينة وهم فيها
انهم الكراة ان انا فئة كل مسلم اخبر ان المختار الى فئة كراة وليس بغير اذن الرجوع فلا يملكه العبد وعلى هذا اذا كانت
القزاة في سفينة فاحترقت السفينة وخافوا الفرق فكموا فيه غالب رايهم واكثر ظنهم فان عليه على رايهم لو طرأ عليهم
في البحر لم يبالوا بالسباحة وجعل عليهم الطرح ليسوا في سفينة وخافوا الفرق فكموا فيه وان استوى جانب الحرف والفرق بان كان اذا طرأوا
ونظروا عرفوا انهم الحيا عند ابي حنيفة واذا يوسف وع وقال محمد لا يجوز لهم ان يطرحوا انفسهم في الماء ووجه قوله
انهم لو القوا انفسهم لهلكوا ولو قاموا في السفينة لهلكوا ايضا الا انهم لو طرأوا لهلكوا بفعل انفسهم ولو صبروا لهلكوا

بيان ما اذا نزع النفي

بيان من يقترض عليه الجهاد

ادان القزاة في سفينة فاحترقت

بيان ما يعترض في الاسباب المحرمة
للقفال في حق ثلاثين
الامانة والامانة والامانة
في الحرام
بيان ان الامانة محرم للقتال
بيان ان الكفرة اصناف اربعة

بِأَمْرِ الْحَكَمِ بِالْمَدِينَةِ طَرِيقًا إِلَى

الان الاذان وشعار الاسلام فكان الايمان به دليل قبول الاسلام ولو مر القرآن أو تلقى لا يحكم بالسلام لاحتمال ان فعل
 ذلك يعلم ما فيه فغير ان يعتقد حقيقة ان لكل من يعلم شيئاً يؤمن به كما لعاد من الكثرة وتوحيج هل يحكم بالسلامه
 قالوا في ذلك ان تنهيا للادحار وتبني وشهد المناسك مع المسلمين يحكم بالسلامه لان عبادته الحج على هذه المسئلة المحصورة
 يمكن في الشرايع المتقدمة فكانت مختصة بشريعتنا فكانت دلالة الايمان كالصلوة بالحاجة وان لم يلق ولم يشهد التمسك
 او شهد المناسك ولم يلب لا يحكم بالسلامه لانه لا يصير عبادة في شريعتنا الا بالاداء على هذه المسئلة والاداء لا على هذا
 المسئلة لا على دليل الاسلام ولو شهد شاهدان انهما رآياه يصلي سنة وما قالوا وانما يصلي في جماعة وهو يقول
 صليت صلاتي لا يحكم بالسلامه لانهم يصلون ايضا فلا تنجز الصلاة المطلقة دلالة الاسلام ولو شهد احدهما فقال
 رآته يصلي في المسجد الا عظم وشهد الآخر قال رآته يصلي في مسجد كذا وهو منكرو لا تفعل ولكن جبر على الاسلام
 لان الشاهدين اتفقا على وجود الصلاة منه بجماعة في المسجد ولكنهما اختلفا في المسجد وانوجبا خلتا في المكان
 لانفس الفعل وهو الصلاة فقد اجتمع شاهدان على فعل واحد حقيقة لكن تعتبر شهادتهما في الجبر على الاسلام لا في
 الفعل لان فعل الصلاة وان كان متحد حقيقة فهو مختلف صورة لاختلاف محل الفعل فاوردت شبهة في القول والله اعلم
 واما الحكم بالاسلام من طريق التبعية فان الصبي يحكم بالسلامه تبعاً لابويه عقل او لم يعقل مالم يسلم نفسه او يعقل
 ويحكم بالسلامه تبعاً للآباء ايضا والمجمل فيه ان الصبي يتبع ابويه في الاسلام والكفر ولا عبرة بالآباء مع وجود الابوين
 او احدهما لانه لا بد له من تجري عليه احكامه والصبي لا يهتم لذلك اما لعدم عقله واما لغيره فلا بد وان يحمل
 تبعاً لغيره وجعله تبعاً للابوين او لآبائه لانه تولد منها واما الذار ومنشأه وعند ادعائها في الذار التي فيها الصبي ينتقل
 التبعية الى الذار لان الذار تستتبع الصبي في الاسلام وفي الجملة كالقطيع فاذا اسلم احد الابوين قالوا لا يتبع المسلم لانها
 استويا في جهة التبعية وهي التولد والفرع فخرج المسلم بالاسلام لانه يعقل ولا بد له ولو كان احدهما كافراً والآخر محمداً
 قالوا لا بد من ان الكافي الى احكام الاسلام اقرب فكان الاسلام منه ارجح وبيان هذه الجملة ان الصبي يخرج الى الوار
 الاسلام بهذا الا بخلاف ثلاثة اوجه اما ان يسمى مع ابويه واما ان يسمى مع احدهما واما ان يسمى وحده فان سمى مع ابويه
 فادام في دار الحرب فهو على دين ابويه حتى لو مات لا يصلي عليه وهذا ظاهر وكذا اذا سمى مع احدهما وكذلك اذا خرج الى دار
 الاسلام ومعه ابواه او احدهما ما بينا وان مات الا بوان بعد ذلك فهو على دينهما حتى يسلم نفسه ولا يتقطع تبعاً لابويه
 بغير انما لا بد من ان الصبي لا يحكم في التبع وان اخرج الى دار الاسلام وليخرج احدهما فهو مسلم لان التبعية انتقلت الى الذار على ما بينا ولو اسلم احد الابوين في دار
 الاسلام تبعاً له لان الولد يخرج الى دين ابائه ما بينا وكذا لو اسلم احد الابوين في دار الاسلام ثم سى الصبي بعده وادخلته دار الاسلام
 فهو مسلم تبعاً له لانه جمعها دار واحدة لان تبعية الذار لا تعتبر مع احدا لابوين لما ذكرنا فاما قبل ادخاله دار الاسلام
 فلا يخرج مسلم لانها في دارين مختلفتين واختلاف الدار يمنع التبعية في الاحكام الشرعية والله اعلم ثم انما لقب بتبعية
 الابوين والله اذا لم يسلم نفسه وهو لا يعقل الاسلام فاما اذا اسلم وهو يعقل الاسلام لا تعتبر التبعية ويعتق اسلامه
 عندنا وعند الشافعي لا يعق واجبة بقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحلم وعن الجنون حتى
 يفقه وعن النائم حتى يستيقظ اخبر ان الصبي مرفوع القلم والفقه مستتب منه وهو ان الصبي لو سعى اسلامه لا يخلو
 اما ان يعق فرضاً واما ان يعق فقله ومعلوم ان التقل بالاسلام بحال والفرقة بخطاب الشرع والقلم عنه مرفوع ولان
 صحة الاسلام من الاحكام الصادرة فانه سبب كبرمان الميراث والنفقة ووقوع الفرقة بين الزوجين والصبي ليس من
 اهل الشرقات الصادرة ولهذا لم يصح ملاقة وعناقه ولم يجب عليه الصورة والصلاة فلا يصح اسلامه ولان الله امر الله
 تعالى في غير جميع ايمانه كالبالغ وهذا لان الايمان عبارة عن التصديق لفظاً وشرعاً وهو تصديق الله تعالى في جميع ما
 انزل على رسوله وتصديق رسوله عليه السلام في جميع ما جاء به عن الله تعالى وقد وجد ذلك منه لوجوده لله وهو
 اقرب العاقل وخصوصاً ما عرطوع فترتب عليه الاحكام لانها مبينة على وجود الايمان حقيقة قال الله تعالى ولا تنكوا
 المشركين حتى يؤمنوا وقال صلى الله عليه وسلم لا يرث المؤمن الكافر ولا الكافر المؤمن قوله مرفوع القلم فلنا نعم في الفروع الشرعية
 فاما في الامور العقلية فممنوع وجوب الايمان في الاحكام العقلية فيجب على كل عاقل والحديث يحمل على الاحكام الشرعية
 فوفقا بين الدلائل به نقول واما حكم الايمان فنقول وبالله العزمة والنجاة للويمان فكان احدهما يرجع الى الآخرة
 والثاني يرجع الى الدنيا اما الذي يرجع الى الآخرة فكيفية المؤمن من اهل الجنة اذا ختم عليه قال الله تعالى من اهل الجنة
 فخرج منها واما الذي يرجع الى الدنيا فعصمة النفس والمال لقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا
 اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماً وهم واموالهم الا بحقها الا ان عصمة النفس ثبتت مقصودة وعصمة المال ثبتت
 بفعل عصمة النفس فان النفس اصل في الخلق والمال خلق بذله للنفس استيقاً لها حتى ثبتت عصمة النفس ثبتت عصمة
 المال استقاماً الى اذ وجد القاطع للتبعية على ما ذكره فعلى هذا اذا اسلم اهل بلدة اهل الحرب قبل ان يظهر عليهم المسلمون
 حررهم ولا سبوا لاجل عزمهم على ما قلنا وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اسلم على مال فلول

بإذن الحكم بالإسلام وطريقا السعيدة

بيان حكم الدنيا وحكم الآخرة
بيان حكم الآخرة
بيان حكم الدنيا

لكن الكائن كذا هذا يدل عليه انه يجوز الانزال على حكم العباد بالاجماع والانزال على حكم العباد انزال على حكم الله تعالى حقيقة
والعدل لا يملك انشاء الحكم من نفسه قال الله تعالى لا يشرك في حكم احدنا وقال ان الحكم الا لله ولكن يظهر حكم الله المشرع والمعاد
ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد بن معاذ رضي الله عنه لقد حكمت بحكم الله فرفق سبعة اربعة واما الحديث
فصحيح انه مروي الى زمان جواز ورود النص وهو حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم لانعدام استقرار الاحكام الشرعية في حياته
صلى الله عليه وسلم فنهى عن الانزال على حكم الله تعالى لما لا يخفى لانزال على الحكم المنسوخ عسى لاحتمال النسخ فيما بين ذلك وقال الله
هذا المعنى بعد وفاته فخرج الاحكام عن احتمال النسخ بوفاته صلى الله عليه وسلم واذا جاز الانزال على حكم الله عندنا في يوسف
فالتجارية الى الامام فانما كان افضل المسلمين من القتل والسبي والذمة فعل لان كل ذلك حكم الله تعالى المشرع للمسلمين
في حق الكفرة فان اسلموا قبل الاختيار فم احرار اسلموا على حكم الله تعالى لا سبيل لاحد عليهم ولا على اموالهم ولا ارض لهم وهي عشرة
وكذلك اذا جعلهم ذمة فم احرار ويضع على ارضهم الخراج فان اسلموا على توظيف الخراج صارت عشرة في هذا اذا كان
الانزال على حكم الله تعالى فانما اذا كان على حكم العباد بان استنزلوهم على حكم رجل فهدا لا يخلو من وجهين اما ان
استنزلوا على حكم رجل معين بان قالوا على حكم فلان لرجل سموه واما ان استنزلوهم على حكم رجل غير معين فان كان
الاستنزال على حكم رجل معين فلنزلوا على حكمه فحكم عليهم بشئ مما ذكرنا وهو رجل عاقل مسلم حري غير محدود في تدف
جاء بالاجماع لما ورد في بني قريظة لما حاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسين ليلة استنزلوا على حكم سعد
ابن معاذ فحكم سعد رضي الله عنه بان يقتل رجالهم ويقتسم اموالهم ونسبي نسائهم وذراريهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقد حكمت بحكم الله فرفق سبعة اربعة فقد استنبه رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمه حيث اخبرنا ما حكم به حكم الله تعالى
لان حكم الله تعالى لا يكون الا سوابا وليس الحكم ان يحكم بردهم الى دار الحرب فان حكمه فهو باطل لانه حكم غير مشروع لما بينا
انهم بالردة يسيرون حربا علينا وان كان الحكم صحيحا او عذرا لم يحكم بالاجماع وان كان فاسقا او محدودا في العذر
لم يحكم عذرا في يوسف وسعد عند محمد بن حنفية وجه قول محمد بن النعمان الفاسق بصلح فاضيا فضيل حكما بالطريق الاولى وجه قول
ابي يوسف ان الحدود في العذر لا يصلح حكما لانه ليس من اهل الولاة ولهذا لم يصلح قاضيا وكذا الفاسق لا يصلح حكما
وان صلح قاضيا لكنه لا يلزم قضائه ولهذا لو رفعت قضيته الى قاض اخوان شاء امضاه وان شاء رده وان كان ذميا
جاز حكمه على الكفرة لانه من اهل الشهادة على جنسه وان نزلوا على حكم رجل يختارونه فاخاروا رجلا فان كانت
موضعا للحكم جاز حكمه وان لم يكن موضعا للحكم لا يقبل منهم حتى يختاروا رجلا موضعا للحكم فان لم يختاروا ابلغهم
الامام ما منهم لان النزول كان على شرط وهو حكم رجل يختارونه فانما لم يختاروا فقد بقوا في يد الامام بالامان
فترى هم الى ما منهم الا انه لا يردهم الى حصن هو احصن من الاول ولا الى جند يستعون به لان الرد الى المان للضرورة عن
توهم العذر وان يحصل بالردة الى ما كانوا عليه فلا ضرورة في الرد الى غيره وان نزلوا على حكم رجل غير معلوم فلا وام
ان يعين رجلا صالحا للحكم فيهم او يحكم بنفسه بما هو افضل للمسلمين والله اعلم **والثاني** الموادعة وهي المعاهدة والصلح
على ترك القتال يقال توادع الفريقان اي تعاهدا على ان لا يغروا كل واحد منهما صاحبه والكلام في الموادعة في مواضع
في بيان ركنها وشرطها وحكمها وصحتها وما يفتقن به اما ركنها فهو لفظة الموادعة او المسالمة او المصالحة او المعاهدة
او ما يؤول الى معنى هذه العبادات وشرطها الضرورة وهي ضرورة استعداد القتال بان كان بالمسلمين ضعف وبالكفرة
قوة او الجاوزه الى قوم آخرين فلا يجوز عند عدم الضرورة لان الموادعة ترك القتال المفروض ولا يجوز الا في حال ينع
وسيلة الى القتال لانها حينئذ تنقلا سقيا وقال الله تعالى ولا تهتوا وتدعوا الى السلم وانتم الا علون وانتم
وعند تحقق الضرورة لا بأس به لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم وادع اهل مكة عام الحديبية على ان يوضع الحرب عشرين سنين ولا يشترط اذن الامام بالموادعة حتى لو ادعهم الامام
او فريق من المسلمين فغير اذن الامام جازت موادعتهم ونفذت على الكل لان القول عليه من عقد الموادعة مصلحة للمسلمين
وقد وجدوا بايمان فاحذ المسلمون على ذلك جعلوا لان ذلك في معنى الجزية وتوضع موضع الجزيات في بيت المال ولا بأس
ان يطلب المسلمون الصلح من الكفرة ويعطوا على ذلك ما لا اذا اضطروا اليه لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها اباح لنا
الصلح مطلقا فيجوز بديل وبغير بديل ولا ان الصلح على مال لدفع شر الكفرة للحال ولا استعداد للقتال في الثاني باب
المعاهدة بالمال والنفس فيمن جاز او يجوز موادعة المرتدين اذا غلبوا على دار مرو والمسلمين وخيف منهم ولم يورغ غلبتهم
لما فيه مصلحة وضع الشرع لعل رجاء رجوعهم الى الاسلام وتوبتهم ولا يؤخذ منهم على ذلك مال لان ذلك في معنى الجزية
ولا يؤخذ الجزية من المرتدين فان اخذ منهم شئ لا يرد لانه مال غير معصوم الا بترمان اموالهم محل الاستيلاء كما موال اهل
الحرب وكذلك البقاء بجوز موادعتهم لانه لما جازت موادعة الكفرة فلان يجوز موادعة المسلمين اولى ولكن لا يؤخذ
منهم على ذلك مال لان المال لما اخذ على ترك القتال يجرى في معنى الجزية ولا يؤخذ الجزية الا من كفر واما حكم الموادعة فاهل
حكم الامان المعروف وهو ان يامن الموادعون على انفسهم واملالهم ونسائهم وذراريهم لانها عقد امان ايضا ولو خرج قوم

اذا كان الانزال على حكم العباد

بيان الموادعة

ركن الموادعة

بيان حكم الموادعة

الخارج

من الموانع الى بلدة اخرى ليست بينهم وبين المسلمين موادعة فغزا المسلمون تلك البلدة فمولا اعنوا لاسيلا لاعدائهم
لان عقد الموادعة امان فلو يفتقن بالخروج الى موضع آخر كما في امان المؤبد وهو عقد الدائمة لا يطل بدخول
الذي دار الحرب كذا هذا وكذلك لو دخل في دار الموادعة رجل فغير ارضهم بايمان ثم خرج الى دار الاسلام فغير امان فهو امن
لانه لما دخل دار الموادعين بايمانهم صار كواحد من جنسهم فلو عاد الى داره ثم دخل دار الاسلام فغير امان كان لئلا يفتق
وناسره لانه لما رجع الى داره فقد خرج من ارض اهل دار الموادعة فبطل حكم الموادعة في حقه فاذا دخل دار الاسلام
فغير ارضي دخل دار الاسلام ابتداء بغير امان ولو اسر واحدا من الموادعين اهل دار اخرى فغزا المسلمون على تلك الدار
كان ذميا وقد ذكرنا انه لو دخل اليهم تاجرا فهو آمن **وجه** الفرق انه لما اسر فقد انقطع حكم دار الموادعة في حقه
واذا دخل تاجرا لم ينقطع **واما** صفة عقد الموادعة فهو انه عقد عمل او محتمل للنفق فلا وام ان يذبح اليهم لقول
واما تاجرا فمرفوق خيانه فان بذل اليهم على سوء فاذا وصل اليهم ملكهم فلا بأس للمسلمين ان يغزوا عليهم لان الملك يبلغ
قومه فلا هرا الا اذا استيقن المسلمون ان خبر البند لم يبلغ قومه ولم يعلموا به فلا جاز ان يغزوا عليهم لان الخبر اذا لم
يلغهم فهم على حكم الامان الاول فكان قتالهم متاعدا وتقريرا وكذلك اذا كان البند من جنسهم بان اسلموا اليه رسول الله
بالبند واخبروا الامام بذلك فلا بأس للمسلمين ان يغزوا عليهم لما قلنا الا اذا استيقن المسلمون ان اهل ناحية منهم لم يعلموا
بذلك لا يتبينوا ولو ادع الامام على جعل اخذ منهم ثم بذل ان يفتقن فلا بأس به لما بينا ان العقد غير لازم فكان محتمل للنفق
ولكن يجب اليهم بحصة ما بقي من المدة من الجمل الذي اخذ لانه انما اعطوه ذلك بمقابلته امان في كل المدة فاذا فات
بعضها لم يرد الرقة بعد والفات **هذا** اذا وقع الصلح على ان يكونوا مستبقين على احكام الكفر فانما اذا وقع الصلح على ان
يجري عليهم احكام الاسلام فهو لازم لا يفتقن لان الصلح الواقع على هذا الوجه عقد دة فلو يجوز للامام ان
يذبح اليهم والله اعلم **واما** بيان ما يفتقن به عقد الموادعة فالجمل فدان عقد الموادعة امانا كان مطلقا او الوقت
واما ان كان موقتا بوقت معلوم فان كان مطلقا عر الوقت فالذي يفتقن به نوعان فمرفوق دالة فالتفرق والبند من جنس
مربحا واما الدالة فهو ان يوجد منهم ما يدل على البند بخلافه فخرج قوم من دار الموادعة باذن الامام ويقطعون الطريق
في دار الاسلام لان اذن الامام بذلك دالة البند **ولو** خرج قوم من غير اذن الامام فمقطعوا الطريق في دار الاسلام فان
كانوا امانا لا مغبة لهم لانهم لا يفتقن ذلك نقضا للعهد لان قطع الطريق بلا مغبة لا يبلغ دالة النقص الا في دار واحد
منهم على النقص لا يفتقن كما في امان المؤبد وهو عقد الدائمة وان كانوا اجماعة لهم مغبة فخرجوا بغير اذن الامام ولا اذن
اهل مكة فاما ملك اهل مملكته على موادعتهم لانعدام دالة النقص من جنسهم وان كان موقتا بوقت معلوم فبطل العقد
بانتهاء الوقت فغير الحاجة الى البند حتى كان المسلمون ان يغزوا عليهم لان العقد الموقت له غاية ينتهي بانتهائها الغاية من غير
الحاجة الى النقص **ولو** كان واحد منهم دخل دار الاسلام بالموادعة الموقته فمضى الوقت وهو في دار الاسلام فهو آمن
حتى يرجع الى امانه لان المقرض لهم بوجه القدر والتفرق فبطل العقد عنه ما امكن واسلم لهم واما امان المؤبد فهو المستحق
بعد الدائمة والكلام في مواضع في بيان ركن العقد وفي بيان شرط الزك في بيان حكم العقد وفي بيان صفة العقد
وفي بيان ما يؤخذ اهل الدائمة وما يتفرق له وما لا يتفرق له اما ركن العقد فمرفوق دالة اما النقص فمرفوق دالة
وهو لفظة العقد او العهد على وجه مخصوص واما الدالة فهي فعل يدل على قبول الجزية بخوان بدخل من ذمة دار الاسلام باما
واقام بها سنة بعد ما تقدم اليه في ان يخرج او يجرى تسبوا واصلا الجزية اذا دخل دار الاسلام بايمان يفتقن الامام ان
يقدّم اليه فيصير له ملة معلومة على حسب ما يفتقن رايه ويقول له ان جاوزت المدة جعلتك من اهل الذمة فاذا جاوزها
صار ذميا لانه لما قال له ذلك فلم يخرج حتى مضت المدة فقد رضي بصيرته ذميا فاذا اقام سنة فمضى قال له الامام
اخذت الجزية ولا تتركه يرجع الى وطنه بعد ذلك وان خرج قبل تمام السنة فلا سبيل عليه وقال له الامام عند
الدخول واخذ لا يملك سنة فمكث سنة صار ذميا ولا يمكن الرجوع الى وطنه لما قلنا **ولو** اشترى المستأمن
ارض خارجا فادّاه عليه الخراج صار ذميا لان وظيفة الخراج تختص بالمقام في دار الاسلام فاذا قبلها فقد رضى
بكونه من اهل دار الاسلام فيصير ذميا ولو باعها قبل ان يجبرها لم يصير ذميا لان دليل قبول الذمة وجوب الخراج
انفس الشراء فاما لم يوضع عليه الخراج لا يصير ذميا **ولو** استأجر ارضا خارجة فزعمها لم يصير ذميا لان الخراج على
الاحد دون المستأجر فلا يدل على التزام الذمة الا اذا كان خراج مقاسمة فاذا اعجزت الارض واخذ الامام الخراج
من الخارج وضع عليه الجزية وجعله ذميا **ولو** اشترى المستأمن ارضا مقاسمة واعجزها من جمل المسلمين فاذا اخذ الامام
الخراج من ذلك لا يصير المستأمن ذميا لما بينا ان نفس الشراء لا يدل على الالتزام بل دليل الالتزام هو وجوب الخراج
عليه ولم يجب **ولو** اشترى المستأمن ارضا خارجا فزعمها فخرجت ذميا فاصار ذميا لا يصير ذميا لانه
اذا اشترى ارضا فمضى الخراج فصار كانه لم يزرعها فبقي نفس الشراء وان لا يصير دليل قبول الذمة ولو وجب
على المستأمن الخراج في اقل من سنة منذ يوم ملكها صار ذميا حين وجب الخراج ويؤخذ منه خراج راسه بعد سنة

صفة عقد الموادعة

بيان ما يفتقن به عقد الموادعة

طلب امان المؤبد وهو عقد

الذمة

ركن عقد الذمة

شرائط ركبن الزند من زمان لا يتوحد
من مشرك العرب

منها ان لا یجن مرداً

منها ان يحسن مواعيد

بما حكم عقد الذمة للحاكم
منها عصمتها النفس
منها عصمتها المال
منها وجوب الجزية

بأن سبب وجوب الجزية
شرايط الوجوب منها العقل
والذكورة

ومنها الصلوة والسلام عن
الزمان

منها الحزينة بيان قسدها
الحزينة

بيان مقدار الواجب

الاختلاف في تفسير القضا في باب الحزبية

ما ينزل من السماء من الغيث منها إلى
والأموات

غرض

منها مضى سنتان

بسم الله الرحمن الرحيم

بَارِئًا مِمَّا يُوعَدُونَ هَٰؤُلَاءِ أَهْلَ الدُّنْيَا

في الجهر واختلفا صحابا فيما بينهم قال ابو حنيفة ومحمد لا يقبل في الجهر ولا يخرج منه ايضا وقال ابو يوسف
لا يباح قتله في الجهر ولكن يباح اخراجه من الجهر **لنا** في قوله يقتل المشركين حيث وجدوهم وحيث تفرقوا عن
الكان فكان هذا ابا حنيفة يقتل المشركين في الاماكن كلها **لنا** في قوله نعم اولم يروا انا جعلنا حراما هذا اذا دخل ملتحقا
اما اذا دخل مكابرة او مقابلة فيقتل لقوله نعم ولا نقول نعم عند السيد الخراساني حتى يقاتلوه فيه فان قالوا كذا فقتلوه
كذلك حراما الكافرين ولا نلما دخل مقابلة فقد هلك حرمة الجهر فيقتل ولو فاضا للهلك وجز الغرة والهك وكذلك
لو دخل في الجهر لقتل فانه يقتلون **ولو** انهم موافق المسلمين فلا شيء على المسلمين في قتله **فصل**
واما بيان حكم الغنائم وما يتصل بها فتقول بانها لله الوقف هيها ثلثة اشياء النفل والغنيمة فلو بدع من بيان
معاني هذه الالفاظ وما يتعلق بها من النسل والاحكام اما النفل في اللغة عبارة عن الزيادة ومنه سمي ولد الولد نافلة
لان زيادة على الولد الصلبي وسميت نفلا لكونها زائدة على الفرض وفي الشريعة عبارة عن مال اختصه الامام
لبعض الغزاة تحريضا لهم على القتال سمي نفلا لكونه زيادة على ما يسهم لهم من الغنيمة والنفل هو تخصيص بعض الغزاة بالزيادة
عن بقول الامام خصاص شيئا فله ربعه او ثلثه او قال خصاص شيئا فهو له او قال اخذ شيئا او قال فقتل فله
سلبه او قال السرية ما اصبتم فلكم ربعه او ثلثه او قال فهو لكم وذلك جائز لان تخصيصه بذلك تحريض على القتال وانه
امر مشروع ومنه قوله **قال** الله تعالى يا ايها النبي خزانة المؤمنين على القتال الا ان لا ينبغي للامام ان ينقل بكل ما اخذ لان
التفصيل بكل ما اخذ قطع حق الغنائم عن المقتل اهل لكن مع هذا لو رأى الامام المصلحة في ذلك ففعله مع سرية جائز
لان المصلحة تدبر في الجملة ويجوز التفصيل في سائر الاموال من الذهب والفضة والتسليم وغير ذلك لان معنى التخصيص
على القتال تحقيق الكسب والتسليم هو بيان المقتول وسلاحه الذي معه ودايته التي ركبها بسرها والاشياء وما كانت
معه من ماله حقيقة على الدابة وعلى وسطه **فاما** جنيته وغلوه وما كان مع غلوه على دابة اخرى فليس بسلب
ولو اشترى في قتل رجل كان السلب بينهما بان بدأ احدهما بغيره ثم اجهزه الآخر فان كانت القرية الاولى قد احتلت
وصيرته الى حال لا يمكن ان يقاتل ولا يعين على القتال فالتسليم الاول لانه قتل الاول وان كانت القرية الاولى لم تصير
لله هذه الحالة فالتسليم للثاني لانه قتل الثاني ولو قتل رجل واحد قتلوا او اكثر فله سلب الكل وهل يدخل الامام في النفل
ان قال في بيع ذلك منكم لم يدخل لانه خصه بذلك وان لم ينقل منكم لم يدخل لانه عم الكوكب **هذا** اذا نقل الامام فان لم ينقل
شيئا فقتل رجل من الغزاة قتله لم يخص بسلبه عندنا وقال الشافعي قتل مدبر منكم ما لم يفتقر بسلبه وان قتل
مقاتلا يفتقر بسلبه **واحيى** بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فقتل قتله فله سلبه وهذا من سلبه
نفسه الشريعة لانه اذا قتل مقتلا فله سلبه فقتله بغيره فقتله بسلبه واذا قتل مدبرا منكم ما فاما قتله بغيره
الجماعة فكان السلب غنمة مقسومة **ولنا** ان الغنائم جواز التفصيل والاختصاص بالمهاجرين والتسليم وغير ذلك لان سلب
ان كان هو الجهاد فالحكم بالكل وان كان هو الاستيلاء والاصالة والاخذ فذلك حصل بغيره الكل فيقتضي استحقاق
الكل فخص بعض البعض بالتفصيل يخرج قطع الحق عن المستحق فيخرج ان لا يجوز الا ان استحسن الجواز بالنقل وهو قوله
يجب بانها النبي خزانة المؤمنين على القتال والتفصيل تحريض على القتال باطلاع زيادة المال لان من له زيادة غنا وفصل تحا
لا يرضى بطوبى فانها في ذلك معافية من مخاطرة الروح وتقرير النفس للمهادنة الا بالجمع زيادة لا يشارك فيه غيره فاذا لم
يطمع لا يظهر فلو يستحق الزيادة **واما** الحديث فلو حمله فيه لانه يحمل انه صلى الله عليه وسلم فثبت بذلك القول
شرطا محتمل ان يكون نصبه شرطا محتمل انه نقل قوما باعبانهم فلا يكون حجة مع الاحتمال نظيره قوله صلى الله عليه وسلم
ايعزبني منكم فلو انه لم يجعله ابو حنيفة حجة الملك الارض الحياة بغياض الامام لمثل هذا الاحتمال **واما** شرط جواز
هوان من قبل حصول الغنيمة في يد الغنائم فاذا حصلت في ايديهم فله نقل لان جواز التفصيل للتحريض على القتال وذا
لا يفتقر الا قبل اخذ الغنيمة فان قبل البس ان روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نقل بعد اخذ الغنيمة **فالجواب**
انه محتمل انه عليه السلام انما نقل الحسن ومن الصف الذي كان له في الغنائم ويحتمل انه كان مما افاء الله عليه فثبت
الاروق غنيمة وانما علم **واما** حكم التفصيل فتوعان احدهما اختصاصا بالتفصيل بالنقل حتى لا يشارك فيه غيره وهل
ثبت الملك فيه قبل الارزاد اسلام او لا ففيه كلام نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والثاني انه لا يحسن
في النقل لان الحسن ما يجب في غنيمة مشتركة بين الغنائم والنقل ما يخصه الامام لصاحبه وقطع شركة الاغنياء
عنه فلو يجب فيه الحسن وشاركه المقتل له الغزاة في اربعة اجناس ما اصابوا الا ان الاسانة والجهاد حصل بغيره الكل
لان الامام خضع البعض ببعضها وقطع حق الباقي عنه فبقى حق الكل متعلقا بما وراه فثبت انهم فيه وانما علم
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الامام خضع الاموال المبعونة بالرسالة الى امام المسلمين
والاموال المأخوذة على موادعة اهل الحرب ولا يحسن فيه لانه ليس بغنيمة اذ هي اسم للمأخوذة والكثرة على سبيل التخصيص
والغلبة ولم يوجد ولا كان النبي لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة بغيره كيف شاء فثبت لنفسه او بغيره

يجب تميز نساء اهل الذمة عن نساء المسلمين

لا يكتفى بخلاف اظهر اصيلهم

حكم الكتاب والبيع القديمة

بيان حكم ارض العرب

بيان اهل الذمة في القتال

يقول

في الجهر واختلفا صحابا فيما بينهم قال ابو حنيفة ومحمد لا يقبل في الجهر ولا يخرج منه ايضا وقال ابو يوسف
لا يباح قتله في الجهر ولكن يباح اخراجه من الجهر **لنا** في قوله يقتل المشركين حيث وجدوهم وحيث تفرقوا عن
الكان فكان هذا ابا حنيفة يقتل المشركين في الاماكن كلها **لنا** في قوله نعم اولم يروا انا جعلنا حراما هذا اذا دخل ملتحقا
اما اذا دخل مكابرة او مقابلة فيقتل لقوله نعم ولا نقول نعم عند السيد الخراساني حتى يقاتلوه فيه فان قالوا كذا فقتلوه
كذلك حراما الكافرين ولا نلما دخل مقابلة فقد هلك حرمة الجهر فيقتل ولو فاضا للهلك وجز الغرة والهك وكذلك
لو دخل في الجهر لقتل فانه يقتلون **ولو** انهم موافق المسلمين فلا شيء على المسلمين في قتله **فصل**
واما بيان حكم الغنائم وما يتصل بها فتقول بانها لله الوقف هيها ثلثة اشياء النفل والغنيمة فلو بدع من بيان
معاني هذه الالفاظ وما يتعلق بها من النسل والاحكام اما النفل في اللغة عبارة عن الزيادة ومنه سمي ولد الولد نافلة
لان زيادة على الولد الصلبي وسميت نفلا لكونها زائدة على الفرض وفي الشريعة عبارة عن مال اختصه الامام
لبعض الغزاة تحريضا لهم على القتال سمي نفلا لكونه زيادة على ما يسهم لهم من الغنيمة والنفل هو تخصيص بعض الغزاة بالزيادة
عن بقول الامام خصاص شيئا فله ربعه او ثلثه او قال خصاص شيئا فهو له او قال اخذ شيئا او قال فقتل فله
سلبه او قال السرية ما اصبتم فلكم ربعه او ثلثه او قال فهو لكم وذلك جائز لان تخصيصه بذلك تحريض على القتال وانه
امر مشروع ومنه قوله **قال** الله تعالى يا ايها النبي خزانة المؤمنين على القتال الا ان لا ينبغي للامام ان ينقل بكل ما اخذ لان
التفصيل بكل ما اخذ قطع حق الغنائم عن المقتل اهل لكن مع هذا لو رأى الامام المصلحة في ذلك ففعله مع سرية جائز
لان المصلحة تدبر في الجملة ويجوز التفصيل في سائر الاموال من الذهب والفضة والتسليم وغير ذلك لان معنى التخصيص
على القتال تحقيق الكسب والتسليم هو بيان المقتول وسلاحه الذي معه ودايته التي ركبها بسرها والاشياء وما كانت
معه من ماله حقيقة على الدابة وعلى وسطه **فاما** جنيته وغلوه وما كان مع غلوه على دابة اخرى فليس بسلب
ولو اشترى في قتل رجل كان السلب بينهما بان بدأ احدهما بغيره ثم اجهزه الآخر فان كانت القرية الاولى قد احتلت
وصيرته الى حال لا يمكن ان يقاتل ولا يعين على القتال فالتسليم الاول لانه قتل الاول وان كانت القرية الاولى لم تصير
لله هذه الحالة فالتسليم للثاني لانه قتل الثاني ولو قتل رجل واحد قتلوا او اكثر فله سلب الكل وهل يدخل الامام في النفل
ان قال في بيع ذلك منكم لم يدخل لانه خصه بذلك وان لم ينقل منكم لم يدخل لانه عم الكوكب **هذا** اذا نقل الامام فان لم ينقل
شيئا فقتل رجل من الغزاة قتله لم يخص بسلبه عندنا وقال الشافعي قتل مدبر منكم ما لم يفتقر بسلبه وان قتل
مقاتلا يفتقر بسلبه **واحيى** بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فقتل قتله فله سلبه وهذا من سلبه
نفسه الشريعة لانه اذا قتل مقتلا فله سلبه فقتله بغيره فقتله بسلبه واذا قتل مدبرا منكم ما فاما قتله بغيره
الجماعة فكان السلب غنمة مقسومة **ولنا** ان الغنائم جواز التفصيل والاختصاص بالمهاجرين والتسليم وغير ذلك لان سلب
ان كان هو الجهاد فالحكم بالكل وان كان هو الاستيلاء والاصالة والاخذ فذلك حصل بغيره الكل فيقتضي استحقاق
الكل فخص بعض البعض بالتفصيل يخرج قطع الحق عن المستحق فيخرج ان لا يجوز الا ان استحسن الجواز بالنقل وهو قوله
يجب بانها النبي خزانة المؤمنين على القتال والتفصيل تحريض على القتال باطلاع زيادة المال لان من له زيادة غنا وفصل تحا
لا يرضى بطوبى فانها في ذلك معافية من مخاطرة الروح وتقرير النفس للمهادنة الا بالجمع زيادة لا يشارك فيه غيره فاذا لم
يطمع لا يظهر فلو يستحق الزيادة **واما** الحديث فلو حمله فيه لانه يحمل انه صلى الله عليه وسلم فثبت بذلك القول
شرطا محتمل ان يكون نصبه شرطا محتمل انه نقل قوما باعبانهم فلا يكون حجة مع الاحتمال نظيره قوله صلى الله عليه وسلم
ايعزبني منكم فلو انه لم يجعله ابو حنيفة حجة الملك الارض الحياة بغياض الامام لمثل هذا الاحتمال **واما** شرط جواز
هوان من قبل حصول الغنيمة في يد الغنائم فاذا حصلت في ايديهم فله نقل لان جواز التفصيل للتحريض على القتال وذا
لا يفتقر الا قبل اخذ الغنيمة فان قبل البس ان روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نقل بعد اخذ الغنيمة **فالجواب**
انه محتمل انه عليه السلام انما نقل الحسن ومن الصف الذي كان له في الغنائم ويحتمل انه كان مما افاء الله عليه فثبت
الاروق غنيمة وانما علم **واما** حكم التفصيل فتوعان احدهما اختصاصا بالتفصيل بالنقل حتى لا يشارك فيه غيره وهل
ثبت الملك فيه قبل الارزاد اسلام او لا ففيه كلام نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والثاني انه لا يحسن
في النقل لان الحسن ما يجب في غنيمة مشتركة بين الغنائم والنقل ما يخصه الامام لصاحبه وقطع شركة الاغنياء
عنه فلو يجب فيه الحسن وشاركه المقتل له الغزاة في اربعة اجناس ما اصابوا الا ان الاسانة والجهاد حصل بغيره الكل
لان الامام خضع البعض ببعضها وقطع حق الباقي عنه فبقى حق الكل متعلقا بما وراه فثبت انهم فيه وانما علم
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الامام خضع الاموال المبعونة بالرسالة الى امام المسلمين
والاموال المأخوذة على موادعة اهل الحرب ولا يحسن فيه لانه ليس بغنيمة اذ هي اسم للمأخوذة والكثرة على سبيل التخصيص
والغلبة ولم يوجد ولا كان النبي لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة بغيره كيف شاء فثبت لنفسه او بغيره

بيان حكم الغنائم

بيان النفل

شرط جواز النفل

بيان حكم التفصيل

بيان الغني

ملك عام او حق متفرع عام فكان اعتبار الملك الخاص أولى اما اذا وجدوا قبل قسمة آخر فبقية رواتب ان ذكر في الروايات
ان الاولين أولى وقد كوفي السيرة الكليلين الآخرين أولى وجه رواية الزيادة ان الثابت لكل واحد من الفريقين ان كان هو الملك
لكن نقض الحق بالحق جائز لان الشيء يحتمل الاستفاضة مثله كما في النسخ ولهذا افاضت الملك بالملك وجه الرواية الاخرى ان حق
الآخرين ثابت متفرع وحق الاولين ثابت اذ اذهب فاستفاد الحالة الثانية أولى اذ هو يصلح للترجيح وهذا هو القياس الملك
وكان ينبغي ان ينتقض الملك للحادث بالقدرة لان النقص هنا ثابت فصار محذوف القياس فيقتصر على مورد النقص هذا
اذا كان الكفار احرار والاموال بيد الحرب فان كانوا لم يحرزوها حتى اخذها الفريق الآخر المسلمين منهم في دار الاسلام فالغنائم
للاولين سواء قسمها الآخرين او لم يقسموها لان الكفار لا يملكون اموال المسلمين بالاستيلاء الا بعد الاعزاز بدار الحرب
ولم يوجد فكانت الغنائم في حكم بدو الاولين ما دامت في دار الاسلام فكانت الاخرين اخذوها فزادوا في الاولين فليس لهم الرجوع اليها
الا اذا كان الامام قسمها بين الآخرين ورواية ان الكفرة قد ملكوها بنفس الاستيلاء وان كانوا في دار الاسلام كما هو مذهب
بعض الناس فكانت قسمتها في محل الاجتهاد فينفذ ويمن الآخرين وانما علم هذا الذي ذكرنا من احرار دار الاسلام
شرط ثلث الملك في الغنائم المشتركة واما الغنائم الخاصة وهي التي لا ينفصل عنها شرط فيها قال بعض المشايخ انه شرط
عند المصلحة حتى لا يثبت الملك فيها قبل الاعزاز بدار الاسلام وعند محمد ليس بشرط فثبت الملك فيها بنفس الاخذ والاضا
استدلالا بمسئلة طهر فيها الاختلاف بينهما وهي ان الامام اذا نقل فقال اصابته في هذه فاصار من المسلمين جائز فاستمر
في دار الحرب بحضرة لا يجل له وطها عند أبي حنيفة وعند محمد يجل وقال بعضهم الاعزاز بالدار ليس بشرط ثلث الملك في
الانفال بالاجماع واختلافهما في تلك المسئلة لا يدل على الاختلاف في ثبوت الملك لانه كما ظهر الاختلاف بينهما في النقل
فقد ظهر الاختلاف في القسمة المقسومة فان الامام اذا قسم الغنائم في دار الحرب فاصاب رجلا جارية فاستأجرها بحضرة
فهو على الاختلاف وكذا الوراء في الامام بيع الغنائم فباع رجلا جارية فاستأجرها المشتري بحضرة فهو على الاختلاف ولا
خلاف بين اصحابنا في الغنائم المقسومة انه لا يثبت الملك فيها قبل الاعزاز بدار الاسلام دل ان منشأ الخلاف بينهما شيء آخر
وراء ثبوت الملك وعدمه والصحيح ان ثبوت الملك في النقل لا يقف على الاعزاز بدار الاسلام باتفاق بين اصحابنا بخلاف
الغنائم المقسومة لان سبب الملك فيها تحقق وهو الاخذ والاستيلاء ولا يجوز اخذ الحكم عن سببه الا بضرورة وفي الغنائم
مفردة وهي خوف شر الكفرة لانه لو ثبت الملك بنفس الاخذ لاستغنى عن القسمة ولست اعارض كل احد الى احرار نصيبه بدار الاسلام
وتفرق الجمع وفيه خوف توجه الشر عليهم من الكفرة فأتى الملك فيها الى ما بعد الاعزاز بدار الاسلام هذه الضرورة متقدمة
في الانفال باخلاصة غير مقسومة فلو معنى لنا من الحكم عن السبب والدليل على الفرق بينهما ان المدد الذي في الحق الجليل لا يشار
النقل الى احرار بالدار بخلاف الغنيمة المقسومة وكذا الوماث المنقول له يورث نصيبه كالومات بعد الاعزاز بالدار
بخلاف الغنيمة المقسومة فيثبت بهذه الدلائل ان الملك في النقل لا يقف على الاعزاز بالدار بخلاف بين اصحابنا الا ان
هذا النوع الملك لا يظهر في حق حمل الوطى عند أبي حنيفة وح وهذا لا يدل على عدم الملك اصله الا ان حمل الوطى قد يمتنع
مع قيام الملك لغواضير الحيض والنفاس والحرمية والصهرية ويحذف ذلك ثم انما لم يثبت الحل هناك مع ثبوت الملك
لانه ملك من قبل غير متفرع لاحتمال الزوال ساعة فساعة لان الدار دارهم فكان احتمال الاستيلاء قائما متى استردوا
يرتفع السبب عن وجوده ويلحق بالعدم اما من كل وجه او من وجه فثبت ان الوطى لم يهادف حمله وهو الملك
الملك ولهذا اشد علم قال ابو حنيفة انه لا يجل وطها بعد قسمة الامام وبيعه اذا رأى ذلك وان وقعت قسمته متارة
وبعية فاذا قيد الملك في هذه الصورة لما ذكرنا من المعنى فادع علم واما بيان ما يجوز الانتفاع به من الغنائم وما لا
يجوز فالكافية في موضعين احدهما في بيان ما ينتفع به منها والثاني في بيان ما ينتفع به اما الاول فلو بان بانتفاع
للكامل المشروب والعلف والحطب منها قبل الاعزاز بدار الاسلام فغيره كان المنفعة او غنياء العوم الحاجة الى الانتفاع
ذلك في حق الكل فانهم لو كلفوا حملها من دار الاسلام الى دار الحرب بدو ذهابهم وابايم ومقامهم فيها الوقوع في حرج عظيم
لا يقدرون عليه ذلك فسقط اعتبار حق كل واحد من الغنائم في حق صاحبه والتحق بالعدم شرعا والتحق هذه الحال
بالساعات اصلية لهذه الضرورة وكذلك كل ما كان مأكولا مثل التبن والزيت والحل لا باوان يتناول الرجل ويدهن
به نفسه ودائنة لان الحاجة الى الانتفاع بهذه الاشياء قبل الاعزاز بدار الاسلام لازمة وما كان من الادمان لا يملك
من النسيج والخيرى فلو ينبغي ان ينتفع به لان الانتفاع به ليس بالحاجات اللازمة بل من الحاجات الزائدة ولا ينبغي
ان يبيعوا شيئا من الطعام والعلف وغير ذلك مما يباح الانتفاع به بذهب ولا فضة ولا عرض لان المطاف في الانتفاع
واسطا اعتبار الحقوق والحاجات بالعدم للضرورة التي ذكرنا ولا ضرورة في البيع ولان محل البيع هو المال المملوك وهذا
ليس بمال مملوك لان الاعزاز بالدار شرط ثبوت الملك ولم يوجد فان باع رجل شيئا من الثمن الى الغنيمة لان الثمن بدل مال
فعلق به حق الغنا غن غير فكان مرده الى الغنم ولو احرزوا شيئا من ذلك بدار الاسلام وهو في ايديهم فان كانت قسم
الغنائم ردها الى الغنم لان دفع الضرورة وان كانت قد قسمت الغنيمة فان كانوا اغنياء نصيبوا به على العقر وان كانوا

او الحق الجيش وقد احرزوا الغنائم حمله الى دار الاسلام ليشركونهم فيها عندنا وعندنا لا يشاركونهم ومنها ان اذا انظر
واحد من الفريقين شيئا من الغنيمة لا يضمن عندنا وعندنا بعض من الغنائم اذا باع شيئا من الغنيمة لا يضمن عندنا وعندنا
عندنا وعندنا يجوز ومنها ان الامام اذا قسم الغنائم في دار الحرب بمجاز فغير مجتهد ولا معتقد جواز القسمة لا يجوز عندنا
وعندنا يجوز فاما اذا رأى الامام القسمة فقسما نفذت قسمته بالاجماع وكذا الوراء في البيع فباعها لانه حكم المصاه
في محل الاجتهاد والاجتهاد فينفذ وجه قول الشافعي ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قسم غنائم خيبر بخيبر
وقسم غنائم او طاسر واطاسر وقسم غنائم بني المصطلق في ديارهم وقسم غنائم بدر بالجحانة وهو ما روي
بدر وادى ما يجل عليه فعل النبي صلى الله عليه وسلم هو الجواز والاباحة ولا نه وحده الاستيلاء على مال مباح فينفذ
الملك استيلا لا بالاستيلاء وعلى الخطب والحشيش ولا شك ان المستولى عليه مال مباح لانه مال الكافر فانه مباح
والدليل على تحقق الاستيلاء ان الاستيلاء عبادة غاشية ثابتة البد على المحل وقد وجد ذلك حقيقة وانكار الحيات
مكارة ودرجة الكفار بعد انهم استردوا امر موهور لا دليل عليه فلو يعتبر ولنا ان الاستيلاء لا ينفذ
الملك اذا ورد على مال مباح غير مملوك ولم يوجد ههنا لان ملك الكفرة قائم لان الملك كان ثابتا لهم والملك متى ثبت
لافساد لا يزول ملكه الا بالزلة او بخروج المحل من حيزه فتفقد به حقيقة ماله لانه لو انجز الملك غل الانتفاع به دفعا
للتناقص فيما شرع الملك له ولم يوجد شيء من ذلك اما الزلة وهلاك المحل فظاهر لعدم واما قدرة الكفرة على الانتفاع
باموالهم فلو ان الغزاة ما داموا في دار الحرب فالاستيلاء ليس بنادر بل هو ظاهر او محتمل احتمالا على السواء والمالك كان
ثابتا لهم فلو يزول مع الاحتمال واما الاحداث فاما غنائم خيبر واطاسر وبني المصطلق فانما قسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم
في تلك الديار لانه اقتصرها فصار ديار الاسلام واما غنائم بدر فقد روي انه قسمها بالمدينة فلو يصح الاجتهاد في
مع التعارض ثم الملك ان لم يثبت للغزاة في الغنائم في دار الحرب فقد ثبت الحق لهم حتى يجوز لهم الانتفاع به غير
حاجة على ما ذكره ولو لا تعلق الحق لما جاز لانه يجرى بالامباح والذو الوطى واحد من الغزاة جارية من الغنم لا يجب
عليه الحد لان له فيها حقا قاورث شبهة في ذرة الحد ولا يجب عليه العقر ايضا لانه مال الوطى انما يملك من مباح
بعضها ولو انلفها لا يضمن فمهما اولى ولا يثبت النسب فيها لو ادعى الولد لان ثبات النسب يعتمد على الملك الحي والحي
ولا ملك ههنا والحق عام وكذا الواسم الاسير في دار الحرب لا يجرى حرا ويدخل في القسمة لعلق حق الغنائم به فيفسر
الاخذ والاستيلاء فاعترض الاسلام عليه لا يبطله بخلاف ما اذا اسلم قبل الاسرانه يجرى حرا ولا يدخل في القسمة
لان عندنا لا يملك الاسير لم يتعلق به حق احد فكان الاسلام واقفا الحق لا رافقا اياه على ما بينا واما قيد الاعزاز بدار
الاسلام قبل القسمة فثبت الملك وتساو كذا الحق ويتفرع لان الاستيلاء السابق يعقد سببا لثبوت الملك او ينادى
الحق على ان نصيبه على عند وجود شرطها وهو الاعزاز بدار الاسلام قبل الكفر وقد وجد فتجوز القسمة ويجري فيه الاثر فيضمن
المثلف وتقطع شركة المدد ويحذف ذلك لانه لو اعترفوا احد من الغنائم فممن عبد ام الغنم لا ينفذ اعترافه استحسانا لان
نفاذ الاعتراف يقف على الملك الحاضر ولا يتحقق ذلك الا بالقسمة فاما الموجود قبل القسمة فملك عام او حق متفرع
وانه لا يجل الا عناق لكنه يجل الارث والقسمة ويكفي لا يباح الغنائم وانقطاع شركة المدد ويحذف ذلك على ما بينا
وكذلك لو استولد جارية من الغنم وادعى الولد لا يقصر امر ولد له استحسانا لما بينا ان ثبات النسب واموثة الولد
يقف على ملك خاص وذلك بالقسمة او حق خاص ولم يوجد ويلزمه العقر لان الملك العام والحق المتأكد يجرى
بالا تلاف واما بعد القسمة فثبت الملك الخاص لكل واحد منهم ونصيبه لان القسمة احرار الا نصيبا وتعيينها ولو
قسم الامام الغنائم فوقع عند في سهم رجل فاعتقه لانه ينفذ اعترافه لان الاعتراف صادق ملكا خاصا فاما
اذا وقع في سهم جماعة منهم عند فاعتقه احدهم ينفذ اعترافه عند أبي حنيفة ربح قول الشركاء او كثر او روي عن ابو
ان كانوا عشرة او اقل منها ينفذ اعترافه وان كانوا اكثر من ذلك لا ينفذ فلو حنفية نظر في خصوص الملك الى القسمة
وابو يوسف الى العدد والصحيح نظر في حنفية لان القسمة تتميز وتعيين فكانت قاطعة لعموم الشركة بحضرة
للكل وان كثر العدد وانما علم ولو اخذ المسلمون غنيمة ثم عليهم العدو فاستنفذوها من ايديهم ثم جاء عسكر آخر
فاخذها من العدو فاحجزها الى دار الاسلام ثم اختصم الفريقان فظفر في ذلك فان كان الاولون لم يقسموها
ولم يحرزوها بدار الاسلام فالغنيمة للآخرين لان الاولين لم يثبت لهم الا مجرد حق غير متفرع وقد ثبت للآخرين
ملك عام او حق متفرع يجرى على الملك فكانوا اولى بالغنائم وان كانوا الاولون قد قسموها فالغنيمة لهم وان كانوا
يجزونها بدار الاسلام لانهم ملكوها بالقسمة ملكا خاصا فان ازال عليهم الكفار فقد استولوا على ملكهم فان وجدوا
في يد الآخرين قبل القسمة اخذوها بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقسمة ان شأوا كما في سائر اموالهم
التي استولى عليها العدو ثم وجدوها في يد الغنائم قبل القسمة وبعد ما وان كانوا لم يقسموها ولكنهم احرزوها
بدار الاسلام فان وجدوها بعد قسمة الآخرين فالآخرين اولى لان الثابت لهم ملك خاص بالقسمة والثابت للاول

بيان الغنائم الخالص

بيان اجوز الانتفاع من الغنائم

فما انفق كتاب الله ومخالفه رسول الله صلى الله عليه وسلم في فعله ومنع الحق المستحق وكذا لا ينظر من حضرهم من الضعفاء
منهم الشكوت عما لا يحل مما وصفهم الله به بالا من المعروف والنهي عن المنكر وكذا ظاهر الآية لا يدل عليه الا انهم
ذوي القربى يتناولون عموم القرابات الا انهم في قوله مع الرجل نصيب مما تركه الوالدان والاقرابون ولم يفهم منه قرابة رسول
الله صلى الله عليه وسلم خاصة وكذا قوله مع الوصية للوالدين والاقرابين ولم ينصرف في قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم
وما روي انه صلى الله عليه وسلم قسم الخمس على خمسة اسهم واعطى القرابة سهمها فممن لكن الكثرة في ان اعطاهم لفقهم
واجتهدوا لقرابتهم وقد علمنا بقسمة الخلفاء الراشدين ان اعطاهم لحاجتهم وقرابتهم لا لقرابتهم والدليل على ذلك
صلى الله عليه وسلم كان يشدد في امر الغنائم فتنازل عن ربعه وقال لا يحل في غنائمكم ما بين هذه البرية واليمن وهو
مردود فيكم ردوا الخيط والخيط فان الغلول عار وناور وشار على صاحبه يوم القيمة لم يخسر القرابة بشئ من الخسر
لعمري المسلمين جميعا بقوله والخمس مردود فيكم فدل ان سبيلهم سبيل سائر فقراء المسلمين يعطى محتاج منهم كفايته والله اعلم
ولو اعطى في فرق تقسم سائرهم لكان ذلك هو الا انهم في المصارف لا يجاوزون المصارف في نصفهم
شأن الغنيين المعروف حق لا يجوز التعرف في غير هؤلاء كافي الصدقات واما الكثرة في الاربعه الاخماس ففي موضعين
في بيان المستحق السهم منها ومن لا يستحق وفي بيان مقدار الاستحقاق اما الاول فالذي يستحق السهم منها هو الرجل
السلام المقاتل وهو ان يكون من اهل القتال ودخل دار الحرب على قصد القتال سواء قاتل او لم يقاتل لان القتال الجهاد ارباب
العدو وانما يحصل بمباشرة القتال يحصل ثبات القدم في صف القتال رد الكفاية كذا العدة عليهم وكذا روي انهم
يدركوا انما فانك في غير العدو يقتلون وبأسرون وتلك يجمعون الغنائم وتلك يكونون رد الهم خشية كذا العدو
عليهم وسواء كان محبباً او مبغضاً شاكراً او شاكراً او عبداً ما دوننا بالقتال لانهم من اهل القتال فاما المرأة والصبي
العاقل والذمي والعبد المحجور فليس لهم سهم كامل لانهم ليسوا من اهل القتال الا ترى ان لا يجيب القتال على الصبي والذمي
املا ولا يجيب على المرأة والعبد لا عند الضرورة وهو ضرورة عموم النفي لذلك لم يستحقوا كمال السهم ولكن يرضى لهم على حسب
ما رواه الامام وكذا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعطى العبد والصبيان والنسوان سهماً كاملاً من الغنائم وكذا
لا يسهم لثباته لانه لم يدخل الدار على قصد القتال الا اذا قاتل مع العسكر فانه يستحق ما يستحقه العسكر لانه يقاتل في
الدار على قصد القتال فكان مقاتله ولا يسهم للاجبر لانهم لا يدخلون الدار على قصد القتال فان قاتل بغير ذلك فان ذلك الخدمه
فقد القى بالعسكر وان لم يترك فلو شئ له اصابه لانه اذا لم يترك ثباته لم يدخل على قصد القتال واما بيان مقدار الاستحقاق
وبيان حال المستحق وهو المقاتل فقول وبالله التوفيق والعصمة المقاتل انما ان يكون واحداً واما ان يكون فارساً فان كان
فله سهم واحد وان كان فارساً فله سهمان عند ابي حنيفة وزفر وعند ابي يوسف وثلاثة اسهم سهم له وسهمان لغيره وبه
اخذ الشافعي وروايات الاخبار تعارضت في الباب وروي في بعضها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قسم الفارس سهمين
وفي بعضها انه قسم له ثلاثة اسهم الا ان رواية السهريين عاصدها القياس وهو ان الرجل اصل الجهاد والفارس تابع له
لانه لا ياتى الى القتال فله سهم واحد ولا يقوم بالرجل وحده ولا يقوم بالفارس وحده فكان الفارس تابعاً له في باب الجهاد ولا يجوز
تفصيل السهم على الامل في السهم واخبار الاحاد اذا تعارضت فالعمل بما عاصده القياس وروي وبسوى فيه العتيق
من الخليل الفارس يرد البردون لانه لا يفضل في النصوص بين فارس وفارسه لان استحقاق سهم الفارس يحصل لارهاب العدو
والله تعالى وصف جنس الخيل بذلك بقوله ومن ركب الخيل فهو جند الله وعدوكم فلو يفضل بين نوع ونوع ولا يسهم
لاكثر من واحد عند ابي حنيفة ومحمد وزفر وعند ابي يوسف يسهم لفارس وجهه قول ابي يوسف ان الفارس يفتح الحاجة
له الفارسين يركب أحدهما ويحبب الآخر اعمى الى ركوبه من الكثرة والفرح في الجندية وجه قولهم ان الاسهم الفضيل في
الاصل ثبت على مخالفة القياس لان الخيل آلة الجهاد ثم لا يسهم لسائر آلات الجهاد فكذلك الخيل لان الشراع ورد به الفارس
ولم يرد في زيادة على ذلك يرد الى اصل القياس على ان ورد الشراع ان كان معلولاً بكونه آلة مرهبة للعدو بخلاف سائر
الآلات فالمعسر هو اصل الارباب بدليل انه لا يسهم لما زاد على فارسين بالاجماع مع ان معنى الارهاب يزداد بزيادة الفارس
ثم اختلف في حال المقاتل من كونه فارساً او رجلاً في وقت يعتبر وقت دخوله دار الحرب وقت شهيد الوقعة
فقدنا يعتبر وقت دخوله دار الحرب واخطا على قصد القتال وعند الشافعي يعتبر وقت شهيد الوقعة حتى ان الغاري
اذا دخل دار الحرب فارساً مات فرسه او نقر او اخذ العدو فله سهم الفارس عندنا وعند له سهم الرجلالة واحج بما
رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الغنيمة لمن شهد الوقعة ولان استحقاق الغنيمة بالجهاد ولم يوجد وقت دخوله دار الحرب
وقد يهاجم المقاتلة ودخوله دار الحرب ياب قطع المسافة لا من باب المقاتلة ولنا ان الله تعالى جعل الغنائم للمجاهدين
قال الله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً وقالوا اهلوا انما غنمتم من شئ وقالوا عداكم الله مغانم كثيرة تأخذونها وقال
واذ بعدكم الله احدى العاقلين انما لكم وجميع ذلك من النصوص والى ما ورد في الدرب فارساً على قصد القتال المجاهد ليجوز
اخذها ان المجازة على هذا الوجه ارباب العدو وانه جهاد والدليل على انه ارباب العدو قوله تعالى ومن ركب الخيل

بيان من ينفع بالغنائم

بيان كيفية قسمة الغنائم

بيان سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم

بيان سهم ذوي القربى

فقرآن يتفقون به لتعذر قسمة على القراءة لكثرتهم وقلة فاشه اللقطة والاعلم **هذا** اذا كانت قامة بعد القسمة
فان كان انتفع بها قبل القسمة فان كان غنياً تصدق بقيمتها على الفقراء لانه اكل مالاً لو كان قائماً لكان سبيله
الصدق لكونه مالاً يعلق به حق الغانمين وتعذر صرفه عليهم لقلته وكثرتهم فيقوم بدله مقامه وهو قامة
وان كان فقيراً لم يحجب عليه شئ لانه اكل مالاً لو كان قائماً لكان له ان يأكله واما ما سوى لما كوله والمشروء والفقير
والحط فلو ينبغي ان يتفقوا به لان حق الغانمين متعلق به وفي الانتفاع ابطال حقهم الا انه اذا احتاج الى استعمال
شئ من السلاح او الدواب والسيارات فلا بأس باستعماله بان اقتطع سيفه فلا بأس بان يأخذ سيفاً من الغنيمة
فيقاتل به لكنه اذا استغنى عنه ردة الى الغنيمة وكذا اذا احتاج الى ركوب فرس او لبس ثوب فادفع حاجته به ردة
الى الغنيمة لان هذا موضع الضرورة ايضاً لكن الثابت بالضرورة لا يتعدى محل الضرورة حتى انه لو اراد ان يستعمل شيئاً
من ذلك وقاية لسلاحه ودوابه وسيارته وضمانه لها فلا ينبغي له ذلك لانعدام تحقق الضرورة وكذا اذا احتاج الى البقر
والغنم واكلوا اللحم ردة الجلال الى الغنيمة لان الانتفاع به ليس بالحاجات للضرورة والله اعلم واما بيان من ينفع بالغنائم
فنقول انه لا ينفع بها الا الغانمون فلا يجوز للجار ان يأكلوا شيئاً من الغنيمة الا بشئ لان سقوط اعتبار حق كل واحد
من الغانمين في حق صاحبه لكان الضرورة ولا يجوز اسقاط اعتبار الحقيقة من غير ضرورة ولا ضرورة في حق غيرهم
وللغانمين ان يأكلوا ويطعموا عبيدهم ونساءهم وصبيانهم لان انفاق الرجل على هؤلاء انفاق على نفسه لان نفقتهم
عليه والا صل ان كل من عليه نفقته فله ان يطعمه ومن لا فله ولا يجوز لاجبر الرجل للخدمة ان يأكل منه لان نفقته على
نفسه لا عليه وللرأة اذا دخلت دار الحرب لداواة المرضى والجرحى ناكل وتغلف دابتهما وتطعم رفيقها لان المرأة تستحق
الرضع من الغنيمة فكانت من الغانمين والله اعلم واما بيان كيفية قسمة الغنائم وبيان مصارفها فنقول وبالله التوفيق
ان الغنائم تقسم على خمسة اسهم سهم منها وهو خمس الغنيمة لاربابه واربعه اخماسها للغانمين اما الخمس فلكلهم
فيه في بيان كيفية قسمة الخمس وفي بيان مصرفه فنقول لاخلوفة ان خمس الغنيمة في حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقسم على خمسة اسهم سهم للنبي صلى الله عليه وسلم وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لانباء
التسبيل قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان الله خمسة وللرسول ولذوي القربى ولليتامى وللمساكين ولانباء التسبيل
واضافة الخمس الى الله تع تحتمل ان يكون مضموناً لكونه مصرفاً الى وجوه القربى التي هي لله تع لكونها مواضع اقامة العبادات
التي هي لله تع وتحتمل ان تكون تعظيماً للمسلم على ما هو الاصل في اضافة جزئية الاشياء الى الله تع انها تخرج من تعظيم
المضاف كقوله بيت الله وناقته الله وتحتمل ان تكون مخلوصه لله تع كخرجه عن تصرف الغانمين كقولك الملك بكذا لله
والملك في الايام كلها لله تع لكن خضرة ذلك اليوم بالملك له فيه لا تقطاع تصرف الا عباداً والله اعلم ثم اختلف العلماء
في سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي سهم ذوي القربى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اما سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقد قال علماء وارباعهم الله انه يسقط بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي رحمه الله انه لم يسقط وبه من الخلفاء
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما كان يأخذ كفاية له لا اشتغاله بمصالح المسلمين والخلفاء بعد مشيقتهم بذلك
فصرف سهمه اليهم كفاية لهم ولنا ان ذلك الخمس كان خصوصيته لرسول الله صلى الله عليه وسلم كالمصنف الذي كان له
والغني وهو الذي كان لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب ثم لم يكن لاحد خصوص من الغني والغني كذلك ايضاً ان
خصوص من الخمس ولهذا لم يكن للخلفاء الراشدين بعد تحققه انه لو بقي بعد كان بطريق الارث وقد قال
صلى الله عليه وسلم انما معاشر الانبياء ما نورث ما تركوا صدقة واما سهم ذوي القربى فقد قال الشافعي انه باق في مصرف
الى اولاد بني هاشم من اولاد فاطمة رضي الله عنها وبغيرها يستوي فيه فقيرهم وغنيهم واما عندنا فعلى الوجه الذي
كان بقي واختلف المشايخ فيه انه كيف كان والصحيح انه كان لفقراء القرابة دون اغنيائهم يعطون لفقيرهم وحاجتهم
لا لغنيائهم وقد بقي كذلك بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فيجوز ان يعطى فقراء قريظة النبي صلى الله عليه وسلم كغنيهم دون
اغنيائهم ويقدمون على غنيهم من الفقراء ويجوز انهم من الخمس ايضاً لما لا حظ لهم من الصدقات لكن يجوز ان يعطى
غيرهم من فقراء المسلمين ومنهم فيقسم الخمس عندنا على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لانباء التسبيل
ويدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدع الى اغنيائهم شئ وعند الشافعي سهم لذوي القربى على حدة
يصرف الى غنيهم وفقيرهم **احج** الشافعي بقوله تع واعلموا انما غنمتم من شئ فان الله خمسة وللرسول ولذوي القربى
الاية فان الله تع جعل سهم الذي الذي القربى وهم القرابة من غير فصل بين الفقير والغني وكذا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قسم الخمس على خمسة اسهم واعطى سهمها للذي الذي القربى ولم يعرف له ناسخ في حال حياته ولا نسخ بعد وفاته ولنا
ما رواه محمد بن الحسن رحمه الله في كتاب السير ان ابا بكر وعمر وعثمان وعلياً رضي الله عنهم اجمعين قسموا الخمس الغنائم
على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لانباء التسبيل لمحضهم العجاجة وضوان الله عليهم ولم ينكر عليهم
فيكون اجماعاً منهم على ذلك وبه يبين ان ليس المراد من ذوي القربى قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة اذ لا ينظر

الكلام في الاربعه الاخماس

بيان يستحق السهم منها

لا يسهم المرأة والصبي

بيان مقدار الاستحقاق

لا يسهم الاكثر من واحد

يعتبر الاستحقاق وقت دخوله دار الحرب

رهبون به عدو الله وعدوه ولا يار الحرب لا تفلو عن عيون الكفرة وطول يومهم فاذا دخلها جيش كنفه جبالا وركبا فاقبالوا
يخربونهم بذلك فيقع الرعب في قلوبهم حتى يتركوا القرى والرياسات يهرأ بال الفلوع والحصون المنيعه فكان مجاوزة الذرب
على قصد القتال ادها بالعدو وأنه جهاد والثاني ان فيه غنط الكفرة وكبتهم لان وطحا اراضيهم وعفروا ارضهم فاعظمهم قال
الله تعالى ولا يطون موطئا يغيظ الكفار وفيه قهرهم وما للجهاد الا قهر عدا الله تعالى لا عزاز دينه واعكوك بكلمته فذل ان
مجاورة الذرب فارسا على قصد القتال جهاد ومجاهد فارسا فله سهم الفريسان ومجاهد راجل فله سهم الرحالة يقول
صلى الله عليه وسلم للفارس سهمان وللراجل سهم واحد واما عمر رضي الله عنه فصنع ان قال ذلك في وقعة خاصة بان وقع القتال في
دار الاسلام وفي ارض فتح عنوة وفتر ان يلقى المدد او يحمل على هذا توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان صيانة لها عن
المنافسة ويمن به نقول ان المدد لا يشاركونهم في الغنيمة في تلك الوقعة الا اذا شهدوها ولا كلام فيه **وعلى هذا داخل**
واجل ثم اشترى فرسا واستأجر واستعار او وهب له فله سهم الرحالة عندنا اعتبار وقت الدخول وعند الشافعي
له سهم الفريسان لا اعتبار وقت الشهود وقال الحسن في هذه الصورة اذا قاتل فارسا فله سهم فارس **وعلى هذا داخل** ان
ثم باع فرسه او آجره او رهنه او عاره فقاتل وهو راجل فله سهم راجل كره في التنزيل الكبير **وروي الحسن** في حقه
ان له سهم فارس وسوى على هذه الرواية بين البيع والموت وبين البيع قبل شهود الوقعة وبعدها والصحيح جواب
ظاهر الرواية لان المجاوزة فارسا على قصد القتال وليل المجاهد فارسا ولما باع فرسه تبين انه لم يقصد به الجهاد
بل قصد به التجارة وكذا هذا في الاجلوة والاعارة والزمن بخلاف ما بعد شهود الوقعة لان البيع بعد لا يدل على قصد
التجارة لان الغازي لا يبيع فرسه ذلك الوقت لقصد التجارة عادة بل يقصد ثبات القدم والتثبت للقتال بعينه ما
في وسعه وامكانه والله اعلم **فصل** واما بيان حكم استيلاء الكفرة على اموال المسلمين فالكلام فيه في موضعين
احدهما في بيان اصل الحكم والثاني في بيان كيفية استيلاء الكفرة على اموال المسلمين فالكلام فيه في موضعين
على اموال المسلمين ولم يجردها بدارهم انهم لا يملكونها حتى لو ظهر عليهم المسلمون واخذوا ما في ايديهم لا نصيب ملكا
لهم وعليهم ردّها على اربابها بغير شيء وكذا لو قسموها في دار الاسلام ثم ظهر عليهم المسلمون فاخذوها من ايديهم
اخذها احصا بنا بغير شيء لان قسمتهم لم يجرع لدم الملك فكان وجودها والعدم بمنزلة واحدة بخلاف قسمته الامار
الغنم في دار الحرب انها جائزة وان لم يثبت الملك فيها في دار الحرب لان قسمته الامام انما تجوز عندنا اذا اجتمع
وافضى رأيه الى الملك حتى لو قسم مجازفة لا تجوز على ان القسمه هناك قضاء صدر من امام جائز القضاء ولم يجد
ههنا ولا خلاف في انهم ايضا اذا استولوا على اموال المسلمين ومديرتهم وامراتهم اولادهم ومكاتبهم انهم لا يملكونها وان
احرزوهم بالدار واختلف فيما اذا دخلوا دار الاسلام فاستولوا على اموال المسلمين فاخذوها دار الحرب ثلثا علما وانما جعل الله
بملكونها حتى لو كان المستولى عليه عبدا فاعقده الحر او ابنا او ذكرا او ثوبا او دابة او ما كان له من امواله حاشا له ان يملك
الشافعي لا يملكونها وجه قوله انهم استولوا على مال معصوم والاستيلاء على مال معصوم لا يفيد الملك كاستيلاء المسلم
على مال المسلمين واستيلاءهم على الرقاب وانما قلنا ذلك لان حصه مال المسلم فائقة في حرقهم لانهم يخاطبون بالحرمان اذا
بلغتهم الدعوة وانما اختلفوا في العباد والاشياء على مال معصوم حتى يخطروا والمخطور لا يملك سببا للملك ولنا انهم استولوا
على مال مباح غير مملوك وفسر استولى على مال مباح غير مملوك بملكه كمن استولى على الخطب والخيش والصيد ودلالة ان هذا
استيلاء على مال مباح غير مملوك ان ملك المالك يزول بعد الاجراز دار الحرب فزول العصبه ضرورة زوال الملك والملك
على زوال الملك ان الملك هو الاختصاص بالملك في حق القرى او شرع للتمكن من التفرق في العمل وقد زل ذلك بالاجراز
لان المالك لا يمكنه الانتفاع به الا بعد الدخول ولا يمكنه الدخول بنفسه لما فيه من مخالطة الزوج والقاء النفس في المنكبة
وغير ذلك فدل بواقعه ولو وافقه فقد لا ينظر به ولو عفر به فلما يمكنه الاسترداد لان الدار دارهم واهل الدار يذوقون
عذابهم فاذا زال معنى الملك او ما شرع له الملك يزول الملك ضرورة وكذا لو استولوا على عبيد فاقبضوا على هذا الاختلاف
لان العبد مال قابل للملك بالاستيلاء ولهذا يحتل المملوك بساير اسباب الملك بخلاف الاجراز والمدين والمكاتب
وامرات الاولاد وهذا اذا دخلوا دار الاسلام فاستولوا على عبيد المسلمين واحرزوهم بدار الحرب فاما اذا بقوا في دار
وحتى بدار الحرب فاخذوا الكفار فلا يملكونه عندنا يحنفد وعندنا ان يوسف ويحمد بملكه وجه قولنا انهم استولوا على مال
مباح غير مملوك فملكه قيا على الدابة التي نذرت من دار الاسلام الى دار الحرب فاخذها الكفار وسائر اموال المسلمين
التي استولوا عليها والدليل على انهم استولوا على مال مباح غير مملوك انه كما دخل دار الحرب فقد زال ملك المالك لما ذكرنا
في المسئلة الاولى وزوال الملك لا يوجب زوال المالكية الا ترى انه لا يوجب زوال الرق وجه قولنا يحنفد ان الاستيلاء
لم يصارف محله فلا يفيد الملك قيا على الاستيلاء على الاجراز والمدين والمكاتب وامرات الاولاد ودلالة ان
الاستيلاء لم يصارف محله ان محل الاستيلاء هو المالك لا المملوك بل هو المالك لان المالكية في هذا العمل انما ثبتت ضرورة ثبوت الملك
لغايبين لان الاصل فيه هو الحرية وكما دخل دار الحرب فقد زال الملك لما ذكرنا في المسئلة المتقدمة فنقول المالكية الثانية

بيان حكم استيلاء الكفرة على اموال المسلمين
بيان اصل حكم الاستيلاء

ضرورة ثبوته فكان ينبغي ان يزول الرق ايضا الا انه يبقى شرعا بخلاف القياس فيقتصر على موطن الشرع بخلاف الدابة لان
المالكية فيها لا تثبت ضرورة ثبوت الملك لانها مال والاموال كلها محل لثبوت الملك بخلاف الدابة لان المالكية فيها لا تثبت
لان الاستيلاء حقيقة صادرة وهو مال مملوك فكان ينبغي ان يثبت للملك المال لوجوده بسببه الا انه تأخر الى وقت الاجراز
بالدار المانع وهو ملك للمالك فاذا احرزوه بدارهم فقد زال المانع لزوال الملك فيعمل الاستيلاء السابق عمله في اثبات
الملك والمالك لا يثبت الا في المال فثبت المالكية ضرورة امانها هنا بالاستيلاء حال كونه مالا اصيل وبعد ما وجد الاستيلاء
لامالكية لزوال الملك فلم يصارف بالاستيلاء محله فلا يفيد الملك **واما بيان كيفية الحكم** فنقول ملك المسلم يزول
عنه بالاستيلاء الكفار عليه ويثبت لهم عندنا على وجه له حق الاعادة انا بغيره او بغيره حتى لو ظهر عليهم
المسلمون واخذوها واحرزوها بدار الاسلام فان وجد المالك القدر قبل القسمه اخذ بغير شيء سواء كان زوايا الغنم
او زوايا الغنم وان وجد بعد القسمه فان كان خروا لا يملكه الا باخذ لانه لو اخذه اخذ بمثله فلا يفيد وان لم يكن
خروا لا يملك الا باخذ بغيره ان شاء لان الاخذ بالقيمة مراعاة للجانبين جانب المالك القدر بما يصاله الى قدر ملكه الخاص
الماخوذ منه بغير عوض وجانب الغائبين بصيا من ملكهم الخاص من الزوايا بغير عوض فكان الاخذ بالقيمة نظر للجانبين
ومراعاة للتحقيق بخلاف ما اذا وجد قبل القسمه انه ياخذ بغير شيء لان الثابت للغائبين قبل القسمه بعد الاجراز ليس الا
لحق المالك والملك العام فكانت الاعادة له قدر الملك وعانة الملك الخاص الى وقد روي ان يغير الرجل المسلم
المستولى عليه اهل الحرب ثم ظهر عليهم المسلمون فوجده صاحبه في الممنوع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عز ذلك فقال
ان وجدته قبل القسمه فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمه فهو لك بالقيمة وكذلك لو كان الحر في بيع الماخوذ من المسلمين
ثم ظهر عليه المسلمون فان المالك القدر ياخذ قبل القسمه بغير شيء وبعد القسمه بالقيمة لانه باع بعد مسخ الاعادة لا يقد
المالك بغير شيء وكذلك لو كان المستولى عليه مديرا او مكاتب او امرا ولم يظهر عليه المسلمون فاخرجه الى دار الاسلام اخذ المالك
القيمة بغير شيء قبل القسمه وبعدها لا لا خرف وجه والحرز كل وجه او وجد لا يحتل المملوك بالاستيلاء وهذا لا يحتل
هنا اسباب الملك فاذا حصلوا في ايدي الغائبين وجب ردّه الى المالك القدر ولو وهب اخرجه الى دار الاسلام بالاستيلاء لرجل
المسلمين اخذ المالك القدر بالقيمة ان شاء لان فيه نظر للجانبين على ما بينا وكذلك لو باعه مسلم بغيره فاسد
بأن باع مسلم عبد مسلم فبطل حيزه واخذ صاحبه بقيمة العبد لان تسمية الحر والحرز لم يصح فكان هذا بيعا
فاسدا والبيع الفاسد مضمون بقيمة المبيع فصار كانه اشتراه بغيره ولو لم يكن العوض فاسدا اخذ بالثمن الذي
اشتره ان شاء ان كان اشتراه بخلاف جنته لان الاخذ عند اختلاف الجنتين يفيد وكذلك لو كان اشتراه بغيره لكن
باقل منه فانه ياخذ بمثل ما اشتراه به ولا جرح هذا ربا لان الربا افضل مال قصدا سقفاه بالبيع بغير عوض بقاء له
والمالك القدر لا ياخذ بطريق البيع بل بطريق الاعادة الى قدر ملكه فلو تمت الربا وان كان اشتراه بغيره بغيره قدرا لا
ياخذ لانه لا يفيد ولو اشتراه رجل من العدو ثم باعه رجل اخر ثم حفر المالك القدر اخذ في الثاني والثاني وليس له
ان يفيض البيع الثاني ياخذ بالثمن الاول من المشتري الاول في ظاهر الرواية وروي عن محمد في النواذر ان المالك بالمجان
شأه يفيض البيع واخذ بالثمن الاول وان شاء اخذ بالثمن الثاني وجه رواية النواذر ان اخذ المالك القدر بملك بدل
فأشده حق الشفعة ثم حق الشفعة مقدم على حق المشتري فكذلك الحق والمبايع ان حق كل واحد منهما سابق على حق المشتري
والشفقة اسباب الترجيح وجه ظاهر الرواية انه لا ملك للمالك القدر في العمل بوجه بل هو كمثل كل وجه واما الثانية
حق الاعادة وانه ليس بمعنى في العمل فلا يمنع جواز البيع فلا يملك نفسه بخلاف حق الشفعة فان الشفعة يملك الشفيع
الشفقة مقتضى الاخذ بالشفقة بتمليك البايع منه على ما عرف **وعلى هذا الاصل** اذا علم المالك القدر بشر الماسور و
الطلب زمانا لا يبطل حقه لان هذا الاخذ ليس في معنى الاخذ بالشفقة ليشترط له الطلب على سبيل الموائمة وعلى قياس
ما روي عن محمد يبطل كما يبطل حق الشفعة بترك الطلب على الموائمة وكذلك هذا الحق يورث في ظاهر الرواية حتى لو مات
المالك القدر كان لورثته ان ياخذوه وعلى قياس ما روي عن محمد لا يورث كالا يورث حق الشفعة والصحيح جواز ظاهر
الرواية لان هذا الاخذ ليس ابتداء بملك بل هو اعادة الى القديم الملك بخلاف الاخذ بالشفقة وحق الاعادة الى القديم
الملك مما يحتل الاثر كحق الرق بالعب وليس لبعض الورثة ان ياخذوا ذلك دون البعض لانه حق ثبت لكل فلا يفرقه به
البعض ولو اشترى الماسور رجل ودخله دار الاسلام ثم اسره العدو ثانيا فاشتراه رجل اخر فادخله دار الاسلام فاشترى
الاول حق من المالك القدر وليس للمالك القدر ان ياخذ من المشتري الثاني لانه لما اسره من المشتري الاول نزل المشتري
الاول منزلة المالك القدر فكان حق الاخذ له لكن اذا اخذ المشتري الاول فللمالك القدر ان ياخذ بالثمنين ان شاء
او يدع لانه لما اخذ المشتري الاول بالثمن فقد قام عليه بالثمنين فكان اشتراه هذا القدر المالك ولم يوجد لاسراره
من عاقب الحق القدر الماسور في دار الحرب وادبره او كاتبه او كاتبه فاستولاه ثم ظهر المسلمون عليها فذلك كله جائز
في دار الاسلام وكذا المديون والمكاتب اما اذا اعتقه فلدن يده زالت عنه وهو مسلم فحصل في يد نفسه ففقد عليه كالعبد

بيان كيفية الحكم

الحزب اذا خرج اليها مسلما والاستبداد دفع النسيب والنسب يثبت في الحرب وقهر المحكومته وان مات عتقت امره
وكذا اذا غلب عليه وعتق المذنب هذا المعنى والمكاتب صار في يده نفسه لرؤاها المولى عنه وهو مسلم فيقتول لانه اذا قهر
المولى سقط عنه بدل الكفاية فقتل لولا دفعه ولو كان الماسور حرا فاشتره مسلم واخرجه الى دار الاسلام فلو شئ المشتري
على الخيانة ما اشتره حقيقة اذا لم يمتنع التملك لكنه بذل مالا لا يستحقه من الاسير بغير اذنه فكان متطوعا عنه فلو ملك
الرجوع عليه وان امره لم يمتنع بذلك ففعله باجره وجمع عليه لانه لما امر بذلك فكان استحقاقه منه هذا القدر من المال فاقترع
ايامه ثم امره ان يدفعه الى قتلون ففعل فجمع عليه بحكم الاستقراض ولو اسلم اهل الحرب من المسلمين الذي امره في
ايديهم فهو لهم ولا حق للمالك القدر منه لانه مالا اسلموا عليه وراسلهم على ما قبله قوله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذا الذي ذكرنا حكم استبداد الكافر فاما حكم الشراء فنقول الحزب اذا خرج اليها فاشترى عبدا مسلما يجوز ويثبت الملك
له فيه عندنا لكنه يجزى على البيع وكذلك لو خرج اليها بعبده فاسلم في يده يجزى على البيع وعند الشافعي لا يجوز شراء الكافر
العبد المسلم وهي مسئلة كتاب البيوع فان لم يبعه حتى دخل به واراد ان يفتق عنه ابي حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد راجع
لا يفتق وجهه فلو امان احراز الكافر ماله بدار الحرب بآثره في زوال العصمة لا في زوال الملك فان مال الكافر مملوك لكنه
غير معصوم وجهه قول ابي حنيفة ان الثابت للحزب بالشراء ملك مجبور على عتق زالة فلو لم يفتق باذنه دار الحرب
لم يبق الملك الثابت له شرعا بهذه الصفة لتعد الحرب بعد الاحراز بوجه فتوى في تغيير المشرع وهذا لا يجوز ثم طريق
الزوال هو الاحراز بالدار وان كان هو في اهل شرط زوال الملك والعصمة في استبداد الكفار ولتعد بتحصيل العلة فاقترع
الشرط مقامه على اهل المعهود فاقامة الشرط مقام العلة عند تعدد تعليق الحكم بالعلة ولو اشترى عبدا مسلما فهو
على هذا الاختلاف ايضا لان الحزب مجبور على بيع العبد الذي ابتاعه ولا يترك ليدار الحرب ولو اسلم عبد حربي في دار الحرب
لا يفتق وهو عبد على حاله بالاجماع لان الملك وان كان واجبا لازالة لكن لا طريق للزوال هنا ففتى على حاله ولو خرج هذا
العبد اليها فان خرج من ارضه مولاه ولم يبق بغيره المسلمين عتق لان دار الحرب جارية قهر وغلبة وقد خسر مولاه بخروجها من ارضها
ايامه فصار مستوليا على نفسه مستغنا ايها فبذلك ملك الملك عنه وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
في انا قال لعلنا نفهوا عتقا لله نع ولو خرج غير مرغى بان خرج باذن المولى المتجارة فهو عبد لمولاه لكن يبيعه الامام
ويقتل منه لمولاه اما كونه عبدا لمولاه فلو لم يخرج قاهرا مستوليا ولانه ملك مستحق الزوال بالاسلام واما وصف
ثمة لمولاه فلو تده باعه على ملكه وكذا لو لم يخرج مرغى لكن ظهر المسلمون على الدار يفتق ايضا لانه لما اسلم فقد بقي عليه
ملك مستحق الزوال فاحتاج الى طريق الزوال وقد وجد هو احرار نفسه بمنعة المسلمين وانه استوعب احرار المسلمين ايامه بدار
الاسلام لم يملكه فكان اولى ولو لم يخرج ولم يظهر على الدار ولكن باعه الحزب من مسلم او حربي عتق عند ابي حنيفة قبل المشتري
البيع اولى بقبول عند ابو يوسف ومحمد لا يفتق وجهه فلو امان احراز الملك البايع عنه فقد ثبت ملك المشتري فيه فلو غنق
وجهه قول ابي حنيفة ما ذكرنا ان هذا ملك مستحق الزوال موقوف ذواله على سبب الزوال او شرط الزوال على ما بينا فاذا
عرضه على البيع والبيع سبب لزوال الملك فقد روي ذواله الى غيره فكان ذواله اليه ارضى لانه استحق الزوال وغيره ما
استحقه والوضا بالزوال شرط الزوال ولو اسلم حربي في دار الحرب وله رقيق فيها فخرج هو له دار الاسلام ثم تبعه عبده
بعد ذلك كافر كان او مسلما فهو عبد لمولاه لان خروجه الى مولاة بخروجه مع مولاة ولو كان خرج مع مولاة كان عبدا
لمولاه كذا هذا **فصل** واما بيان الاحكام التي تختلف باختلاف الدارين فتقول وبالله التوفيق لا بد لولا
منع رقة معنى الدارين دار الاسلام ودار الكفر لتعرف الاحكام التي تختلف باختلافها ومعرفة ذلك مبينة على معرفة ما
به نصير الدارين دار الاسلام او دار الكفر فتقول لا خلاف بين اصحابنا في ان دار الكفر نصير دار الاسلام فظهر احكام الاسلام
فيها واختلفوا في دار الاسلام انما نصير دار الكفر قال ابو حنيفة رجع انها لا نصير دار الكفر الا شئت شرط احد
ظهور احكام الكفر فيها والثاني ان تخفى مشاكلة لدار الكفر والثالث ان لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمن بالامان الاول
وهو امان المسلمين وقال ابو يوسف ومحمد انها نصير دار الكفر بظهور احكام الكفر فيها وجه قولهما ان قولنا دار الاسلام
ودار الكفر اضافة الدارين الى الاسلام والكفر وانما اضاف الدارين الى الاسلام والكفر بظهور احكام الاسلام والكفر فيها احكاما
تختص بالجنة دار الاسلام والنار دار الكفر ولو وجد التسوية في الجنة والنار في دار الاسلام والكفر بظهور احكام الاسلام والكفر فيها احكاما
ظهور احكام الكفر فيها والكفر في دار الكفر نصير دار الكفر بظهور احكام الكفر فيها وجه قول ابي حنيفة ان المقصود
بالضافة الدارين الى الاسلام والكفر ليس هو عين الاسلام والكفر وانما المقصود هو الاخر والخوف ومعناه ان الامان ان كان
للمسلمين فيها على الاطلاق والخوف للكفرة على الاطلاق في دار الاسلام وان كان الامان فيها للكفرة على الاطلاق والخوف
للمسلمين على الاطلاق في دار الكفر الاحكام مبينة على الامان والخوف لا على الاسلام والكفر فكان اعتبار الامان والخوف
اولى فالتفيع للحاجة للمسلمين الى الاستعانة بنبي الامر الثابت فيها على الاطلاق فلو نصير دار الكفر وكذا الامر الثابت

بين احكام المختلف باختلاف الدارين

على الاطلاق لا يزول الا بالمشاكلة بدار الحرب فيوقف نصير دار الحرب على وجودها مع ان اضافة الدارين الى الاسلام احتج
ان تخفى لما قلتم واحتج ان تخفى لما قلنا وهو شوبت الامر فيها على الاطلاق للمسلمين وانما ثبت للكفرة بعارض الذمة والادب
فان كانت الاضافة لما قلتم نصير دار الكفر بما قلتم وان كانت الاضافة لما قلنا لا نصير دار الكفر الا بما قلنا فلو بصيرها
دار الاسلام يبقين دار الكفر بالشك والاحتمال على الاصل المعهود ان الثابت يبقين لا يزول بالشك بخلاف دار الكفر حيث
نصير دار الاسلام بظهور احكام الاسلام فيها لان هناك الترجيح بجانب الاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام
يعلو ولا يعلى فزال الشك على ان الاضافة ان كانت باعتبار ظهور الاحكام لكن لا يظهر احكام الكفر الا عند وجود
هذين الشرطين اعني المشاكلة وزوال الامان لانها لا تظهر الا بالمنفعة ولا منفعة الا بها والله اعلم وفائدة هذا الاختلاف
في ارض لاهل الاسلام ظهر عليها المشركون وظهر واثقها احكام الكفر وان كان اهلها اهل ذمة فقتلوا الذمة وظهروا
احكام الشك هل نصير دار الحرب فهو على ما ذكرنا من الاختلاف فاذا صارت دار الحرب نصير دار الاسلام فظهر احكامها على سائر
دور الحرب سواء وقد ذكرناه ولو فتحها الامام ثم حاربها فان كان قبل القسمة اخذوا بغير شئ وان كان بعد القسمة
اخذوا بالقيمة ان شاءوا وما ذكرناه من قبل عداد الماخوذ على حكمه الاول الخراجي عاودا بغير شئ والعشري عاودا بغير شئ لان هذا
ليس استحداث الملك بل هو عود فلو ملك اليه فيعود بوظيفة الا اذا كان الامام وضع عليها الخراج قبل ذلك فلو غنق
عشر ثانيا لان نصير دار الامام صدر عرفا لانه شرعية فلو لم يمتنع النقص **فصل** واما الاحكام التي تختلف
باعتدال الدارين فانواع منها ان المسلم اذا في دار الحرب وسرق او سرق او قتل او قتل مسلما لا يؤخذ بشئ وذلك لان الامام
لا يفتق على اقامة الحدود في دار الحرب لعدم العولاة ولو فعل شيئا من ذلك ثم رجع الى دار الاسلام لا يفتق عليه الحد ايضا
لان الفعل لم يقع موجبا اصلا ولو فعل في دار الاسلام ثم هرب الى دار الحرب يؤخذ به لان الفعل وقع موجبا للوقاية
فلا يسقط بالحرب الى دار الحرب وكذا اذا قتل مسلما لا يؤخذ بالقصاص وان كان عبدا لتعد الاستيفاء الا بالمنفعة الاول
بقاؤه الواحد والمنفعة منعدمة ولان كونه في دار الحرب واثق شبهة في الوجوب والقصاص لا يجب مع الثبوت وبعضهم
لانه سخطا كان او عبدا ومجن في ماله لا على العاقلة لان الذمة تجب على القاتل ابتداء لان القتل وجد منه ولهذا وجب
القصاص والكفارة على القاتل على غيره فكذلك الذمة تجب عليه ابتداء هو الصحيح ثم العاقلة تختل عنه بطريق التعاون
لا تعين اليهم بجبانة من المناهج والفضة والغزو والشرف بكثره العشار والذوال الاحسان لهم وبخود ذلك وهذه المعافاة
لا تحصل عند اختلاف الدارين فلا تختل عنه العاقلة وكذلك لو كان اميرا على سرية او امير جيش فزارحل منهم او سرق
او سرق الخراج او قتل مسلما خطا او عذرا لم يأخذ الامام بغير شئ من ذلك لان الامام ما فوض اليه اقامة الحدود والقصاص لعله
الله لا يفتق على اقامتها في دار الحرب لانه يفتق السرقه ان استهلكها وبهتته الذمة في باب القتل لا يفتق على استيفاء
ضمان المال ولو غر الخليفة او امير الشام ففعل رجل العسكر شيئا من ذلك اقام عليه واقترع منه في القدر وضمت
الذمة في ماله في الخطا لان اقامة الحدود الى الامام وبمكة اقامة جالة القوة والثوكة باجتماع الجيوش والقياد
له فكان لعسكره حكم دار الاسلام ولو شذ رجل من العسكر ففعل شيئا من ذلك دري عنه الحد والقصاص لا يقصر
ولا لانه الامام على العسكر وعلى هذا ايضا يخرج الحزب اذا اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتله مسلم عذرا او خطا انه
لا يقصص عليه عذرا على ما ذكرناه وهذا مبني على ان التقويم عندنا ثبت بدار الاسلام لان التقويم بالقرعة ولا غرة
الامانة المسلمين وعند الشافعي التقويم ثبت بالاسلام وعلى هذا اذا اسلم الحزب في دار الحرب ولم يعرف ان عليه
صلوة ولا صبا ثم خرج الى دار الاسلام فليس عليه قضاء ما مضى وقال ابو يوسف استحسن ان يجزى عليه القضاء
وجه قوله ان الصلوة قد وجبت عليه لوجود سبب الوجوب وهو الوقت وشرطه وهو الاسلام والقضاء الواجب اذا
فاستغنى عنها تقصير الذم اذا اسلم في دار الاسلام ولم يعرف ان عليه ذلك حتى مضى عليه او قات صلوات ثم علم وجهه
قول ابو حنيفة ان وجوب الشرايع يعتمد البلوغ وهو العلم بالوجوب لان وجوبها لا يعرف الا بالشرايع بالاجماع ان اختلفنا
فدروا بالامان الا ان حقيقة العلم ليست بشرط بل مكان الوصول اليه كاف وقد وجد ذلك في دار الاسلام لانها دار
العلم بالشرايع ولم يوجد في دار الحرب لانها دار الجهل بها بخلاف وجوب الايمان وشكر المنعم وحرمة الكفر والكفران وتختل
لان هذه الاحكام لا يقف وجوبها على الشرايع بل تجزى العقل عندنا فان ابو يوسف روي عن ابي حنيفة بهذه العبارة
فقال كان ابو حنيفة يقول لا حد ولا حد ولا حد من الخلق في جهله معرفة خالفه لان الواجب على جميع الخلق معرفة الرب جل جلاله
وتوحيد الماري من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر ما خلق الله فاما الفريضة من لم يعلمها ولم يبلغه
فان هذا لم يقم عليه حجة تقتله بلفظه وعلى هذا اذا دخل مسلم ارض دار الحرب بامان فقاتل حربي عقد الرابا وغيره
من العقود الفاسدة في حكم الاسلام جاز عند ابي حنيفة ومحمد وكذلك لو كان اسيرا في ايديهم واسلم في دار الحرب ولم يهاجر
اليها فقتل حربي وقال ابو يوسف لا يجوز للمسلم في دار الحرب الا ما يجوز له في دار الاسلام وجه قول ابو يوسف
ان حرمة الرابا ثابتة في حق العاقدين اما في حق المسلم فظاهر واما في حق الحربي فلو ان الكفار يحاطون بالحرمان قال

اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها
اسلم فيها ولم يسلط ولا سلبا

الميراث في دار الحرب يبقى على المرتد وهو غير معصوم فكان محل التملك بالاستيلاء كسائر أموال أهل الحرب وأما حكم المرتد
فمقتول لا خلاف بين اصحابنا فان المال الذي اكتسبه في حال الاسلام يجرى ميراثا لورثته المسلمين اذا مات او قتل ونحو
وقضى بالحاق وقال الشافعي هو في **واجب** بما دون من سواه الله تعالى عليه ولم يمت له ان قال لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم
الكافر فان يرث المسلم الكافر فدارته مسلم فيجب ان لا يرثه **ولما** ما روي عن علي رضي الله عنه قتل المسعودي العجلي بدار
وقسم ماله بين ورثته المسلمين وكان ذلك بحضور الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه انكر عليه منكر فبينما هم اجمعون
العتاة ولا يرث المرتدة في كونها سببا لورث الملك كالموت على اصل يحنفيه على ما قررناه فاذا ارتدت فمات مسلم ما في رثته
المسلم فاذا رث المسلم المسلم لا يرث الكافر فقد قلنا بموجب الحديث بمقتضى **واجب** واما على أصلها فالمرتدة ان كانت لا يرث
زوال الملك لكن احتمال العود الى الاسلام قائم الا ترى انه يجزى على الاسلام فيبقى على حكم الاسلام في حق حكم الارث وذلك
حاشا الا ترى انه يبقى على حكم الاسلام في حق المنع من التصرف في الميراث والخير بخلافه ان يبقى عليه في حق حكم الارث ايضا فلو كان
ارث المسلم الكافر فيجب عليه بالحدوث ايضا والله اعلم واختلفوا في المال الذي اكتسبه في حالة الردة قال ابو حنيفة
هو في وقال ابو يوسف ومحمد هو ميراث **وجه** قولهما ان كسب الردة ملكه لوجود سبب الملك في اهل الملك في حق ما قبل
ولاشك ان المرتد من اهل الملك لان اهلية الملك بالحرية والردة لا تنافيها بل تنافيها وهو الرق او الردة في حق
الاسترقاق واذا ثبت ملكه فيه احتمل الانتقال الى ورثته بالموت او ما هو في معنى الموت على ما بينا **وجه** قول ابو حنيفة
ما ذكرناه ان الردة سبب لزوال الملك من حين وجودها بطريق الظهور على ما بينا ولا وجود الشيء مع وجود سبب زواله
فكان كسب الردة مالا لا مال له فلو احتمل الارث في موضع في بيت مال المسلمين كالقطعة ثم اختلفوا فيما يورث من مال
المرتد انه يورث حال الوارث وهي اهلية الورثة وقت الردة ام وقت الموت ام وقت الردة الى وقت الموت فعند ابو
ابو يوسف ومحمد تعتبر اهلية الورثة وقت الموت لان ملك المرتد ما يورث عند الموت فاعتبر اهلية في ذلك الوقت
لا غير **وجه** حنيفة في روايتان في رواية يعتبر وقت الردة لا غير حتى لو كان اهلها وقت الردة ورث وان زال اهليته
بعد ذلك وفي رواية يعتبر واما الاهلية من وقت الردة الى وقت الموت **وجه** هذه الرواية ان الارث ثبت بطريق الاستناد
لا بطريق الظهور لان الموت امر لا يذمه للورث والقول بالارث بطريق الظهور لاجاب الارث قبل الموت ولا سبيل اليه فاذا
وجد الموت ثبت الارث ثم يستند الى وقت وجود الردة وزوال اهلية فيما بين الوقتين يمنع من الاستناد فيستند
واما الاهلية من وقت الردة الى وقت الموت حتى لو كان بعض الورثة مسلم وقت الردة ثم ارتد عن الاسلام قبل موت
المرتد لا يرث وكذا اذا مات قبل موته او المرأة انقضت عدتها قبل موته **وجه** الرواية الاولى ان الارث يثبت زوال الملك
والملك زال بالردة من وقت وجودها فيثبت الارث في ذلك الوقت بطريق الظهور وقوله هذا ايجاب الارث قبل الموت قلنا
هذا ممنوع بل هذا ايجاب الارث بعد الموت لان الردة في معنى الموت لانها تعزل عن الملك على ما بينا فكانت
الردة موتا معنويا وكذا اختلف ابو يوسف ومحمد فيما اذا الحق بدار الحرب وقضى القاضي بالحاق فانه يعتبر اهلية الورثة
وقت القضاء بالحاق وقت القضا فعند ابو يوسف يعتبر وقت القضاء وعند محمد يعتبر وقت القضا **وجه** قول محمد
ان وقت الارث وقت زوال الملك وملك المرتد ما يورث بالحاق لان به يمنع من الانتفاع بماله المتركة في دار الاسلام
الا ان العزم قبل القضاء غير متقرر لاحتمال العود فاذا قضى بدار الحرب وصار العود بعد كالمستعج عاده فكان العامل
في زوال الملك هو القضا فاعتبر اهلية وقتئذ **وجه** قول ابو يوسف ان الملك لا يزول الا بالقضاء فكان الموت في الزوال
هو القضاء وعلى هذا الاختلاف المرتدة اذا لحقت بدار الحرب لان المعنى لا يوجب الفصل ولو ارتدت الرومان مع ما حارب
بولد ثم قتل الاب لم يرثه فان جاءت به لافل من ستة اشهر من وقت الردة لم يرثه لان ردته لم يزل حال الردة فلا يرث مع الشك
قطعا وان جاءت به لستة اشهر فصاعدا من وقت الردة لم يرثه لان ردته لم يزل حال الردة فلا يرث مع الشك
ولو ارتدت الزوج وود المرأة او كانت ام ولد مسلمة وودته مع ورثة المسلمين وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر لان
الام مسلمة فكان الولد على حكم الاسلام تبعا لامه فيرث اياه ولو مات مسلم غراما له وهي حامل فارتدت ولحققت
بدار الحرب فولدت هناك ثم ظهر على الدار فانه لا يسترى ويرث اياه لانه مسلم تبعا لابه ولو لم يكن فولدت حتى سبب
ثم ولدته في دار الاسلام فهو مسلم مرقوق تبعا لابه مرقوق تبعا لامه ولا يرث اياه لان الدوق راسباب الحرمان
ولو تزوج المرتدة مسلمة فولدت له غلاما او على امة مسلمة فولدت له فهو مسلم تبعا لاهله ويرث اياه فلو ثبت البت
وان كانت الام كافرة لا يحكم باسلامه لانه لم يوجد اسلام احد الابوين والله اعلم **واما حكم** الذين قنعوا في يوسف
ومحمد بن المرتد في كسب الاسلام والردة جميعا لان كل ذلك عندنا ميراث واما عند ابو حنيفة فقد ذكر ابو يوسف عنه
انه في كسب الردة الا ان لا يفي به فيبقى الباقي من كسب الاسلام **وجه** الحسن عنه انه في كسب الاسلام الا ان لا يفي به
فيبقى الباقي من كسب الردة وقال الحسن وابن الاسلام في كسب الاسلام ودين الردة في كسب الردة وهو قول زفر
والصحيح رواية الحسن لان دين الانسان يفتى بماله لا ميراثا غيره وكذا دين الميت يفتى بماله لا ميراثا لاهله لان

ارتد الزوجان معا ثم جازى

بيان حكم دين المرتدة

للمسلمين يمنع زوال ملكه له وارثه فقد رد الدين للمسلمين فلهما الدين مقدم على الارث فكان قضاء دين كل ميت من ماله لا ميراثا
وارثه وماله كسب الاسلام فاما كسب الردة قال جماعة المسلمين فلو يقضى منه الدين لا ضرورة فان لم يفي به كسب الاسلام
منتهى الضرورة فيقتضى الباقي منه والله اعلم **فصل** **واما** حكم ولد المرتد فولد لمرتد لا يخلو من ميراث مولود
في الاسلام او في الردة فان كان مولودا في الاسلام بان ولد للزوجين ولد ولها مسلمان ثم ارتد لا يحكم برده ما دام في دار
الاسلام لانه لما ولد وابواه مسلمان فقد حكم باسلامه تبعا لابي يولد يولد بدينه ولا يولد بدينه الا اذا كان في دار
ان كانت لا تصلح لاثبات النسبة ابتداء عند استتباع الابوين فيصير للبقاء لانه اسهل من الاستدعاء فادام في دار الاسلام
يبقى على حكم الاسلام تبعا للدار **واما** لو لم يولد له ولد بدار الحرب فحكم الولد بدينه ولا يولد له ولد وكبره ثم ظهر عليهم اما
حكم المرتد والمرتبة فيعلمون وقد ذكرناه ان المرتد لا يسترى ويقتل المرتدة تسترق ولا تقتل ويحذر على الاسلام بالحس
واما حكم الاولاد فولد الاب يجزى على الاسلام ولا يقتل لانه كان مسلما باسلام ابيه تبعا لاهله فلو كان كافر فقتل
عنه والميراث يجزى على الاسلام الا انه لا يقتل لان هذه ردة حكيمة لا حقيقية لوجود ايمان حكم بطريق النسبة لا حقيقة
فيغير على الاسلام لكن بالحس لا بالسيف ثباتا للحكم على قدر العلة ولا يجزى ولد ولد على الاسلام لان ولد الولد
لا يثبت الحقيقة الاسلام لان لو كان كذلك لكان الكفار كلهم مرتدين لكونهم من اولادهم فلو كان كافر فقتل
عليهم احكام اهل الردة وليس كذلك بالاجماع وان كان مولودا في الردة بان ارتد الزوجان ولا ولد لهما ثم حملت المرأة
فزوجها بعد ردةها وهما مرتدان على حالهما فهذا الولد بمنزلة الولد له حكم الردة حتى لو مات لا يصلي عليه ولا يرثه
لان المرتد لا يرث احدا **واما** لو لم يولد له ولد بدار الحرب فحكم الولد بدينه ولا يولد له ولد وكبره ثم ظهر عليهم اما
يجزى ولد الاب بولد ولد على الاسلام ولا يقتلون كذا ذكر محمد في كتاب التيسير وذكر في الجامع الصغير انه لا يجزى
ولد ولد على الاسلام **وجه** ما ذكره في التيسير ولد الاب تبعا لابي يولد بدينه فلو كان كافر فقتل بدينه ولا يولد له ولد
تبعا له لكان محكما برده تبعا له والميراث يجزى على الاسلام الا انه لا يقتل لان هذه ردة حكيمة فيغير على الاسلام لا يجزى
لا بالقتل **وجه** المذكور في الجامع ان هذا الولد انما حكم برده تبعا لابه ولا يستتبع غيره واما حكم الاسترقاق
فقد ذكر في التيسير انه يسترق الاناث والذكور الصغار من اولاده لان اتم مرتدة وهي محل الاسترقاق والولد كما يبيع
في الرد يتبعها في احتمال الاسترقاق واما الكبار فلو يسترقون لا يقطع النسبة بالبيع ويجزى على الاسلام وذكر في
الجامع الصغير الولدان في اما الاول فلو كان امه مرتدة واما الآخر فلو كان كافر فاصلى لان تبعة الابوين في الردة قد انقضت
بالبيع وهو كافر فكان كافر اصليا فاحتمل الاسترقاق ولو ارتدت امه وهي حامل ولحققت بدار الحرب ثم سببت
وهي حامل كان ولدها فاسما معها لان النسبة لحقة وهو في حكم جزاء الاقر فلا يبطل بالا انفصال امره والذي الذي يقصر
العهد والحج بدار الحرب بمنزلة المرتد في سائر الاحكام من الارث والحكم بتقاضيها من الاولاد والمدينين ونحو ذلك لان
المعنى الذي يوجب الحاق القضا بالموت في الاحكام التي ذكرنا لا يوجب الفصل لانها يفرقان من جهة وهو ان الذي
ليسترد المرتد لا يسترى **وجه** الفرقان شرع الاسترقاق للتوسل الى الاسلام واسترقاق المرتد لا يقع وسبيله
الى الاسلام لما ذكرناه رجوع بعد ما ذاق طعم الاسلام وعرف بحاسنة فلا يرجع فلو حده بخلاف الذي والله اعلم
فصل **واما** بيان احكام البغاة فالكلور فيه في مواضع في تفسير البغاة وفي بيان ما يلزم امام اهل
العدل عند خروجهم عليه وفي بيان ما ينعى بهم وما يوالهم عند الظهور بهم والاستيلاء على اموالهم وفي بيان من يجوز
قتلهم ومن لا يجوز وفي بيان حكم اهل البيت والاعوان الطائفتين وفي بيان ما ينعى على الطائفتين في حكم قضاياهما فيفسر البغاة
فالبغاة هم الخوارج وهم قوم من اهل البيت ان كل ذنب كبير كانت او صغيرة يخرجون على امام اهل العدل ويستحلون
القتال والدماء والاموال بهذا الشأن ولهم منعة وقوة **واما** بيان ما يلزم امام اهل العدل عند خروجهم فقتلوا وبغوا
العتاة والتوفيق اذا علم الامام ان الخوارج يشبهون السلاج وتبنا هبون للقتال فينبغي له ان يأخذهم ويحبسهم
حتى يقلعوا عن ذلك ويحذروا بوبه لانه لو تركهم لسعوا في الارض بالفساد فبأخذهم على ايديهم ولا يبداءهم الامام
بالقتال حتى يبدؤوه لان قتالهم لا ينجي شرهم لا يسترهم لانهم مسلمون فاما بوجه الشر منهم لا يقاتلهم وان لم يعلم
الامام بذلك حتى تقسكروا وتا هبون للقتال فينبغي له ان يدعوهم الى العدل والرجوع الى الراي الجامعة ولا لرجاء
الاجابة وقبول الدعوة كافي اهل الحرب وكذا روي عن علي رضي الله عنه لما خرج عليه اهل جند اندلس لم يقاتلهم عبد الله
ابن عباس رضي الله عنهما ليدعوهم الى العدل فذاعهم وناظرهم فان اجابوا كلف عنهم وان ابوا قاتلهم لقوله في فان ثبت
استدعاهم على الامر فقتلوا التي تبني حتى تفي الى امر الله وكذا قال علي رضي الله عنه اهل جند اندلس لم يقاتلهم عبد الله
ابن عباس رضي الله عنهم قصد يقاتلوا النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انك تقابل على الشا وبل كاتل على التزبل والقتال
على الشا وبل هو القتال مع الخوارج وذل الحديث على امامة علي رضي الله عنه لان النبي صلى الله عليه وسلم شدد قتال علي
على التزبل بقتاله على التزبل وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم محقا في قتاله بالقتل فلزم ان يجرى محقا في قتاله

حكم ولد المرتدة

بيان احكام البغاة

تفسير البغاة

بيان ما يلزم امام العدل عند خروجهم

ثبت

بالأول ولو لم يكن إماماً حق لما كان محققاً في قتاله أياهم ولا منهم ساعون في الأرض بالفساد فيقتلون دفعاً للفساد
عن وجه الأرض وإن قاتلهم قبل الدعوة لا بأس بذلك لأن الدعوة قد بلغتهم لكونهم في دار الإسلام ومن المسلمين أيضاً
ويجوز على كل من عاد إماماً إلى قتالهم أن يجيبه إلى ذلك ولا يستعده التخلّف إذا كان عنده غنا وقدره لأن طاعة الإمام
فيما ليس بمعصية فرض فكيف فيما هو طاعة وما روي عنك حنيفة أنه إذا وقعت الفتنة بين المسلمين فينبغي للرجل أن
يعتزل الفتنة ويلزم حبيته محمول على وقت خاص وهو أن لا يجرى إمام يدعو إلى القتال وأما إذا كان قد عاد به فيقتل
عليه الإجماع لما ذكرنا والله فوق **وأما بيان** ما يصنع بهم وبأموالهم ولا يستبدون ولا يستبدوا على أموالهم
فتقول الإمام إذا قاتل أهل البغي فبهم ومنهم ولو لم يدرين فإن كانت لهم فتنة يتجاوزون إليها فينبغي لأهل العدل
أن يقتلوا مدبرهم ويجهزوا على جريحهم ثلاثاً يجهزونها إلى الفتنة فتمنعوا بها فبكرها على أهل العدل وأما أسيرهم
فإن شاء الإمام قتلهم استصفاً لا لشأقتهم وإن شاء حبسهم لا بد فاع شره بالأسر والحبس وإن لم يكن لهم فتنة
يجوزون إليها لم يتبع موتهم ولم يجهزوا على جريحهم ولم يقتل أسيرهم لوقوع الأمر عن شرهم عند إعدام الفتنة وأما
أموالهم التي ظهر عليها أهل العدل فلا بأس أن يستغنوا بكمالهم وسلاحهم على قتالهم كسر الشوكهم فإذا استغنوا
عنها أمسكها الإمام لهم لأن أموالهم لا تختم التملك بالاستيلاء لكنهم مسلمون لكن يحبسها عنهم إلى أن يزول بغيتهم
فإذا زال ردّها عليهم وكذا ما سوى الكراع والسلاح والامتعة لا يتفق به ولكن يسكن ويحبس عنهم إلى أن يزول بغيتهم
فيضع لهم لما قلنا ويقال لأهل البغي بالمنع والحرمان والفرق وغير ذلك مما يقال به أهل الحرب لا قتالهم لفساد
وكسر شوكتهم فيقاتلون بكل ما يحصل به ذلك ولولا ما روي أن يوادعهم لينظروا في أمورهم ولكن لا يجوز أن يأخذوا على
ذلك ما لا لما ذكرنا من قبل **وأما بيان** ما يجوز قتله منهم وما لا يجوز قتله من أهل الحرب الصبيان والنسوان
والأشباح والعميان لا يجوز قتله من أهل البغي لأن قتلهم قد وقع شرقتهم فيقتل باهل القتال وهؤلاء ليسوا بأهل القتال
فلا يقتلون إلا إذا قاتلوا فبما جاز قتلهم في حال القتال وبعد الفراغ من القتال إلا الصبيان والمجانين على ما ذكرنا في حكم
أهل الحرب وأما العبد لما سافر أهل البغي فإن كان قاتل مع مولاه يجوز قتله وإن كان يخدم مولاه لا يجوز قتله ولكن
يحبس حتى يزول بغيتهم فيرد عليهم وأما الكراع فلا يسكن ولكنه يباع ويحبس ثم يملكه لأن ذلك يقع له ولو لا
يجوز للعادل أن يبتدئ قتل ذي رحم محرر منه من أهل البغي مباشرة وإذا أراد هو قتله له أن يدفعه وإن كان لا ينبغي
إلا بالقتل ويجوز له أن يتسبب ليقبله غيره بأن يعقد بانه ليرحل فيقتل غيره بخلاف أهل الحرب فإنه يجوز قتل
سائر ذوي الرحم المحرر منه مباشرة ابتداءً إلا الولدين **وجه** الفرقان الشرك في الأصل مبيع لغيره فلو قتل من اقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم إلا أنه خضع منه الإيوان بنص خاص وهو قوله بيع وصاحبها في الدنيا معروفاً فبقي غيرها
على عموم النص بخلاف أهل البغي لأن الإسلام في الأصل عام فقول النبي صلى الله عليه وسلم فماذا قالوا عصموا من
دماءهم وأموالهم وألباغهم مسلم إلا أنه أصبح قتل غيره ذي الرحم المحرر من أهل البغي دفعاً لشركهم وضع الشر
بحصول بالدفع والتسبب ليقبله غيره فبقيت العممة عاماً وذلك بالذليل العام **وأما بيان** حكم أصابة
الدماء والأموال من الطائفتين فتقول لا خلاف في أن العادل إذا أصاب من أهل البغي فدم أو جرحاً أو ماله استملكه
أنه لا ضمان عليه وأما الباغي إذا أصاب شيئاً من أهل العدل فقد أخذوا منه قال أصحابنا إن ذلك موضوع
وقال الشافعي أنه مضمون **وجه** قوله أن الباغي جاني فستوى في حقه وجود النعمة وعدمها لأن الحاقب يستحق
الغليظ دون التحقيق ولنا ما روي عن الزهري رحمه الله أنه قال وقت الفتنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضى عنهم موازين فاتفقوا أن كل من استحل ثأول القرآن فهو موضوع وكل من استحل ثأول القرآن فهو موضوع
موضوع وكل من فرج استحل ثأول القرآن فهو موضوع ومثله لا يكذب فاتفق الإجماع من الصحابة على ما قلنا وأنه
حجة قاطعة والمعنى في المسئلة مأنه عليه الصلاة رضي الله عنهم وهو أن لهم في الاستحلال ثأول في الجمل وأن
كان فاسداً لكن لهم منعة والثأول للفساد عند قيام المنعة يعني لدفع الضمان كما وبأهل الحرب ولأن الولاية
من الجانبين منقطعة لوجود المنعة فلم يكن الوجود مفيداً للعدا لا بالاستيفاء فلم يجب وتوفعوا شيئاً من ذلك قبل
الخروج وظهور المنعة أو بعد الانهزام وتفرق الجمع بوحدون به لأن المنعة إذا انقضت انقضت الولاية وتفرق
ثأول فاسد فلا يصح دفع الضمان ولو قتل تاجر من أهل العدل تاجراً من أهل العدل وهما في عسكر أهل البغي
أو قتل أسيراً من أهل العدل أسيراً من أهل البغي لم يقطع ثم ظهر عليهم فلا قصاص عليه لأن الفعل لم يقع موجباً للعدا والاستد
وأفاد الولاية كما لو قطع في دار الحرب لأن عسكر أهل البغي في حق انقطاع الولاية ودار الحرب سواء والله أعلم
لا خلاف في أن العادل إذا قاتل باغياً لا يحرم الميراث لأنه لم يوجد قتل نفس بغير حق بسقوط عصمة وأما الباغي إذا قاتل
العادل لم يحرم الميراث عند أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد قال قتلة وكنت على حق وأنا الآن على حق لا يحرم وأما
قتله وأنا أعلم في علي بطل بغير وجه قول أبي يوسف أن ثأوله فاسد إلا أنه الحق بالصحيح عند وجود المنعة في حق

بيان ما يصنع بهم وبأموالهم

بيان ما يجوز قتله منهم وما لا يجوز

بيان حكم أصابة الدماء والأموال

الدفع

الدفع لا في حق الاستحقاق فلا يعتبر في حق استحقاق الميراث وجه قولنا أنا نعتبر تأويله في حق الدفع والاستحقاق
لأن سبب استحقاق الميراث هو القرابة وانها موجودة إلا أن قتل نفس بغير حق سبب الحرمان فإذا قتلته على
تأويل الاستحلال والمنفعة موجودة اعتبرناه في حق الدفع وهو دفع الحرمان فاشبه الضمان إلا أنه إذا قاتل قتله
وأنا أعلم في علي بطل بغير الميراث لأن الثأول للفساد إنما يلحق بالعصية إذا كان مصراً عليه فإذا لم يصرف ثأول إلى
فلا يدفع عند الضمان وأما علم **وأما بيان** ما يصنع بقتل الطائفتين فتقول وبالله التوفيق أما قتل أهل العدل
فبصنعهم ما يصنع بسائر الشهداء لا يقتلون ولا يذنون في ثيابهم ولا يذرع عنهم إلا ما لا يصلح كفنًا ويصلح عليهم
لأنهم شهداء لكونهم مقتولين طمأنينة روي أن يزيد بن صوحان التميمي كان يوم الجمل تحت دابة على رضى الله عنه فاقوى
في رقبته فقال لا تنزعوا عني ثوباً ولا تفسلوا عني دماً وأرسلوني في الثوب رسماً فاقوى رجل بحاج أحاج يوم القلعة
وأما قتل أهل البغي فلا يصح عليهم لأنه روي عن علي رضي الله عنه ما صلى على أهل حمير ولكنهم يكفون ويقتلون
ويذنون لأن ذلك فرسنة مولى بني أمية روي أن توحذ رؤسهم وتبعث إلى الآفاق وكذلك رؤس أهل الحرب لأن ذلك
زنا بآلة وأنه منى بقوله صلى الله عليه وسلم لا تمثلوا فيكم إلا إذا كان في ذلك وهن لهم فلا بأس به لما روي أن
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حين رأى رجل يوم بدر وجاء به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله
عليه وآله إن أبا جهل كان فرعون هذه الأمة ولم ينكر عليه ويكره بيع السلاح من أهل البغي وفي عساكرهم لأنه أعا
لهم على العصية ولا يكره بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد ونحوه لأنه لا يصير سلاحاً إلا بالصنعة نظيره أنه يكره
بيع المزني ولا يكره بيع ما يتخذ منه الرماح وهو الخشب والقصب وكذا بيع الحر بطل ولا يبطل بيع ما يتخذ منه
وهو السيف كذا هذا والله أعلم **وأما بيان** حكم قضاياهم فتقول الخوارج إذا قاتلوا قاضياً فالأمر لا يخلو من أحد وجهين
أما أن يلوأ رجل من أهل البغي وأما أن يلوأ رجل من أهل العدل فإن ولو أخرجوا من أهل البغي فبقي قضاياهم رقت
قضاياهم قاضي أهل العدل لا ينفذها لأنه لا يعلم كونها حقاً لأنهم يستحلون دماً وأموالنا فاحتمل أنه قضى
بما هو بطل على رأي الجماعة فلا يجوز له تنفيذ مع الاحتمال ولو كتب قاضي أهل البغي إلى قاضي أهل العدل بكتاب
فأن علم أنه قضى بشهادة أهل العدل نفذاً لأنه تنفذ الحق ظاهر وإن كان لا يعلم لا ينفذ لأنه لا يعلم كونه حقاً
فلا يجوز تنفيذ لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولو أخرجوا من أهل العدل فبقي قضاياهم بقضايها
ثم رقت قضايها له قاضي أهل العدل نفذها لأن التولية آية قد خفت لأنه يقدر على تنفيذ القضاء بمنعهم
وقوتهم نصحت التولية والظاهر أنه قضى على رأي أهل العدل فلا يملك إبطاله كما إذا رقت قضايها قاض من قضاة
أهل العدل في بعض قضاة أهل العدل وما أخذوا من البلاد التي ظهروا عليها الخراج والزكاة التي ولاه أخذها
للامر لا يأخذها الإمام ثانياً لأن حق الأخذ للامام مكان حمايته ولم توجد إلا أنهم يقفون بان بعيداً والزكاة
استحقاقاً لأن الظاهر أنهم لا يصرفونها إلى مصادر فيها فاما الخراج فمصرفه المقاتلة وهم يقاتلون أهل الحرب والله أعلم

كتاب الاستحسان

وقد يسمى كتاب الخطر والاباحة وقد يسمى الكراهية والكلام في هذا الكتاب في الأصل في موضعين في بيان
معنى اسم الكتاب وفي بيان أنواع المحظورات والمباحات المجمعة فيه **أما الأول** فلا استحسان بذكره براه في الشيء
على صفة الحسن وبذكره براه في فعل المستحسن وهو رؤية الشيء حسناً يقال استحسنت كذا أي رأيته حسناً
فاحتمل تخصيص هذا الكتاب بالشمية بالاستحسان لاختصاصه بمادة ما أورد فيه من الأحكام بحسن ليس في غيرها
ولكنها على وجه يستحسنها العقل والشرع **وأما التسمية** بالخطر والاباحة فتسمية طابقت معناها ووافقت
مقتضاها لاختصاصه بحملة المحظورات والمباحات وكذلك التسمية بالكراهية لأن الغالب فيه بيان المحرمات
وكل محرم مكره الشرع لأن الكراهية ضد الرضى والحبه قال الله تعالى وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن
تحبوا شيئاً وهو شر لكم والشرع لا يحب الحر ولا يرضى به إلا أن ما ثبت حرمة بدليل مقطوع به من نفس الكتاب وغيره
ذلك فتادة بتجديده أنه يشبه حرماً على الإطلاق وما ثبت حرمة بدليل غير مقطوع به من أخبار الأجداد وأقوال
الصحابة وغير ذلك يشبه مكرهاً وما يجمع بينهما فيقول حرام مكره أشد حرمة أن حرمة ثبت بدليل ظاهر
لا بدليل قاطع **وأما بيان** أنواع المحرمات والمحلات المجمعة فيه فتقول وبالله التوفيق المحرمات المجمعة في هذا الكتاب
في الأصل روي أن نزع ثبوت حرمة في حق الرجال والنساء جميعاً ونوع ثبت حرمة في حق الرجال والنساء **أما الله**
ثبت حرمة في حق الرجال والنساء جميعاً فبعضها مذكور في مواضع من الكتب فلا نفي ونذكر ما لا ذكره في الكتب
ونبدأ بما بدأ به محمد رحمه الله الكتاب وهو حرمة النظر والنكاح فيها في ثلاثة مواضع أحدها في بيان ما يحل للرجل
ويحرم للرجل من المرأة والثاني في بيان ما يحل للرجل والرجل والثالث في بيان ما يحل للمرأة

بيان ما يصنع بقتل الطائفتين

بيان حكم قضاياهم

كتاب الاستحسان

بيان معنى اسم الكتاب

بيان أنواع المحرمات

ما ثبت حرمة في الرجال والنساء

بيان ما يحل ويجوز من الزنا والجماع
كل واحد منهما ما يحل
فبين معرفة النوع الثاني

بيان النوع الأول منها

فمن المرأة **أما الأول** فلا يمكن الوصول إلى معرفة النوع الأول من معرفة أنواع النساء فنقول ولا قوة إلا بالله النساء في هذا الباب
سبعة أنواع نوع منهن المنكوحات ونوع منهن المملوكات ونوع منهن ذوات الرحم المحرم وهو الرحم المحرم للنكاح
كالأم والابنة والعم والعمة والحالة ونوع منهن ذوات الرحم المحرم وهو الرحم المحرم للمصاهرة ونوع منهن
مملوكات لا غير ونوع منهن من لا رحم لهن أصل ولا محرم وهن الاجنبيات المحرمات ونوع منهن ذوات الرحم المحرم وهو
الرحم الذي لا يحرم النكاح كبنات العم والعمة والحالة **أما النوع الأول** وهو المنكوحات فيحل للمزوج النظر إلى وجهه
ومشاهير أسنانها لانه محل له وطهرها لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم او ما ملكت أيمانهم
فانهم غير ملومين وانته فوق النظر المستقر كان احول له احول لا لهما منظر بل لا لانه لا يحل له وطهرها في حالة الحيض
لقوله تعالى ويستلونك عن الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض الا من مضى حيضه فاصارت حالة الحيض
مخصوصة عن غير النكاح الذي يلوناه وهل يحل الاستمتاع بها في غير وقت الفرج اختلف فيه قال ابو حنيفة وابو يوسف
لا يحل الاستمتاع بها الا بما فوق الاراء وقال محمد بن جابر شاعر الدم وله ما سوى ذلك واختلف الساج في تفسير قولها
بما فوق الاراء قال بعضهم المراد منه ما فوق سريرها فيحل الاستمتاع بما فوقها ولا يباح بما تحتها الى الزينة وقال بعضهم
المراد منه مع الاراء فيحل الاستمتاع بما تحت سريرها سواء الفرج لكن مع الميزان لا مكشوفاً ويمكن العمل بعموم قولها بما فوق
الاراء لانه يتناول ما فوق السرير وما تحتها سواء الفرج مع الميزان كذلك في الاراء فيكون عماد العموم للفقهاء
الموافق وجه قول محمد بن جابر قوله تعالى ويستلونك عن الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض جعل الحيض اذى
فتختص الحرمة بموضع الاذى وقد روي ان عائشة رضي الله عنها سئلت عما يحل للمرجل امرأته الحائض فقال لا شيء
شعاع الدم وله ما سوى ذلك وجه قولها ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما نكحت السرة وله ما
فوقها وروى عن ابي ذر رضى الله عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا حضت امرأة منكم فليحذر من ان يتزوجن ثم يهاجمن
الاستمتاع بها بما يقرب من الفرج سبب الوقوع في الحرام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا واث لكل من جمى وان جمى الله محرمه
من حرم حول الجمي يوشك ان يقع فيه وفي رواية اخرى من وقع حول الجمي يوشك ان يقع فيه والمستمتع بالفرج يجوز حول الجمي
ويرجع حوله فيوشك ان يقع فيه فدل ان الاستمتاع به سبب الوقوع في الحرام وسبب الحرام اصله الخلوة بالجمي
واما الآية فجاءت عليه لان ما حول الفرج لا يخلو الا في حالة الحيض فكان الاستمتاع به استعمالاً لا اذى وقوله عائشة رضي الله عنها
له ما سوى ذلك اي مع الاراء يحل على هذا اذ هو في الدنيا لا في الآخرة فدل ان الاستمتاع به استعمالاً لا اذى وقوله عائشة رضي الله عنها
والمتزوج فرقة الى قدامه لانه حل لها ما هو اكثر من ذلك وهو التمكن من الرطوبه فهذا اولى ويجل النظر الى عين فرج المرأة
المنكوحه لان الاستمتاع به حلال والنظر اليه اولى لان الادب يحض المصراع في الجماع بين الماروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نظرت الى ما منه ولا نظرت الى ما مني ولا يحل لتيان المرأة في دبرها لان الله
نهي عن فرج بان الحائض ونبتة على المعنى وهو كون الحيض اذى والا في ذلك المحل الفحش واذم فكان بالحرمة التي وزو
عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في جماعها وامرأة او امرأة او في كاهنها فصدقه فيما يقول فهو
كافر بما ائزر على محمد صلى الله عليه وسلم ولم يروى انه عليه السلام يفرق بين النكاح في محاشين اي في اربابهم وعلى ذلك
جاءت الآثار الصحابة رضي الله عنهم انها سميت اللوطية الصغرى ولان حل الاستمتاع في الدنيا لا يثبت لحق قضاء
الشهوات خاصة لان لقضاء الشهوات خاصة دار اخرى وانما يثبت لحق قضاء الحاجات وهي حاجة بقا النسل لا انتفا
الدنيا الا انه ركبت الشهوات في الشر للبعث على قضاء الحاجات وحاجة النسل لا يحل الوقوع في الادبار فلو ثبت للحق
لثبت لحق قضاء الشهوة خاصة والدنيا لم تخلو له **وأما النوع الثاني** وهو المملوكات فيحل حكم المنكوحات فيحل اليه
النظر الى سائر بدن جاريته ومشاهير أسنانها الى قدامه لانه محل له ما هو اكبر منه لقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم الا به
الا ان حالة الحيض صارت مخصوصة ولا يقربها في حالة الحيض ولا يأتها في دبرها لما ذكرنا من الدلائل وفي الاستمتاع
بها ما دون الفرج على الاختلاف والله اعلم وكذلك اذا ملكها سبباً أو سبباً الملك لا يحل له ان يقربها قبل ان يستبرأ
والاصل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في سببها او طاس الا لا توطأ الحبال حتى ينعين ولا الحبال حتى
يستبرأ بحبيضة ولان فيه خوف اختلاط المياها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤمر بالله واليوم الآخر فلا
يستعين ماء زرع غيره وكذلك فيهم ظهور الجبل بها فذبحه ويستحبها فيثبت ان الاستمتاع بملك الغير وانما
الدواعي القبلية والمعانقة والنظر الى الفرج غشوة فلا يحل عند عامة العلماء الا في المسببة وقال محمد بن
وجه قوله ان الملك في الاصل مطلق للصرف ولهذا لم تحرم الدواعي في المسببة ولا على الصلوة وكان ينبغي ان لا يحرم
الفرقان ايها الا ان الحرمة عرفناها بالنظر فيقتصر الحرمة على مورد الدواعي على الفران كان معلوماً بخلافه لاختلاط المياها
فهذا معنى لا يحل المعنوية الى الدواعي فلا يتعدى اليها وجه قول العامة ان حرمة الفران انما تثبت خوفاً من اختلاط المياها
وظهور الجبل وعند الدعوة والاستحقاق يظهر ان الاستمتاع صادق ملك الغير وهذا المعنى موجود في الدواعي الشرعية

ونحوها

ونحوها فيتعدي اليها ولا يتعدى في المسببة فيقتصر الحكم فيها على مورد الضرر لان الاستمتاع بالدواعي وسبله
الى الفران والوسيلة الى الحرام اصله الخلوة وهذا اولى لان الخلوة في التوسل الى الحرام دون المسكن فكان تحرمتها
تحرمتها بالنظر بطريق الاولى كما في تحريم النكاح مع الضربة الشتم ومن اعتدل على هذه النكحة منع فصل المسببة وزعم انه
لا ينقض فيه عن اصحابنا فهو غير مدب فان حل الدواعي في المسببة مضمون عليه عن محمد بن جابر فلا يستقيم المنع فكان
الفتحي هو العلة الاولى وحرمة الدواعي في باب الظهار والاحرام ثبت لمعنى آخر ذكره في كتاب الحج والظهار ان شاء الله
وأما النوع الثالث وهو ذوات الرحم المحرم فيحل للرجل النظر من زواجر محاربه الى أسنانها وشعرها واذنيتها وصدورها و
وعضد لها وساقها وقدمها لقوله تعالى ولا يبدن زينةهن الا ليعولن او ابائهن الا بهن غداً والزينة مطلقاً
واستثنى لبدنهما لذكرين في الآية منهم ذوات الرحم المحرم والاستثناء من الخلوة باحدة في الظاهر والزينة نوعان ظاهر
وهو الخلع والعلين والحاجم للذراع والجل وباطن وهو العصابة للراس والعقاص للشعر والفرج للذوات
والجمل الصدر والذراع والجل للباسق والمراد من الزينة مواضعها لا نفسها لان البدن نفس الزينة
ليس هو وقد ذكرنا الزينة مطلقاً فيتناول النوعين جميعاً فيحل النظر اليها بظاهر النكاح لان الخلوة بين المحارم
للزينة وغيرها ثابته عادة فلا يمكن صيانة مواضع الزينة عن الكشف الا بخرج وانه مدفوع شرعاً وكل ما حار النظر
اليه ما من غير ما حل جاز منه لان المحرم يحتاج الى اركانها وانزالها في المسافة معها وتعد صيانة هذه المواضع عن
الاكتشاف فيتعذر على المحرم الصيانة عن غير ما اكتشفه من حرمة النظر الى هذه المواضع وسبب الاجنبية انما تثبت خوفاً من اختلاط
الشهوة للاعية الى الجماع والنظر الى هذه الاعضاء ومشاهير ذوات المحارم لا يورث الشهوة لانها لا يكونان للشهوة عادة
بل للشهوة ولما حاربت العادة فيما بين الناس بتقبل ما ياتهم وبناهم وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا
قدم فرائضه وقبل رأس فاطمة رضي الله عنها وهذا اذا لم يكن النظر الى شعر شهوة ولا غلب على طهته انه يشتهي فاما اذا كان
يشتهي او كان غلب طهته او اكبر رايه انه لو نظر ومثل شهي لم يحل له النظر الى شعرها لانه يوشك ان يقع في الحرام فيكون
حراماً ولا بأس ان يسافر بها اذا انشئت الشهوة لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم
ان تسافر بلا غافقها الا معها زوجها او زوجة محرم منها ولان الذي يحتاج المحرم اليه في السفر مشاهيرها في الاصل والنظر
وحل اليها مشاهيرها فيحل له المسافة معها وكذا لا بأس ان يخلوها اذا انشئت الشهوة لانه لا يحل له النظر الى شعرها في السفر
على نفسه لم يفعل لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يخلو الرجل بمغيبية وان قبل جموعها الا هوها الموت
وهو يحل على حالة الخوف او من نهي نذير وتزني والله اعلم ولا يحل النظر الى شعرها وبطنها الى ما بين السرة والركبة
منها ومشاهيرها فيحل له المسافة معها وكذا لا بأس ان يخلوها اذا انشئت الشهوة لانه لا يحل له النظر الى شعرها في السفر
بقلوبه ولا يبدن زينةهن الا ليعولن الا بهن غداً وفي غرض البصر عما وراءها ما موراه والتمس النظر فاستمر الى
قوى ولان رخصة النظر الى مواضع الزينة للباحة التي ذكرناها ولا حاجة الى النظر الى ما وراءها فكان النظر اليها بحق
الشهوة وانته حرام ولان الله تعالى جعل الظاهر منكراً للقول وذوياً والظاهر ليس الا تشبيه المنكوبة بظهر الأم في
خوف حرمة ولو لم يكن ظاهراً لحرمة النظر والمسكن يكن الظاهر منكراً للقول وذوياً والظاهر ليس الا تشبيه المنكوبة بظهر الأم في
عليه الحلف هذا اذا كانت هذه الاعضاء مكشوفة فاما اذا كانت مستورة بالشباب واحتياج ذوات الرحم المحرم الى اركانها
واذا كانها فلا بأس ان يخلوها في الظاهر وانما هذا ما روي في التوبة اذا كان ناسراً على نفسه لما ذكرنا من ذوات الرحم
المحرم لا يورث الشهوة عادة خصوصاً من وراء التوبة حتى لو خاف الشهوة في المسببة وليست ما استطاع وكل ما
حل للرجل من زواجر محرم منه النظر الى شعرها في السفر لانه لا يحل له النظر الى شعرها في السفر لانه لا يحل له النظر الى شعرها في السفر
وهو ذوات الرحم بل يورث حكم ذوات الرحم المحرم وقد ذكرناه والاصل فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم يحرم
الزنا ما يحرم من الزنا وروى ان ابي عبد الله استأذن ان يدخل على عائشة رضي الله عنها فاستأذنت رسول الله
صلى الله عليه وسلم عرفك فقال صلى الله عليه وسلم ليبي عليك افلح فانه علمك ارضعتك امرأته اخذ **وأما النوع الخامس**
وهو مملوكات الاجيار فيحل النظر اليهن من غير ما يحرم ذوات الرحم المحرم فيحل النظر الى مواضع الزينة
منهن ومشاهيرها ولا يحل ما سوى ذلك والاصل فيه ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤمر بالله واليوم الآخر فلا
يستعين ماء زرع غيره وكذلك فيهم ظهور الجبل بها فذبحه ويستحبها فيثبت ان الاستمتاع بملك الغير وانما
الدواعي القبلية والمعانقة والنظر الى الفرج غشوة فلا يحل عند عامة العلماء الا في المسببة وقال محمد بن
وجه قوله ان الملك في الاصل مطلق للصرف ولهذا لم تحرم الدواعي في المسببة ولا على الصلوة وكان ينبغي ان لا يحرم
الفرقان ايها الا ان الحرمة عرفناها بالنظر فيقتصر الحرمة على مورد الدواعي على الفران كان معلوماً بخلافه لاختلاط المياها
فهذا معنى لا يحل المعنوية الى الدواعي فلا يتعدى اليها وجه قول العامة ان حرمة الفران انما تثبت خوفاً من اختلاط المياها
وظهور الجبل وعند الدعوة والاستحقاق يظهر ان الاستمتاع صادق ملك الغير وهذا المعنى موجود في الدواعي الشرعية

بيان النوع الثالث منها

بيان النوع الرابع منها

بيان النوع الخامس منها

التفسير والنقط في المعجم لقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه جردوا المصاحف وذلك في ترك التفسير والنقط
ولان ذلك يهدي الى الخلط في تحفظ القرآن لانه يشك عليه فلو جردوا في التحفظ بل يشك اسل لكن قبل هذا في بلادهم فاما
في بلادهم فلم يكره لان العجم لا يقدرون على تعلم القرآن بدونه ولهذا جرى التعارف به في عامة الاسلام من غير تكرار
مسئولاً لا مكرهاً والله اعلم ولا بأس بنقل المسجدين بالبحر والساج وماء الذهب لان ترتيب المسجدين في نظمهم لكن في هذا
تركه افضل لان صرف المال الى الفقراء اولى واليه اشار عمر بن عبد العزيز في ربح حزين رأى ما لا ينقل الى المسجدين لانه فقال
لما كان ليحج فزادني وكان المسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم جريد النخل وهذا اذا نقش من مال نفسه فاما من مال المسجدين
فلا ينبغي له ان يفعل ولو فعل القيمة من مال المسجدين قبل ان ينفق ولا ينفق من الغلوم ولا من الجارية وهذا عندنا وعند
الشافعي والعقبة سنة واحج بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينفق من ماله في غير المسجد ولا في غيره ولا في غيره
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال نسخت النسخة كل ما كان قبلها ونسخ صور رمضان كل صور كان قبله ونسخت
الزكاة كل صدقة كانت قبلها والعقبة كانت قبل الاضحية وضارت منسوخة بها كالتعيرة والعقبة ما كانت قبلها
فرضا ملكا كانت فضلا وليس بعد نسخ الفضل الا الكراهية بخلاف صور عاشوراء وبعض الصدقات المنسوخة حيث
جازا التقليل بها بعد النسخ لان ذلك كان فرضاً وانتساح الفرضية لا يخرجها عن كونها قرينة في نفسه والله اعلم ويكره
للرجل ان يجعل الراية في عنقه ولابأس بان يقيده اما الراية وهي الغل فلا تده شئ احدها الجارية وقد قال رسول
صلى الله عليه وسلم كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار فاما التقييد فليس بمحدث بل كان يستعمله
القبائل من بني النضير وروى عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قد عدا له ليعلمه تأويل القرآن وبه جردت العامة في
سائر الامصار من غير تكرار فيمن اجاعاً ولان ضرب الراية على العبد لابقاء الفكر من الانتفاع مع الانزعاج والافاق الى
لا يحصل بالراية لان كل احد اذا رآه يمشي مع الراية نظيفة أبقاها في نفسه عن وجهه ويرده الى مولاه فلا يمكن الانتفاع
به فلم يكن ضرب الراية عليه مفيداً ولا بأس بالحقيقة لانها من باب الذواوي ولا انه امر مندوب اليه قال النبي صلى الله عليه وسلم
تداؤوا فان الله ما خلق داء الا وخلق له دواء الا السام والمهرم ويكره اللعب بالنرد والشطرنج والاربعه عشر
وهي لعب تستعمله اليهود لانه قمار ولعب وكل ذلك حرام اما القمار فلقوله تعالى يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر
والانصاب والازلام رجس على الشيطان الاية والميسر هو القمار وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن جده ابي عبد الله وسعيد بن جبيرة الشعبي وغيرهم انهم قالوا الميسر القمار كله حتى الخمر الذي يلعب به القهطبان وعمر بن
انته قال الشطرنج هو ميسر الاجام وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما الهالك عذرك الله فهو ميسر واما اللعب
فلقول النبي صلى الله عليه وسلم كل لعب حرام الا ملاعبة الرجل امرأته وقوسه وقوسه وقوسه وقوسه وقوسه وقوسه وقوسه
من ذوق ولا ذوقاً وحكي عن الشافعي انه رخص اللعب بالشطرنج وقال ان فيه تشميد الخاطر وتذكاة الفهم والصلح
بتدابير الحرب ومكايده فكان من باب الادب فاشبه الرماية والفروسية وهذا لا يخرج عن كونها قماراً ولا لعباً وكل ذلك
حرام لما ذكرنا وكره ابو يوسف التسليم على اللو عيين بالشطرنج تحقيقاً لمخرجهم عن ذلك ولم يكره ابو حنيفة ربح
لان ذلك يشغلهم عما هم فيه فكان التسليم عليهم بعض ما يمنهم عن ذلك فلا يكره ولا بأس بعبادة اليهود والنصر
لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عاد يهودياً فقال له قل لا اله الا الله محمد رسول الله فظن اليهودي انه قد قال له
اجب محمد فاسلم ثم مات فقال النبي صلى الله عليه وسلم لم الحمد لله الذي انقذ في نسمة من النار ولان عبادة النار قضاة
حق الجوار وانته مندوب اليه قال الله تعالى والجار الجنب غريب ففضل مع ما في العبادة مع الدعوة الى الايمان ورجاء
الايمان فكيف يحسن مكرهاً ويكره الابتداء بالتسليم على اليهودي والنصراني لان التسليم اسم لكل بر وخير ولا يجوز
مثل هذا الدعاء لكما قالوا انه اذا سلم لا بأس بالردة عليه مجازاة له ولكن لا يرد على قوله عليك لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال ان اليهود اذا سلم عليكم احدهم فاما يقول السام عليكم فقولوا عليكم ولا بأس بدخول
اهل الذمة المساجد عندنا وقال مالك لا يحمل وقال الشافعي لا يحمل لغير دخول المسجد الحرام احج ما لك بقوله تعالى
انما المشركون نجس وتزني المسجد عن نجس واجب تحقيقه انه يجب تنزيه المسجد عن بعض الطهارات كالطهارة ونحوها
قال عليه السلام ان المسجد لتزوي من النجاسة كما تنزوي الجدة من النار فتنجس النجاسة اولى واحج الشافعي بقوله تعالى
فلا يقربوا المسجد الحرام عن النجس ولا يلبسوا ثياباً خاسية من الدخول به ليجوز التقييد مفيداً
ولنا ان المشركين من قريظة وغيرهم كانوا يدخلون المسجد على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روي ان ابا سفيان
دخل المسجد عام الحديبية وكذا وقد تقيف ودخل المسجد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد فتح مكة ودخل المسجد
فجاء من جعل المسجد حراماً ما مناه وادعاهم الى دخوله وما كان عليهم ليدعوه الى الحرم واما الاية فالله اعلم
الاعتقاد والافعال لا تجس الا عيان اذ لا نجاسة على عيانهم حقيقة وقوله فلا يقربوا المسجد الحرام عن نجس
مكة لا يخلو عن ولا المسجد الحرام نفسه لقوله تعالى وان ختمت عليه فسوف يفتنكم الله من فضله ان تشاروا معوناً خواتم

لا بأس بنقل المسجدين بالبحر

لا يجوز غلامه وغلامه

لا بأس بالتحقق
بكره اللعب بالنرد والاربعه عشر

لا بأس بعبادة اليهود والنصر

انما يتحقق بمقتضى دخول مكة لا عن دخول المسجد نفسه لانهم اذا دخلوا مكة ولم يدخلوا المسجد الحرام لم يتحقق خوف العلة
ولما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث علياً رضي الله عنه ينادي الا لا يجن بعد هذا العام مشرك فنت هذا من دخول
مكة لا الى الاله ذكر المسجد لما ان العبد من اثنين مكة البيت والبيت في المسجد والله اعلم مسلم باع ثوباً واخذ ثوباً عليه
دين بكرة لهما حين ان يأخذه منه ولو كان البايع نصراً ثوباً فلا بأس باخذه ووجه الفرق ان بيع الحرف من المسلم باطل لانها
ليست بمقومة في حق المسلمين فلم يملك ثوباً فباعه على حكم ملك المشتري فلم ينجح قضاء الدين به واذا كان البايع نصراً ثوباً فباعه
مبيعاً كغيرها ما لا مقومة في حقه فملك ثوباً فباعه قضا الدين منه والله اعلم رجل دخل في وليمة او طعام وهناك لم يمس
ارثاً جدي الكوفة ان هذا في الاصل لا يخلو من احد وجهين اما ان يكون عالماً ان هناك ذكراً وانما لم يكن عالماً به فان كان
عالمماً فان كان من غالب براه انه يمكنه التغيير بحيث لا يجزى له اجابة الدعوة مسنونة قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا روي احدكم
الى وليمة فليأتها وتغيير المتكرم من فساد في الاجابة فامة الفرض ومراعاة السنة وان كان في غالب رايه انه لا يمكنه
لا بأس بالاجابة لما ذكرنا ان اجابة الدعوة مسنونة ولا تترك السنة لمصلحة توجب الفريضة الا ترى انه لا يترك تسبيح
الجماعة وشهود المأثم وان كان فيه معصية من النجاسة وشوق الجيوب وبخود ذلك كذا هيئنا وقيل هذا اذا كان اللدعو
اماماً يقتدى به بحيث يحترم ويحشم منه فان لم يكن فتترك الاجابة والقعود عنها اولى وان لم يكن عالماً حق ذهب
فوجد هناك ثوباً او غنائماً فان اسكنه التغيير غير ان لم يمكنه ذكر في الكتاب وقال لا بأس بان يقعد ويأكل وقال ابو حنيفة
ان ثبتت هذه مرة لما ذكرنا انه امر مندوب اليه فلا يترك لاجل معصية توجب الفريضة وقيل هذا اذا لم يعلم به حتى دخل فان
علم قبل الدخول يرجع ولا يدخل وقيل هذا اذا لم يكن اماماً يقتدى به فان كان لا يمكنه بل يخرج لان في المكث استغناء لما
بالعلم والدين ويحج به لاهل الفسق على الفسق وهذا لا يجوز وصبراً في حنيفة ربح محمول على وقت لم يصرفه مقتدى به على
الاطلاق ولو صار لما صبر ودلت المسئلة على ان تحج الغنائم معصية وكذا الاستماع اليه وكذا ضرب القضية الاستماع اليه لا ترى ان
حنيفة من سواه ابتداء ويكره الاحتكار والكوفة في الاحتكار في موضعين احدهما في تفسير الاحتكار وما يصير به الشخص
مستكراً والثاني في بيان حكم الاحتكار اما الاول فهو ان يشتري طعاماً فيصير مبيعاً ويتبعه ويبيع ذلك بغير الناس وكذا
لواشترى من مكان قريب يحمل طعاماً الى المصروف ذلك المصروف وهذا يصير به مستكراً وان كان مصر كبر لا يصير به
لا يبيع مستكراً ولو جلب الى المصروف طعاماً من مكان بعيد وجب له ان يبيع مستكراً وروي عن ابي يوسف انه يبيع مستكراً لان
كراهة الاحتكار وبالشر في المصروف والامتناع عن البيع لمكان الاضرار بالعامه وقد وجد ههنا وجد قولاً في حنيفة قول النبي
صلى الله عليه وسلم الجالب مروق وهذا جالب لان الاحتكار يحبس المشتري في المصروف فحق العامة به فيصير طعاماً مبيعاً
حقهم على ما ذكرنا ولم يوجد ذلك في المشتري خارج المصروف مكان بعيد لانه متى اشتراه ولم يتعلق به حق اهل المصروف يتحقق
الظلم ولكن مع هذا الافضل له ان لا يفعل ويبيع لان في الحبس ضرراً بالمسلمين وكذلك ما حصل له من ضياعه بان زرع
ارضه فاسك طعاماً فليس ذلك باحتكار لانه لم يتعلق به حق اهل المصروف الا فضل ان لا يفعل ويبيع لما قلنا
الاحتكار يجري في كل ما يضر بالعامه عند ابي يوسف قوتاً كان اولاً وعند محمد لا يجري الاحتكار الا في قوت الناس علف
الدواب من الخطة والشحير والبن والعت وجه قول محمدان الضر في الاعم لا غلباً فاما بلحق العامة بحبس القوت
والعلف فلا يتحقق الاحتكار والاية وجه قول ابي يوسف ان كراهة لمكان الاضرار بالعامه وهذا لا يتحقق القوت والعلف
واما حكم الاحتكار فنقول يتعلق بالاحتكار احكام منها الحرمة لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
المتكسر ملعون والجالب مروق ولا يلحق باللعن الا بما شره المهرم وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال احتكر طعاماً
اربعة ليال فقد بركي الله وبرك الله منه ومثل هذا الوعيد لا يلحق الا بما شره المهرم ولان الاحتكار من باب الظلم لان
ما بيع في المصروف يتعلق به حق العامة فاذا امتنع المشتري عن بيعه عند شدة حاجتهم اليه فقلد منهم حقهم ومنع الحق
عن المشتري ظلم وانته حرام وقيل مدة الحبس وكثيرها سوءاً في حق الحرمة لتعيق الظلم ومنها انه يوم المتكسر بالبيع ازالة
الظلم لكن انما يوم مبيع ما فضل عن قوته وقوت اهله فان لم يفعل وامر على الاحتكار وادفع الى الامام مرة اخرى وهو
مصر على الاحتكار فان الامام يعطيه ويهدده فان لم يفعل ورفع اليه مرة ثالثة بحسبه ويهدده رجلاً له غرضه صديقه
ولا يبيع على البيع وقال محمد بن جعفر عليه وهذا يرجع الى مسئلة المحرم على الحر لان الحر على البيع في معنى الحر وكذا لا يبيع
لغيره لقالي باه ثوباً الذي آمنوا الا تكلوا الموالكم بينكم بالباطل الا ان تهن تجارة عن غرض منكم وقوله صلى الله عليه وسلم
لا يخل مال امرئ مسلم الا بطبيع نفسه وروي ان السوء غلبه بالمدينة فظلموا التسعير من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم
يسعروا قال الله هو المستقر القاض الباسط ومنها اذا خاف الهلاك على اهل المصروف اخذ الطعام من المتكسر وفرد
عليهم فاذا وجدوا رده عليهم مثله لانهم اضطروا اليه واضطر الى مال الغير في محضه كان له ان يتناوله بالظمان
لقوله من اضطر في محضه غير متحاف لانه فان الله عفو رحيم وكذا يكره تلقى الركب ان لو كان ذلك مغيراً باهل
المصروف لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تلقى الركب ولان فيه اضراراً بالعامه فيكره كايكره الاحتكار ويكره

الكلام في الاحتكار
بيان تفسير الاحتكار

بيان حكم الاحتكار منها الحرمة

منها ان يبيع المتكسر بالبيع

منها اخذه منه تفرقة بينه

انما يتحقق

حق الزكاة الذي فيه جمل سلم عند أبي حنيفة ولو خرق يضمن وعند أبي يوسف ومحمد لا يكره ولا يضمن وعلى هذا الخلاف وكسر
الآن المأوى من العبد والعهد والمزار والمسئلة تعرف في كتاب البيوع رجل ابتلع دودة من رجل فمات المتبلع فان تركه ما لا
كانت قيمة الدودة في تركه وان لم يتركه ما لا لا يثق بطنه لان الشجر حرام وحرمة النفس اعظم من حرمة المال والدودة قيمة الدودة
لانته استهلكها وهي ليست مذكورة في الاثقال فكانت معصومة بالقيمة فان ظهر له مال في الدنيا فغنى منه والا ما خرب في
الاخرى حاصل مات فاضطرب في بطنها ولد فان في كبر الراي انه حتى يشق بطنها لا انا استلينا بيلتين فختاراهما
وشق بطن الميتة اهون من اهلا ذلك الولد الحي رجل له وزنة صغار فاراد ان يوصي نظري في ذلك فان كان اكبر رايه ان
يقع الكفاية لهم بما سوى الثلث المأوى فلو وصية بالثلث افضل لان فيه رعاية للباقيين وان كان اكبر رايه ان لا يوصي
الكفاية لهم الا بكل المأوى فالترك لهم افضل من الوصية **لما** ان سعد بن الخفص رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال بكم يوصي الرجل من اهله فقال عليه السلام بالثلث والثلث كثير لان تدع ورثتك غنيا خير من ان تدعهم عالة متكفون لان
رجل رأى رجلا قتل اباه وادعى القاتل انه قتله بقتل بعض اوردته ولم يعلم الا من فذلك شك وسع الابن ان يقتله لان عا
السبب الموجب للعقاص في الاصل هو القتل العمد لقوله صلى الله عليه وسلم العمد قود الا ان يعفو او يبقا والقاتل
يدعي امرأ عارضا فلو سبغ الابحجة وكذا اذا اقر بالقتل في السرتم ادعى انه قتله بقتل بعض اوردته كان الابن في سعة
فقتله لان الاقرار بالقتل العمد اقرار بالسبب الموجب للعقاص في الاصل على ما بينا ولو لم يعان القتل ولا اقربته عنده
ولكن شهد عنه شاهدان عدلان على معنى القاتل او على الاقرار به لم يسعه ان يقتله حتى يقضي القصاص او يبقا
فراق بين الاقرار وبين الشهادة ووجه الفرق بينهما ظاهر لان الشهادة ليست بحجة بنفسها بل بقتل القاصي
لما فيه من حجة حرة النفع فلا تدفع التهمة الا بقتل القاصي فاما الاقرار بحجة بنفسه اذا لادى ان غنى من غيره فالا
على نفسه فهو الفرق وكذلك محل من عان القتل او سبغ اقراره به ان يعين الولي على قتله لانه عا ليعا حجة
استيفاء حقه ولو شهد عند الابن اثنان بما يدعيه القاتل مما يحمل دمه من القتل والردة فان كانا من يقيض القاصي
بشهادتهما ولو شهد عنده لا ينبغي للابن ان يعجل بالقتل لجواز ان يقتل القصاص بشهادتهما فيدين انه قتله بغير حق
والاستماع غير الجاهل او في ارتكاب الخطور وان كانا من لا يقيض القاصي بشهادتهما ولو شهدا عنده كالمحدودين
القتل والنساء وحدهن كان في سعة فقتله لما ذكرنا ان الشهادة ليست بحجة بنفسها بل بقتل القاصي وان كانت
من لا يقتل بها القصاص كان وجودها وعدمها بمنزلة واحدة ويمكن مع هذا ان يتوقف في ذلك فهو افضل لاحتمال ان
القصاص به في الجملة واحتمال ان يبين صدق حقيقة عند الله نفع ولو شهد عنه رجل واحد عدل غير محدود في ذنب ينبغي
ان يتوقف في القتل لجواز ان يقيم اليه شاهد كمن شهد عند القاصي لو وقف ايضا فكان الانتظار افضل ولو
لم ينتظر واستعمل في قتله كان في سعة منه لان المجرم واحد شطري الشهادة وانه لا يعتبر بدون الشطر الاخر ولو عان
الوارث رجلا اخذ ما لا يراه او اقر عنه انه اخذ ما لا يراه وادعى انه كان ودعية له عند الله او كان دينه عليه
اقتضاه منه وسعه ان ياخذ منه لانه لما عان اخذ المال منه فقد عان السبب الموجب للضمان في الاصل وهو الاخذ
لان الاخذ في الاصل سبب لوجوب ضمان المأخذ وهو ردي عنه ان كان قائما وورثه ان كان هالكا لقوله صلى الله عليه وسلم
على اليد ما اخذت حتى ترد وادعى الادعاء والدين امر عارض فلا يسمع الابحجة فله ان ياخذ منه ولو امتنع عن
الدفع يقاتله عليه لقوله صلى الله عليه وسلم قاتل دون مالك وكذا اذا اقر بذلك لانه اقر بالسبب الموجب للضمان
على ما بينا فله ان ياخذ منه وكذا يسمع لمن عان ذلك او سبغ اقراره ان يعينه على اخذ منه لانه عا ليعا حجة
الحق ظاهر ولو لم يعان ولا اقربته عنده ولكن شهد شاهدان عدلان عنده ان هذا الشيء الذي في يدي فلان يمكن
ورثة عا يملك لا يستعفه اخذ منه حتى يقضي القاصي بخلاف الاقرار وقد مر الفرق بينهما في فصل القتل والقتل علم
هذا الذي ذكرنا بيان النوع الذي تثبت حرمة في حق الرجال والنساء جميعا **واما الذي** تثبت حرمة في حق الرجال
دون النساء فله انواع منها ليس الحر المصمت والذبيح والقز **لما** ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وباحدي
يديه حبر وبالاخرى ذهب فقال هذا حرمان على كذا حتى جعل لا ناها **وروي** ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى
عمر حلة فقال يا رسول الله كسوتني حلة وقد قلت في حلة عطارا انما بلبسه من اخلاقه في الاخرة فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اني لم اكسبكها لللبس بها وفي رواية انما اعطيتك لتكسوها بعض فساتنك فان قبلت اللبس
سوى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخرج وعليه قباء ولباس قتل نعم ثم نسخ لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ليس رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجبه حبر اهداه له اكيد دومة وذلك قبل ان ينهي عنه كذا قال النبي صلى الله عليه وسلم
وقدنا في غير حالة الحرب واما في حال الحرب فكذلك عند أبي حنيفة وح وعند أبي يوسف ومحمد لا يكره ليس الحر في حال الحرب
وجه قولهما ان في ليس الحر في حال الحرب ضرورة لانه يحتاج الى دفع ضرر السلاح والحرب اذ دفع له واهب للعدو
فخص الضرورة ولا يحنف اطلاق التحريم الذي روي عن بعض بن حال الحرب وغيرها وما ذكرنا من الضرورة تدفع

بيان ما يثبت حرمة في حق الرجال
خاصة
منها ليس الحر والذبيح والقز

ليس ما حمله حبر وسداه غير حر لان دفع ضرر السلاح وتهديب العدو ويحصل به بل ضرورة الى ليس الحر في حال الحرب
لحرمة من غير ضرورة ولا فرق بين الكبير والصغير في الحرمة بعد ان ذكرنا ان النبي صلى الله عليه وسلم اراد هذا الحكم على الذرية
بقوله هذا حرمان على كذا حتى لا ان لا يسل اذا كان صغيرا فالانتم على البسلة لا عليه لانه ليس اهل التحريم عليه
كما اذا سقى حرا كانا لا تم على الساقى لا عليه كذا فهنا **هذا** اذا كان كذا حبر وهو المصمت فان كانت لجنة حبر وسداه
غير حر لا يكره للبس في حال الحرب بالاجماع لما ذكرنا من ضرورة دفع ضرر السلاح وتهديب العدو فانما في غير حال الحرب
يكره لان دفع الضرورة وان كان سداه حبر او لجنة غير حر لا يكره في حال الحرب وغيرها وهما نكتان احدهما ان
الذبيح يصير ذبيحة بالجنة لانه انما يصير ذبيحة بالنتيج والنتيج تركب الجنة بالسدي فكانت الجنة كالوصف الاخر فضاء الحكم
الله وهذه النكته تقتضي اباحة ليس العتاي والنكته الثانية وهي نكته الشيخ اني منصور حجة فلان السداه اذا كان حبر
والجنة غير حر يصير السداه مستورا بالجنة فاشبه الحر وهذه النكته تقتضي ان لا يباح ليس العتاي لان سداه ظاهر غير مستور
والصحيح هو النكته الاولى لان رواية الاباح في ليس مطلق قرب سداه حبر او لجنة غير حر من مفهومه فيجوز على اطلاقها
فلا يبا سبها الا النكته الاولى ولو جعل حشو القبا حرا او قز لا يكره لانه مستور بالظاهرة فلم يحصل معنى الذبيحة
الاخرى لان ليس هذا الثوب لا يستعمل ليس الحر والقز ولو جعل الحر بمطانية يكره لان الحر حقيقة وكذا معنى السقم حاصل
لان الحر ولو طغى **هذا** اذا كان الحر بكثر **فاما** اذا كان قذو كاعلام الشيا والظاهر قد اربعة اصابع فما وزها لا يكره
وكذا العلم المنسوج بالذهب لانه تابع والعبرة للمتبوع الاخرى ان لا يسه لا يستعمل ليس الحر والذهب وكذا حرفة العادة بجمع
العام وليس الشيا بالعملة بهذا القدر في سائر الاعصار وغيره في غير اجماعا وكذا الثوب والفلنسوة الذي جعل على
اطرافها حبر لا يكره اذا كان قد اربعة اصابع فما وزها لما قلنا **وروي** ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسل ضرورة على اطرافها حبر
وعنه روي انه لا يسل ذلك في الفلنسوة وان كان اقل واربعة اصابع واما روي ابو حنيفة روي اذا كان في غير الثوب وذكر
في نوادر هشام عن محمد انه يكره نكته الذبيح والابليس لانه استعمال الحر بمقصود لا بطريق التبعة فيكره وان قل بخلاف
العلم ونحوه واما علم **هذا** الذي ذكرنا حكم ليس الحر واما حكم التوسد به والجلوس والوقوف عليه فغير مكره عند أبي حنيفة
وعند أبي يوسف ومحمد مكره **لما** اطلاق التحريم الذي روي عن بعض بن ليس وغيره ولان معنى التزين والسقم كما يحصل
بالليس يحصل بالتوسد والجلوس والوقوف **ولا** يحنف ما روي انه كان على بساط عند الله بن عباس رضي الله عنهما مقربة من
حبر **وروي** ان انس بن مالك رضي الله عنه حضر وليمة فجلس على وسادة حبر عليها طيور فذل فعله رضي الله عنه على رخصة الجلوس
وعلى الوسادة الصغيرة التي عليها صورة وبه يبين ان المأوى التحريم في الحديث تحريم ليس الحر فعل العا ليعا حجة
النبي صلى الله عليه وسلم لا مخالفا له والقياس بالليس غير سديد لان التزين بهذه الجهات دون التزين بالليس لانه استعمال فيه
الجهة المستعمل بخلاف ليس فبالاستدلال به **واما المرأة** فيحل لها ليس الحر المصمت والذبيح والقز لان النبي
صلى الله عليه وسلم احل ذلك للاثان بقوله حل لاثانهم ومنها الذهب لان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الذهب وبين الحر
في التحريم على الذكور بقوله هذا حرمان على كذا حتى يكره للرجل التزين بالذهب كالتختم ونحوه ولا يكره للمرأة لقوله حل
للاثان **وروي** عن النعمان بن بشير رضي الله عنه انه قال اخذت خاتما من ذهب فدخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالك
اخذت حللي اهل الجنة قبل ان تدخلها فربيت واتخذت خاتما من حديد فدخلت عليه فقال مالك اخذت حللي اهل النار
فاخذت خاتما من نحاس فدخلت عليه فقال في احد منكم ربح الاصنام فقلت وكيف صنع يا رسول الله فقال اخذت من النحاس
والنحاس على المشغال والامل ان استعمال الذهب في ارجح من التزين مكره في حق الرجل دون المرأة لما قلنا استعماله في ارجح
منفعة في البدن مكره في حق الرجل والمرأة جميعا حتى يكره الاكل والشرب والادهان والطيب في حمار الذهب للرجل
والمرأة لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الذي يشرب من نية العينة انما يحرج في بطنه نار جهنم ومعلوم ان الذهب شدة حرمة
من العينة الاخرى انه رخص التحتم بالفضة للرجل ولا رخصة في الذهب لاصلا فكان النحر الوارد في العينة وارد في الذهب
ولا رخصة في الاخرى كالتختم بالفضة والتحتم بالذهب مكره وكذا الاكل والشرب وكذا الذهب مكره للرجل والمرأة
جميعا لان منفعة عا ليعا حجة حاشية الاكل والشرب واما الاناء المصنوع بالذهب فلا بأس بالاكل والشرب فيه
عند أبي حنيفة وهو قول محمد وذكره في الموطأ وعند أبي يوسف يكره وجه قول أبي يوسف ان استعمال الذهب حرام بالنظر
وقد حصل باستعمال الاناء فكره قوله ان ذلك القدر الذي عليه من الذهب تابع والعبرة للمتبوع دون التاني
كالنوب المعمل والجنة المكفوفة بالحبر وعلى هذا الخلاف الجلوس على السرير المصنوع والكسوة والنجس والعمارة والركاب
والنفس الخفية وكذا الصنف المصنوع على هذا الخلاف وكذا حلق المرأة اذا كانت من الذهب وليس ثوب فيه كتابة بذهب على
هذا الخلاف واما السقيف المصنوع والتكئين فلا بأس بالاجماع وكذا المنطقة المصنوعة لودود الاناء والرخصة بذلك
والسلاح ولا بأس بشدة الفضة بسماء والذهب لانه تتبع للفضة العبرة للمتبوع دون التاني كالعلم للثوب ونحوه واما
شدة الحرمة بالذهب فقد ذكرنا كذا خلافا **وروي** في الجامع الصغير انه يكره هذا في حنيفة وح

منها الذهب

كم الاناء المصنوع

حكم السقيف المصنوع

بيان شد التحريم بالذهب

وعنه يروي كساب المال وكل ذلك مشروع واما الحديث فقد روي ان ابا الحية لما قال افلا اخلها فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم نعم فتعاضدت الروايات فسقط الاحتجاج على انه يحمل على النبي صلى الله عليه وسلم في غير وهو
دفع عادة العامة لان القوم كانوا حديث العهد بتجربة الجوز فكانت بيوتهم لا تخلو من جوز في البيت غدا
وجوار وصبيان وكانوا الفوا شراب الجوز صار عادة لهم وطبيعة والنزوع غلبة العادة امر صعب فقيمت
البيت ان كان ينزجر عن ذلك ديانة فقل ما يسلم الاتباع منها فالامر بالتخليل اذا لا يتخلل نسيانها بل يرد
وقت معتبر فيؤدي الى فساد العامة وهذا لا يجوز وقد تقدم ذلك المعنى في زماننا لقرار التجر
وتألف الطباع تحريمها حملناه على هذا فاعل للتألف في الدلائل وبه تبين ان ليس فيما قلناه احتمال
الوقوع في الفساد وقوله تجنبوا الطاهر غير ضرورة نعم لكن الحاجة وانه جائز كدفع جلد الميتة
لا فرق في ظاهر الرواية بينا اذا التي فيها شتيا قليلا من الملح او التمسك والمخل او كثيرا حتى يحل في الدلائل
جميعا وروى عن ابي يوسف انه ان كان الخل كثيرا لا يحمل وجهه رواية ابي يوسف ان المتقي الخل اذا كان
قليلا فهذا تحليل لظهور المحوضة فيها بطريق التفسير فاما اذا كان كثيرا فهذا ليس بتحليل بل هو تغليب
لغلبة المحوضة للزاد فصار كما لو التي فيها كثير من الجوز وان حتى صار حلو لا يحل بل يتجنب الكل كذا هذا
وجه ظاهر الرواية ان كل ذلك تحليل اما اذا التي قليلا فظاهر وكذلك اذا كان كثيرا لما ذكرنا ان ظهور
المحوضة عند القاء الملح والتمسك لا يحل بطريق التغليب لافساد المحوضة فيها فتعين ان يكون بطريق
التفسير وكذا اذا التي الخل الكثير لان القليل منه لما كان مغيرا فكذا الكثير الا ان التفسير في الكثير من اسرع
واما السكر والفضيخ ونقيع الزبيب فيجوز شرب قليلها وكثيرها لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال الخمر ما بين الثمنين والشارب الى الخلة والكرمة والتي منها هو المستحق لاسم الخمر فكان حراما
وسئل عبد الله بن مسعود عن الدواي بالسكر فقال ان الله عز وجل لم يجعل شفاكم فيه فاحرم عليكم وعن
ابن عمر رضي الله عنهما انه قال السكر هي الخمر ليس لها كنية وروى انه لما سئل عن نقيع الزبيب قال الخمر
أخبرتها اشار الى علة الحرمة وهي ان انقاع الزبيب في الماء احياء الخمر لان الزبيب اذا انقع في الماء يعود
عينا فكان نقيعه كعصير العنب ولان هذا لا يتخذ الا للسكر فيجوز شرب قليلها وكثيرها فان قيل ليس ان الله
قال ومن ثمرات الخيل والاعناب تتخذون منه سكر او زقا حسنا وهذا يخرج تذكير نعم والتنبية
على شكرها فيدل على الخمر فاجاب قيل ان الآية منسوخة بآية تحريم الخمر فلا يعجز الاحتجاج بها والثاني
ان لم تكن منسوخة محتال ذلك خرج نخرج التفسير انكم تجعلون ما اعطاكم الله من ثمرات الخيل والاعناب
التي هي حلال بعضها حراما وهو الشراب وبعضها حلال وهو الدبس والزبيب والمخل ويحذر ذلك نظره قوله
تعالى قل ارايت ما انزل الله لكم من نقيع جعلتم منه حراما وحلالا وعلى هذا كانت الآية حجة عليكم لان
التفسير على الحرام لا على الحلال ولا يكفر مستحلهما ولكن يفضل لان حرمة ما دون حرمة الخمر لثبوتها بدليل غير
مقطوع به من اخبار الاتحاد وانما الصحابة على ما ذكرنا ولا يجد بشرابا لقليل منها لان الحدا انما وجب
بشرابا لقليل من الخمر باسم الخمر ولم يوجد ويجوز بالسكر لان حرمة السكر في كل شراب حرمة الخمر لثبوتها بدليل
مقطوع به وهو نقل الكتاب قال الله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر
والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون وهذه المعاني تحصل بالسكر في كل شراب
فكانت حرمة السكر بكل شراب ثابتة بنقل الكتاب حرمة الخمر ولهذا جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين
الخميرين في قوله حرمت عليكم الخمر لغيرها قليلها وكثيرها والسكر في كل شراب ومعلوم انه ما اراد به
اصل الحرمة لان ذلك لا يقف على السكر في كل شراب دل ان المراد منه ان الحرمة الكاملة التي لا شبهة فيها
لحرمة الخمر كذا جمع على نحو الله عنه بينهما في الحد فقال ما اسكر من الخمر ثمانون وفي الخمر قليلها وكثيرها
ثمانون ويجوز بيعها عند ابي حنيفة مع الكراهة وعند ابي يوسف ويجوز لا يجوز اصاد وجهه قولها ان يحمل
مزالا وانما اسم لما يباح الانتفاع به حقيقة وشرعا ولم يوجد في الا فلا يجوز بيعها كبيع الخمر فيجب ان يبيع
مبادلة شيء مرغوب بشيء مرغوب وقال تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وقد
وجد ههنا لان الاشربة مرغوب فيها والمال اسم لشيء مرغوب فيه الا ان الخمر مع كونها مرغوبا فيها لا يجوز
بيعها بالنقود النعمرونية والنقود وباسم الخمر فيقتصر على مورد النقص وعلى هذا الخلاف اذا قلنا
انسان يضمن عنده وعندهما لا يضمن واما حكم نجاستها فقد روي عن ابي حنيفة انها لو اصابا الثوب
اكثر من قدر الدبر لم يمنع جواز الصلاة لانه يجوز شرب قليلها وكثيرها كما كان نجاستها غليظة كالخمر
وروي انها لا تمنع اصلا لان نجاسة الخمر انما ثبت بالشرع بقوله تع وجس عمل الشيطان فيختصن

بيان حكم السكر والفضيخ ونقيع الزبيب

وعن ابي يوسف انه اعتبر فيها الكثير الفا حراما في النجاسة الخفيفة لانها وان كانت محرمة الانتفاع لكن نجاستها
دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلهما ولا يتعد بشرابا لقليل منها فاجبة الى خفة في نجاستها هذا الذي ذكرنا
حكم النبي صلى الله عليه وسلم ونبيذ التمر ونقيع الزبيب واما حكم المطبوخ منها اما عصير العنب اذا لم يخل في طهنة
وهو البادق او ذهب نصفه وبقي النصف وهو المنصف فيجوز شرب قليله وكثيره عند عامة العلماء وروى
نضر بن ابي يوسف الا انه مباح وهو قول حماد بن ابي سليمان فالصحيح قول العامة لانه اذا ذهب اقل
من الثلثين بالطحين فالحرام فيه باق وهو ما زاد على الثلث والدليل على ان الزائد على الثلث حرام ما روي
عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى عمار بن ياسر في ان تبشرهم من الشام طبع حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه
بقي حلاله ويذهب حرامه ورجح جنونه فمن قبله فليوسعوا في شربهم نص على ان الزائد على الثلث
حرام واشاء الى انه ما لم يذهب ثلثاه فالقوة المسكرة فيه قائمة وكان ذلك بحضور الصحابة ولم يفعل
انه انكر عليه منكر فكان اجماعا من الصحابة ولا يجد شارب به ما لم يسكر واذا سكر حذوا ولا يكفر مستحله
لما روي يجوز بيعه عند ابي حنيفة وان كان لا يحل شربه وعندهما ما لا يحل شربه لا يجوز بيعه على ما ذكرنا
هذا اذا لم يخل عصير العنب فاما اذا لم يخل العنب كما هو فقد روي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ان حكمه حكم العنب لا يحل
حتى يذهب ثلثاه وروى الحسن عن ابي حنيفة ان حكمه حكم الزبيب حتى لو طبخ اوى طهنة يحمل بمنزلة الزبيب
واما المطبوخ من نبيذ التمر ونقيع الزبيب اوى طهنة والمنصف منها فيجوز شربه ولا يجره الا السكر منه وهو
ظاهر بجوز بيعه وبضمنه متلفه وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وعمر بن الخطاب في رواية لا يحل شربه
لكن لا يبيح الحد الا بالسكر وفي رواية انه قال لا احرمه ولكن لا اشربه منه والنجس تذكر في الثلث والنجس
وابي يوسف يحتاج الى الفرق بين المطبوخ اوى طهنة والمنصف من عصير العنب وجه الفرق لهما ان طبع العنب
على هذا الحد وهو ان يذهب اقل ثلثيه لا اثر له في العنب لان بعد الطبخ بقيت فيه قوة الاسكار بنفسه الا
تري انه لو ترك لغيره وبشدة من غير ان يخلط بغيره كما كان قبل الطبخ فلم يمتد هذا النوع من الطبخ فبقوا
يختلفون في نبيذ التمر ونقيع الزبيب لانه ليس فيه قوة الاسكار والاشربة لو ترك على حاله ولا يخلط بالماء لم يحل
القليلان اصلا كعصير العنب فاذا لم يخل حتى يذهب ثلثاه وبقي ثلثه والماء يغلي ويسكر اذا خلط فيه الماء واذا لم يخل
سكره بنفسه بل بغيره جاز ان يغير حاله بالطحين بخلاف العنب على ما ذكرنا والى هذا اشار عمر رضي الله عنهما
فيما روي من قوله يذهب حرامه ورجح جنونه يعني اذا كان يغلي بنفسه من غير صب الماء عليه فقد بقي سلطان
واذا صار بحيث لا يغلي بنفسه بان طبع حتى يذهب ثلثاه فقد ذهب سلطانه هذا اذا انقع الزبيب المدقوق
في الماء ثم طبع نقيعه اوى طهنة فاما اذا انقع الزبيب كما هو وصفي ماؤه ثم طبع اوى طهنة فقد روي محمد
عن ابي حنيفة وابي يوسف انه لا يحل حتى يذهب بالطحين ثلثاه وبقي ثلثه وجهه نأذكر ان انقاع الزبيب
احياء العنب فلا يحل انما يحل به عصير العنب وروى ابي يوسف انه يعتبر في ذلك اوى طهنة لانه زبيب يخلط بالماء
فلا يغير حكمه والله اعلم واما المثلث فنقول لا خلاف في انه ما دام حلو لا يسكر يحل شربه واما العتق
للسكر فيجوز شربه للدواي واستمرء الطعام والتقوى على الطاعة عند ابي حنيفة وابي يوسف وروى عن
محمد انه لا يحل وهو قول الشافعي واجمعوا على انه لا يحل شربه للهو والطرب كذا روي ابي يوسف في الاما
وقال لو اراد ان يشرب المسكر فقليله وكثيره حرام وفورده لذلك والمشايخ حرام وجهه قول محمد والشافعي
ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما اسكر كثيره فقليله حرام وروى عن
عليه وسلم انه قال كل مسكر حرام ولان المسكر عصير العنب انما سمي خمر لانه يحمر العقل ومعنى الخمار
يوجد في سائر الاشربة المسكرة فكان تحريم الخمر يحل هذه الاشربة وابي حنيفة وابي يوسف احتجوا بحدس رسول
الله صلى الله عليه وسلم وانما الصحابة اما الحديث فاذا ذكره الطحاوي في شرح الانوار عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله
عليه وسلم انه قال بنبيذ فشته فقطب وجهه لشدة ثم دعا بما فصبت عليه وشرب منه واما الانا فبينها
ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان يشرب النبيذ ويقول انا لشيء الجوز وان العنق منها لا يمر ولا يقطع
الا النبيذ الشديد ومنها ما روي عنه انه كتب الى عمار في ان تبشرهم من الشام طبع حتى ذهب ثلثاه وبقي
ثلثه يبقى حلاله ويذهب حرامه ورجح جنونه فمن قبله فليوسعوا في شربهم نقل على الحد وبه على المعنى
وهو زوال الشدة بقوله ويذهب حرامه ورجح جنونه وذهب الى الشرب بقوله فليوسعوا في شربهم
ومنها ما روي عن علي رضي الله عنه انه اضاف قوما فسقا هم فسك بعضهم فحده فقال الرجل يتقيئ شتم
عنه فقال علي ما احل الله للسكر وروى هذا المذهب عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس حتى روي عن
ابن عباس رضي الله عنهما انه قال حين سئل عن النبيذ اشرب الواحد والاثنين والثلاثة فاذا خفت السكر فذع

بيان حكم المطبوخ من العنب

اذا لم يخل العنب كما هو

بيان حكم المطبوخ من نبيذ التمر ونقيع الزبيب

اذا انقع الزبيب كما هو

بيان حكم الثلث

وقبضها لزمه ردة الآدمر والعبد لانه مقبوض بحكم عقد فاسد فكان واجب الرد كما في سائر البياعات الفاسدة ولا تنافي على البيع
بما انتفع به الشرب ولو باع الارض مع الشرب جاز بيع الارض ولا يجوز بيع الشرب بغير الارض او يكره ما يدل عليه بان يقول بغيرها وبحقوقها وانما
كا طراف الحيوان ولا يدخل الشرب في بيع الارض الا بالتمشية صريحا او يذكر ما يدل عليه بان يقول بغيرها وبحقوقها وانما
او كل قليل وكثير هو لها داخل فيها وخارج عنها فحقها فان لم يذكر شيئا فذلك لا يدخل لان اسم الارض بصيغته
وحدته لا يدل على الشرب ولا يجوز اجارته منفردة لان الحقوق لا تختمل الاجارة على الانفراد كما لا تختمل البيع وكذلك
لو جعل اجرة في اجارة الآدمر والعبد فذلك لا يجوز لان الاجرة في باب الاجارة كالتمشيد في باب البيع وانما لا يصح
تمشيد البياعات فلا يصح اجرة في الاجارة ولو انتفع بالآدمر والعبد لزمه اجرة مثله لانه استوفى منفعة المعقود عليه
عقد فاسد فيلزمه اجرة المثل كما في سائر الاجارات الفاسدة ولو استأجر الارض مع الشرب جاز بيع الارض كما في البيع
لما ذكرنا ولو استأجرها ولم يذكر الشرب لم يسلل اصلا فالقياس ان اجرة الشرب والمسئل كما في البيع وفي الاحتسان
كان انه ويدخلون تحت اجارة الارض غير متمية نظرا لوجودها لانه لان الاجارة تملك المنفعة بعوض لا يمكن
الانتفاع بالارض بدون الشرب في غير المذكور بل ذكر الارض لانه لا يخلو فان البيع لان البيع تملك العين والعين
تحتل التملك بدونه ولا يجوز هبة والتصدق به لان كل واحد منهما تملك والحقوق المفردة لا تختمل التملك ولا يجوز
الصالح عليه بان صاحبه قد عوى على شرب سوا كان دعوى المال والحق في القصاص من النفس وما دونه لان الصالح
في معنى البيع الا انه يسقط القصاص من غير كفاية غلوة على ما ذكرنا في كتاب الصلح ولان صورة الصلح اورثت
شبهة والقصاص لا يستوفى مع الشبهات ويحتمل على القابل والجرح الذي وارث الجرح ولا يصح التسمية في باب
النكاح بان يزوج امرأة عليه وعلى الزوج من المثل لان النكاح تصرف تملك وانما لا يخلو التملك واذا لم يصح
التسمية بغير العوض الاصل وهو المثل ولا يصح التسمية في الخلع بان اختلعت المرأة نفسها عليه وعليها ردة
المأخوذ من المهر لان تسميته في معرض التملك ان لم يصح فهو مال لكونه مرغوبا فيه من حيث انه لم يملك التملك لم يصح
بدل الخلع ومن حيث هو مال مرغوب فيه في نفسه لم يسلل ذكره اصلا فظهر في حق جوب ردة المأخوذ وهو اصل حقوق
في باب الخلع انه متى قد رتب تسليم البدل وهو مال مرغوب فيه نفسه بغير عليها ردة المأخوذ وهو اصل حقوق
على الملك لا يحال له بل ثبت في الحق المالك كما ثبت في الملك كخيار العيب وخوفك ويوصي حتى لو ان صلي لرجل ان يسقي
ارضه مدة معلومة فشره جاز الوصية وتعتبر الثلث لان الوصية وان كانت تملكها لكنها تملك بعد
الآدمر ان الوصية لا يملك الوصية به الحال وانما يملكه بعد الموت فاشبه الميراث واذا احتل الارض احتل الوصية التي
هي اخت الميراث واذا مات الوصية بطل الوصية حتى لا يصير ميراثا لورثة الموصي لان الشرب ليس بعين مال بل هو حق
مال فاشبه الخدمه ثم الوصية بالخدمه بطل بموت الوصية فلا يصير ميراثا فكذا الوصية بالشرب ولو اوصى ان تصيد
بالشرب على المسكين لم يصح لانه لم يملك التملك بالصدق فاستوى فيه الحال والاضافة الى ما بعد الموت بالوصية
وقس على كل واحد من الشركاء على قدر الشرب ولو اختلفوا في قدر الشرب ولا يثبت لاحدهم بحكم الارض في الشرب
بينهم على قدر ارضهم ولا يعتبر عدد الدونم بخلاف الجماعة اذا اختلفوا في طريق مشترك بينهم انه لا يحكم فيه
سعة الدار بل يعتبر فيه عدد الرؤس وانما كان كذلك لاختلاف المقصود فان المقصود من الشرب هو السقي والسقي يختلف
باختلاف الارض والمقصود من الطريق هو المرور وانما لا يختلف باختلاف الدونم ولو كان الاعلى منهم لا يشرب جاز لم يسكر
النهر في السفلى بان كانت ارضه روبة لم يكن له ذلك ولكن يشرب بحسبه لان فسكو النهر ليس بابا لا يمنع الاسفل
من الشرب وهذا لا يجوز الا اذا ارادوا على ان يسكر كل في نوبته فيجوز ولو اراد احد الشركاء ان يصب على النهر ليشرب
رجل او دابة او سائمة ينظر في ذلك فان كان لا يضر بالشرب والنهر وكان موضع البناء ارض صاحبه جاز والاول لان
النهر موضع البناء ملك بين الجماعة على الشركة وحق الكل متعلق بالماء ولا سبيل الى التفرق في الملك المشترك والحق المشترك
الارض للشركاء واما الذي يرجع الى النهر فالاصل فيه ان النهر لما من الجماعة لا يملك احدهم التصرف فيه غير رضا الباقين
سواء اضرهم التصرف او لا لان ردة النهر ملوكة لهم وحرمة التصرف في المملوكة لا يقف على الاضرار بالمالك حتى لو اراد واحد
من الشركاء ان يحفر نهر صغيرا من النهر المشترك فيسوق الماء الى ارض احياها ليس لها منه شرب ليس له ذلك الارضها لان
الحفر تصرف في محل ملوكة على الشركة غير رضا الشركاء فيمنع عنه وكذلك ان كان هذا النهر الذي يأخذ الماء من النهر الاعظم
فاراد واحد منهم ان يزيد فيها كوة من غير رضا الشركاء ليس له ذلك وان كان ذلك لا يضرهم لان ذلك تصرف في النهر باجرة زائدة
ماء فيه غير رضا الشركاء فيمنع عنه ولو اراد ان يصب عليه رجحان كان موضع البناء ملوكة والماء يدبر الرجحان على سببه
له ذلك وان كان موضع البناء مشترك او يقع الحاجة الى تفرج الماء ثم الاعارة ليس له ذلك لما فيه من الضرر بالشركاء كما
وهو احقهم لهم بالتفرج كما ذكرنا في ارضه واراد ان يفرج الماء اليه ثم يعيد الى النهر وكذلك لو اراد احدهم ان
دالة او سائمة فهو على هذا التفصيل وليس لاحدهم ان يضع قطرة على هذا النهر من غير رضاهم لان القطرة تصرف

بيان ما يرجع الى النهر

في حافتي النهر في هواه وكل ذلك مشترك ولو كان النهر بين شركتين له حصة كونه في النهر لا عظم ولا احد الشريكين ارض
في اعلى النهر ولا ارضه في اسفله فاراد صاحبا لا على ان يسد شفا من تلك الكرى لما يدخل في النهر في ارضه ليس
له ذلك الا برضا شريكه لانه يتضرر به شريكه فلا يجوز له دفع الضرر عن نفسه باضرار غيره وان اراد ان يصب
حقا يسد في حصته ما سأل لم يكن له ذلك الا برضا الشريك لما قلنا وان تراصيا على ذلك زمانا ثم بد الصاحب
الاسفل ان ينقص فله ذلك لان المراضاة على ما لا يخلو التملك من مهاباة وانما غير لازمة ولو كان النهر بين رجلين
له كرى فاضاف رجل اجنبا لها كوة وحفر نهر منها الى ارضه برضا منها ومضيا على ذلك زمانا ثم بدا لآخرها
ان ينقص فله ذلك لان العارية لا تخول لازمة وكذلك لو ماتا كان لورثتهما ان ينقصوا ذلك لما قلنا ولو كان
نهر بين جماعة يأخذ الماء من النهر الاعظم وكل رجل من هذه النهر فله كرى كونه من هذه النهر فله كرى كونه
فقال صاحب الاسفل لصاحب الاعلى انكم تأخذون اكثر من نصيبكم لان دفعة الماء وكثرته في اول النهر ولا ياتي
الا وهو قليل فاراد والمهاباة اياها معلومة فليس لهم ذلك ويترك الماء والنهر على حاله لان ملكهم ورفقة
النهر في نفس الماء ولو اراد واحد منهم ان يوسع فوهة نهره لم يكن له ذلك لانه يدخل فيها الماء وانما على
حقه فلا يملك ذلك ولو حفر في اسفل النهر جاز ولو اراد على عرضه لا يجوز لانه من حقوق النهر فملكه بملك
النهر بخلاف الزيادة في العرض ولو كان نهر يأخذ الماء من النهر الاعظم بين قوم فافوا ان ينشق فارادوا ان
يخصوه فامتنع بعضهم من ذلك فان كان ذلك ضررا عاما يجبرون على ان يخصصوه بالحصص وان لم يكن فيه
ضرر عام لا يجبرون عليه لان الانتفاع بالنهر متعذر عند عموم الضرر فكان الجبر على التخصيص من باب دفع الضرر
عن الجماعة فجاز وان لم يكن الضرر عاما يمكن الانتفاع بالنهر فكان الجبر على التخصيص جبرا عليه لزيادة الانتفاع
بالنهر وهذا لا يجوز ولو كان نهر الرجل ملو صفا لارض رجل فاختلف صاحب الارض والنهر في نسبا فالنسبة
لصاحب الارض عندا يحنف له ان يغرس فيها ويلقى فيها طينة ولكن ليس له ان يهدمها وعندا المسنة اضرها
النهر حرم النهر وله ان يغرس عليها ويلقى عليها طينة ويحذر فيها وان لم يكن ملو صفا بل كان بين ارض النهر
حائل خائط ونحوه كانت المسنة لصاحب النهر بالاجماع بعض مشايخنا بنوا هذا الاختلاف على ان النهر هل له
حريم اهل لا بان حفر رجل نهر في ارض موات باذن الامام عندا يحنف لآخره له وعندا له حريم وجه البناء
عليه انه لما لم يكن للنهر حريم عندا يحنف كان الظاهر شاهد لصاحب الارض في حق القول ولما كان له
حريم عندا كان الظاهر شاهد لصاحب النهر في حق القول وقوله وبعضهم لم يصحوا البناء عليه وقالوا لاختلاف
في ان النهر حريم بما في ارض الموات لان للنهر والعين حرم بما بالاجماع وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل
لها حرم بما حاجتها الى الحريم لتعذر الانتفاع بها بدون الحريم وحاجة النهر الى الحريم كحاجة البئر والعين بل اشد
فكان جعل الشرع للبئر والعين حرم بما جاعل منه النهر طريق الاولى ان البناء على هذا الاصل غير صحيح فكان
هذا خلافا من بناء وجه قولها انه لما كان للنهر حريم بالانفاق كان الظاهر شاهد لصاحب النهر في حق العمل
بالظاهر حتى يقوم الدليل بخلافه ولهذا كان القول قول صاحب النهر والعين عندا لا يختلف كذا هذا وجه
قولنا يحنف ان المسنة اذا كانت مستوية بالارض فالظاهر انها ملك صاحب الارض لو كانت حرم النهر لكانت
مرتفعة لكونها ملو طينة فكان الظاهر شاهد لصاحب الارض لانه لا يملك هدمها لتعلق حق صاحب النهر بها
وفي الهدم ابطاله ويجوز ان يمنع الانسان التصرف في ملكه لتعلق حق غيره كحائط الانسان عليه جذوع لغيرة
فاراد هدم الحائط يمنع منه كذا هذا ثم كرى النهر المشترك على اصحابه وليس على اصحاب الشفة في الكرى شيء
لان هذا من حقوق الملك ولا ملك لاهل الشفة في رصبة النهر بل هو حق شرب الماء وسقي الدواب واختلف في كيفية
الكري عليهم قال ابو حنيفة عليهم ان يكون اربعة فاذا جازوا ارض رجل دفع عنه فكان الكرى على رجل وقال
ابو يوسف ومحمد الكرى عليهم جميعا ارضه الى آخره بحصص الشرب والارض حتى ان النهر لو كان بين عشرة انفس
اراضهم عليه كان كرى فوهة النهر الى ان يجاوز شربا ولم يصبهم على عشرة اسهم على كل واحد منهم العشر فان اجازوا
شربا ولم يسقط عنه الكرى وكان على الباقين على تسعة اسهم فاذا اجازوا شربا لثاني سقط عنه الكرى وكان
على الباقين على ثمانية اسهم هكذا وهذا عند احنيفة واما عندنا فالكرى بينهم على عشرة اسهم من ارض النهر في اسفل
وجه قولنا ان لصاحب الاسفل على منفعة في الاسفل لانه مسيل ما كان لصاحب الاسفل منفعة في الاعلى ثم كرى
الاعلى مشتركا بين الكرى فكذلك كرى الاسفل في حنيفة ان الكرى حقوق الملك والمالك في الاعلى مشتركا بين الكرى
فوهة النهر الى شربا ولم يكن مؤنثة عليهم جميعا فاما ما بعد فلو ملك لصاحب الاعلى في النهر والحق وهو حق
تسليم الماء فيه فكان مؤنثة على صاحب الملك لا على صاحب الحق ولهذا كانت مؤنثة الكرى على اصحاب النهر وليس على
اصحاب الشفة شيء لان الملك لاصحاب النهر وانما لاهل الشفة حق الشرب وسقي الدواب فحسب وكذا كل من كان لم يسيل

رجلين

ما دله

نهر

كوة

حكم ماء الانهار العظام

على سطح مملوء لغرض كانت عمارته على مالك السطح لاعليه لما قلنا كذا هذا **واما** الانهار العظام كسيحون وجحون
ودجلة والفرات ونحوها فلو ملك لاحد فيها ولا في قبة النهر وكذا اليس لاحد حق خاص فيها ولا في الشرب بالهوى
عامة المسلمين فلكل احد ان يتنفع بهذه الانهار بالشفة والسقي وشق نهر منها الى ارضه بان اجبر ارضا مية
بذن الامار له ان يشق اليها نهر من هذه الانهار وليس الامار ولا غيره ان يمنعه اذا لم يضرب بالنهر وكذلك
له ان ينصب عليها رجا ودالية وسانية اذا لم يكن فيها ضرر بالنهر لان هذه الانهار لم تدخل تحت يد احد فلو شئت
الاختصاص بها لاحد فكان الناس كلهم فيها شركاء على السواء فكان كل واحد يسبيل في الانشغال فكن بشرطة
عدم الضرر بالنهر كالانقطاع بطريق العامة فان اضرب بالنهر فلكل واحد من المسلمين منعه لما بينا انه حق عامة
المسلمين واباحة التصرف في حقهم مشروطة بشرطة انقطاع الضرر كالانقطاع في الطريق الاعظم وسئل ابو يوسف
عن نهر مرو وهو نهر عظيم اتخذ رجل ارضا كانت مواتا فخفها نهر فوق مرو فوضع ليس يملكه احد فساق الماء
اليها في ذلك النهر فقال ابو يوسف ان كان يدخل على اهل مرو وضررت في ما ثم فليس له ذلك وان كان لا يضرهم له
ذلك وليس لهم ان يمنعوه لما قلنا وسئل ايضا اذا كان لرجل هذا النهر كوى معرفة هل له ان يزيد فيها قنارا
ان زاد في ملكه وذلك لا يضر باهل النهر فله ذلك **ولو** كان نهر خاص يعوم ياخذ الماء من هذا النهر فاذا زادوا
منهم ان يزيد قنوة لم يكن له ذلك وان كان لا يضر بالنهر **وجه** الفرقان الزيادة في الفصل الاول والتصرف في حق
مستشاركين بين العامة وحرمة التصرف في الحقوق العامة لا تنبأ بشرطة الضرر والزيادة في الفصل الثاني تصرف في ملك مشترك
وهو زيادة الماء في النهر والتصرف في الملك المشترك لا يقف حرمة على الضرر بالملك فهو الفرق **ولو** جزم ماء هذه
الانهار العظام عن ارضه فليس له ان يضربها الى ارض نفسه لانه يحتمل ان يعود ماءؤها الى مكانه ولا يجد
اليها سبيلا ويحمل على جانب آخر فيضرب حتى لو امن العود او كان بازائها من الجانب الآخر من حوات لا يستضر بحمل
الماء عليه فله ذلك ويملكه اذا احياه باذن الامام او بغير اذنه على الاختلاف الذي ياتي في موضعه **واذا** اقتضت
هذه الانهار الى الكرى فعلى السلطان كرمها من بيت المال لان منفعتها العامة للمسلمين فكانت مؤنثا في بيت الملم
لقوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالنعمان وكذا اذا خيف منه الفرق فعلى السلطان اصلاح سبيلها من بيت المال **واما** علم

کتاب الاراضی

الكلام فيه في موضعين في بيان انواع الاراضي وفي بيان حكم كل نوع منها **اما** الاراضي في الاصل فوعان ارض
مملوكة وارض مباحة غير مملوكة والمملوكة نوعان عامرة وخراب والمباحة نوعان ايضا نوع هو من ارض البلدية
محتطبا لهم ومن قالوا شيهم ونوع ليس من ارضها وهو المستعمل بالموت **واما بيان** حكم كل نوع منها **اما** الاراضي
المملوكة العامة فليس لاحد ان يتصرف فيها من غير اذن صاحبها لان عصمتها الملك تمنع من ذلك وكذلك الارض الخرابية
انقطع ماؤها ومضى على ذلك سنون لان الملك فيها قاهر ولو طال الزمان حتى يجوز بيعها واجارتها وتقتصر اذ
اذا مات صاحبها الا اذا كان خرابا فلا يخرج عليها اذ ليس على الخراب خراج الا اذا عطلها صاحبها مع التمكن الاستعمال
فيجوز عليه الخراج **واما** الكلد الذي ثبت في ارض مملوكة فهو مباح غير مملوك الا اذا قطعه صاحب الارض وحرزه فملك
هذا لظاهر الرواية وعاصمنا وقال بعض المتأخرين من مشايخنا انه اذا سقاه وقام عليه ملكه والاصح جواب
ظاهر الرواية لان الاصل فيه هو الاباحة لقوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاث الماء والكлада والنار
والكلد اسم لحشيش يث في غير صنع العبد والشركة العامة هي الاباحة الا اذا قطعه وحرزه لانه استولى على مال
مباح غير مملوك فملكه كالماء المحرق في الاواني والظروف وسائر المناجاة التي هي غير مملوكة لاحد والنار اسم للجوهر
سحقى فاذا تحرك علوا وليس في ارضه ان يمنع غيره من الاصل طه بها لانه صلى الله عليه وسلم اثبت الشركة فيها **فاما**
الجمر فليس يبار وهو مملوك لصاحبه وله حق المنع كسائر مملوكه **ولو** اراد احد ان يدخل ملكه لاحتشاش الكلد
فان كان بمجدة في موضع آخر له ان يمنع من الدخول وان كان لا يجده فيقال لصاحب الارض اما ان تاذن له بالدخول
واما ان تحتش نفسك فتدفعه اليه كالماء الذي في الآبار والعيون والحيات التي في الاراضي المملوكة على ما ذكرنا
في كتاب الشرب **ولو** دخل انسان ارض غيره غير اذنه واحش ليس لصاحبه ان يستره لانه مباح سبقت اليه
وكذا لا يجوز بيعه لان محل البيع مال مملوك وان لم يثبت على ملك احد فلا يجوز اجارته لان الاعيان لا تعمل الا بارة
على ما ذكرنا في كتاب الشرب والجواب في الكلد في البيع والاجارة والهبة والنكاح والمخلع والوصية والجواب في الشرب
لان كل واحد منهما غير مملوك وقد ذكرنا ذلك كله في الشرب والمخرج المملوكة في حكم الكلد على هذا وكذا الاجام المملوكة
في حكم السمك لان السمك ايضا مباح الاصل لقوله فع احل لكم صيد البحر وطعامه الآية وقوله صلى الله عليه وسلم
احلت لنا ميتتان ودمان الحديث فله يصح ما كاله الا انه الا **آية** كذا هـ **والله** خط السمك في خطيرة

کتاب الاراضی

بیان انواع الاراضی

بيان حكم كل نوع من الاراضى
الاراضى المملوكة للعامة
والاراضى الخراب

فان

فان كان ما يمكن اخذه بغير صيد يملكه بنفسه المحل لوجود الاستيلاء واثبات الدعليه فلهذا الوباعه جاز وان كان لا يمكن اخذه الا
بصيد يملكه صاحب الحظرة لانه ما استولى عليه ولا يملك المباح الا بالاستيلاء، ولهذا الوباعه لا يجوز وعلى اساس المباحات
كالطيران اياضا وفرضت في ارض انسان انه بين مباحا وحل لاخذ لا لصاحب الارض سواء كان صاحب الارض اخذ له وكما
اخرى وقال بعض المتأخرين من مشايخنا انه ان كان اخذ له وكما بين ملكا له وميسرة لا اخذ له غير بدله لقوله صلى الله عليه
الصيد المأخوذ ولان الملك في المباح انما يثبت بالاستيلاء عليه واخذ هو المستولى وذو صاحب الارض وان اخذ له وكما
وكذلك صيد النجاء الى ارض رجل واداره فهو لاخذ لما قلنا ولو ربح صاحب الارض لا ربحه بعد الدخول عليه يملكه
ان امكنه اخذه بغير صيد لوجود الاستيلاء منه وكذلك لو نصب شبكة فتعقل بها صيد فتعقل لا خلو صله فهو لا صاحب
الشبكة سواء كانت الشبكة له او لغيره يكن ارسا با نجا انسان بغزاة فلهذا صيد او اغري على انسان على صيد فاحذره كان
للمرسل والغري لا لصاحبه **ولو** نصب نسطا طائفا صيد فتعقل به فهو لاخذ **وجه** الفرقان نصب الشبكة وضع
لتعقل الصيد ومباشرة السيد الموضوع للشئ اكتساب له واما نصب النسطا طائفا وضع لذلك بل لغرض آخر فوقف الملك
فيه على الاستيلاء والاخذ حقيقة **ولو** حفر حفرة فوق فيها صيد فان كان حفرها لاجتماع الماء فيها فهو لاخذ لانه
بمذلة الاصطيد وان كان حفرها للاصطيد بها فهو له بمذلة الشبكة **واما** الاجام المملوكة في حكم القصب والحطب
فليس لاحد ان يحطبه لجهة رجل الا باذنه لان الحطب والقصب مملوكان لصاحب الاجمة يتبعان على ملكه وان لم يوجد لهما
منه اصاد بخلاف الكذا في المروج المملوكة لان منفعة الاجمة هي القصب والحطب فكان ذلك مقصودا من ملك الاجمة
فيملك بملكها فاما الكذا فغير مقصود من المروج المملوكة بل المقصود هو الزراعة ولوان بقا دأري بقر في اجمة مملوكة لاسا
فليس له ذلك وهو ضامن المارعى واصد القصب لما ذكرنا ان منفعة الاجمة القصب والحطب وهما مملوكان لصاحب
الاجمة وان لم يملك مملوكا لصاحبه وجب الضمان بخلاف الكذا في المروج لانه يثبت على الاباحة دون الملك على ما بينا والدليل على القرية
بينها انه يجوز دفع القصب معاملة ولا يجوز دفع الكذا معاملة والاصل المحفوظ فيه ان القصب الحطب يملكان الارض
والكذا لا **واما** ما لا يثبت عادة الا بصنع العبد كالعتق والعقيل وما بقى من عباد الزرع ونحو ذلك في ارض مملوكة لصاحبها
ملكها لصاحب الارض له ان يمنع غيره ويجوز بيعه ونحو ذلك لان الانبات بعد اكتسابها فيكون له ولان الاصل ان حيا المملوكة
للمملوك مملوكة الا ان الاباحة في بعض الاشياء ثبتت على مخالفة الاصل بالشرع والشرع ورد بها في اشياء مخصوصة فنقصا
عليها **واما** ارض الموت فالكذا فيها في مواضع في تفسير ارض الموت وفي بيان ملك الامام من الرقبة في الموت وفي بيان
يثبت به الملك في الموت وما يثبت به الحرق فيه دون الملك وفي بيان حكمه اذا ملك **اما** الاول فالارض الموت هي ارض خارج
البلد لم يكن ملكا لاحد ولا حق له حقا خاصا فلو بين داخل البلدة مواتا اصدوا وكذا ما كان خارج البلدة من ارضها
محطبا لاهلها او مرعى لهم لا يبيع مواتا حتى لا يملك الامام اقطاعها لان ما كان من ارض اهل البلدة فهو حق اهل البلدة كذا
دارهم وفي الاقطاع ابطال حقهم وكذلك ارض المملوك والغير والنقط ونحوها لا يستغني عنه المسلمون لان ارض
موات حتى لا يجوز للامام ان يقطعها لاحد لانها حق عامة المسلمين وفي الاقطاع ابطال حقهم وانه لا يجوز وهل يشترط
ان يبيع بعيدا عن الرقبة شرطه الطحاوي فانه قال وما قرع العام فليس بموات وكذا روى عن ابو يوسف ان ارض الموت بقعة
لو وقف على ذناها العامر جل فنادى باعلى صوته لم يسمع من العامر وفي ظاهر الرواية ليس بشرط حتى لا يقرى بها
البلدة خبر ماؤه او اجمة عظيمة لم تكن ملكا لاحد حين ارض موات في ظاهر الرواية وعلى ما سألنا ابو يوسف في
الطحاوي لا يبيع ولا يصح جواز ظاهر الرواية لان الموت اسم لما لا يتفق به فاذ لم يكن ملكا لاحد ولا حق خاصا
لم يكن منفعا به فكان مواتا بعيدا كان من البلد او قربا منها **واما بيان** ما يملك الامام من الرقبة في الموت فالامام
ملك اقطاع الموت لان اقطاع الموت مضاعف المسلمين لما فيه من غارة البلاد والضرر فيما يتعلق بمصالح المسلمين
كركى الانهار العظام واصدح قناطرها ونحو ذلك **ولو** اقطع الامام الموت انسانا فذكره ولم يعرف لا يعرفه الا بالادب
سنتين فاذا مضت ثلاث سنين فقد عاد مواتا كما كان وله ان يقطعه غيره لقوله صلى الله عليه وسلم ليس للمسلمين بعد ثلاث سنين حق
ولان حثوث سنين مدة لا بد الا عذر فان امسكها ثلاث سنين ولم يعرفها ذلك انه لا يريد عارها بل تعظيمها فقطر
حقه وتعود الجاهل مواتا فكان للامام ان يقطعها غيره **واما بيان** ما يثبت به الملك في الموت وما لا يثبت به الحق
فقول الملك في الموت يثبت بالاحياء باذن الامام عند المجبفة وعند ما يثبت بنفس الاحياء واذن الامام ليس بشرط
اما قوله صلى الله عليه وسلم من ارحى ارضا ميتة فهي له وليس لقوم طالم فيدقوا ثبت الملك للجميع غير بشرط اذن الامام
ولانه مباح مستولى عليه فيملكه بدونه اذن الامام كما لو اخذ صيدا او حتر كلاه وقوله وليس لقوم طالم فيدقوا
موتوا ومضا فاما الموتون ان تثبت عروفا شجارا انسانا في ارض غيره والمضاف هو ان يزرع انسان في ارض غيره بغير اذنه
فليس له ارض فقلعه حشيشا **ولا** في حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم ليس للمسلمين الا ما طابا به نفسا مائة فاذ لم ياذن
فلم يظن بنفسه به فلو حتر له ولان الله ارغمة فلو بد لاخصا صبه واذن الامام كسائر الغنائم والدليل على ان غنمة

فملك

الكلام في ارض الموات
بقسم ارض الموات

والقمار

41

بيان ما علك الامامه من الصرف
في الموات

بيان ما ثبت به الملك في الموت

بيان حكم ارض الموات
بيان اصل الحرير
الكلام في تقدير الحرير

كتاب المفقود
تفسير المفقود
بإذن حال المفقود

بيان ما يصنع بمال المفقود

الذي لا بد مودعه وضاربه لحفظه لان دلهما يدبانه عنه في الحفظ فكان محفوظا بحفظه معنى بل واحة الحفظ
ومنها انه ينفق على زوجته ماله ان كان عالما بالزوجية لان الانفاق على زوجته احياها لها فكان في راي حفظ ماله
القاب عليه عند غنى الحفظ بنفسه فيملكه كما يملك حفظ ماله ومنها انه ينفق ماله على ولاده الصغار الذكور والاناث
وعلى ولاده الفقراء الذمى الذكور والفقراء من الاناث سواء كن ذمى او لا وعلى الولد المحتاج ان كان عالما بالنسب
لان نفقة الولاد اما تجب بحكم الجزوية والبعضية احياها له واحيا نفسه واجب فكذا احياها بحرية وكله فكان الانفاق
عليهم ماله احياها له معنى وهو عاجز عن ذلك بنفسه فيقوم به القاضي وان لم يعلم القاضي بالزوجية والذمى فاحضروا
رجل يدعي ودعيه للمفقود او مضاربة او عليه دين له فاقتر الرجل بذلك وبالزوجية والنسب انفق عليهم فذلك المال
لان المرأة ان تأخذ بنفسها من مال زوجها اذا طهرت به قدر ما يكتفيها قال عليه السلام وهذا امرأة ابي سفيان خدي من مال
ابي سفيان ما يكتفيك ولذلك بالعرف فاذا اقر ان هذه امرأة وان هذا ماله ثبت لها حق الاخذ وكذا في الاولاد ناخذ
البعض كفاية من مال البعض عند الحاجة فاذا اقر بالنسب والمال فقد ثبت لهم حق الاخذ وهذا قول اصحابنا النواة و
عندنا غير ليس للقاضي ذلك كونه قضاء على القاب الا انا نقول هذا ليس باب القضاء على القاب بل هو من باب النظر للقاب
والقاضي لا له النظر للقاب على ما ذكرنا في كتاب النفقات ولو اخذ القاضي منهم كفيل كان حسنا الحرازان يحضرون
المفقود فيقيم البينة على انه كان طلق امرأته وكان او فاهم النفقة معجلة هذا اذا اقر الرجل بها فاما اذا انكرها
او اقر باحدهما دون الآخر فاقاموا البينة على ذلك لا تسمع بينهم لانه ينقض قضاء على القاب وله غير ان يحزن
عنه وله خصم حاضر لان المودع والمضارب والعلم ليسوا خصما على القاب في اثبات الزوجية واجبا بالنفقة عليه
وكذا الاولاد والوالد والمرأة ليسوا خصما للقاب في اثبات ملك المال له وكل ذلك لا يجوز فان اعطوهم شيئا فهو
من مال انفسهم لانهم منطوعون في ذلك ولا ينفق ماله على من سواهم فزوي الارحام لان نفقتهم ليست لعل الجزوية
والبنيانية لعدمها بل بطريق الصلة والبرهم والاحسان اليهم لا ترهانة ليس لهم ان يدعوا اليهم فاحذروا من ماله عند
حاجتهم اليه بخلاف الوالدين والمولودين فكان الاتفاق عليهم من ماله قضاء على القاب والاصل ان كل مال ثبت حق
الاخذ منه للمنفق عليه من غير قضاء القاضي للقاضي ان ينفق منه وما لا ثبت حق الاخذ منه لا يقضاه ليس للقاضي
ان ينفق منه واسأل علم ثم القاضي انما ينفق من مال المفقود على ما ذكرنا اذا كان المال وراهم او دنايرا وطعاما او شيئا
هو من جنس كسوتها فاما الذي كان من جنس آخر من العروض والعقار فلا ينفق لانه لا يمكنه الاتفاقا بالبيع وليس
القاضي ان يبيع العروض والعقار على القاب بالاجماع لان البيع على القاب في معنى الحرج عليه والحرج على الحر البالغ لا يجوز
عندنا بحسبنا وعندنا انجاز على الحاضر لكن لا يجوز على القاب لان الحراز على الحاضر لدفع الظلم بالامتناع عرضا
الذي مع القدرة على القضاء فمن العين ولم يتحقق الظلم منه حالة الغيبة لما لم يعرف منه الامتناع من الانفاق
فاقتصر الحالان وانما ملك بيع ما يتسارع اليه الفساد لان ذلك وان كان بيعا مودعة فهو حفظ وامساك للمعنى
والقاضي يملك حفظ مال المفقود واما الاب فليس له ان يبيع العقار في نفقته على القاب بالاجماع واما المنقول
فله ان يبيعه عندنا بحسبنا من غير ان القاضي وعندهما لا يبيع المنقول كما لا يبيع العقار والمسئلة قد مر في
كتاب النفقات **فصل** واما حكم ماله فهو انه اذا مضت مرقاة ولادته مدة لا يعيش اليها عادة
بحكم بومته وتفتق امهات اولاده ومدتروه وتبين امرأته ويصير ماله ميراثا للورثة الاحياء وقت الحكم ولا
شي من مات قبل ذلك ولم تقدر تلك المدة في ظاهر الرواية تعديرا **وروي الحسن** عن ابي حنيفة انه قد رهاجانه
وعشرين سنة مرقاة ولادته وذكر محمد في الاصل واذا فقد الرجل بصفيان او بالجل ثم احتضم ورثته في ماله في
رمن ابي حنيفة قسمه بينهم **وقيل** كانت وفاة علي رضي الله عنه في سنة اربعين ووفاة ابي حنيفة رحمه الله سنة
مائة وخمسين **وروي محمد** انه قد رهاجانه مدة سنة فاذا مضت المدة المقدرة بحكم بومته وثبت جميع الاحكام
المذكورة في كتاب النفقات

هـ والاحكام انما يقسمه

كتاب الكلام في اللقيط في مواضع في تفسير اللقيط لغة وعرفاً وفي بيان حاله وفي بيان ما يتعلق به الأحكام أما سائر
واللغة فهو قيل اللفظ وهو الالتقاء بمعنى المفعول وهو الملقوط والاختذ والرفع بمعنى المفعول وهو المأخوذ
والرفع وأما في العرف فهو اسم للطفل المنبوذ وهو الملقى أو الطفل المأخوذ والرفع عادة لما أنه يؤخذ ويرفع عادة
فكان تسميته لقيطاً باسم العاقبة لأنه يلقط عادة أي يؤخذ ويرفع وتسمية الشيء باسم عاقبته أمر شائع في
اللغة قال الله تعالى إذا رأى أحدكم جثة فامسكها ولا تأكل منها حتى يعبر عنها حاله في الحرية والرق
باسم العاقبة كذا هذا فصل

كتاب القبط
تفسير القبط في اللغة

باب حال الفقير

ينفقون ما لى اولاده الصغار

بيان حاله في حقبة والرق

حاله في الاسلام والكفر وحاله في النسب ما حاله في الحرية والرق فهو انه حر حيث الظاهر كذا روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
فيما حكم بين القبط حر ولا ان الاصل هو الحرية في بني آدم لان الناس كلهم اولاد آدم وحواء عليهما السلام ولهما كل امرين
والمولود من الحرين حر ولا انما حدث الرق في بعض شرعا بغير اصل واستبداد بسبب عارض وهو الكفر الباطل على الارض
فيجب العمل بالاصل حتى يثبت الدليل على العارض فثبت عليه احكام الاحرار في اهلية الشهادة والاعتاق والتبني والكتابة
واستحقاق الميراث على قاذفه وغير ذلك من الاحكام المختصة بالاحرار الا انه لا يحد قاذفه لان احصاء المقتوف شرط
ولم يعرف احصائها لا بفقد القذف عليه لوجوب الحد على القاذف ولو ادعى المقتوف او غيره انه عبد لم يسمع منه الا بينة
لان حرته ثابته فحيث الظاهر فلا يقدح في انطال هذا الظاهر الا بدليل ولو بلغ فاقترانه عبد فلو ان ينظر في ذلك ان
كان لم يجر عليه شيء من احكام الاحرار بعد فقول شهادته وضرب قاذفه الحد ونحو ذلك صحيح اقراره لانه لم يعرف حرته
الا بظاهر الحال فاذا اقر بالرق والاحسان لا يقر على نفسه بالرق كذا ظاهر ما صح اقراره الا انه لا يعتبر في ابطال
ما يفعله من تصرفات كالهبة والكفالة والاعتاق والنكاح وغيرها من التصرفات التي لا يملكها العبد حتى لا يفسخ
وهذا عندنا وقال الشافعي في احد قوله يفسخ لانه لما اقر بالرق فقد ظهر انه كان رقيقا وقت التصرف فصح
تصرفه كما اذا قامت البينة على رقه ولما ان هذا اقرار يتضمن ابطال حق الغير لان حرته ثابته فحيث الظاهر
فلا يصدق في حق ذلك الغير لما عرف ان الاقرار يتصرف على نفسه المقر فاذا تضمن ابطال حق الغير كان دعواه شهادة
على غيره فذلك الوجه فيصدق على نفسه لا على غيره كمن اقر بخرجه عن عبد انسان ثم اشتراه عتق عليه ولا يفسخ بالبيع
على غيره لم يتم فهو الفرق وانما علم وان كان قد جرى عليه شيء فذلك لا يصح اقراره لانه اذا جرى عليه شيء من
احكام الاحرار فقد ظهرت حرته عند الناس كما في قاضيه فظهر انه حر الاصل فلا يملك ابطالها بالاقرار والرق وما عدا
في الاسلام والكفر فان مسلم في من احكام المسلمين في حرته فخرهم من مسلمين او من غيرهم في قاضيه فظهر انه حر الاصل فلا يملك ابطالها بالاقرار والرق وما عدا
او كنيسته او في غير ذلك من احكام المسلمين في حرته فخرهم من مسلمين او من غيرهم في قاضيه فظهر انه حر الاصل فلا يملك ابطالها بالاقرار والرق وما عدا
المسلمين او في غير ذلك من احكام المسلمين في حرته فخرهم من مسلمين او من غيرهم في قاضيه فظهر انه حر الاصل فلا يملك ابطالها بالاقرار والرق وما عدا
حالة الواحد من كونه مسلما او ذميا وفي كتاب الدعوى اعتبر الاسلام في انهما نسب الى الواحد الى المكان والصحف رواية
هذا الكتاب لان الموجود في مكان هو في يداه هل الاسلام منصرفهم في ايديهم واللقبط الذي هو في يد المسلمين وتصرف
بين مسلمين ظاهرا والموجود في المكان الذي هو في ايديهم هل الذمة وتصرفهم في ايديهم واللقبط الذي هو في يد المسلمين
وتصرفه بين مسلمين ظاهرا فكان اعتبار المكان اولى وان وجد مسلم في مفرق المسلمين فبلغ كافر في مفرق
الاسلام ولكن لا يقتل لانه لم يعرف اسلامه حقيقة انما حكم به تبعه للدار فلا يتحقق رده فلا يقتل وانما حاله
في النسب فحيث انه مجهول النسب حتى لو ادعى انسان نسبه الملقط او غيره تصح دعوته وينتسب النسب منه على ما
ذكرنا في كتاب الدعوى واما الاحكام المتعلقة به فانواع منها ان التقاطه امر مندوب اليه لا ريب ان رجاء ان
علنا رضى الله عنه بلقط فقال هو حر ولا ان يكون وليت فامرته مثل الذي وليت انت كان احب الى من تركه او كذا عند
جملة من اعمال الخرف قد رغب في الالتقاط وبالف في التعريب فيه حيث فضله على حيلة من اعمال الخير فيدل على انه
في الذمة اليه ولا نه نفس لاحفظ لها بل هي مضمونة فكان التقاطها احياء لها معنى وقد قال الله تعالى في حقها
فكانما احيا الناس جميعا ومنها ان الملقط اولى بمساكه من غيره حتى لا يجرى عليه ان يأخذ منه لانه هو الذي
حتى لا يجرى عليه ان يأخذ منه لانه هو الذي احياها بالتقاطه وخراجها ارضامية فهي له على لسان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولا نه مباح الاخذ بسبق يد الملقط اليه والمباح مباح من سبق على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومنها ان نفقة من بيت المال لان ولده له وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخراج بالصفان ولو كان معه
مال مشدود عليه فهو له لان الظاهر انه ماله فيمن له كتابه التي عليه وكذا اذا وجد مشدودا على دابة فالدابة
له لما قلنا ونحن نفقهه من ماله لان الاتفاق من بيت المال للصورة ولا ضرورة اذا كان له مال وليس على الملقط ان
ينفق عليه من ماله نفسه لا نفقا من سبب وجوب النفقة عليه ولو انفق عليه من ماله نفسه فان فعل ما يذنب القاضي
له ان يرجع عليه وان فعل غير ذلك لا يرجع عليه لانه حين منقطع ومنها ان عقله لبيت المال لان عاقلة بيت
فيمن عقله له لقوله صلى الله عليه وسلم في الخراج بالصفان ومنها ان ولاه لبيت المال لما قلنا ومنها ان ولاه لبيت
اذا بلغ الا اذا عقل عنه بيت المال فليس له ان يوالي احد لان العقد يلزم بالعقل على ما ذكره في كتاب الديارات
ومنها ان ولاه السلطان له الولاية في ماله ونفسه لقوله صلى الله عليه وسلم في الخراج بالصفان ومنها ان ولاه لبيت
عنه على كلام الله قال الله ورسوله ولما اوتوا له والمال وارثه ولا وارث له والسلطان تائب الرسول صلى الله عليه وسلم
فيخرج القبط ويتصرف في ماله وليس للملقط ان يفعل شيئا من ذلك لانه لا ولاية له عليه لا نفقا من سببها وهو

بيان حاله في الاسلام والكفر

بيان حاله في النسب

الاحكام المتعلقة باللقبط منها ان التقاطه مندوب

منها ان الملقط اولى بمساكه

منها ان نفقة من بيت المال

وعقله لبيت المال ولاه لبيت المال لغيره ان شاء اذ بلغ

منها ان ولاه السلطان

القرينة

ان نسبته بحمل الشبهة المدعى بها

القرينة والسلطنة الا انه يجوز له ان يقض له الهبة وبسببه في ضمانة ويواجه لان ذلك ليس من ارباب الولاية بل هو من ارباب
اصلاح حاله وايصال المنفعة المحضة اليه من غير ضرر فاشبهه اطلاقه وعمل ثابته واسلم علم ومنها ان نسبه
من المدعى بحمل الشبهة شرعا لانه مجهول النسب على ما مر في كتاب الدعوى حتى لو ادعى الملقط او غيره انه ابنه لسمع دعواه
من غير بينة وثبت نسبه منه والقياس ان لا يسمع الابينة وجه القياس ظاهر لانه يدعى امر خارج الوجود والعد
فلا بد من جميع احد الجانبين على الآخر من صحيح وذلك بالبينة ولم يوجد وجه الاستحسان انه عاقل اخر بما هو
محمول الشبهة وكل من اخبر عن امر والخبر به محتمل الشبهة يجب تصديقه تحسبا للظن بالحق هو الاصل الا اذا كان
في تصديقه ضرر بالغير وهذا اذا كان في تصديقه ضرر بالغير وههنا في التصديق وثبات النسب نظر في الجانبين
جانب القبط لبشر النسب والترية والصبا لانه عاقل بالهولاد وغير ذلك وجانب المدعى بولادته يستوفى به على ما
الدينية والديونية وتصديق المدعى في دعوى ما ينتفع به ولا يتضرر به غير بل ينتفع به لا يقف على البينة وسواء
كان المدعى مسلما او ذميا كذا او عبد ادعى نسبه حتى يصح دعواه حتى يثبت نسبه منه لكنه يثبت مسلم
لانه ادعى شيئين يتصور انفصال احدهما عن الآخر في الحيلة وهو نسبه الولد وكونه كافر او يمكن تصديقه في
احدهما لكونه نفعا للقبط وهو كونه ابنا له ولا يمكن تصديقه في الآخر لكونه ضررا به وهو كونه كافر فاصدق
فيما فيه منفعة فثبت نسب الولد منه ولا يصدق فيما يضره فلا يحكم بكفره وليس ضرورة ان الولد منه ان يثبت
كافر الا رجحانه يحكم باسلامه باسلام امته وان كان الاب كافرا فلهذا اقرار الذي انه ابنه ولا بينة له فان اقام
البينة على ذلك ثبت نسب الولد منه ويحكم على ربه بخله فلا اقرار وجه الفرق بين الاقرار وبين الشهادة
انه يتم في اقراره بما يثبت اقراره وهو كونه الولد عليه ولا بينة في الشبهة لما مر ولو ادعى عبد انه ابنه صححت دعوته
وبت نسبه منه لكنه يثبت نسبه لانه ادعى شيئين واحدهما نفع للقبط والاخر ضرر وهو
الرق فيصدق فيما ينفعه لا فيما يضره على ما ذكرنا في دعوى الذي لانه ادعى شيئين واحدهما نفع للقبط والاخر ضرر وهو
احد مسلم والاخر ذميا فالمسلم اولى به لانه النفع للقبط وكذلك اذا كان احدهما كافر والاخر عبد فانه اولى لانه
النفع له وان كانا من مسلمين فان وصف احدهما علومة في جسد فالواصف اولى به عندنا وعند الشافعي يرجع الى
القاضي فيؤخذ بقوله والضميم قولنا لان الدعوتين متى تعارضتا يجب العمل بالراجح منهما يرجح احدهما بالعلومة
لانه اذا وصف العلومة ولم يصف الآخر دل على ان يد عليه سابقة فلا بد من دليل والدليل على جواز العمل
بالعلومة قوله تعالى خبرنا غرض اهل تلك المدة ان كان يقصده فذكر قبل فصدق وهو الكاذب وان كان يقصده فذكر
فذكر وهو الصادق قبل واي قصده فذكر ويرفقا انه من كيد كون ان كيد ذكر عظيم حتى تدفع عن الحكم بالعلومة
عن الاسم السابقة في كتابه ولم يغير عليهم والحكم اذا حكم عن منكر غير فصار الحكم بالعلومة شرعية لنا سند او كذا
عندنا تدفع الزوجين في منع البت بمنزلة ذلك بالعلومة ههنا وان لم يصف احدهما العلومة يحكم بكونه ابنا لهما
او ليس احدهما باولى من الآخر فان اقام احدهما البينة فهو اولى به وان اقاما جميعا البينة يحكم بكونه ابنا لهما لانه
ليس احدهما باولى من الآخر وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال ابناهما برأيهما وهو الباطل فيهما ان اوعاه
اكثر من رجلين واقاموا البينة روي عن حنيفة انه يسمع من خمسة وقال ابو يوسف من رجلين ولا يسمع من اكثر من
ذلك وقال محمد يسمع من ثلاثة ولا يسمع من اكثر من ذلك هذا اذا كان المدعى رجلا فان كان امرأة فادعت انها ابنا
فان صدقها زوجها او شهدت لها القابلة او قامت البينة صححت دعوتها والا فلا لان فيه حمل نسب الغير الى
وانه لا يجوز لما ذكرنا في كتاب الاقرار ولو ادعت امرأتان واقامت احدهما البينة فهي اولى به وان اقامتا جميعا
فهو ابناهما عندنا في حنيفة وعند ابو يوسف لا يكون لواحدة منهما عن محمد وروايت في رواية ابو جعفر
يحمل ابناهما وفي رواية ابو سليمان لا يجعل ابنا واحدة منهما والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

كتاب اللقطة

الكلام في اللقطة في مواضع في بيان انواعها وفي بيان احوالها وفي بيان ما يسمع بها اما ان يكون من نوع غير
وهو المال الساقط على الارض لا يبرق فهو مال الكه وبيع من الحيوان وهو الضالة من الابل والبق والغنم وغيرها
من البهائم الا انه سمي لقطة من اللقط والاختار والرفع لانه يلقط عادة اي يخذل ويرفع على ما ذكرنا في كتاب اللقطة
فصل واما بيان احوالها فلها في الاصل حالان حال ما قبل الاخذ وحال ما بعد الاخذ فلها
احوال مختلفة قد تمن من ذوب الاخذ وقد تمن من مباح الاخذ وقد تمن من حرمان الاخذ ما حاله الذب فمنها ان يحاقب
عليها الضيعة لو تركها فاخذها صاحبها افضل من تركها لانه اذا حاقب عليها الضيعة كان اخذها لصاحبها احب
للمسلم معنى فكان مستحبيا واما حاله الاباحة فهي ان لا يخاف عليها الضيعة فباخذها صاحبها وهذا عندنا

كتاب اللقطة

بيان انواع اللقطة

بيان احوال اللقطة

بيان حال الذب

بيان حاله باحة

بيان حال صفة اللقطة

وقال الشافعي اذا خاف عليها الضميمة يجب اخذها وان لم يخف لم يجب سبب اخذها ورسم ان الترتيب عند خوف الضميمة حيث
تصديقا لها والتصديق حرام فكان الاخذ واجبا وهذا غير بعيد لان الترتيب لا يمتنع بتصديقا بل امتناع من حفظ غيره
ملازمة ولا امتناع من حفظ غيره ملازمة لا يمتنع بتصديقا كالا امتناع غرضي لا يمتنع **واما حاله الحرمة** فحيث لا يخلو نفسه
لا يصاحبها لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا ياولى الفاضلة الاضلال والمراد بها ان يضمنها الى نفسه لا يخلو
لا يخلو صاحبها بالرد عليه لان الضم الى نفسه لاجل صاحبها ليس بحرام ولا نه اخذ مال الغير بغير اذن صاحبه لنفسه فحيث
بمعنى الغصب وكذلك لقطة البهيمة فالابل والبقر والغنم عندنا قال الشافعي لا يجوز التقاطها اصولا واجزا معا
ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن غنم له ابل فقال مالك ولها معها هذا فها وسقاؤها ترد الماء وتنفخ
الشجر عنها بلفاها ربهما نرى الغنم لها وامر بتركها الاخذ فدل على حرمة الاخذ ولنا ما روينا من رجلا وسد بغير امر
فعرفه ثم ذكره لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فامر ان يعرفه فقال الرجل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه قد شغلني عن صنعتي
فقال عمر رضي الله عنه ارسله حيث وجدته ولا تأخذ حال خوف الضميمة احيا لمال مسلم فيكون مستحقا وحال عدم
الخوف منها جازا فحيث مباحا على ما ذكرنا واما الحديث فادحمة له فيه لان المراد منه ان يضمن صاحبها فرياقه
الا ترى انه قال حتى يلقاها ربهما واما يقال ذلك اذا كان قريبا او كان رجلا للقاء ثابتا وتخفى به فقول لا كلام
والدليل انه لما سأل عن غنم فقال اخذها فانها لك او لاخيك او لذئب وعاء الى الاخذ وبه على المعنى وهو
خوف الضميمة وانه موجود في الابل فالنقل الوارد فيها او في النخيل او في الابل وسائر البهائم دلالة الاله عليه
عليه وسلم فضل بينهما في الجواب حيث الصورة ليجوز الذئب على الغنم اذا لم يلقها ربهما عادة بعيدا كان او قريبا ولا
كذلك الابل لانها تذبذب نفسها عادة هذا الذي ذكرنا حال ما قبل الاخذ **واما حاله ما بعد** فلها بعد الاخذ ان
في حال حيوانه وفي حال مفقوده اما حاله الامانة فحيث ان يأخذها لصاحبها لانه اخذها على سبيل الامانة فكانت
بدل المالك كبد المودع واما حاله الضمان فحيث ان يأخذها لنفسه لان المأخوذ لنفسه مضمون وهذا بخلاف
وانما الخلو في شيء اخر وهو ان جهة الامانة انما تعرف بجهة الضمان بالصدق او بالاشهاد عند ابي حنيفة وعند
بالصدق او باليمين حتى لو هلك وجاء صاحبها وصدق في الاخذ له لا يجب عليه الضمان بالاجماع وان لم يشهد لان
جهة الامانة قد ثبتت بتصديقه وان كذبه في ذلك فكذلك عند ابي يوسف ومحمد اشهد او لم يشهد وحيث القول
قول الملقط مع يمينه واما عند ابي حنيفة فان اشهد فلا ضمان عليه لانه بالاشهاد طهران الاخذ كان لصاحبه
ان يد امانته وان لم يشهد يجب عليه الضمان وكذا لو اقر الملقط انه اخذها لنفسه يجب عليه الضمان لانه اقر بالغصب
والمقصود ضمونه على الغاصب وجه قولهما ان الظاهر انه اخذها لنفسه لان الشئ انما ملكه من الاخذ بهن المنة
فكان اذ اذمه على الاخذ دليل على انه اخذها بالوجه المشروع فكان الظاهر شاهد له فكان القول قوله لكن في القول
لان القول قول الامين مع اليمين ولا يحنف روح وجهان احدهما ان اخذ مال الغير بغير اذنه سبب لوجوب الضمان
في الاصل الا اذا كان الاخذ على سبيل الامانة بان اخذها لصاحبه فتخرج من سبب ذلك انما يعرف بالاشهاد
فاذا لم يشهد لم يعرف كون الاخذ لصاحبه فبقي الاخذ سببا لوجوب الضمان على الاصل والثاني ان الاصل ان الاخذ
يجوز له لا يغيره لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله تعالى لهما ما اكتسبت وعليهما ما اكتسبت فكان اخذ
اللقطة في الاصل لنفسه لا لصاحبها واخذ مال الغير بغير اذنه لنفسه سبب لوجوب الضمان لانه غصب وانما يعرف
الاخذ لصاحبها بالاشهاد فاذا لم يوجد بغير الاخذ لنفسه فيجب عليه الضمان ولو اخذ اللقطة ثم ردها الى مكانها
الذي اخذها منه لا ضمان عليه في ظاهر الرواية وكذا انفق عليه محمد بن حنفية في الموطأ وبعض مشايخنا قالوا هذا
الجواب فيما اذا دفعها ولم يتبرع من ذلك المكان حتى وضعها في موضعها فاما اذا ذهب عن ذلك المكان بغير جواب
ظاهر الرواية مطلق عن هذا التفصيل مستغن عن هذا الثاني ويل **وقال الشافعي** يضمن ذهابه ذلك المكان او لم يذهب
وجه قوله انه لما اخذها من مكانها فقد حفظها بمنزلة قبول الوديعة فاذا ردها الى مكانها فقد صيرها بمنزلة
الحفظ الملتزم فاشبه الوديعة اذا القاها المودع الى قاعة الطريق حتى ضاعت **ولنا** انه اخذها بحسب ما استأجر
ليحفظها على صاحبها فاذا ردها الى مكانها فقد نسخ التبرع والاصل فصار كأنه لم يأخذها اصولا وبه ثبت انه
لم يلتزم بالحفظ وانما يتبرع به وقد رده بالرد الى مكانها فارتد وجعل كأنه لم يكن **هذا** اذا كان اخذها لصاحبها
ثم ردها الى مكانها فضاقت وصدة ردها جارية وكذا في القول قد كان اشهد على ذلك فان كان لم يشهد
عليه يجب عليه الضمان عند ابي حنيفة وعندنا لا يجب اشهدا ولم يشهد وحيث القول قوله مع يمينه انه اخذها لغير
على ما ذكرنا ولو اقر انه كان اخذها لنفسه لا يبرأ من الضمان الا بالرد على المالك لانه طهران انه اخذها لغير
الواجب عليه الرد الى المالك لقوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى ترد فاذا عجز عن رد العائن يجب عليه رد
يدها كما في الغصب ثم تفسير الاشهاد على اللقطة ان يقول الملقط بمسمع من الشاقي النقط لقطه او عندي

بيان حال ما بعد اخذه
بيان حال الامانة
بيان حال الضمان

تفسير الاشهاد على اللقطة

لقطة فمن نشد لها فدلوه على او يقول عندي شيء فمن سمعوه يسأل شيئا او يريد شيئا فدلوه على واذا قال ذلك
ثم جاء صاحبها فقال الملقط قد هلك كان القول قوله ولا ضمان عليه بالاجماع وان كان عنده عشر لقطا لان الشئ
واللقطة اذا كان منكرا وان كان يقع على شئ واحد ولقطة واحدة لقطة لكن في مثل هذا الوضع يراد به كل الخلق في العرف
والعادة لا يخرج من الجنس المقصود من التعريف بصل الحق المستحق ومطلق الكلام ينصرف الى المتعارف والمعارف فكان هذا
استنادا على الكل بدلالة العرف والعادة وكذلك اذا اخذ الضالة ثم ارسلمها الى مكانها الذي اخذها منه تخبرها بمكانها
لان هذا احد نوعي اللقطة وقد روي في هذا الباب عن عمر رضي الله عنه انه قال لو اخذ البعير الضال ارسلمه حيث وجدته
وهذا يدل على انتفاء وجوب الضمان **فصل** واما بيان ما يصنع بها فتقول وبالله التوفيق اذا اخذ اللقطة
فانه يعرفها لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عرفها حولا حين سئل عن اللقطة **وروي** ان رجلا جاء الى عبد الله
ابن عمر رضي الله عنهما فقال في وجدت لقطة فما تأمرني فيها فقال عرفها سنة وروينا عن عمر رضي الله عنه ان من عرف
البعير الضال ثم **الكلام** في التعريف في موضعين احدهما في مدة التعريف والثاني في بيان مكان التعريف اما الاول فيختلف
قد اختلف باختلاف قدر الملقط ان كان شيئا قيمته عشرة دراهم فصاعدا يعرفه حولا وان كان شيئا قيمته اقل من
عشرة دراهم يعرفه اياما على قدر ما يري وروي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال التعريف على مثل المال ان كان
مائة نخوها عرفها سنة وان كان عشرة ونحوها عرفها شهرا وان كان ثلاثة ونحوها عرفها جمعة او قال عشرة وان كان
دورها ونحوه عرفه ثلاثة ايام وان كان دانقا ونحوه عرفه يوما وان كان ترة او كسرة تصدق بها وانما بكل مدة
التعريف اذا كان حاله يتسارع اليه الفساد فان خاف الفساد لم يحل تصديقها واما مكان التعريف فالا سوق والبول
المساحد لانها مجمع الناس ومجتمعهم فكان التعريف فيها الشئ الى شهرين الجبر ثم اذا عرفها فان جاء صاحبها وقام البينة
انها ملكه اخذها لقوله صلى الله عليه وسلم من وجد عين ماله فهو احق به وان لم يعلم البينة ولكن ذكر العلامة بان
وصف عقابها ووكاها ووزنها وعدد دها يحل للملقط ان يدفع المدة وان يشاء اخذ منه كغيبه لان الدفع بالعلم
بما ورد الشرع به في الجملة كما في اللقطة الا ان هناك يجبر على الدفع وههنا لا يجبر على الدفع بخلاف الدعوى بالاجماع
بما روي لا يجبر على الدفع بالعلمة ولكن يحل له الدفع وله ان يأخذ كغيبه حولا وان يحل اخذها وبقيت البينة
ثم اذا عرفها ولم يحضر صاحبها مدة التعريف فهو بالخيار ان شاء امسكها الى ان يحضر صاحبها وان شاء تصدق بها
على الفقراء ولو اراد ان يتصدق بها فان كان غنيا لا يجوز له ان يتصدق بها عندنا وعند الشافعي اذا عرفها حولا ولم
يحضر صاحبها جاز له ان يتصدق بها وان كان غنيا ونحوه فرضا عليه **واحيى** ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
لمن سأل عن اللقطة عرفها حولا فان جاء صاحبها والافسانك بها وهذا الطلاق الانقاع للملقط من غير السؤال عن حاله
انه غني او فقير لان الحكم لا يختلف ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل اللقطة بين القلت شيئا
فليعرفه سنة فان جاء صاحبها فليرد عليه وان لم يات فليصدق به والاستدلال به من جهتين احدهما انه في
الحل مطلقا وحالة الفقر غير مرادة بالاجماع فتعين حالة الغنا والثاني انه امر بالتصدق من غير ان يصدق الفقير والفقير
ولان الانقاع بمال المسلم بغير اذنه لا يجوز الا لضرورة ولا ضرورة اذا كان غنيا واما الحديث فلو جحد له فيه لان
قوله فشانك بها ارشاد الى الاستغفار بالحفظ لا ذلك كانه ثلثه العبد باللقطة الى هذه الغاية او تحل على
هذا لو تيقنا بين الحديثين صيانة لهما عن التناقض واذا تصدق بها على الفقراء فاجازها صاحبها كان له الخيار ان شاء
امسكها صدقة وله نوابها وان شاء ضمن الملقط او الفقير وحده لان التصديق كان موقوفا على اجازته وانما ضمن
لم يرجع على صاحبها كما في غاصب الغاصب وان كان فقيرا فان شاء تصدق بها على الفقراء وان شاء انفقها على نفسه
فاذا جاء صاحبها خبره بين الاخرين ان يضمنها له على ما ذكرنا وكذلك اذا كان غنيا جاز له ان يتصدق بها على
ابيه وابنته وروفته اذا كانوا فقراء وكل جواب عرفته في لقطة الحل فهو الجواب في لقطة الحر يصنع بها ما يصنع
بلقطة الحل من التعريف وغيره وهذا عندنا وعند الشافعي لقطة الحر تعرف اذ لا يجوز الانقاع بها **واحيى** ما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في صفة مكة ولا تحل لقطتها الا لمنشأ يعرفه والمنشأ يعرفه والثالث ان
وهو المالك ومعنى الحديث انه لا يحل اخذ لقطة الحر الا للتعريف ولنا ما ذكرنا من ان لا يخل بين لقطة الحل
والحر ولا حاجة لدفع الحديث لانا نقول بموجبه انه لا يحل لتقاطها الا للتعريف وهذا حال كل لقطة الا انه خص لقطة
الحر بذلك لما لا يوجد صاحبها عادة فتبين ان الا يسقط التعريف وكذلك حكم الضالة فاما وصفا فخرج بمكة
أمره على الحقيقة فان انفق عليها بامر القاضي جاز على الكفا وان انفق بغيره جاز على من يملكها ويبيع
الامر على القاضي حتى ينظر القاضي في ذلك فان كانت بهيمة يحل الانقاع بها بطريق الاحارة امره بان يولعها ويبيع
عليها ما رزقها من ثمن المالك وان كانت مالا يحل الانقاع بها بطريق الاحارة وخشيان لو انفق عليها في بيعها امره
ببيعها وحفظ ثمنها وقام ثمنها مقامها في حكم الهلاك وان راى الاملي ان لا يبيعها بل ينفق عليها امره بان ينفق عليها

بيان ما يصنع باللقطة

الكلام في تعريف اللقطة بيان قدر
مدة التعريف

بيان مكان التعريف

اذا عرفها ولم يحضر صاحبها ما يصنع
بها

انصدق بها ثم جاء صاحبها

ساز ما یصنع بالآبق

بإتصال استحقاق الجعل

منها الرد على المالك

كالمهرين والله أعلم **هذا** إذا جاء به اجنبي فوجد المالك قد مات **فاما** إذا جاء به ورثته فوجد موصية قد مات فله المثل
 عند اخيه خيفة ومجد إذا كان المالك حياً وقت الاخذ وعند أبي يوسف لا يجعل له وإن كان حياً وقت الاخذ إذا مات قبل
 الوصول اليه **وجه** قول أبي يوسف انه فاق شرط الاستحقاق وهو الرد على المالك لانه رد على نفسه **وجه** قولهما ان
 المجني به فمسيبة أثار مثله في حال حياة المالك على قصد الرد رد على المالك فيستحق المثل ولو وجد حياً ولهذا
 لو كان الراد اجنبياً استحق المثل لما قلنا كذا **ولو جاء** به فاعقده مولاه قبل ان يرد عليه أو بآفة منه فله المثل
 لما ذكرنا ان المجني به على قصد الرد على المالك رد عليه والله أعلم **ويجب** المثل رد النوا المهرين لوجود سبب الوجود وشرط
 وهو الرد على المالك إلا انه يجب على المهرين ان منفعة الصيانة رجعت اليه لا ترى له لوضع سقط ربه نقد
 قيمته فإذا كانت المنفعة له كانت المضرة عليه لقوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالصيانة وسواء كان الراد بالغاً أو صبياً
 خراً أو عبداً لأن الصبي من أهل الاستحقاق لا جبراً بالعدل وكذا العبد إلا ان المثل لمولاه لانه ليس من أهل ملك المال والله أعلم
 ومنها ان لا يمين الراد في عيال المالك حتى لو كان في عياله لا يجعل له وارثاً كان او اجنبياً لانه إذا كان في عياله كان الرد
 منه بمنزلة رد المالك ولانه إذا كان في عياله كان في الرد عاملاً لنفسه لان منفعة الرد تعود اليه ومنه على نفسه لا يستحق
 الاخر على غيره والاصل ان الراد إذا كان في عيال المالك لا يجعل له كائناً كان وان لم يكن في عياله فله المثل كائناً كان
 إلا ان يرد بآفة أو بزوج يرد بآفة لانه لا يجعل لهما وإن لم يكن في عياله لانه لا يمين في عيال ابنة
 فالرد منه بحري محرراً لآفة لانه لا يستحق الاخر بالخدمة لانه لا يمينها مستحقة عليه ولهذا الاستأجر لانه لا يمين
 لا يستحق الاخر بخلاف الاب معاً ان الاولاد في العادات يحفظون اموال الاباء لطبع الانقياد بها بطريق الارث فكان رد
 عبد نفسه معنى لو كان بالربة عاملاً لنفسه فلا يستحق الاخر وكذا الزوج اذا رد عبد زوجته فقد رد عبد نفسه
 معنى لانه يتفقد بمالها عادة ولذا لا تقبل شهادة كل واحد منهما لصاحبه فلا يستحق المثل واما الاما إذا رد عبد ابنة
 فان كان في عياله لا يجعل له لان الاجنبي الذي في عياله لا يجعل له فالقربة او ولي وان لم يكن في عياله فله المثل لأن الاب
 لا يستحق وطبعاً وشرعاً وعقلاً ولهذا الوجه مرد بالاجارة وجب الاخر فلا يمكن حمله على الخدمة فيجعل على طلب الاخر وكذا
 الاباء لا يحفظون اموال الاولاد ولا يستفاد بها بطريق الارث لان موتهم يتقدم موت الاولاد عادة فلم يتحقق متى الرد
 والعلل لنفسه لذلك افرق فالامان **وعلى** هذا سائر رد في الاحرام من الاخ والعم والخال وغيرهم ان الراد ان كان في عيال المالك
 لا يجعل له لما قلنا وان لم يكن في عياله فله المثل **وعلى** هذا الصحاح إذا رد عبد النسيب لا يجعل له لان النسيب في عياله لا يحفظ
 ماله يستحق عليه فلا يستحق المثل على الرد وكذا عبد الصحاح إذا رد عبد النسيب والله أعلم **ومنها** ان يمين المدبر موقوف
 مطلقاً كالقن والمدبر وافر الولد لا يحل له كان مكاتاً لا يجعل له لانه ليس بموقوف على الاطاع وبله وفيما يرجع الى مكاسبه
 خروجه لم يتناول مطلق اسم المملوك في قول الرجل كل مملوك لي جزاً بالنسيب بخلاف المدبر وافر الولد ولان استحقاق
 المثل لمملوك بالالصيانة عن الضياع ولا حاجة الى الصيانة في المكاتب لانه لا يهرب عادة ولان العقد في حياته غير لازم
 فلوله بقدر على بدل الكتابة لغير نفسه بالاباء غر الكسب بخلاف المدبر وافر الولد لانها يستخدمان عادة فلعلمها مكاتباً
 مالا يطبقان فيعلمها ذلك على المهر فيقع الحاجة الى الصيانة بالمثل كما في القن إلا ان الفرق بينهما وبين القن انه إذا جاء
 بالفق وقد مات المولى قبل الوصول اليه فله المثل وإذا جاء بالمدبر وافر الولد وقد مات مولاها قبل الوصول اليه لا يجعل
 له ووجه الفرق ظاهر لانها يعقبان بموت السيد فلم يوجد رد الموقوف أصداً فلا يستحق المثل بخلاف القن والله أعلم
فصل في ما يمين المهرين والزيادة على الزهر **فصل** في ما يمين المهرين والزيادة على الزهر
 الرد عائدة الى المالك فكانت المنة عليه ليمين الخراج بالصيانة والله أعلم **فصل** في ما يمين المهرين والزيادة على الزهر
 منفعة الرد تعود اليه باعادة الحبس الذي هو وسيلة الاستيقاق الذي فان كان في قيمة العبد الزهر فضل على الدين
 فقد والدين على المهرين والزيادة على الزهر **فصل** في ما يمين المهرين والزيادة على الزهر
 أيام فماعداً قلد ربعون درهماً لما روينا من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه ردته فمادون ذلك فحساب
 ذلك وان ردته فمضى المهر وضع له على قدر عتائه ونقصه لان الواجب بمقابلة العمل بنقد ردته لان الزيادة على
 مئة الشفر سقط اعتبارها بالشرع فنقي الواجب في المدة بمقابلة العمل بمئة او بزيادة ونقص نقصانه هذا اذا كان
 قيمة العبد اكثر من المثل فان كانت مثل المثل او انقص منه نقص من قيمته درهم عند اخيه خيفة ومجد وقال ابو يوسف
 له المثل تماماً وان كانت قيمة العبد درهماً واحداً **واصح** بما روينا من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال
 من كل رأس أربعين درهماً اعتبر الرأس من القيمة **وجه** قولهما ان الواجب لمعلول بمعنى صيانة الماله الضياع على ما
 ذكرنا فلا يأنه في هذه الصيانة لو اعتبر الرأس من القيمة لانه ان كان بصران فوجد بضيع من وجه آخر فلا فرق
 بين الضياع بقوله الاخذ والمسالك وبين الضياع بالمثل فلا يفرق بين نقص من قيمته درهم ليمين الضمان بالاخذ ونقص
 بمولاهما اذا كانت قيمة كل رأس اكثر من أربعين درهماً فوفقاً بين الدليلين بقوله لا مكاناً والله تعالى أعلم بالصواب

مطلقا
منها ان يجر المدود متوقفا

باز مع اسبق علیہ

ما نغذر المستقيم

شرائط اعزاز السیاف
منها توشیح فی الافواج الاربعه

وان من الخطر قتل أحد الجانبين

منها كونها يعمل السيقون الار

كتاب الوديعه

بیان رکن الودیعہ^۱

بيان شرائط الركون منها عقل الموضع

ومنها عقل المودع

كتاب الوديعة

الكلام في هذا الكتاب في مواضع في بيان ركن العقد وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حكم العقد وفي بيان حال العقد وفي بيان ما يوجب نفيه حاله **أما ركنه** فهو الإيجاب والقول وهو أن يقول الخديعة أو عنك هذا الشيء أو أحفظ هذا الشيء لي أو أخذ هذا الشيء ووديعة عندك وما يجري مجراه وقبيله الآخر فإذا واحد ذلك فقد تم عقد الوديعة **فصل** في أركانها شرائط الركن فأنواع منها عقل المودع فلا يصح الإيداع من الجنون والعصبى الذى لا يعقل لأن العقل شرط اهلية النظر فإن الشرعية وأما بلوغه فليس بشرط عندنا حتى يصح الإيداع من الصبي المأذون لأن ذلك مما يحتاج إليه الشارع فكان من توابع التجارة فيملكه الصبي المأذون كما يملك التجارة وعند الشافعي لا يملك التجارة فلا يملك توابعها وقد ذكرنا المسئلة في كتاب المأذون وكذا حررته ليست بشرط فملك العبد المأذون الإيداع لما قلنا في الصبي المأذون ومنها عقل المودع فلا يصح قبول الوديعة من الجنون والعصبى الذى لا يعقل لأن حكم هذا العقد هو لزوم الحفظ ولا عقل له لا يخرج من أهل الحفظ وأما بلوغه فليس بشرط حتى يصح قبول الوديعة من الصبي المأذون لأنه من أهل الحفظ الأثرى أنه إذا لم يملكه ولو لم يكن من أهل الحفظ كان الأذن سميهاً وأما الصبي المحض فلا يصح قبول الوديعة منه لأنه لا يحفظ المال عادة الأثرى أنه منع عنه ماله ولو قبل الوديعة فاستهلكها فإن كان الوديعة

عد ٤

عبد أو أمة يضمن بالاجماع وان كانت سوى العبد والأمة فان قبلها باذن المولى فكذلك وان قبلها بغيره لانه لضمان عليه
عند الخسفة ومحمد بن عبد الله يوسف يضمن وجهه قولنا في يوسف ان ايداعه لم يحفظه فاستهلك الودعة لوجوب الضمان ولو
ابغى جعل كانه لم يكن وصار الحال قبل العقد كالحال بعد ولو استهلكها قبل العقد لوجب عليه الضمان كذا بعد
والجامع ان الصبي مؤخذ بافعاله ان لم يؤخذ بافعاله ولهذا وجب عليه الضمان اذا كانت الودعة عبد أو أمة
وجه قولنا ان الابداع عند الصبي المحجور اهلوك المال معنى فكان فعل الصبي اهلوك مال قائم صوره لا معنى
فلا يضمن مؤثما عليه ودلالة ما قلنا انه لما وضع المال في يده فقد وضع في يده لا يحفظه عادة ولا يلزمه الحفظ
شرعا ولا شك انه لا يجب عليه حفظ الودعة شرعا لان الصبي ليس اهل وجوب الشرع عليه والدليل على انه لا يحفظ
الودعة غالباً انه يمنع عنه ماله ولو كان يحفظ المال عادة لادفع اليه لقوله مع فان استلم منهم رشداً فادفعوا
اليهم اموالهم وبهذا فارق المادون لانه لا يحفظ المال عادة الا ترى انه دفع اليه ماله ولو لم يوجد الحفظ منه عادة
لكان الدفع سهواً بخلاف ما اذا كانت الودعة عبد أو أمة لان هناك لا يجب عليه ضمان المال ايضا وانما يجب عليه
ضمان الذم لان الضمان الواجب بمقابله العدم ضمان الذم لا ضمان المال والعبد مريض انما آتى قائم بكل وجه قبل
الابداع وبعد فهو الفرق وكذا حرة المودع ليست بشرط لصحة العقد حتى يصح القبول والعبد المادون وبذلك
عليه احكام العقد لانه يحتاج الى الابداع والاستبداد على ما ذكرنا في كتاب المادون واما العبد المحجور فلا يصح
القبول منه لانه لا يحفظ المال عادة ولو قبل الودعة فاستهلكها فان كانت عبد أو أمة توثر المولى بالدفع والقد
وان كانت سواها فان قبلها باذن المولى يضمن بالاجماع وان قبلها بغيره فان قبلها بغيره فان قبلها بغيره فان قبلها بغيره
ومحمد بن عبد الله يوسف يؤخذ به في الحال والكلام في الطرفين على حسب ما ذكرنا في الصبي المحجور والله اعلم
واما بيان حكم العقد تحكمه لزوم الحفظ للمالك لان الابداع من جانب المالك استحقاقا ومن جانب المودع التزام الحفظ
وهو من التزام الاضرار فيلزمه لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم والكلام في الحفظ يقع في موضعين احدهما
فما به يحفظ والثاني فيما فيه يحفظ اما الاول فالاستحفاظ لا يتخلو اما ان يكون مطلقا او مقيدا فان كان مطلقا
فللمودع ان يحفظ سيده نفسه ويديره في عباده وهو الذي يسكن معه ويؤنه فيكفيه طعامه وشرابه وكسوته
كانما كان قريباً او اجنياً وولده وامرأته وخادمه واجيره لا الذي استأجره بالدرهم والدنانير ويديره ليس
في عباده ممن يحفظ ماله بنفسه عادة كشركة الفاضل وعبد العنان وعبد المادون وعبد المعتزل عن بيته هذه
عندنا وقال الشافعي ليس له ان يحفظ الا سيده نفسه الا ان يستعين بغيره فغيره ان يغيب عنه حتى لو فعل
لدخل ضمانه وجه قوله ان العقد تناوله دون غيره فلو ملك ابداع غيره كما ملك ابداع سائر العباد ولنا
ان المالك بالعقد هو الحفظ والاسنان لا يلتزم حفظ مال غيره عادة الا بما يحفظ به مال نفسه وان يحفظ مال
نفسه بيد مرة وبهذه الآخرة فله ان يحفظ الودعة بايديهم ايضا فكان الحفظ بايديهم داخل تحت العقد
ودلالة وكذا انه ان يرده الودعة على ايديهم حتى لو هلك قبل الوصول الى المالك لضمان عليه لان يدهم بالودعة
قوام المال في ايديهم كان محفوظا يحفظه وليس له ان يدفع الودعة الى غيره الا بعد رضى او دفع يدخل ضمانه
لان المالك ما رضى به الا ترى انه لا يرضى بحفظ مال نفسه بيده فاذا دفع فقد صار مخالفاً فتدخل الودعة
في ضمانه الا اذا كان عن غير رضى او دفع في داره حتى لو كان في السفينة تخاف الغرق فدفعها الى غيره لان الدفع اليه في
هذه الحالة تعين طريقاً للحفظ فكان الدفع باذن المالك دلالة فلا يضمن ولو اراد سرق ليس له ان يودع لان
السفر ليس بعدد ولو ارادها عند من ليس له ان يودع فصاعت في ذلك الثاني فالضمان على الاول والا على الثاني عند
ابن حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد المالك بالخيار ان شاء ضمن الاول وان شاء ضمن الثاني فلا ضمان الاول لا يضمن
على الثاني وان ضمن الثاني يرجع به على الاول وجه قولنا انه وحده لكل واحد منهما سبب وجوب الضمان اما الاول
فلانه دفع مال الغير الى غيره بغير اذنه واما الثاني فلانه دفع مال الغير بغير اذنه وكل واحد منهما سبب وجوب الضمان
غنى المالك ان شاء ضمن الاول وان شاء ضمن الثاني لمودع الغاصب مع الغاصب غير انه ان ضمن الاول لا يضمن
على الثاني لانه ملك الودعة باذن الضمان فبين ان اودع مال نفسه اياه فهذا مودعة هلك الودعة في يده
فلو شئ عليه وان ضمن الثاني يرجع بالضمان على الاول لان الاول غرة بالابداع فليمنه ضمان الغرور كانه كفل عند
مبايعته من العهدة في هذا العقد ضمان الغرور ضمان الكفالة على ما عرفت وجه قول ابن حنيفة ان يضمن الثاني
ليست بيد مائة بل هي يد حفظ وصيانة الودعة عن اسباب اهلوك فلا يصح ان يضمن سبباً لوجوب الضمان لانه
مراعاة الاحسان الى المالك وقد قال الله تعالى ما على الحسنين من سبيل وكان ينبغي ان لا يضمن الضمان على الاول ايضا
لان الابداع منه مباشرة سبب الصيانة والحفظ له فكان محسناً في الا انه صار مخصوصاً عن الغير ففي المودع
الثاني على ظاهره ولو اودع غرة او غرة او غرة فله ان يضمنه على ذلك الا بينة عند ابو يوسف وهو قياس

بيان حكم العقد

بیا ز ما بحفظ هر کوه و دشت

ولو أخذ بعض دأهم الودعية ليفقه فلم ينفق ثم ردة الى موضعه بعد أيام فضاع لاختصاصه عندنا وعند الناس
يعين وجه قوله ان الاخذ حصل على وجه التقديس فيمنع كمال انتفاع به **ولنا** ان نفس الاخذ ليس بالذات ونية
الاتلاف ليس بالذات فلو بوجوب الغنا والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى
بمعا غرامتي ما حدثت به انفسهم ما لم يتكلموا او يفعلوا اظا هر الحديث يقتضي ان يكون ما حدثت به النفس
عضوا على العوم الا ما خص بدليل وعلى هذا الخلاف اذا اودعه كسبا مشدودا فخله المستودع او صدوقا
مفقدا ففتح القفل ولم يأخذ منه شيئا حتى ضاع ولو مات المودع فان كانت الودعة قاعة بعينها ترعى
لان هذا عين ماله وعرضه عين ماله فهو الحق به على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كانت لا تعرف
بعينها فهي دين في تركه الميت يحاظر الغرماء لانه لما مات تجب له الودعة فقد اقلها معنى لوجوبها
ان يكون منتقيا بها في حق المالك بالتجهيل وهو تفسير الاتلاف **ولو** قال الورثة انها هلكت او ردت على
على المالك لا يصح قون على ذلك لان الموت تجب له سبب لوجوب الغنا لكونه اذ كان فكأن دعوى الهلاك والرد
امر عارض فلا يقبل الا بحجة ويجوز المودع الغرماء لانه من الاستهلاك على ما ذكرنا فيسأ ودين الصحة وانما علم

كتاب العارية

كتاب العارية

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان ركن العارية وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حكم العقد وفي بيان
صفة الحكم وفي حال المستعار وفي بيان ما يوجب تغير حاله **أما ركن العارية** فهو الايجاب من المودع فاما القول
من المستعير فليس بركن عند اصحابنا الثلاثة استحسانا والقياس ان يكون ركن واحد وهو قولنا في ركن العارية
حتى ان من حلف لا يغير فلانا فاعاره ولم يقبل بحث كما اذا حلف لارهب فلانا شيئا فوهبه ولم يقبل
وهي مسئلة كتاب الهبة واليجاب هو ان يقول اعرئك هذا الشيء او متخلك هذا الثوب وهذا اذا اوقال
هولك متخة او اطمعتك هذه الارض وهذه الارض لك طعة او اخذ منك هذا العبد وهذا العبد لك خدمة
او حملتك على هذه الدابة اذ لم ينويه الهبة او ادركك سكني او ادركك سكني او ادركك سكني اما لفظة الاعارة فتخرج
في بابها واما المتخة فهي اسم للعطية التي ينتفع الانسان بها زمانا ثم يردّها على صاحبها وهو معنى العارية
قال النبي صلى الله عليه وسلم المتخة مودة ومنحة الارض زراعتها قال صلى الله عليه وسلم ازرعها وامنحها الخالك
وهذا الاطعام المضاف الى الارض هو اطعام منافعها التي تحصل فيها بالزراعة من غير عوض عرفا وعادة وهو
معنى العارية واما اخذ العبد اياه فحمل خدمته له بغير عوض وهو تفسير العارية وكذا قوله ادركك
سكني او عمري سكني هو جعل سكني الدار له من غير عوض وسكني الدار منتفعة المطلوبة بها عادة فقد اتى
بمعنى الاعارة واما قوله حملتك على هذه الدابة فانه يحتمل الاعارة والهبة فانه لك نوي فهو على ما نوي لانه نوي
ما يحتمله لفظه وعند الاطلاق ينصرف الى العارية لانها ادنى فكان الحمل عليها اولى **ولو** قال ادركك رقي
او حبس في عارية عندا في حنفة وتجد وقال ابو يوسف هبة وقوله رقي او حبس باطل وهي مسئلة كتاب الهبة
فصل واما الشرائط التي يصير الركن بها اعارة شرعا فانواع منها العقل فلا تصح الاعارة للحيوان
والعبي الذي لا يعقل فاما البلوغ فليس بشرط عندنا حتى تصح الاعارة من الصبي المأذون لانها من نوع الخاذا
وانه بملك التجارة فيملك ما هو متصرف بها وعند الشافعي لا يملك وهي مسئلة كتاب المأذون وكذا الحرة ليست
بشرط فيملكها العبد المأذون لانها من نوع ابيع التجارة فيملك بملك التجارة ومنها القبض للمستعير لان الاعارة
عقد تبرع فلا يقيد الحكم بنفسه بل بوضع القبض كالهبة ومنها ان يكون المستعار تاما يمكن الانتفاع به بدون
استهلاكه فان لم يمكن لا تصح اعارته لان حكم العقد ثبت في المنفعة لا في العين الا اذا كانت المنفعة بالمنفعة
على ما نذكر **فصل** واما بيان حكم العقد فالكل منه في موضعين احدهما في بيان اصل الحكم
والثاني في بيان وصفه **أما** الاول فهو ملك المنفعة للمستعير بغير عوض واما هو ملحق بالمنفعة عرفا وعادة
عندنا وعند الشافعي اباحة المنفعة حتى يملك المستعير الاعارة في الجملة عندنا كما استأجر بملك الاجارة
وعندنا لا يملك الاعارة اطلاقا كالمبايع له الطعام لا يملك الا باحة من غيره **وجه** قولنا الشافعي دلالة الايجاب
والعقول اما الاول فاننا اجمعنا على جواز العقد من غير اجل ولو كان يملك المنفعة لما جاز على كل الاحاد
وكذا المستعير لا يملك ان يوارى العارية ولو ثبت الملك له في المنفعة لملك كالمستأجر واما المعقول فهو ان
القياس يابى بملك المنفعة لانه يبيع المعدور لا يقدّم المنفعة حالة العقد والمعدور لا يحتمل البيع ولا
بيع ما ليس عند الانسان **وقد** روي رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه الا انها جعلت موجودة عند العقد في باب
الاجارة حكما للضرورة والاضرة الى الاعارة فثبت المنافع فيها على اصل المعدور ولنا ان العبد

بيان ركن العارية

شرائط الركن منها عقل الغير

ومنها القبض

ومنها ان المستعار تاما ينتفع به
بدون الاستهلاك

بيان حكم العقد

بيان اصل الحكم

على حصول المنافع وصرفها الى نفسه على وجه زالت يد عنها والتسليم على هذا الوجه بين مملكا لا اباحة
كما في الاعيان وانما صح من غير اجل لان بيان الاجل للحرز عن الهبة المنقضية للمنازعة والجملة في باب
الاعارة لا تقتضي المنازعة لانها عقد جائز غير لازم وهذا المعنى لا يملك الاجارة لانها عقد لازم والاعارة
عقد غير لازم فلو ملك الاجارة كفاية ببيان صفة الضرر بما ليس بل ضرر او سلب صفة الضرر عن الضرر وكل
ذلك باطل واما قوله المنافع عندنا عند العقد فنعم لكن هذا لا يمنع جواز العقد كما في الاجارة وهذا
لان العقد الوارد على المنفعة عندنا عند العقد مضاف الى حين وجود المنفعة فلا ينعقد في حق الحكم الاعانة
وجود المنفعة شيئا فشيئا على حسب حدوثها فلم يكن بيع المعدور ولا بيع ما ليس عند الانسان والله الموفق
وعلى هذا يخرج اجارة الدراهم والدنانير انها تمن قرضا لا اعارة لان الاعارة تملك المنفعة اواباحة
المنفعة على اختلاف الاصلين ولا يمكن الانتفاع بها الا باستهلاكها ولا سبيل الى ذلك الا بالقرض
في العين لا في المنفعة ولا يمكن تصحيحه اعارة حقيقة فصح قرضا بما لا يوجد معنى الاعارة فيه حتى لو
استأجر حلتا ليجعل به صح لانه يمكن الانتفاع بالحق غير استهلاكه بالتقيل فامكن العمل بالحقيقة فلو
ضرورة الى العمل بالاجاز وكذا اعارة كل ما لا يمكن الانتفاع به الا باستهلاكه من المكلا والموزونان
قرضا لا اعارة لما ذكرنا ان محل حكم الاعارة المنفعة لا العين الا اذا كان ملحقا بالمنفعة عرفا وعادة كما اذا
بيع انسانا ناقة او شاة لينتفع بلبنها ووبرها مدة ثم يردّها على صاحبها لان ذلك معدود من المنافع
عرفا وعادة فكان له حكم المنفعة **وقد** روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال هل واحد يبيع من ابله ناقة
اهل بيت لا درهم وقد يجري مجرى الترخيب من منحة ودرق ومنحة لئن كان له بعدد رفته وكذا لو منح
او عتقا كان عارية لانه لا يرضى ان ينتفع بلبنها او شعره **وتصل** بهذا الفصل بيان ما يملكه المستعير من
الضرر في المستعار وما لا يملكه فقول وبالله التوفيق جملة الكلام فيه ان عقد الاعارة لا يخلو من احد وجهين
اما ان كان مطلقا واما ان كان مقيدا فان كان مطلقا بان اعارة انسانا دابة ولم يسم مكانا ولا زمانا ولا اذ
ولا اجل فلا ان يستعملها في مكان وزمان شاء وله ان يركب او يحل لان الاصل في المطلق ان يجري على الطلاقة
وقد ملكه منافع العارية مطلقا فكان له ان يستوفيها على الوجه الذي ملكها الا انه لا يحل عليها ما يعلم ان
شئها لا يطبق لمثل هذا الحمل ولا يستعملها ليد ونهارا ما لا يستعمل مثلها والذات لذلك عادة حتى لو فعل
فقطت يضمن لان العقد وان خرج من خارج الاطلاق لكن المطلق يتقيد بالعرف والعادة دلالة كما يتقيد بالتقيد
نفسا وله ان يعيد العارية عندنا سواء كانت العارية كما يتفاوت في استيفاء المنفعة اولا لان اطلاق العقد
يقضي ثبوت الملك للمستعير فكان هو في القليل من غيره على الوجه الذي ملكه متصرفا في ملك نفسه الا انه
لا يملك الاجارة لما قلنا فان اخرج وسلم الى المستأجر ضمن لانه دفع مال الغير اليه بغير اذنه فصار عاصيا
فان شاء ضمنه وان شاء ضمن المستأجر لانه قضى الى الغير بغير اذنه كما يشترى من الغاصب غيره ان ضمن
المستعير لا يرجع بالضمين على المستأجر لانه ملكه باداء الضمان فيقبل ان اخرج ملك نفسه وان ضمن المستأجر
فان كان عالما بكونها عارية في يده لا يرجع على المستعير وان لم يكن عالما بذلك يرجع عليه لانه اذا لم يعلم به
فقد صار مغرورا من جهة المستعير فيرجع عليه بضمين الضرر وهو ضمان الكفالة والحقيقة واذا كان
عالمًا بغير مغرورا من جهة فلا يرجع عليه وهل يملك الايداع اختلف المشايخ فيه قال مشايخ العراق يملكه
وهو قول بعض مشايخنا لانه يملك الاعارة فالابداع اولى لانه دون الاعارة **وقال** بعضهم لا يملك
استدلالا بمسئلة مذكورة في الجامع الصغير وهي ان المستعير اذا رد العارية على يد اجنبي ضمن ومعلوم
ان الرد على يد ايداع اياه **ولو** ملك الايداع لما ضمن وان كان مقيدا فبراع في القيد ما يمكن لان الاصل
اعتبار تصرف العاقل على الوجه الذي يقتضيه الا اذا لم يمكن اعتباره لا تعذر القادة ويخوذلك فيلغى
الوصف لان ذلك يجري مجرى العيب ثم انما يراعى القيد فيما دخل لا فيما لم يدخل لان المطلق اذا قيد ببعض الاوصاف
فيطلق فيما واده فزاع صفة الاطلاق فيما واده بيان هذه الجملة في مسائل فافهم اذا اعارة انسانا دابة على
ان يركبها المستعير بنفسه ليس له ان يعيرها غيره وكذلك اذا اعارة ثوبا على ان يلبسه بنفسه لما ذكرنا ان
الاصل في القيد اعتبار القيد فيه الا اذا تعذر اعتباره فاعتبار هذا القيد ممكن لانه مفيد لتفاوت الناس
فاستعمال الذوات والاثياب ركوبا وليس فلهما اعتبار القيد فيه فان فعل حتى ملك يضمن لانه خالف وان
ركب بنفسه واراد في غير فخطت فان كانت الدابة ما يطبق حملها جميعا يضمن نصف قيمة الدابة لانه لم يخط
الا في قدر النصف وان كانت الدابة ما لا يطبق حملها جميعا يضمن جميع قيمتها لانه استهلكها ولو اعاد دارا
ليسكنها المستعير فلا ان يسكنها غيره لان المملوك بالعقد هو السكني والناس لا يتفاوتون فيه عادة فلم يكن

بيان ما يملكه المستعير من الضرر

التي قد يسكنها مفيداً فليقلوا إذا كان الذي يسكنها آباءه حذاداً أو قصاراً ونحوهما ممن يوهن عمله البناء فليس
له أن يسكنها آباءه ولا أن يعمل بنفسه ذلك لأن المعير لا يرضى به عادة والمطلق يتقيد بالعرف والعادة كما في الإجارة
ولو أعاره دابة علم أن يحمل عليها عشرة مخاتيم شعير ليس له أن يحمل عليها عشرة مخاتيم حنطة لأن الحنطة أثقل
الشعير فكان اعتبار القيد مفيداً فيعتبر ولو أعارها على أن يحمل عليها عشرة مخاتيم حنطة له أن يحمل عليها عشرة مخاتيم
شعيراً أو دابة أو رزاً أو غير ذلك مما يبين مثل الحنطة أو أخف منها استحقاقاً والقياس أن لا يجرى له ذلك حتى
أنها لو عطي لا يضمن استحقاقاً والقياس أن يضمن وهو قول من لا يفرق بينه وبينه وهو قول من لا يفرق بينه وبينه
خلافه فاصوره فليس بخلاف معنى لأن المالك يجرى راضياً به دالة فلم يكن التقيد بالحنطة مفيداً أو صار كما لو شرط
عليه أن يحمل عليها عشرة مخاتيم حنطة نفسه تحمل عليها عشرة مخاتيم حنطة غير فانه لا يجرى مخالفاً حتى
لا يضمن كذا هذا ولو قال على أن تحمل عليها عشرة مخاتيم حنطة ليس له أن يحمل عليها حنطاً أو لبناً أو أجراً أو حديداً
أو حلاً أو حجارة سواء كان مثلها في الوزن أو أخف منها لأن ذلك أشق على الدابة أو أن يجرى لها أو عقر ولو
فعل حتى عطيته يضمن وكذا لو قال على أن تحمل عليها مائة من قطناً تحمل عليها مثل وزنه حديداً فغطيت يضمن
لأن القطن ينسبط على ظهر الدابة فكان ضرره أقل والحديد يجرى في موضع واحد فكان ضرره بالذات أكثر
والرضا بادن في الضررين لا يجرى رضا بادلها فكان القيد مفيداً فلم يجرى اعتباراً ولو قال على أن تحمل عليها عشرة
مخاتيم حنطة تحمل عليها الحنطة زيادة على المستحق في القدر فغطيت نظراً في ذلك فإن كانت الزيادة مما لا يطق
الدابة حملها يضمن جميع قيمتها لأن حملها لا يطقه الدابة فالدابة وإن كانت الدابة تطلق حملها يضمن
قيمتها قدر الزيادة حتى لو قال على أن تحمل عليها عشرة مخاتيم حنطة تحمل عليها أحد عشر مخاتيم فغطيت يضمن
جزءاً من أحد عشر جزءاً من قيمتها لأنه لم يملك منها إلا هذا القدر ولو قيدها بالمكان بان قال على أن تسيرها في
مكان كذا يتقيد به ولما لم يستعملها في أي وقت شاء بأي شيء شاء لأن التقيد لم يوجد إلا بالمكان فبقي مطلقاً
فيما وده لكنه لا يملك أن يجاوز ذلك المكان حتى لو جاوزه وخل في ضمانه ولو أعارها إلى مكان المأوى لا يبرأ
عن الضمان حتى لو هلك قبل التسليم إلى المالك يضمن وهذا قول أبي حنيفة الآخر وكان يقول ولا يبرأ من الضمان
كالموقع إذا خالف ثم عاد إلى الوفاق ثم رجع وجه الفرق بين العارية والوديعة قد ذكرناه في كتاب الوديعة
وكذلك لو قيدها بالزمان بان قال على أن تستعملها يوماً ما يتقيد بطلقها فيما ودها لكن تتقيد بالزمان حتى في
اليوم ولم يبرأها إلى المالك حتى هلك يضمن لما قلنا وكذلك لو قيدها بالحل وكذلك لو قيدها بالاستعمال
بان قال على أن تستعملها حتى لو أمسكها ولم يستعملها حتى هلك يضمن لأن الإمسك منه خلاف فلو قيدها بالضمان
ولو اختلف المعير والمستعير في الأيام أو المكان أو فيما يحمل عليها فالقول قول المعير لأن المستعير يتقيد ملك
الارتفاع من المعير فكان القول في المقدار والتعيين قوله لكن مع التامين دفعاً للتمهة والله أعلم **فصل**
وأما صفة الحكم في حق المالك الثابت للمستعير ملك غير لازم لأنه ملك لا يقابل عوض فلا يجرى له ما كان للمالك
الثابت بالهبة فكان للمعير أن يرجع في العارية سواء أطلق العارية أو وقت لها وقتاً وعلى هذا إذا استعار
من آخر أرضاً لينبئ عليها أو ليفرس فيها ثم بدأ المالك أن يخرجها فله ذلك سواء كانت العارية مطلقة أو موقوفة
لما قلنا غير أنها إن كانت مطلقة له أن يجبر للمستعير على قلع الغرس ونقض البناء لأن في الترك ضرراً بالمعير لأنه
لا نهاية له وإذا قلع ونقض لا يضمن المعير شيئاً من قيمة الغرس والبناء لأنه لو وجب عليه الضمان لوجب سبب الغرس
ولا عزم من جهة حيث أطلق العقد ولم يوقت فيه وقتاً فأخرجه قبل الوقت بل هو الذي أخرجه حيث حمل
الطلاق على لا بد وإن كانت موقوفة فأخرجه قبل الوقت لم يكن له أن يخرجها ولا يجبره على القلع والتقصير والتسليم
بالخيار إن شاء فمن صاحب الأرض قيمة غرسه وبنائه قائماً مبنياً وترك ذلك عليه لأنه لما وقت للعارية وقتاً ثم
أخرجه قبل الوقت فقد غرم فصار كفيلاً عنه فيما يلزمه من العهدة إذ ضمان الغرس وضمان الكفالة فكان له أن يرجع
عليه بالضمان وملك صاحب الأرض البناء والغرس بآداء الضمان لأن هذا حكم المضمونات أنها تملك بآداء الضمان
وإن شاء أخذ غرسه وبنائه ولا شيء على صاحب الأرض ثم إنما ثبت خيار القلع والتقصير للمستعير إذا لم يكن القلع
أصل والتقصير مضمناً بالأرض فإن كان مضمناً فالخيار للمالك لأن الأرض أصل والبناء بالقيمة وإن شاء
صاحب الأرض أن يأخذها لم يكن له ذلك حتى يحصل الزرع بل يترك في يده إلى وقت الحصاد بآداء المثل استحقاقاً
والقياس أن يجرى له ذلك كما في البناء والغرس وجه الفرق لا يستحق أن ينظر الجاني بين ورعاية المحتقن
واجب عند المكان وذلك يمكن في الزرع لأن أدراك الزرع له وقت معلوم فيمكن النظر الجاني بين المستعير

بيان صفة الحكم

إذا استعار أرضاً للزراعة

وجان

وجان المالك بالترك له وقت الحصاد بالاجور ولا يمكن في الغرس والبناء لأنه ليس لذلك وقت معلوم فكان مراعاة حتماً
الأصل وفي **فصل** في باب الإجارة إذا مضت المدة والزرع بقيل لم يستحق منه ترك في يده المستأجر له وقت الحصاد
بالحمل كما في العارية لما قلنا بخلاف باب الغصب لأن الترك للنظر والغاصب جاني فلو سميح النظر لم يجز على القلع والمعلم
فصل وأما بيان حال المستعير فحاله أنه أمانة في يده المستعير حال الاستعمال بالإجارة وأما في غير حال
الاستعمال فكذلك عندنا وعند الشافعي مضمون **فصل** وأما في غير حال
حينئذ فقال صفوان أغصبنا يا محمد فقال عليه السلام بل عارية مضمونة ولأن العين مضمونة الرد حال قيامها فكانت مضمونة القيمة
عند هلاكها كالغصوب وهذا لأن العين اسم للصورة والمعنى وبالحلولك أن عمر غرة الصورة لم يجر عزم المعنى لأن قيمة
الشيء معناه فيجب عليه رده بمعناه كما في باب الغصب ولأنه قبض مال الغير لنفسه فيكون مضموناً عليه كالمقبوض على سائر الأشياء
ولأنه لم يوجد من المستعير سبب وجوب الضمان فلو يجب عليه الضمان كالوديعة والإجارة وأما قلنا ذلك لأن الضمان لا يجب
على المرء بدون فعله وفعله الموجود منه ظاهر هو العقد والغصب وكل واحد منهما لا يصلح سبباً لوجوب الضمان أما العقد
فأداه عقد تبرع بالمنفعة تملكها أو إباحة على اختلاف الأصلين وأما الغصب فلو جهن أحداهما أن قبض مال الغير بغير إذنه
لا يصلح سبباً لوجوب الضمان مع الأذن أو في هذا لأن قبض مال الغير بغير إذنه هو إثبات البدل على مال الغير وحفظه
وصيانته من المالك وهو أحسان في حق المالك قال الله هل جزاء الإحسان إلا الإحسان وقال ماعلى الحسين بن سبيل دل
أن الغصب بغير الأذن لا يصلح سبباً مع الأذن أو في الثاني أن الغصب المأذون فيه لا يجرى بعده لأنه لا ينفوت يد المالك
ولا ضمان إلا على المتعدي **فصل** في باب الضمان على الظالمين بخلاف قبض الغصب وأما الاستدلال بضممان الرد قلنا إن وجب
عليه رد العين حال قيامها لم يجب عليه رد العين حال هلاكها فلو قلنا قيمتها معناه قلنا ممنوع وهذا لأن القيمة هي الذراع
والذراع والذراعهم والدان يجرى عن أخرى لها صورة ومعنى غير العين الأولى والعرض عن إحدى العينين لم يوجب رد العين
الأخرى في باب الغصب لا يجب ضمان القيمة بهذا الطريق بل بطريق آخر وهو أن مال الغصب مضمون معنى على ما عرف بهما لم يوجد
حتى لو وجد يجب الضمان ثم نقول إنما وجب عليه ضمان الرد لأن العقد متى انتهى بانتهاء المدة أو بالطلب في العين في يده
كالغصب والغصب مضمون الرد حال قيامه ومضمون القيمة حال هلاكه وعندنا إذا هلك في تلك الحالة يضمن
وأما قوله قبض مال الغير لنفسه فنعلم أن قبض مال الغير لنفسه بغير إذنه لا يصلح سبباً لوجوب الضمان لما ذكرنا في الأذن أو
والمقبوض على سائر الأشياء غير مضمون بالغصب بل بالغصب بطريق التقاطع بشرط الخيار والثابت دالة على ما عرفنا من علم ولا حجة
له فحدث صفوان لأن الزمانة قد اختلفت فقد روي عنه أنه سئل عن رجل سأل الله صلى الله عليه وسلم فادس إليه فأنشده فاسأل وكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد حينئذ فقال له هل عندك شيء من التبايع فقال عارية أم غصباً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم بل عارية فاعاره ولم يذكر فيه الضمان والحادثة واحدة مرة واحدة فلو جاز لنا أن أحدهما فصار
الروايات فسقط الاحتجاج معانته ثبت فيحتمل ضمان الرد ونحن به نقول فلو حمل على ضمان العين مع الاحتمال لو يرد ما
قلنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال العارية مؤداة **فصل** وأما بيان ما وجب للمستعير فالد
فغير جائز المستعير الإمانة إلى الضمان ما هو الغرض حال الوديعة وهو ألا تلحق حقيقة أو معنى بالمنع بعد الطلب وبعد
انقضاء المدة وبترك الحفظ وبالحلوف حتى لو حبس العارية بعد انقضاء المدة أو بعد الطلب قبل انقضاء المدة يضمن
لأنه أحسن الرد في هاتين الحالتين لقوله صلى الله عليه وسلم العارية مؤداة وقوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما أخذت حتى
ترده ولأن حكم العقد انتهى بانتهاء المدة أو الطلب فصار العين في يده كالغصب والمغصوب مضمون الرد حال قيامه
ومضمون القيمة حال هلاكه **فصل** ولو رد العارية مع عبده أو ابنه أو بعض من عبيد أو مع عبد المعير وردها بنفسه إلى
مقر المالك وجعلها فيه لا يضمن استحقاقاً والقياس أن يضمن كما في الوديعة وقد ذكرنا الفرق بينهما في كتاب الوديعة
وكذا إذا ترك الحفظ حتى ضاعت وكذا إذا خالف إلا أن في باب الوديعة إذا خالف ثم عاد إلى الوفاق ببراءة الضمان عند انحلال
الثبوت وهو هنا لا يبرأ وقد مر الفرق في كتاب الوديعة ولو نفرق المستعير وأدى المالك فدان له بذلك ومحمد المالك
فالقول قول المالك حتى يقوم للمستعير على ذلك بينة لأن التقريف منه سبب لوجوب الضمان في الأصل ندعوى
الأذن منه ودعوى مر عارض فلا يسمع إلا بدليل والله تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كتاب الدعوى

أما في هذا الكتاب في مواضع في بيان ركن الدعوى وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حد المدعى والمدعى عليه وفي بيان
حكم الدعوى وما يتصل به وفي بيان حجة المدعى والمدعى عليه وفي بيان علايق حجتها وفي بيان ما تدفع به الخصم من الدعوى
عليه ويخرج عن كونه خصماً وفي بيان حكم نقاض الدعوى وفي بيان حكم الملك والحق الثابت في العمل **أما ركن الدعوى**
فهو قول الرجل لي على فلان أو قبل فلان كذا وتقصيت حتى فلان أو أبرأني من حقه ونحو ذلك فإذا قال ذلك فقد تم الركن

67

بيان حال المستعار

بيان ما وجب فيه مال المستعار

كتاب الدعوى

بيان ركن الدعوى

وجوب الجواب على المدعى عليه لان قطع الخصومة والمنازعة واجبة لا يمكن القطع الا بالجواب كان واجبا وهل يسئل
القاضي الجواب قبل طلب المدعى رد في ادب القاضي انه يسئل وذكر في الزيادات انه لا يسئل ما لم يقبل المدعى سئل عن
دعوى رطل هذا اذا تقدم الخصمان الى القاضي هل يسئل المدعى عن دعواه في ادب القاضي انه يسئل وفي الزيادات انه
لا يسئل يعرف ذلك في كتاب ادب القاضي ان شاء الله تعالى واذا وجب الجواب على المدعى عليه فاما ان اقر واما ان انكر واما
ان سكت فان اقر يوم بالدفع الى المدعى لظهور صدق دعواه وان انكر فان كان للمدعى بينة اقامها ولو قال لا بينة لي
ثم جاء بالبينة هل تقبل روى الحسن عن ابن حنيفة انها تقبل روى عن محمد انها لا تقبل وجه ما روى عن محمد
ان قوله لا بينة لي اقرار على نفسه والادب ان لا يتم في الاقرار على نفسه فالبيان بالبينة بعد ذلك يرجع عما
اقر به فلا يصح وجه المروي عن ابن حنيفة ان الخلفاء ان يحلف له بينة لم يعلمها المدعى بان اقر المدعى عليه بنزول
هؤلاء وهو لا يعلم به ثم علم بعد ذلك فامكن التوفيق فلا يصح الا ببيان بالبينة بعد ذلك رجوعا فقبل وان لم يكن
له بينة وطلب يمين المدعى عليه يحلف فيما يحتمل التحليف على ما ذكر وان لم يقبل ونكر ولكنه سكت عن الجواب
فندكر حكمة في الفصل الذي يليه ان شاء الله تعالى **فصل** واما بيان حجة المدعى والمُدعى عليه بالبينة
حجة المدعى واليمين حجة المدعى عليه الحديث المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال البينة على المدعى واليمين
على المدعى عليه جعل البينة حجة المدعى واليمين حجة المدعى عليه والمعقول كذلك يقتضي لان المدعى يدعي امر ايقفا
فتحتاج الى اظهره وللبيينة قوة الاظهار لانها كالمؤلفين تخضع حجة المدعى واليمين وان كانت مؤثرة ذكر
اسم الله تعالى وهو كالمؤلفين فلا يصح حجة مظهرة للحق وبسبب حجة المدعى عليه لانه متمسك بالظاهر وهو ظاهر البينة
فحاجته الى اسم الحكم الظاهر واليمين وان كانت كالمؤلفين فلا يصح حجة المدعى عليه لانه متمسك بالظاهر وهو ظاهر البينة
اليمين حجة المدعى عليه ومنع الشيء في موضعه وهذا أحد الحكم **وعلى** هذا يخرج القضاء بشهادة واحد من المدعى
انه لا يجوز عندنا وعندنا في جوار **واضح** بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة واحد من المدعى
انما كانت حجة المدعى كونهما مرجحة حجة الشاهد على حجة الكاذب في دعواه واليمين كما يقع بالشهادة بين اليمين
وكانت اليمين في كونها حجة مثل البينة فكان ينبغي ان يكتفى بها الا انه سئل اليها الشهادة نفسها للثمة ولما الحديث
المشهور والمعقول **وجه** الاستدلال بالحديث في وجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب اليمين على المدعى عليه ولو
جعلت حجة المدعى لا تبقى واجبة على المدعى عليه وهذا خلاف النص والظاهر ان حجة المدعى عليه
لانه ذكر اليمين بل هو المقرب فيقتضي استغراق كل الجنس فلو جعلت حجة المدعى لا يكون كل جنس اليمين حجة المدعى عليه
بل يخرج الايمان ما ليس بحجة له وهو يمين المدعى وهذا خلاف النص والظاهر ان حجة المدعى عليه
لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم القضاء بشهادة يمين وكذلك روى عن الزهري انه لما سئل عن اليمين مع الشاهد
فقال بدعة واول قضيتها معاوية وكذا ذكر ابن جريج عن عطاء بن ابي رباح انه قال كان القضاء الاول لا يقبل
الا شاهدان فاول قضيتها معاوية وكذا ذكر ابن جريج عن عطاء بن ابي رباح انه قال كان القضاء الاول لا يقبل
يقبل ولئن ثبت ففيه انه قضى بشهادة يمين اما ليس فيه انه فيم قضى **وقد روي** عن بعض الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قضى بشهادة يمين في الامان وعندنا يجوز القضاء في بعض احكام الامان بشهادة واحد اذا كان عدلا بان
شهد انه امن هذا الكافر فقبل شهادته حتى لا يقبل لكن يسترق واليمين باب مما يحتمل فيه فيعمل على هذا توفيقا
بين الدلائل صيانة لها عن التناقض وهذا يتبين بطلان مذهب الشافعي في رده اليمين للمدعى عندئذ المدعى
عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل اليمين حجة الا في جانب المدعى عليه فالرواية المدعى ومنع الشيء في موضعه
وهو هذا الظاهر **وعلى** هذا يخرج الخارج مع ذي الدلائل اقام البينة انها لا تقبل بينة ذي الدلائل لانها جعلت حجة المدعى
وذو الدلائل ليس مدعى له هو مدعى عليه فلا يصح البينة حجة له فالحق ببيته بالعدم فخلت بينة المدعى على العار
فجعلها **وقد** خرج المسئلة على اصل آخر ذكره في موضعه ان شاء الله تعالى **واذا** عرفت ان البينة حجة المدعى واليمين
حجة المدعى عليه فلا بد من معرفة علايق البينة فذكرت في كتاب الشهادات **وهنا** نذكر علايق البينة
فتقول وبالله التوفيق الكلام في البينة في مواضع في بيان ان اليمين واجبة وفي بيان شرائط الوجوب وفي بيان كيفية
الواجب وفي بيان حكم ادائه وفي بيان حكم الامتناع عن تحصيل الواجب **اما** دليل الوجوب فالحديث المشهور
وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وعلى كلمة ايجاب **واما** شرط الوجوب فانها
الانكار لانها وجبت للحاجة الى دفع التهمة وهي تهمة الكذب في الانكار فاذا كان مقرا لا حاجة لان الانسان لا يتم
في الاقرار على نفسه **والانكار** نوعان نقص ودلالة اما النقص فهو صريح الانكار واما الدلالة فهي السكوت عن جواب
المدعى غير انه لان الدعوى اوجب الجواب عليه والجواب نوعان اقرار وانكار فلو بدعوى السكوت على احدهما
والحمل على الانكار او على الاقرار لان العاقل المتدين لا يسكت عن اظهره والحق المستحق لغيره مع قدرته عليه وقد يسكت

بيان حجة المدعى

بيان علايق البينة

دليل وجوب البينة

شرائط وجوب بيمين منها

بيان نفي الانكار

عن الامارة

في اظهاره لنفسه مع قدرته عليه فكان حمل السكوت على الانكار او على فكل السكوت انكار دالة ولو لم يسكت المقر
ولم ينكر ولكنه قال لا اقر ولا انكر وكذا اصر على ذلك اختلف المشايخ فيه قال بعضهم هذا انكار وقال بعضهم
هذا اقرار والاول اشبه لان قوله لا اقر ولا انكر اخبار عن السكوت عن الجواب والسكوت انكار على ما مر ومنها
الطلب من المدعى لانها وجبت على المدعى عليه حقا للمدعى وحقوق الانسان قبل غيره واجبا لا يفتأ عند طلبه ومنها
عدم البينة الحاضرة عندنا في حنفية رجع وعندنا ليس بشرط حتى لو قال المدعى له بينة حاضرة ثم اراد ان يحلف
المدعى ليس له ذلك عندنا وعندنا له ذلك **وجه** قولنا ان اليمين حق المدعى كالبيينة ولهذا لا يحل الا يحلف عليه
فكان له ولا يستيفها انما شاء **ولا** في حنفية ان البيينة في كونها حجة المدعى كالاصل كونها كلام غير الخصم واليمين
كالخلف عنها تكون كلام الخصم ولهذا الواقام البيينة ثم اراد استخفاف المدعى عليه ليس له ذلك والعدرة على الاصل
بمنع المصير الى الحلف **ومنها** ان لا يمين المدعى حتى الله تعالى خالصا ولا يجوز الاستخفاف في الحدود والحال ان الله تعالى
لقد الزنا والسرقة والشرب لان الاستخفاف لا يحل النكول ولا يقضي بالنكول في الحدود والحال ان الله تعالى
وعندهما اقرار فيه شبهة العدم والحدود لا تخفى البذل ولا تثبت بدليل فيه شبهة ولهذا لا يثبت بشهادة النساء
والشهادة على الشهادة الا ان في السرقة يحلف على اخذ المال وكذا لا يمين في اللعان لانه جار مجرى الحد واما حد القذف
في غير هذه الاستخفاف في ظاهر الرواية لانه ليس من الخصم حقا لله تعالى بل يشوبه حق العبد فاشبهه المقررون
الغير يحلف كذا هذا ويجوز الاستخفاف في القضاء من النفس والطرف لان القضاء من خالص حق العبد ومنها ان
يدين المدعى بما يحتمل الاقرار به شرعا بان كان لواقربه لصحي اقراره فان لم يكن له بحرفه الاستخفاف حتى ان ادعى على
رجل انه اخوه ولم يتبع في يد ميراثا فانكروا يحلف لانه لو اقر له بالاخوة لم يجز اقراره لكونه اقرارا على غيره وهو اقرار
ولو ادعى انه اخوه وان في يد مالا من تركه ابده وانته مستحق لنفسه بانه من تركه فانه يحلف لاجل الميراث لا لدخوله لانه
لواقربه اخوه لصحي اقراره في حق الارث حتى يؤمر بتسليم الميراث اليه ولم يصح في حق النسب حتى لا يقضي بانه اخوه
وعلى هذا عندنا في يد رجل ادعى عليه رجلان فاقربه لاحدهما وسلم القاضي العبد الذي فقال لا بينة لي وطلب من
القاضي تحليف المقر لا يحلف في عين العبد لانه لو اقر به لكان اقراره باطلا فاذا انكر لا يحلف الا ان يقول الذي لم يقبله
انك اقلت على العبد باقرارك به لغيري فضمنت لي قيمته يحلف المقر بانه ما عليه بديهة ذلك العبد على هذا المدعى
ولا بد مني منها لانه لو اقر بانه له لصح ومن القيمة فاذا انكر يستحلف ولو ادعى على رجل انه زوجته ابنة الصغيرة
فانكر ان لا يحلف عندنا في حنفية بطريقين احدهما انه لو اقر به لا يصح اقراره به عندنا فاذا انكر لا يستحلف
والثاني ان الاستخفاف لا يجري في النكاح عندنا وعندنا يحلف لكن عندنا في يوسف يحلف على السب وعند محمد
على الحامل والحكم على ما ذكره ان شاء الله تعالى **هذا** اذا كانت صغيرة حين الدعوى فان كانت كبيرة وادعى ان اباهما
زوجها اباه في صغرها لا يحلف عندنا في حنفية لما قلنا من الطريقين وعندنا لا يحلف ايضا لاحد الطريقين وهو انه
لواقربها في الحال لا يصح اقراره ولكن تحلف المرأة عندها لانها لو اقرت لصح اقرارها والاستخفاف عندها يجري
لكن عندنا في يوسف على السب بانه ما تعلم ان اباهما زوجها وهي صغيرة الا عندنا في حنفية على الحكم كاهو مذهب
محمد ولو ادعت امرأة على رجل انه زوجها عده فانكر النكاح لا يحلف عندنا في حنفية لطريقين احدهما انه لو اقر عليه لا يصح
اقراره والثاني انه لا يستحلف في النكاح عندنا وعندنا لا يحلف ايضا لكن الطريق واحد وهو انه لو اقر عليه لا يصح
اقراره ولو ادعى رجل على رجل انه زوجته امته لا يحلف المولى عندنا في حنفية وعندنا يحلف الطريق واحد وهو ان
الاستخفاف لا يجري في النكاح عندنا وعندنا يجري والله اعلم **ومنها** ان يكون المدعى مما يحتمل البذل عندنا في حنفية
مع كونه محمولا للاقرار وعندنا ان يمين مما يحتمل الاقرار سواء احتمل البذل ولا **وعلى** هذا يخرج اختلافهم في
الاشياء السبعة انه لا يجري فيها الاستخفاف عندنا في حنفية وفي النكاح والرجعة والوفاء بالابوة والنسب والوفاء بالابوة
والاستيلاء واما النكاح فهو ان يدعي رجل على امرأة انها امراته او تدعي امرأة على رجل انه زوجها ولا يمين للمدعى
وطلب يمين المنكر واما الرجعة فتحتاج الى قول الزوج المطلقة بعد انقضاء عدتها فذكرت واجعلت وانكرت المرأة
وعجز الزوج عن اقامة البينة فطلب يمينها واما النكاح في الابوة فهو ان يدعي الرجل الامانة ومضت ابنة اشهر
فقال فذكرت فثبت اليك بالجماع فلم تبني فقالت لم تقب الى وقت ولا بينة للزوج فطلب يمينها واما النسب
فتحتاج الى يدعي على رجل انه ابوه او ابنه فانكر الرجل ولا بينة له فطلب يمينه واما الزنا فهو ان يدعي على رجل انه
عده فانكر وقال انه حرام الاصل لم يجز عليه رقب ابدا ولا بينة للمدعى فطلب يمينه واما الاول فان يدعي على امرأة انه
اعقب اباه وان اباهما مات وولاه بينهما نصفان فانكرت ان يمين اعفقه وان يمين ولده فانما منه ولا بينة
للمدعى فطلب يمينها على ما انكرت من الاول واما الاستيلاء فهو ان يدعي امته على بولها فاقول ان اقر ولد المولى
وهذا الذي فانكر المولى لا يجري الاستخفاف في هذه المواضع السبع عندنا في حنفية رجع وعندنا خارج يجري والله

المدعى عليه

شرائط وجوبها الطلب المدعى وعدم البينة الحاضرة

منها هو المدعى غير حق انما الصا

منها هو المدعى مما يحتمل الاقرار

منها كونها مما يحتمل البذل بيان كيفية الاستخفاف عندنا في حنفية

التي ادعى وجه قول محمد ان التعليف على السبب تحليف على ما لا يمكنه الحلف عليه عسى لمجاز ان يحلف عليه
ثم ارتفع بالابداء ثم بالرد فلو يمكنه الحلف على نفسه السبب ويمكنه الحلف على الحكم على كل حال فكان التعليف على
الحكم اولى وجه قول ابو يوسف ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حلف الهود في باب القسامة على السبب
فقال بالله ما قتلتموه ولا علم له قاتله فنجبا لا قذآء به ولان الداخل تحت الحلف ما هو الداخل تحت الدعوى
والداخل تحت الدعوى في هذه القصة مقصود هو السبب فيحلف عليه فبعد ذلك ان امكنه الحلف على السبب
حلف عليه وان لم يمكنه عرض حينئذ فيحلف على الحكم وعلى هذا الخلاف دعوى الشراء او النكر المدعى عليه فعند
ابي يوسف يحلف على السبب بالله ما بعته هذا الشيء الا ان تعرض للضم والقريب في هذا ان يقول قد بيع الرجل
الشيء ثم يعود اليه بهبة او فسخ او اقالة او رد بعينه او خيارا وروية وانا لا ابيد ذلك كذا يلزم مني تحييد
يحلف على الحكم بالله ما بينكمما بيع قائم او شرا قائم هذا السبب الذي يدعى وهكذا يحلف على قول محمد وعلى هذا
دعوى الطلاق بان ادعت امرأة على زوجها انه طلقها ثلثا او خالفها على كذا وانكر الزوج ذلك يحلف على السبب عند
ابي يوسف بالله ما طلقها ثلثا او ما خالفها الا ان تعرض للضم والقريب في هذا ان يقول قد طلق امرأته ثم تعود اليه
وقد يطلقها ثلثا فتزوج بزوج آخر ثم يعود اليه فحينئذ يحلف على الحكم بالله ما هي حرام عليك ثلث ثلثات
او اربعة ما هي مطلقة منك ثلثا او ما هي حرام عليك بالخلع او ما هي باين منك ونحو هذه العبارات وهكذا يحلف
على قول محمد وعلى هذا دعوى العاقبة الا ان ادعت امة على مولاه ان اعتقها وهو منك عند ابي يوسف
يحلف المولى على السبب بالله ما اعتقها الا ان تعرض لانه يتصور النقص في هذا العود بان اردت المرأة والحقت
بذاتها ثم سبها او سبها غيره فاسترها حينئذ يحلف كما قاله محمد ولو كان مدعى العتق هو العبد يحلف
على السبب بخلاف ما به ما اعتقه في الرق القائم الحال في ملكه لا فداه بقدر القريب لان العبد المسلم
لا يحلف على السبب بعد العتق حتى لو كان العبد لم يعرف مسلما بعد العتق او كان كافرا يحلف عند محمد على الحكم لا بعد
العود الى الرق لان الدعوى انما هي انما هي العتق والحدود والحدود في سبب سبب في سبب فانه يحلف على السبب
ان لا يسترق وعلى هذا دعوى النكاح وهو يقع على مذهبه لان ابا سفيان لا يرى الاستحالة فيه فيقول
الدعوى لا تخلو اما ان يكون من الرجل ومن المرأة فان كانت من الرجل وانكرت المرأة النكاح فعند ابي يوسف تحلف
على السبب لان تعرض لاحتمال الطلاق او الفرية بسبب ما حينئذ يحلف على الحكم بالله ما بينكمما بيع قائم كاهو
مذهب محمد فاما عند ابي حنيفة لوقال الزوج انا اريد ان تزوج اختها او اربعا سواها فان القاضي لا يمكنه من ذلك
لانه ان اذن هذه امرأته فيقول له ان كنت تريد ذلك فطلق هذه ثم تزوج اختها او اربعا سواها وان كانت دعوى
النكاح من المرأة على الرجل وانكر الرجل فعند ابي يوسف يحلف على السبب لان تعرض فيحلف على الحكم كما قاله محمد
فاما عند ابي حنيفة رجح لوقالت المرأة انا اريد ان تزوج فان القاضي لا يمكنه من ذلك لانه قد اقربت لها
زوجا فانه يمكنه من التزوج بزوج آخر فان قالت متى الخلاص من هذا وقد بقيت في عهده ابد الدهر وليس ببيتة
وهذه اسمى هذه ابي حنيفة رجح فانه يقول القاضي للزوج طلقها فان ابي اجبر القاضي عليه فان قال الزوج لو
طلقها لزم مني المهر فلا فعل ذلك يقول القاضي له قل لها ان كنت امرأتى طالق فطلق لو كانت امرأته وان لم
تكن فلا ولا يلزم منك شيء لان المال لا يلزم بالشك فان ابي اجبره على ذلك فافعل تلخص عن ذلك العبد وان كانت
الدعوى اجارة او اعدا او اوبة او معاملة او مزارعة فعند ابي يوسف يحلف على السبب الا اذا عرض عند
محمد يحلف على الحكم على كل حال وعند ابي حنيفة ما كان صحيحا وهو الاجارة يحلف وما كان فاسدا وهو المعاملة
والمزارعة لا يحلف اصد لان الحلف بناء على الدعوى الصحيحة ولم يفسخ عند ولو كانت الدعوى في القتل الخطاء
بان ادعى رجل على آخر انه قتل باه خطاء وانه وجبت الدية وانكر المدعى عليه يحلف على السبب عند ابي يوسف
بالله ما قتلته الا اذا عرض عند محمد على الحكم بالله ليس عليك الدية ولا على عاقلتك وانما يحلف على هذا الوجه
لاختلاف المشايخ في الدية في فصل الخطا انما تجب على العاقلة ابتداء او تجب على العاقل ثم تنحل هذه العاقلة
فان حلف برى وان نكل يفتق عليه بالدية في ماله **فصل** وما حكم او انه فهو انقطاع
الحال لا مطلقا بل موقتا الى غاية احضار البينة عند عامة العلماء وقال بعضهم حكمه انقطاع الخصومة على
الطلاق حتى لو اقام المدعى البينة بعد ما بين المدعى عليه قتل ببنته عند العامة وعند بعضهم لا قبل لانه لو
اقام البينة لا يبقى له ولاية الاستخلاف فكذا اذا استخلف لا يبقى له ولاية اقامة البينة والجميع ان حقة
في اعدائها فلا يملك الجمع بينهما والصحيح قول العامة لان البينة هي الاصل في الحجة لانها كلام الاجنبى فاما البين
فكأنه من البينة لانها كلام الخصم صبرها للضرورة فاذا جاء الامل انتهى حكم الحلف كانه لم يوجد اصد ولو
قال المدعى للمدعى عليه احلف وانت برى هذا الحق الذي ادعيت اوانت برى فحينئذ الحق ثم اقام البينة قبلت ببنته

بيان كيفية البين
بيان صفة التعليف

بيان صفة الحلف عليه

التي ادعى وجه قول محمد ان التعليف على السبب تحليف على ما لا يمكنه الحلف عليه عسى لمجاز ان يحلف عليه
ثم ارتفع بالابداء ثم بالرد فلو يمكنه الحلف على نفسه السبب ويمكنه الحلف على الحكم على كل حال فكان التعليف على
الحكم اولى وجه قول ابو يوسف ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حلف الهود في باب القسامة على السبب
فقال بالله ما قتلتموه ولا علم له قاتله فنجبا لا قذآء به ولان الداخل تحت الحلف ما هو الداخل تحت الدعوى
والداخل تحت الدعوى في هذه القصة مقصود هو السبب فيحلف عليه فبعد ذلك ان امكنه الحلف على السبب
حلف عليه وان لم يمكنه عرض حينئذ فيحلف على الحكم وعلى هذا الخلاف دعوى الشراء او النكر المدعى عليه فعند
ابي يوسف يحلف على السبب بالله ما بعته هذا الشيء الا ان تعرض للضم والقريب في هذا ان يقول قد بيع الرجل
الشيء ثم يعود اليه بهبة او فسخ او اقالة او رد بعينه او خيارا وروية وانا لا ابيد ذلك كذا يلزم مني تحييد
يحلف على الحكم بالله ما بينكمما بيع قائم او شرا قائم هذا السبب الذي يدعى وهكذا يحلف على قول محمد وعلى هذا
دعوى الطلاق بان ادعت امرأة على زوجها انه طلقها ثلثا او خالفها على كذا وانكر الزوج ذلك يحلف على السبب عند
ابي يوسف بالله ما طلقها ثلثا او ما خالفها الا ان تعرض للضم والقريب في هذا ان يقول قد طلق امرأته ثم تعود اليه
وقد يطلقها ثلثا فتزوج بزوج آخر ثم يعود اليه فحينئذ يحلف على الحكم بالله ما هي حرام عليك ثلث ثلثات
او اربعة ما هي مطلقة منك ثلثا او ما هي حرام عليك بالخلع او ما هي باين منك ونحو هذه العبارات وهكذا يحلف
على قول محمد وعلى هذا دعوى العاقبة الا ان ادعت امة على مولاه ان اعتقها وهو منك عند ابي يوسف
يحلف المولى على السبب بالله ما اعتقها الا ان تعرض لانه يتصور النقص في هذا العود بان اردت المرأة والحقت
بذاتها ثم سبها او سبها غيره فاسترها حينئذ يحلف كما قاله محمد ولو كان مدعى العتق هو العبد يحلف
على السبب بخلاف ما به ما اعتقه في الرق القائم الحال في ملكه لا فداه بقدر القريب لان العبد المسلم
لا يحلف على السبب بعد العتق حتى لو كان العبد لم يعرف مسلما بعد العتق او كان كافرا يحلف عند محمد على الحكم لا بعد
العود الى الرق لان الدعوى انما هي انما هي العتق والحدود والحدود في سبب سبب في سبب فانه يحلف على السبب
ان لا يسترق وعلى هذا دعوى النكاح وهو يقع على مذهبه لان ابا سفيان لا يرى الاستحالة فيه فيقول
الدعوى لا تخلو اما ان يكون من الرجل ومن المرأة فان كانت من الرجل وانكرت المرأة النكاح فعند ابي يوسف تحلف
على السبب لان تعرض لاحتمال الطلاق او الفرية بسبب ما حينئذ يحلف على الحكم بالله ما بينكمما بيع قائم كاهو
مذهب محمد فاما عند ابي حنيفة لوقال الزوج انا اريد ان تزوج اختها او اربعا سواها فان القاضي لا يمكنه من ذلك
لانه ان اذن هذه امرأته فيقول له ان كنت تريد ذلك فطلق هذه ثم تزوج اختها او اربعا سواها وان كانت دعوى
النكاح من المرأة على الرجل وانكر الرجل فعند ابي يوسف يحلف على السبب لان تعرض فيحلف على الحكم كما قاله محمد
فاما عند ابي حنيفة رجح لوقالت المرأة انا اريد ان تزوج فان القاضي لا يمكنه من ذلك لانه قد اقربت لها
زوجا فانه يمكنه من التزوج بزوج آخر فان قالت متى الخلاص من هذا وقد بقيت في عهده ابد الدهر وليس ببيتة
وهذه اسمى هذه ابي حنيفة رجح فانه يقول القاضي للزوج طلقها فان ابي اجبر القاضي عليه فان قال الزوج لو
طلقها لزم مني المهر فلا فعل ذلك يقول القاضي له قل لها ان كنت امرأتى طالق فطلق لو كانت امرأته وان لم
تكن فلا ولا يلزم منك شيء لان المال لا يلزم بالشك فان ابي اجبره على ذلك فافعل تلخص عن ذلك العبد وان كانت
الدعوى اجارة او اعدا او اوبة او معاملة او مزارعة فعند ابي يوسف يحلف على السبب الا اذا عرض عند
محمد يحلف على الحكم على كل حال وعند ابي حنيفة ما كان صحيحا وهو الاجارة يحلف وما كان فاسدا وهو المعاملة
والمزارعة لا يحلف اصد لان الحلف بناء على الدعوى الصحيحة ولم يفسخ عند ولو كانت الدعوى في القتل الخطاء
بان ادعى رجل على آخر انه قتل باه خطاء وانه وجبت الدية وانكر المدعى عليه يحلف على السبب عند ابي يوسف
بالله ما قتلته الا اذا عرض عند محمد على الحكم بالله ليس عليك الدية ولا على عاقلتك وانما يحلف على هذا الوجه
لاختلاف المشايخ في الدية في فصل الخطا انما تجب على العاقلة ابتداء او تجب على العاقل ثم تنحل هذه العاقلة
فان حلف برى وان نكل يفتق عليه بالدية في ماله **فصل** وما حكم او انه فهو انقطاع
الحال لا مطلقا بل موقتا الى غاية احضار البينة عند عامة العلماء وقال بعضهم حكمه انقطاع الخصومة على
الطلاق حتى لو اقام المدعى البينة بعد ما بين المدعى عليه قتل ببنته عند العامة وعند بعضهم لا قبل لانه لو
اقام البينة لا يبقى له ولاية الاستخلاف فكذا اذا استخلف لا يبقى له ولاية اقامة البينة والجميع ان حقة
في اعدائها فلا يملك الجمع بينهما والصحيح قول العامة لان البينة هي الاصل في الحجة لانها كلام الاجنبى فاما البين
فكأنه من البينة لانها كلام الخصم صبرها للضرورة فاذا جاء الامل انتهى حكم الحلف كانه لم يوجد اصد ولو
قال المدعى للمدعى عليه احلف وانت برى هذا الحق الذي ادعيت اوانت برى فحينئذ الحق ثم اقام البينة قبلت ببنته

بيان مكان اداء

بيان حكم الامتناع من تحصيله

لان قوله ان يرى بحتم البراءة للمال لا يرى عرفه وعوايه خصوصية وصحة البراءة على الحق فلا يجعل ابراءه على الحق بالشك والاعتراض
فصل واما حكم الامتناع من تحصيله فالمدعي عليه اذا نكل عن البين فان كان ذلك قد دعوى المال بغيره على المال
عندها ولكن ينبغي للقاضي ان يقول له انني اعرض عليك البين ثلاث مرات فان حلفت في الآخرة فقلت عليك الجواز ان نكل
المدعي عليه من لا يرى القضا بالنكول او يبرهن عنده ان القاضي لا يرى القضا بالنكول والحكمة حكمة القاضي ومهما به تحبس
القاضي في المدة فكان الاحتياط ان يقول له ذلك فاذا نكل عن البين بعد العرض عليه ثلاثا فان القاضي يقضي عليه
عندها وعند الشافعي لا يقضي بالنكول ولكن يرى المدين الى المدعي فيحلف فيأخذ حقه **الحق** الشافعي يقول النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم البينة على المدعي والمدين عليه جعل البينة حجة المدعي والمدين حجة المدعي عليه ولم يذكر النكول ولو
كان حجة المدعي المذكور ولان النكول محتمل لانه نكل لكونه كاذبا في انكاره فاحذر من البين الكاذبة ومحتمل
انه نكل مع كونه صادقا في الانكار ويؤثر عما عدا البين الصادقة فلو بين حجة القضا مع الاحتمال لكن ترى البين
الى المدعي فيحلف فيقضي له لانه تخرج حجة الصدق في دعواه بيمينه وقد ورد في الشرع بره البين الى المدعي فانه
روى عن عثمان اذ دعي على مقداما لا بين يدي عمر رضي الله عنهما فأنكر مقدما وتوجهت اليه عليه فبره البين على عثمان
وعمر رضي الله عنه حوز ذلك **ولما** ما روى ان شريحا رجلا يرضى على رجل بالنكول فقال المدعي عليه انما
احلف فقال شريح رجع مصي قضاى وكان لا تخفى قضاها به على الصغابة رضوان الله عليهم ولم ينقل انه انكر عليه منكر
فبين اجماعهم على جواز القضا بالنكول ولانه ظهر صدق المدعي في دعواه عند نكول المدعي عليه فمضى له
كما لو اقام البينة ودلالة الوصفان المانع من ظهور البينة في خبره انكار المدعي عليه وقد عارضه النكول
لانه لو كان صادقا في انكاره لما نكل فقال المانع للقضا فظهر صدقه في دعواه وقوله محتمل انه نكل بوعدها عن
البين الصادقة فلما هذا احتمال نادى لان البين الصادقة مشروعة فالظاهر ان الانسان لا يرضى بقوات
حقة تحذر من مباشرة امر مشروع وبمثل هذا الاحتمال ساقط الاعتبار شرعا لاسيما ان البينة حجة القضا
بالاجماع وان كانت محتملة في الجملة لانها خبر من ليس بمصروف الكذب لكن لما كان الظاهر هو الصدق سقط اعتبار
احتمال الكذب كذا هذا واما الحديث فنقول البينة حجة المدعي وهذا لا ينبغي ان يبرهن حجة قوله لو كان حجة المذكور
فلما محتمل انه لم يذكره لما قلتم ومحتمل انه لم يذكره نصا مع كونه حجة تسليط المحدثين على الاحتياط ليعرف كونه
حجة بالبرأى والاستسقاط فلا يبرهن حجة مع الاحتمال واما بره البين الى المدعي فليس بمشروع لما ذكرنا من قبل
واما حديث المقداد فلا حجة فيه لان فيه ذكر البره من غير نكول المدعي عليه وهو خارج عن اطلاق الكل فكانت
ما ولا عند الكل وتاويله ان مقدما اذ دعي الا يفاء فانكر عثمان رضي الله عنه فتوجهت اليه عليه ونحوه يقول
هذا اذا نكل عن البين في دعوى المال فان كان النكول في دعوى القضا فلا يخلو اما ان نكل المدعي في القضا
في النفس اما ان نكل فيما دون النفس فان كان في النفس فعندها يحلف في دعوى القضا لا بالمال لانه
يحسب حتى يقرأ ويحلف ابدأ وان كانت الدعوى في القضا في الطرف فانه يقضي بالقضا في الطرف وفي القضا في الطرف
في الخطأ وعندهما لا يقضي بالقضا في النفس والطرف جميعا لكن يقضي بالطرف والذات فيها جميعا بناء على
ان النكول بذل عند ابي حنيفة ربح والطرف يحتمل البذل والاباحة في الجملة فان مروفت في بين اكلة والصادقة
فامر غير يقطعها بياح له القطع صيانة للنفس فيه يتبين ان الطرف يسلك به مسلك الاموال لانه لا يخلق
وقاته للنفس كالمال فاما النفس فلا تحتمل البذل والاباحة بحال ولذا المباح له القطع اذا قطع لاصح عليه
والمباح له القتل اذا قتل بغيره فكان الطرف جازيا بحري المال بخلاف النفس فامكن القضا بالنكول في الطرف
دون النفس فكان القضا من لا يستحلف في النفس عند كمال الاستحلف في الاشياء السبعة لان الاستحلاف
للتوصل الى مقصود المدعي وهو احياء حقه بالقضا بالنكول ولا يقضي فيها بالنكول اصله عند فكانت
ينبغي ان لا يستحلف الا انه استحسن في الاستحلاف فيها لان الشرع ورد في باب القسامة وجعله حقا
مقصودا في نفسه تعظيما لامر المذموم ونفخا لشانه لئلا يبرهن الكاذبة مهلكة فصار بالنكول ما نفع احقا
مستحقا عليه مقصودا فيحسب حتى يقرأ ويحلف بخلاف الاشياء السبعة فان الاستحلاف فيها للتوصل
الى استيفاء المقصود بالنكول وانه لا يقع وسيلة الى هذا المقصود وعند النكول اقراره شبهة العدم
لانه اقرار بطريق السكوت وانه محتمل والقضا بدوا بالشهادات واذا سقط القضا للشبهة تجب المال
بخلاف شهادة النساء مع الرجال والشهادة على الشهادة انها لا تقبل في باب القضا اصله لان القضا وهما
من جهة من عليه القضا وهو عدم الاثبات بحجة مطهرة للحق وهي شهادة شهود ذكورا واولاد والقضا وهما
من جهة من عليه القضا وهو عدم التضييق على الاقرار والاصل ان القضا اذا بطلت بحجة من له القضا
لا تجب الذية واذا بطلت بحجة من عليه تجب الذية واما في دعوى السرقة اذا حلف على اخذ المال ونكل بغيره بالمال لا بالقطعة

بيان ما كان النكول في دعوى

لان النكول حجة في الاموال دون الحدود والحالصة واما في دعوى القضا فاذا حلف على ظاهر الرواية فنكل يقضي
بالحد في ظاهره لا قايلا لانه بمنزلة القضا في الطرف عند ابي حنيفة وعندهما بمنزلة النفس وقال بعضهم
هو بمنزلة سائر الحدود ولا يقضي فيه بشئ ولا يحلف لانه حد وقبل يحلف ويقضي فيه بالنكول دون الحد
كما في السرقة يحلف ويقضي بالمال دون القطع **فصل** واما بيان ما تدفع به المحضرة المدعي عليه
ويخرج عن كونه حجة المدعي فنقول وبالله التوفيق انه يخرج عن كونه حجة خصما بيمينه بدعي المالك وذلك يعرف بالبينة
او بالاتقار او بعلم القاضي بخوما اذا دعي على رجل دارا او دابة او ثوبا فقال الذي في يديه هو ملك فلان القضا
او عينه وحيلة الكاذب فيه ان المدعي لا يخلو اما ان يدعي عليه ملكا ولم يدع عليه فعلا او يدعي عليه فعلا فان
ادعي ملكا مطلقا ولم يدع عليه فعلا فقال الذي في يديه او عينه فلان القضا ووجهها او آجرها واعاها
او غصبها او سرقها واخذتها او انزعها او ضلت منه فوجدتها واقام البينة على ذلك تدفع عنه المحضرة
عند عامة العلماء **وقال** ابن ابي ليلى تدفع عنه المحضرة اقام البينة او لم يقيم **وقال** ابن سيرة لا تدفع عنه المحضرة
اقام البينة او لم يقيم وهذا اذا لم يكن الرجل معروفا بالافعال والاحتمال فان كان تدفع عنه المحضرة عند ابي
ابن ابي ليلى وعند ابي يوسف لا تدفع وهي المسئلة المعروفة باليمين والحج تعرف في الجامع وكذلك لو ادعى المالك
لنفسه والفعل على غيره ليد بان قال هذا ملكي غصبه متى فلو ان لم يدع على ذي اليد فعلا فصار في حوزة اليد
دعوى مطلقة فكان على الحلف الذي ذكرنا **فاما** اذا دعي على ذي اليد فعلا بان قال هذا دارا او ثوبا او ثوبا
او عتيقا او غصبها او سرقها او استأجرها او ارثتها متى وقال الذي في يديه انها فلان القضا او عينها
او غصبها منه ونحو ذلك واقام البينة على ذلك لا تدفع عنه المحضرة **ووجه** الفرقان الذي يدعي المالك
الطلق انما يبرهن خصما بيمينه لا يبرهن المدعي لولم يكن في يده لم يكن حجة فاذا اقام البينة على ان اليد لغيره كان الخصم
ذلك الغير هو غائب فاما في دعوى الفعل فانما يبرهن خصما بفعله لا بيمينه الا ترى ان المحضرة متوجهة عليه بدون بين
واذا كان خصما بفعله فالبينة لا تبين ان الفعل منه لم يكن فبقي خصما ولو ادعى فعلا لم يسم فاعلة بان قال غصبت
متى اخذت متى فاقام مدعي البينة على الادعاء تدفع المحضرة لانه ادعى الفعل بمجهول وانه باطل في الحق بالعد
فبقي دعوى ملك مطلق فتدفع المحضرة **ولو** قال سرق متى فالقياس ان تدفع المحضرة كما في اخذ الغصب
وهو في الحدود فزرو في الاستحسان لا تدفع فرقاً بينه وبين اخذ الغصب وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف
ووجه الفرق يعرف في الجامع **ولو** قال المدعي هذه الدار كانت لفلان فاشترتها منه وقال الذي في يديه او عينه
فلان الذي ادعت الشراء من جهة او سرقها منه او غصبها منه تدفع عنه المحضرة من غير اقامة البينة على ذلك
لانه ثبت حوزة يد غيره بتبصا وقضاها المدعي عليه فظاهرا واما المدعي ضد دعواه الشراء منه لان الشراء منه لا يبرهن
بدون اليد وكذا لو اقام الذي في يديه البينة على اقرار المدعي بذلك لان الثابت بالبينة كالثابت بالمعانة ولو
عاشا اقراره لا تدفع المحضرة كذا هذا وكذا اذا علم القاضي بذلك لان العلم المستفاد له في زمان القضا فوق
الاقرار لكونه حجة مقدمة الى الناس كافة بمنزلة البينة وكون الاقرار حجة مقبلة على القضا فانه لما اذنت المحضرة
بالاقرار المدعي بفعله القضا ولى **ولو** قال الذي في يديه ابقته من فلان الغائب لا تدفع المحضرة لانه ادعى الملك واليد
لنفسه وهذا يقر بكونه خصما فكيف يدفع المحضرة **ولو** اقام المدعي البينة انه ابتاعه من عبد الله وقال الذي في يديه
او عينه عبد الله ذلك تدفع المحضرة من غير بينة لانها تباعدت على الوصول اليه من عبد الله فاقبضنا اليد
له وهو غائب وعلى هذا الاصل مسائل كثيرة في الجامع فلذلكها هناك **فصل** واما حكم تعارض
الدعويين فالكل فيه في موضعين احدهما في بيان حكم تعارض الدعويين مع تعارض البينتين والثاني في بيان حكم
الدعويين لا غير **اما** بيان حكم تعارض الدعويين مع تعارض البينتين فيتعين الكلام فيه في موضعين احدهما حكم تعارض
البينتين القائم على اصل الملك والثاني حكم تعارض البينتين القائم على قدر الملك **اما** الاول فالاصل ان البينتين
اذا تعارضتا في اصل الملك من حيث الظاهر فان امكن ترجيح احدهما على الاخرى بعل بالراجح لان البينة حجة شرع
والراجح ملحق بالبينة في احكام الشرع وان تعذر الترجيح فان امكن العمل بكل واحدة منها ركز وجه وجب العمل به
وان تعذر العمل بهما اولا سقطا عبادهما والعقبات بالعدم اذ لا حجة مع المعارضة كالا حجة مع المناقضة وبما الكاذب
في هذا الفصل ان الدعوى ثلثة انواع ودعوى الملك ودعوى اليد ودعوى الحق واد ارجح مسائل الدعوى على دعوى الملك
واليد والسبب اما دعوى الملك فلا تخلو اما ان تحضر الخارج على ذي اليد واما ان تحضر الخارج على ذي اليد واما
ان تحضر من ادعى اليد احدها على صاحبه فان كانت الدعوى من الخارج على ذي اليد دعوى الملك واقام البينة فلا
يخلو اما ان قامت البينتان على ملك مطلق الوقت واما ان قامت على ملك موقت واما ان قامت احدهما على ملك
مطلق والاخرى على ملك موقت وكل ذلك لا يخلو اما ان كان بسبب امان كان بغير سبب فان قامت على ملك مطلق

بيان ما تدفع به المحضرة

بيان حكم تعارض الدعويين

تعارض البينتين على اصل الملك

من كل وجه وامكن العمل بهما من وجه
لان العمل بالذي يان واجب عند الاول
وان تعذر العمل بهما

عن الوقت بئذ الخراج اولى عند اصحابنا وعند الشافعي بئذ الخراج اولى في البيعين معا
حيث الظاهر ويصح بئذ الخراج اولى في البيعين معا في دعوى النجاسه ولما ان البئذ
حق المدعي لقول النبي صلى الله عليه وسلم في البيعين معا في دعوى النجاسه ولما ان البئذ
ليس بمتبع ما ذكرنا في حديثنا المدعي انه اسم لمن يجزى في يد غيره لنفسه والموصوف بهذه الصفة هو الخارج
والدلالة لا تجزى في يد نفسه لنفسه فلم يكن مدعيا فالتمس بئذ الخراج بالعدم فثبت بئذ الخراج بلا معارضة
فوجب العمل بها ولا بئذ الخراج اظهرت له سبق الملك فكان القضاء بها اولى كما اذا وقت البيعتين معا وقت
الخارج اسبق ودلالة ودلالة الوصف انها اظهرت له سبق اليد لانهم شهدوا له بالملك المطلق ولا محل لهم
الشهادة بالملك المطلق الا يعلمهم به ولا يحصل العلم بالملك الا بعد العلم بدليل الملك ولا دليل على الملك المطلق سوى
اليده فاذا شهد بالخارج فقد اثبتوا المال في يده وهو الملك في يده كاليده ظاهر ثابت الحال فكانت يد الخارج
سابقة على يد غيره فكان ملكه سابقا ضرورة واذا ثبت سبق الملك للخارج يقضى بئذ الخراج لانه لما ثبت الملك
واليد في هذا العينة في زمان سابق ولم يعرف لثالث فيها يد وملك علم انها انتقلت من يد اليه فوجب عادة
يد وبرد المال اليه حتى يقيم صاحب اليد الاخذ بالحجة انه باى طريق نقل اليه كما اذا عان القاضى من الملك في
الزمان وبذعية لنفسه ثم رآه في يد غيره فانه يأمر بالرد اليه اذا عاه ذلك الرجل الا ان يبين سببا صالحا
للاستقال اليه وكذا اذا اقر المدعي عليه ان هذا المال كان في يده المدعي فانه يؤمر بالرد اليه الا ان يبين سببا صالحا
طريقا صالحا لا يستقال اليه كذا هذا وكذا اذا اقرت صفا وتاريخ احد لهما اسبق لان هذا تاريخ من حيث الحق
مخلاف النجاسه لان هناك لم يثبت سبق يد الخارج لا بعد اقراره بتسليمه والتأخر فيه لان النجاسه مما لا يحتمل
التكرار في طلب النجاسه من وجه آخر فيخرج بئذ الخراج باليد وههنا بخلافه **هذا** اذا قامت البيعتان
على ملك مطلق عن الوقت من غير سبب فانما اذا اقامتا على ملك موقت من غير سبب فان استوى الوقتان
يقضى بالخارج لانه سقط اعتبار الوقتين للتعارض فيبقى دعوى ملك مطلق وان كان احدهما اسبق من الآخر
للاسبق وقتا انهما كان في قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد **وروي** ابن سماعه عن محمد انه رجع عن هذا القول
عند رجوعه من الزرقه وقال لا يقبل صاحب اليد بئذ الخراج وعجزه في النجاسه والصحيح حواظا له لروا
لان بئذ الخراج اظهرت الملك له في وقت لا ينافيه فيه احد فدفع المدعي اليه الى ان يثبت بالدليل سببا
للاستقال عنه الى غيره وان قامت احدهما على ملك مطلق والاخرى على ملك موقت من غير سبب لا عجزه للوقت
عند ابي حنيفة ومحمد ويقضى بالخارج وعند ابي يوسف يقضى لصاحب الوقت انهما كان **وروي** عن ابي حنيفة مثل قول
ابي يوسف **وجه** قول ابي يوسف ان بئذ الخراج اظهرت الملك له في وقت خاص لا ينافيه فيه احد مدعي
الملك المطلق يثبت بل يحتمل المعارضة وعدمها لان الملك المطلق لا يتعرض للوقت فلو ثبتت المعارضة بالشك
والاحتمال لهذا الواو على كل واحد من الخارجين على ثالث واقام كل واحد منهما البيعة انه اشترى من رجل واحد
ووقت بئذ الخراج احدهما وطلعت الاخرى نه يقضى لصاحب الوقت كذا هذا **وجه** قوله حنيفة ومحمد ان الملك
المطلق احتمل التسبق والتأخر لان المطلق محتمل التسبق والتأخر كما ان صاحب البيعة المطلقة لو وقت بئذ
كان وقتها اسبق فوقع الاحتمال في سبق الملك الموقت فسقط اعتبار الوقت فيبقى دعوى ملك مطلق فيبقى
الخارج بخلاف الخراجين اذا ادعيا الشراء من رجل واحد لان البائع اذا كان واحدا فقد اتفقا على نقل الملك منه ببيعة
وانه امر جازي وقد ظهر بالتاريخ ان شرائها لوقت اسبق ولا تاريخ مع الآخر وشراؤه امر جازي ولا يعلم تاريخه
فكان صاحب التاريخ اولى **هذا** اذا قامت البيعتان بالخارج وذى اليد على ملك مطلق او موقت من غير سبب فانما
في دعوى ذلك بسبب فان كان السبب هو الارث فكذلك الجواب حتى لو قامت البيعتان على ملك مطلق بسبب الارث
بان اقام كل واحد منهما البيعة على انه ملكه ما توافره وتركه ميراثا يقضى بالخارج بلا خلاف بين اصحابنا
وكذلك ان قامتا على ملك موقت واستوى الوقتان لانه سقط اعتبار الوقتين للتعارض فيبقى دعوى ملك
وان كان احدهما اسبق من الآخر يقضى لاسبقهما وقتا انهما كان في قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد الا في قول محمد
الاخر يقضى بالخارج لان دعوى الارث دعوى ملك الميت فكل واحدة من البيعتين اظهرت ملك الميت لكن قام الوارث مقام
الميت في ملك الميت فكان المورثان ادعيا ملكا مطلقا او موقتا من غير سبب وهناك الجواب هكذا في الفصول
كلها من الاتفاق والاختلاف في فضل واحد وهو ما اذا قامت احدى البيعتين على ملك مطلق والاخرى على ملك
موقت فان ههنا يقضى بالخارج بالاتفاق ولا عبرة للوقت كما لا عبرة له في دعوى المورثين وهذا على اصل ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله بطريقه وانما على اصل ابي يوسف فيشكل وان كان السبب هو الشراء بان ادعى الخارج انه اشترى
هذه الدار من صاحب اليد بالقدرة وهم ونقل المهرن وادعى صاحب اليد انه اشترىها من الخارج ونقل المهرن واقام

كان السبب هو الشراء

كل واحد منهما البيعة على ذلك فان اقاما البيعة على الشراء من غير وقت ولا قبض لا تقبل البيعتان في قول ابي حنيفة وابي
ويجب لواحد منهما على صاحبه شئ ويترك المدعي يد ذى اليد وعند محمد يقضى بالبيعتين ولو لم يسلم المدعي
الى الخارج **وجه** قول محمد ان التوفيق بين الدليلين واجب بقدر الامكان وامكن التوفيق ههنا بين البيعتين بقصص
العقدان بان يجعل كل واحد من صاحبه اليد اشترى اولاً من الخارج ومنه ثم اشترى الخارج من صاحبه اليد ولم يقبضه فتوجب العقدان
على الصفة لكن بتقدير تاريخ وقبض وفي هذا التقدير يصح العقدان فوجب القول به ولا وجه للقول بالعكس وذلك
بان يجعل كل واحد من صاحبه اليد اشترى اولاً من صاحبه اليد ولم يقبضه حتى باعه من صاحبه اليد لان في هذا التقدير ايضا العقدان
الاخر لانه بيع المبيع القابل للقبض وانما عجزا نزعه فتعين تصحيح العقدان بالتقدير الذي قلنا واذا صح
العقدان ففي المشتري يد صاحب اليد فهو مرسل لتسليم الى الخارج **وجه** قول ابي حنيفة وابي يوسف ان كل مشتري من
مقراد الملك للبايع فكان دعوى الشراء من كل واحد اقراراً بملك المبيع لصاحبه فكانت البيعتان قائمتين على اقرار
كل واحد منهما بالملك لصاحبه وبين موجبي الاقرارين تناف في العمل بالبيعتين اصلاً وان وقتت البيعتان وقت
الخارج اسبق فان لم يذكر واقبضاً يقضى بالدار لصاحب اليد عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يقضى بالخارج
لان وقت الخارج اذا كان اسبق جعل كانه اشترى الدار اولاً ولم يقبضها حتى باعها من صاحبه اليد وبيع العقار
قبل القبض لا يجوز عند محمد واذا لم يجز يجرى على ملك الخارج وعندهما ذلك حائز فصح البيعان وان ذكر في العقدان
البيعان ويقضى بالدار لصاحب اليد بالاجماع لان بيع العقار بعد القبض حائز بلا خلاف فيجوز البيعان وانما اذا
كان وقت صاحب اليد اسبق ولم يذكر واقبضاً يقضى بالخارج لانه اذا كان وقت اسبق يجعل سابقاً في الشراء
كانه اشترى من الخارج ويقضى ثم اشترى منه الخارج ولم يقبض فهو مرسل بالدفع اليه وكذلك اذا كروا قبضاً لانه بقدر
كانه اشترى من صاحبه اليد ولا يقبض ثم اشترى من الخارج منه ويقبض بضامه عادت الى يد صاحبه اليد بوجه آخر ما علم
وان كان السبب هو النجاسه وهو الولاء في الملك فهذا لا يخلو اما ان قامت البيعتان على النجاسه وانما ان قامت احدهما
على النجاسه والاخرى على الملك المطلق فان قامت البيعتان على النجاسه فلا يخلو اما ان كانت البيعتان مطلقين عن الوقت
وامان وقتا وقتا فان لم توفقا وقتا يقضى لصاحب اليد لان البيعة القائمة على النجاسه قائمه على اولية الملك
وقد اسقط البيعتان في اظهار الاولية فتخرج بئذ الخراج باليد يقضى بئذ الخراج وقد روي عن ابي حنيفة
ان رجلاً ادعى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم نجاسه فادعى في يدي رجل واقام البيعة عليه واقام ذواليد البيعة
على من ادعى ذلك فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنجاسة لصاحب اليد وهو طاهر مذهب اصحابنا وقال عيسى بن ابيان
من اصحابنا انه لا يقضى لصاحب اليد بل شئها من البيعتين ويترك المدعي يد صاحبه اليد فصحاً ترك وهذا خلاف
مذهب اصحابنا فانه يقرر على لفظ القضاء والترك في يد صاحبه اليد لا يجرى قضاء حقيقة وكذا في الحديث الذي روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قضى لصاحب اليد وكذا في دعوى النجاسه والخارجين على ثالث يقضى بينهما بغير وقت ولا يترك
في يد صاحب اليد لان ما ذكره خلاف مذهب اصحابنا رحمهم الله لو اقام احدهما البيعة على النجاسه والاخر على الملك المطلق
عن النجاسه فبئذ الخراج اولى لما قلنا انها قامت على اولية الملك لصاحبه فلا يثبت لغيره الا بالتلفيق منه وان
البيعتان فان اتفق الوقتان فكذلك لسقوط اعتبارهما للتعارض فيبقى دعوى الملك المطلق وان اختلفا يحكم
سنة الدابة يقضى لصاحب الوقت الذي وافقه السن لانه ظهر ان البيعة الاخرى كاذبة بيقين **هذا** اذا علم
سنة فاما اذا اختلف سقط اعتبار التاريخ لانه محتمل ان يجرى سنتها موافقا لهذا الوقت ومحتمل ان يجرى موافقا
لذلك الوقت ومحتمل ان يجرى مخالفا لهما جميعا فسقط اعتبارهما كما كانا سكتا عن التاريخ اصلاً وان خالف بينهما
الوقتين جميعا سقط الوقت كذا ذكره في ظاهر الرواية لانه ظهر بطول الوقت فكانت في وقتا فثبتت البيعتان
فأثبتن على مطلق الملكين من غير وقت وذكر الحاكم في مختصره ان في رواية ابي الليث رجع عنها البيعتان قال وهو
الصحيح **وجه** ان سن الدابة اذا خالف الوقتين فقد ثبت كذب البيعتين فالصفتان بالعدم فتترك المدعي
في يد صاحبه اليد كما كان والجواب ان مخالفة السن الوقتين يوجب كذب الوقتين لا كذب البيعتين اصلاً ولا سناً وكذا
لو اختلفا في جارية فقال الخارج انها ولدت في ملكي امي هذه وقال صاحب اليد كذلك يقضى لصاحب اليد لما قلنا
وكذلك لو اختلفا في الصوف والمرعى واقام كل واحد منهما بيعة انه له جزء في ملكه يقضى لصاحب اليد وكذلك
لو اختلفا في الغزل واقام كل واحد منهما البيعة انه له غزله مرقن هو ملكه يقضى لصاحب اليد والاصل ان النجاسة
اذا وقعت في سبب ملك لا يحتمل التكرار كانه بمنزلة النجاسه فيبقى لصاحب اليد واذا وقعت في سبب ملك محتمل التكرار
لا يحتمل معنى النجاسه فيبقى بالخارج وان اختلف الامر في الملك انه محتمل التكرار ولا يقضى بالخارج ايضا على هذا
اذا اختلفا في اللبن فاقام كل واحد منهما البيعة انه له حلبه يد وفي ملكه يقضى لصاحب اليد لان اللبن الواحد
لا يحتمل حلب مرتين فكان في معنى النجاسه وكذلك لو ادعى كل واحد منهما ان الشاة التي حلبها اللبن له فثبت عند

كان السبب هو النجاسه

يقضي لصاحب اليد بالشاة واللبن جميعا وكذا لو اختلفا في جبن واقام كل واحد منهما البينة انه له منه في ملكه بقضي
لصاحب اليد لان اللبن الواحد لا يحتمل ان يصنع جبناً مرتين فكان بمنزلة النجاس **ولو اختلفا في الارض والنجس** او في
كل واحد منهما انها ارضه عن النجس فيها بقضي بها الخارج لان هذا ليس معنى النجاس لان النجاس سبب لا الولد
والفرق ليس بسبب ملك الارض وكذلك الغرض مما يحتمل التكرار فلم يكن بمعنى النجاس وكذلك لو اختلفا في الجبور
الناسية والقطن النسيان او على كل واحد منهما انه نسيه في ارضه فانه بقضي بالارض والقطن الخارج وكذا
لو اختلفا في البناء او على كل واحد منهما انه بنى على ارضه لما قلنا **ولو اختلفا في حلي مصوغ او في كل واحد منهما انه صاغه**
في ملكه بقضي الخارج لان الصياغة تحتمل التكرار فلم يكن بمعنى النجاس **ولو اختلفا في ثوب خمر او شعر او اقام كل**
واحد منهما البينة انه له نصيب في ملكه فان علم ان ذلك لا ينسج الا مرة واحدة بقضي لصاحب اليد لانه بمنزلة
النجاس وان علم انه ينسج مرتين بقضي الخارج وكذلك ان كان مشكوكا وكذلك لو اختلفا في سيف مطبوع او في
كل واحد منهما انه طبع في ملكه رجع في هذا لاهل العلم بذلك **ولو اختلفا في امر جارية او دعي كل واحد منهما**
ان امها امته واقاما البينة على ذلك وانها ولدت هذه في ملكه بقضي بالجارية وانها بالخارج لان هذا ليس
دعوى النجاس بل دعوى الملك المطلق وهو ملك الامر والبينة بينة الخارج في الملك المطلق فيقضي بالامر الخارج ثم
يملك الولد بملك الامر وكذلك لو اختلفا في الشاة مع الصوف واقام كل واحد منهما البينة ان هذه الشاة مملوكة
له وان هذا صوف هذه الشاة بقضي بالشاة والصوف للخارج لما قلنا **شاهان** احدهما بيضا والاخرى سودا
في يد رجل فاقام الخارج البينة على ان البيضا سلعة ولدتها السودا في ملكه واقام صاحب اليد البينة على ان
السودا شاة ولدتها البيضا في ملكه بقضي لكل واحد منهما بالشاة التي شهدت شهوده انها ولدت في ملكه
فيقضي بالخارج بالبيضا ولصاحب اليد بالسودا لان بينة الخارج قامت على النجاس في البيضا وبينة اليد
قامت على ملك مطلق فبينة النجاس اولى وكذا بينة ذي اليد قامت على النجاس في السودا وبينة الخارج في البيضا قامت
على ملك مطلق فبينة النجاس اولى **ولو اختلفا في اللبن الذي صنع منه الجبن** فاقام كل واحد منهما البينة ان
اللبن الذي صنع منه الجبن في ملكه بقضي الخارج لان البينة القائمة على ملك اللبن قائمة على ملك مطلق لا على اليد
الملك وبينة الخارج اولى في دعوى الملك المطلق **ولو ادعى عبداً ان هذا انسان انه اشتراه من فزون وانه ولد في ملك الذي**
اشتراه واقام ذواليد البينة انه اشتراه من رجل اخر وانه ولد في ملكه بقضي لصاحب اليد لان دعوى الولادة في ملك
بايعة بمنزلة دعوى الولادة في ملكه لانه تلقى الملك من جهة وهناك بقضاه كذا هنا وكذلك لو ادعى مديوناً او شبه
او صدقة او وصية وانه ولد في ملك المورث والواهب والموصى فانه بقضي لصاحب اليد ايضا لما قلنا ولو ادعى
الخارج مع ذي اليد كل واحد منهما النجاس فيقضي لصاحب اليد ثم جاء رجل اخذ فادعى النجاس واقام البينة عليه
بقضي له الا ان يعيد صاحب اليد البينة على النجاس فحين هو اولى لان القضاء على المدعي الاول لا يضر قضاء على الثاني
الثاني فلم يكن الثاني مقضيّاً عليه فتسبب البينة منه فرق بين الملك وبين الحق ان القضاء بالحق على شخص
واحد يضر قضاء على الثاني كقوة والقضاء بالملك على شخص واحد لا يضر قضاء على غيره وان كانت بينة النجاس
توجب الملك بصفة الاولية وانه لا يحتمل التكرار كالحق **وجه** الفرق ان الحق حق الله تعالى لا يرتأى العبد
لا يقدر على ابطاله حق لا يجوز استرقاق الحر رضاه ولو كان حق العبد لقد ر على ابطاله كالرق واذ كان حق الله
فالناس في اثباته حق الله مع حضوره عنه بطريقا لثبته لكونهم عبيدا فكان حضرة الواحد محضه الكل والقضاء على
الواحد قضاء على الكل لاستوائهم في العبودية بمنزلة العودية لما قاموا مقام الميت في اثبات حقوقه والذبح عنه كالميت
خلفاء واقام الواحد منهم مقام الكل لاستوائهم في الخلافة بخلاف الملك فانه خالص حق العبد والحاضرية لا ينصب
خلفاء غير الغائب الا بالاذنية حقيقة او بثبوت النيابة شرعاً او افعال بين الحاضر والقائب فيما وقع فيه الدعوى
على ما عرف ولم يوجد شيء من ذلك فالقضاء على غيره يضر قضاء على القائب غير ان يضر عنه خصم حاضر وهذا لا يجوز
ولو شهد الشهود ان هذه الحظيرة من نزع حصدها ارض هذا الرجل لم يكن لصاحب الارض ان يأخذها لانه يحتمل ان
يمنع اليد لغيره وملك الزرع يتبع ملك اليد لا ملك الارض لا يرتأى الارض الموصوبة اذ انزعها الغاصب من يد
نفسه كانت الحظيرة له ولو شهدوا ان هذه الحظيرة من نزع هذا او هذا الثمر ينحصر هذا بقضي له لان ملك الحظيرة
والثمر يتبع ملك الزرع والفعل ولو قالوا هذه الحظيرة من نزع كان من ارضه لم يقض له لانهم لو شهدوا انه حصده من ارضه
لم يقض له فهذا اولى ولو شهدوا ان هذا اللبن حلوب شاة او صوف شاة لم يقض له لجهان ان ثوب الشاة له والحليب
والصوف لغيره بان اوصى بذلك لغيره واسد اعلم هذا الذي ذكرنا كله في دعوى الخارج على ذي اليد ودعوى الملك فاما
دعوى الخارجين على ذي اليد ودعوى الملك فلا تخلو في الاصل احد وجهين اما ان يدعي كل واحد منهما قدرا من ملك الآخر
واما ان يدعي اكثر مما يدعي الآخر فان ادعى كل واحد منهما قدرا وما يدعي الآخر فهو على التفصيل الذي ذكرنا انما هو

ما يدعي الخارجين على ذي اليد

ان البنتين اما ان قامتا على ملك مطلق عر الوقت وامان قامتا على ملك موقت وامان قامتا احدهما على ملك مطلق
والاخرى على ملك موقت وكل ذلك بسبب وبغير سبب فان قامت البنتين على ملك مطلق فغير سبب فان قامت احدهما على ملك
بالمدعي بينهما نصفان عند اصحابنا وللشافعية قولان في قول تنها من البنتين ان يدعي في يد صاحب اليد وفي قول
يقع بينهما فيقضي لمن خرجت له الفرقة منهما **وجه** قول الشافعية ان العمل بالبنتين متعذر لثبوت بين موجبيهما
لاستحالة ان العين الواحدة مملوكة لاثنتين على الكمال في زمان واحد فيطلبون جميعا اذ ليس العمل باحدهما او بالآخر
العمل الاخرى لاستوائهما في القوة او ترجيح احدهما بالفرقة لورود الشرع بالفرقة في الجملة ولنا ان البينة دليل
من الة الشرع والعمل باليدلين واجب بالقدرة الممكن فان امكن العمل بهما فكل واحد منهما دليل على وجه وان لم يمكن
العمل بهما فكل واحد منهما دليل على وجه كما في سائر ادلة الشرع من ظهور الكتاب والسنة المشهورة واحاديث الآحاد
والاقتضية الشرعية اذ انما رويت وههنا ان تعدد العمل بالبنتين باظهار الملك في كل محل امكن العمل بهما باظهار
الملك في النصف فيقضي لكل واحد منهما بالنصف وان قامتا على ملك موقت فغير سبب فان استوى الوقتان
فذلك الجواب لانه اذا لم يثبت سبق احدهما بحكم التعارض سقط التاريخ والنحو بالعدم فتدعي الملك المطلق
وان كان وقت احدهما اسبق وقت الآخر فالاسبق اولى بالاجماع ولا يجرى ههنا خلاف فمتدعي لان البينة من الخارج
ممهونة بخلافه والبنتين قامتا من الخارجين فكما تسمو عتين ثم ترجح احدهما بالتاريخ لانها اثبتت
الملك في وقت لا تعارضها فيه الاخرى فيؤمر بالذبح اليه ان يقوم الدليل على انه باي طريقا انتقل منه اليه وان
ارتجحت احدهما واطلقت الاخرى فغير سبب بقضي بينهما نصفين عند ابي حنيفة ولا عبرة للتاريخ وعند ابي يوسف
بقضي لصاحب الوقت وعند محمد بقضي لصاحب الاطلاق وجه قول محمد ان البينة القائمة على الملك المطلق اقوى
لان الملك المطلق ملك من الاصل حكم الارتجاء يظهر في الزوائد فيسحق به الاول والاكتساب بهذا حكم لورود
الملك من الاصل ولا يستحق ذلك بالملك الموقت فكانت البينة القائمة عليه اقوى فكان القضاء بها اولى وجه قول
ابو يوسف ما ذكرنا ان البينة الموقوفة تظهر الملك في زمان لا يعارضها فيه البينة المطلقة عن التاريخ يثبت بل
تحتمل المعارضة وعدمها فلا تثبت المعارضة بالشك فثبتت بينة صاحب التاريخ بلا معارضة فكان صاحب التاريخ
اولى وجه قول ابي حنيفة ما مر ايضا ان الملك الموقت يحتمل ان يكون سابقا ويحتمل ان يكون متأخرا لانه سبب
الاطلاق وان كان تاريخه اقدم فلا تثبت التسبق مع الاحتمال فسقط اعتبار التاريخ فتدعي الملك المطلق والملك
هذا اذا قامت البنتين من الخارجين على ذي اليد على الملك فغير سبب فان كان ذلك بسبب فلا يغلب اما ان ادعى
الملك بسبب واحد الارث او الشاة او النجاس ونحوها وامان ادعى به سببين فان ادعى الملك بسبب واحد
فان كان السبب هو الميراث فان لم يوقت البنتين فهو بينهما نصفان لما ذكرنا ان الملك المورث هو ملك الميت
بعلمونه وانما الوارث يخلقه ويقوم مقامه في ملكه الاثرى انه يجتزئ الميراث ويقضي منها ديونه ويرث الوارث
بالعيب ميرة عليه فكان المورثان حضرا وادعيا ملكا مطلقا عن الوقت وان وقتا وقتا فان كان وقتها
واحد فذلك الامر وان كان احد الوقتين اسبق بقضي لمن هو اسبق وقتا عند ابي حنيفة وابو يوسف وعند محمد
بقضي بينهما نصفين ولا عبرة للتاريخ عنده في الميراث لما مر ان المورث ملك الميت والوارث قائم مقامه فلم يكن
الموت تاريخا لملك المورث فسقط التاريخ للملكة والنحو بالعدم فتدعي الملك المطلق عن التاريخ فتسويان
فيه ومن اجل انهما لم يورا ملكا الميتين فذلك **فاما** اذا ارتخا ملك الميتين فيقضي لاسبقهما تاريخا ذكره
في نوادر هشام وابو يوسف يقولان ان الوارث باقامة البينة يظهر الملك للمورث لا للميت فيصير
كانه حضر المورثان واقام كل واحد منهما البينة موزعة وتاريخ احدهما اسبق ولو كان كذلك لقضي لاسبقهما وقتا
لاشاة الملك في وقت لا يعارضه فيه بينة الآخر كذا هنا ولو وقت احدهما ولم يوقت الاخرى بقضي بينهما نصفين
بالاجماع اما عند محمد فان التاريخ في باب الميراث سابق فالنحو بالعدم واما عندهما فيصير كان المورثان الخارجين
حضرا وادعيا ملكا فارتجحت احدهما ولم يورثها الاخرى هناك كان المدعي بينهما نصفين كذا هنا لانها ادعى ملكا
نفسه من جليل ولا عبرة فيه بالتاريخ وان كان السبب هو الشاة فلا يغلب اما ان تدعي الارث في يد ثالث واما ان تدعي
في يد احدهما وكل ذلك لا يغلب اما ان ادعى الشاة من واحد وامان ادعى به من اثنتين فان كانت في يد ثالث واما ان تدعي
الشاة من واحد فان كان صاحب اليد فاقاما البينة على الشاة فمن معلوم ونقد النجس مطلقا عن التاريخ وذكر
تدعي بقضي بينهما نصفين عندنا وللشافعية قولان في قول تنها من البنتين ان يدعي في يد صاحب اليد وفي قول
خرجت له الفرقة وهي مسألة التها زودت من قبل واذا قضى بالدار بينهما نصفين يجرى لهما الخيار ان شاء
أخذ كل واحد منهما نصف الدار بنصف الثمن وان شاء نقض لا تعرض كل واحد منهما من الشاة الوصل الى الجمع المبيع
ولم يعمل فوجب ذلك خلافا في الرضى فذلك ثبت لهما الخيار فان اختار كل واحد منهما اخذ نصفه جمع على البائع

اذا قامت البنتين على الملك بسبب

انما سبب هو الشاة

بصرف الثمن لانه لم يحصل له الا نصف المبيع وان اختار الرد رجح كل واحد منهما بجميع الثمن لانه انفس البيع
فان اختار احدهما الرد والاخر لاخذ فان كان ذلك بعد قضاء القاضى وتخيير اياها فليس له ان ياخذ الا النصف
بصرف الثمن لان حكم القاضى بذلك اوجب انفسا العقد في حق كل واحد منهما في النصف فلا يعود الا بالتخيير كما اذا
بالا والشفوعة للشفيعين ثم سلم احدهما لا يحسن لصاحبه الا نصف الدار **فاما** اذا اختار احدهما قبل تخيير القاضى
فلا يخرج ان ياخذ جميع المبيع بجميع الثمن لان المستحق بالعقد هو جميع المبيع والاستناع بحكم المراجعة واذا انقطعت
فقد زال المانع كاحد الشفعين اذا سلم الشفعة قبل قضاء القاضى بالدار المشفوعة بقضى لصاحبه بالكل وكذلك
لو ادعى كل واحد منهما الشراء من رجل آخر سوى صاحبه ليدوا قام البينة على ذلك يقضى بالدار بينهما نصفين
عندنا وبثبت الخيار لكل واحد منهما والكلام في فروع الخيارات على نحو ما بينا غير ان هناك الشهادة القائمة على
الشراء لصاحب اليد وهو البائع تقبل بغيره كبر الملك له والشهادة القائمة على الشراء من غير صاحبه ليد لا تقبل الا
بذكر الملك للبائع لان المبيع في الفصل الاول في يد البائع والميد دليل الملك فوفقت الغنية غرضه وفي الفصل
الثاني المبيع ليس في يد البائع فوفقت الحاجة المذكورة لصحة البيع **هذا** اذا لم يورخ البينتان **فاما** اذا رخصا
فان استويا لتاريخان فذلك لسقوط اعتبارهما بالعارة من قبضه وعوى مطلق الشراء وان كان احدهما استويا
تاريخا او بالاجماع لانها تظهر الملك في وقت لا تعارضها فيه الاخرى فتندفع بها الاخرى ولو ادرخت احدهما
الاخرى فالمورخة او لى لانها تظهر الملك في زمان معين والاخرى لا تعرض للوقت ويحتمل التسوية والتاريخ فاما
مع الشك والاحتمال **ولو** لم يورخ البينتان ولكن ذكرت احدهما القبض ففى اولى لانها لما ثبتت قبض المبيع جعل
كان بيع صاحبه القبض اسبق ففى اولى الا ان تشهد بينة التابع ان شراها كان قبل شراء الاخر فيقتضى له ورجح
الاخر بالثمن على البائع وكذا لو ادرختا تاريخا واحدا وكذا ذكرت احدهما القبض فبينة القبض اولى الادوات
وقتا الاخر اسبق **هذا** اذا ادعى الشراء من واحد وهو صاحبه ليد او غيره **اما** اذا ادعى الشراء من اثنين سوى
صاحبه ليد مطلقا عن الوقت واقاما البينة على ذلك فيقتضى بينهما نصفين لانها ادعى ملكا للملك فالبين
فقاما مقامهما فصارا كالتابعين الخارجين حضرا واقاما البينة على ملك مطلق ولو كان كذلك لقتضى بينهما نصفين
كذا هذا وبثبت الخيار لهما والكل في الخيار على نحو ما ذكرنا وان وقتت البينتان فان كان وقتها واحدا فذلك
وان كان احدهما اسبق والاخر فالاسبق تاريخا او لى عندنا في حقيقته ولى يوسف وكذا عند محمد في رواية الاصول بخلاف
الميراث انه يوزن بينهما نصفين عندنا **وجه** الفرقه ذكره الرازي وهو ان المشتري يثبت الملك لنفسه والوارث يثبت
الملك للثمن **وعند** محمد في الاملاء انه سوى بين الميراث وبين الشراء وقال لا عمة بالتاريخ في الشراء ايضا الا ان يورخا
ملك الباعين وان وقتت احدهما ولم يورخ الاخرى فيقتضى بينهما نصفين ولا عمة للتاريخ فرق بين هذا وبين ما اذا
ادعى الشراء من رجل واحد فوقت بينة احدها واطلقت الاخرى بينة الوقت **ولو** وجه الفرقه انهما اذا ادعى
الشراء من اثنين فقد ادعى ملكا للبائعين فبانح احدى البينتين لا يدل على سبق احد الشرائين بل يجوز ان
يكون شرا صاحبه اسبق فشره فادى حكم لسبق احدهما مع الاحتمال فيقسم بينهما نصفين بخلاف ما اذا ادعى الشراء
من واحد لان هناك اتفاقا على ملك من واحد فتاريخ احدى البينتين اوجب لى الملك منه في زمان لا يتعارض فيه
احد قبضه بالادفع اليه حتى يقوم على التلقي منه **وليل** **هذا** اذا كانت الدار في يد ثالث فان كانت في يد احدهما فان ادعى
الشراء من واحد فصاحبه ليد اولى سواء رخص الاخر او لم يورخ وسواء ذكر شهوده القضاة ولم يذكره الا ان يقضى صاحب
اليد اولى لشوته حسنا ومشاهدا وقضى الاخر لم يثبت له بينة تحتل الصدوق والكذب فكان القبض المحسوس اولى
فصار الحاضر ان القبض الثابت بالحسن اولى من الثابت بالتجسس والتاريخ ايضا والقبض الثابت بالتجسس اولى من التاريخ
وان ادعى الشراء من اثنين يقضى الخارج سواء وقتت البينتان او لا او وقتت احدهما دون الاخرى الا اذا وقتت
وقت صاحبه ليد اسبق لانها ادعى ملكا للبائعين فقاما مقام الباعين فصاحبه ليد الباعين حضرا
واقاما البينة ولو كان كذلك فيقتضى الخارج كذلك هذا بخلاف ما اذا كان البائع واحدا لانها اتفاقا على ان الملك
لها بالشراء ورجحه ولا حدها يد فيجعل كان شرا صاحبه ليد اسبق **ولو** كان السبب هو النتائج بان ادعى
كل واحد من الخارجين انها ادعى بينة تحتل عندنا فان اقام كل واحد منهما البينة على ملك مطلق يقضى بينهما نصفين
لاستواء المحجين ونقد العمل لهما بانظرا للملك في كل محل فيعمل لهما بالقدر الممكن وان اقاما البينة على ملك وقت
فان اتفق الوقتان فذلك وان اختلفا بحكم سن الدابة ان علم وان اشكل فعندنا في حقيقته يقضى لاسبقهما وقتا
وعندهما يقضى بينهما وجه قولهما ان السن المشكل يحتمل ان يكون موافقا لوقت هذا ويحتمل ان يكون موافقا لوقت
ذلك فسقط اعتبار الوقت وصار كانهما سكا عن الوقت اصد **وجه** قولنا في حقيقته ان وقوع الاشكال في السن
يوجب سقوط اعتبار حكم السن فبطل تحكيمه فبقى الحكم للوقت فالاسبق اولى وهذا مشكل بالخارج مع دوى اليد

تولى المضمومة

اذا ادعى الشراء من اثنين

اذا كانت الدار في يد احدهما

وان خالف الوقتين جميعا فهو على ما ذكرنا في الخارج مع دوى اليد وان اقام احدهما البينة والاخر على ملك مطلق فبينة
النتائج اولى **هذا** اذا ادعى الخارجان الملك من واحد او من اثنين لسبيين متفقين من الميراث والشراء والنتائج فان
كان بسبيين مختلفين فلا يخلو اما ان كان من اثنين واما ان كان من واحد فان كان من اثنين يعمل بكل واحد من السبيين
بان ادعى احدهما انه اشترى هذه الدار من فلان وادعى الاخر ان فلانا اشترى هذه الدار ورجعها له وقضى ما منه يقضى بينهما نصفين
لانها ادعى ملكا للملك من البائع والواهب فقاما مقامهما كانهما حضرا وادعى اقاما البينة على ملك من كل واحد
او على ثالث ميرا ثا غير ابيه فانه يقسم بينهما الثلثا **ولو** ادعى رابع صدقة يقسم بينهم ارباعا لما قلنا وان كان ذلك
من واحد ينظر الى السبيين فان كان احدهما اقوى يعمل به وان استويا في القوة يعمل بها بقدر الامكان على ما هو سبيل
ولا لا الشرح بيان ذلك اذا اقام احدهما البينة على انه اشترى هذه الدار من فلان وادعى الاخر ان فلانا اشترى هذه الدار وقضى الدار وقام
الاخر البينة ان فلانا ذلك وهما له وقضى ما يقضى لصاحبه الشراء لان الشراء يقيد الحكم بنفسه والهيبة لا تقيد الحكم
الا بالقبض فكان الشراء اقوى وكذا الشراء مع الصدقة والقبض لما قلنا وكذا الشراء مع الرهن والقبض لان الشراء يقيد
ملك الرقبة والرهن يقيد ملك اليد وملك الرقبة اقوى **ولو** اجتمع السببان مع القبض يقضى بينهما نصفين لاستواء
السبيين وقيل هذا فيما لا يحتمل القسمة كاللابة والعدد ونحوهما فاما فيما يحتمل القسمة كالدار ونحوها فلا يقضى لهما شئ
على اصل في حقيقته في الهبة من جملتين يحصل معنى الشيعاء وقيل لا فرق بين ما يحتمل القسمة وبين ما لا يحتمل لهما ههنا
لان هذا معنى الشيعاء الطارى لقيام البينة على الكل وان لا يمنع الجواز وكذلك لو اجتمعت الصدقتان مع القبض
او الهبة والصدقة مع القبض يقضى بينهما نصفين لاستواء السبيين لكن هذا اذا لم يكن المدعى في يد احدهما فان
كان يقضى لصاحبه اليد بالاجماع لما مر ولو اجتمع الرهن والهبة او الرهن والصدقة فالقاسر ان يوزن الهبة والى ذلك الصدقة
لان كل واحدة منهما تقيد ملك الرقبة والرهن يقيد ملك اليد والحسن وملك الرقبة اولى وفي الاستحقاق الرهن اولى
لان اليدون عندنا مضمون بقدر الدين فاما المرهوب فليس مضمون اصله فكان الرهن اقوى ولو اجتمع النكاحان
بان ادعت امرأتان كل واحدة منهما انه تزوجها عليه واقاما البينة يقضى بينهما نصفين لاستواء السبيين ولو اجتمع
النكاح مع الهبة او الصدقة او الرهن فالنكاح اولى لانه عقد يقيد الحكم بنفسه كان اقوى ولو اجتمع الشراء والنكاح
فوزن بينهما نصفان عندنا في يوسف والمراة نصف القسمة على الزوج وعند محمد الشراء اولى والمراة القسمة على الزوج **وجه**
قولنا في الشراء اقوى والنكاح بديل انه لا يصح البيع بدون تسمية الثمن وبعض النكاح بدون تسمية المهر وكذا لا يصح التسمية
بدون الملك في باب البيع وفتح في باب النكاح كما اذا تزوج على جارية غيره دل ان الشراء اقوى النكاح **وجه** قولنا في
ان النكاح مثل الشراء فان كل واحد منهما معا وضه يقيد الحكم بنفسه **هذا** اذا ادعى كل واحد منهما قدر ما يدعى الاخر
فاما اذا ادعى احدهما اكثر مما يدعى الاخر بان ادعى احدهما كل الدار والاخر نصفها واقاما البينة على ذلك فانه يقضى
للمدعى كل شدة ارباع الدار وللمدعى النصف بربعها عندنا في حقيقته **وجه** عند محمد يقضى للمدعى كل ثلثي الدار وللمدعى
النصف ثلثها واما اختلف جوابهم لاختلاف فهم في طرق القسمة **نقسم** ابو حنيفة رج بطريق المنازعة وهما قسمها
بطريق العول والمضاربة وتفسير القسمة بطريق المنازعة ان ينظر الى العول الذي وقع الشارع فيه فيجعل العول
خارجا عن المنازعة سائما للمدعية وتفسير القسمة على طريق العول والمضاربة ان يجمع السهام كلها في العين فيقسم
بين الكل بالمحصن فيضرب كل سهمه كما في الموارث والذين المتراكمة والوصايا فلما كانت القسمة عندنا في حقيقته
على طريق المنازعة يجبر رعاية محل النزاع وهما هنا احدهما يدعى كل الدار والاخر لا يبارعه الا في النصف **ففي**
النصف الاخر خاليا عن المنازعة فيسلم للمدعى الكل لانه يدعى شئ لا يبارعه فيه غيره ومزاد على شئ لا يبارعه
فيه غيره يسلم له والنصف الاخر استوفت منازعتها فيه فيقسم بينهما نصفين فكانت القسمة ارباعا ثلثة ارباع
الدار للمدعى الكل وربعها للمدعى النصف ولما كانت القسمة عندها على طريق المضاربة تقسم العين على مبلغ السهام
فيضرب كل واحد بسهمه فهنا احدهما يدعى كل الدار والاخر نصفها فيجعل سهمها سهمها فيجعل نصف الدار سهمها واذا
جعل نصف الدار سهمها صار لكل سهمين فمدى الكل يدعى سهمين ومدى النصف يدعى سهم واحد فبقي هذا سهمين
وهذا سهم واحد فكانت الدار بينهما الثلثا ولها المدعى الكل ولها المدعى النصف والقصص قسمه الى حقيقته لا ت
خاصة الى القسمة لضرورة الدعوى والمنازعة وروى القاضى في الحجة ولا نعارض المدعى الكل الا في النصف فلا
يخفى القاضى لانه فيسلم له ما وراء لقيام الحجة عليه وعلوها عن القاضى فكان ما قاله ابو حنيفة ملا بالدين
بالعول الممكن وانه واجب **هذا** اذا كانت الدار في يد ثالث فان كانت في ايديهما فبينة مدعى الكل اولى لانه خارج
لانه يدعى على صاحبه النصف الذي في يده ومدى النصف لا يدعى شئ هو في يد صاحبه لانه لا يدعى الا النصف والنصف
في يده فكان مدعى الكل خارجا ومدى النصف صاحب يد فكانت بينة الخارج اولى من بقية النصف الذي في يده
وبقي النصف الذي في يده على حاله **هذا** اذا ادعى الخارجان شئ في يد ثالث فانكروا الذي في يده فاقاما البينة

ان كان بسبيين مختلفين

ادعى احدهما اكثر مما يدعى الاخر

اذا كانت الدار في ايديهما

فان لم يقر لها بينة فطلب عين الذكركم يحلف لكل واحد منهما فان نكل لهما جميعا يقضي لهما بالنكول لان النكول يحتمل
وان حلف لاحدهما ونكل للآخر يقضي للذي نكل لوجود الحجة في حقه وان حلف لكل واحد منهما بترك المدعى فيه فقام
ترك لا قضاء استحقاق حتى لو قامت لهما البينة بعد ذلك تقبل بينتهما ويقضي لهما بخلاف ما اذا قاما البينة
وقضى بينهما نصفين ثم اقام صاحب اليد البينة على انه ملكه انه لا تقبل بينته وكذا اذا اقام احد المدعيين البينة
على النصف الذي استحقه صاحبه بعدما قضى بينهما نصفين لا تسمع بينته **وجه** الفرقان بالترك في يد المدعى عليه
لم يكن لكل واحد من المدعين مقضيًا عليه حقيقة فتسمع منها البينة فاما صاحب اليد فقد صار مقضيًا عليه حقيقة
وكذا لكل واحد من المدعين بعدما قضى بينهما نصفين صار مقضيًا عليه في النصف والبينة في المقضي عليه عند
مسموعة الا اذا ادعى التلقي من جهة المستحق او ادعى النكاح وكذا الوادعي بايع المقضي عليه او بايعه بعد ذلك او اقام
البينة لا تسمع دعواه ولا تقبل بينته لان القضاء عليه قضاء على الباعة كلهم في حق بطلان الدعوى ان لم يكن قضا
عليهم في حق ولاية الرجوع بالتمن الا اذا قضى القاضي هذا المشتري بالرجوع على بايعه فيرجع هذا البائع على بايعه
ايضا هكذا فرق بين هذا وبين الحرية اصلية ان القضاء بالحرية قضاء على التمسك كافة في حق بطلان الدعوى
وبتوبة ولاية الرجوع بالتمن على الباعة **وجه** الفرق بين الملك والعق على نحو ما ذكرنا من قبل هذا اذا انكر الذي
في يد فان اقتربه لاحدهما فهذا لا يخلو من احد وجهين اما ان كان قبل اقامة البينة واما ان كان بعد اقامة البينة
فان اقتر قبل اقامة البينة حاز اقراره ودفع الى المقر له لان المدعى فيه وملكه حيث الظاهر فملك المقر فيه
لا يضر رغبته وان اقتر بعد اقامة البينة قبل التزكية لم يحز اقراره لانه يقتضي ابطال الحق الغير وهو البينة فكان
اقراره على غيره فلا يصح في حق ذلك الغير ولكن يؤمر بالدفع الى المقر له لان اقراره في نفسه صحيح وكذا البينة فلا يخلو
سها التزكية فيؤمر بالدفع الى المقر له في الحال **واذا** اركبتا البينتان يقضى بينهما نصفين لانه ثبت ان المدعى كان
بينهما نصفين فظهر ان اقراره كان ابطالا للحق الغير فلم يصح فالعق بالعدم وان اقتر بعد اقامة البينة وبعد
التزكية يقضى بينهما لما ذكرنا ان اقراره لم يصح فكان ملحقا بالعدم **هذا** اذا كانت الدعوى من الخارج على اليد
او الخلع رجعين على ذي اليد فاما اذا كانت من صاحبه اليد لهما على صاحبه بان كان المدعى في ايدهما فان اقام احدهما
البينة انه له يقضى له بالنصف الذي في يده صاحبه والنصف الذي كان في يده بترك في يده وهو معنى قضاء التزكية
ولو اقام كل واحد منهما البينة انه له يقضى لكل واحد منهما بالنصف الذي في يده صاحبه لان كل واحد منهما في ذلك
النصف خارج ولو لم يقر احدهما بينة بترك في ايدهما قضاء ترك حتى لو قامت لاحدهما بعد ذلك بينة تقبل
لانه لم يصير مقضيًا عليه حقيقة **هذا** اذا لم توفت البينتان فان وقتنا فان اتفق الوقتان فكذلك وان اختلفا
فلا سبق اولي عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فلو عبرا للوقت في بينة صاحب اليد فيؤمر بينهما نصفين
وان وقت احدهما دون الاخرى يمين بينهما عند ابي حنيفة ومحمد والوقت ساقط وعند ابي يوسف هو لصاحبه
والحج قد مر من قبل **واما حكم** تعاوض البينتين القامتين على قدر الملك فالاصل فيه ان البينة المظهرة للمرأة او
كما اذا اختلف المتبايعان في قدر التمن فقال بايع بعثك هذا العبد بالف درهم وقال المشتري اشتريته منك
بالف واقاما البينة فانه يقضى ببينة البائع لانها تظهر زيادة الف وكذا لو اختلفا في قدر المبيع فقال
بائع بعثك هذا العبد بالف درهم وقال المشتري اشتريته منك هذا العبد وهذه الجارية بالف واقاما البينة
يقضى ببينة المشتري لانها تظهر زيادة وكذا لو اختلف الزوجان في قدر المهر فقال الزوج تزوجك على الف
وقالت المرأة تزوجتني على الفين واقاما البينة يقضى ببينة المرأة لانها تظهر فضل ثم افا كانت بينة الزيادة
اولى لانه لا معارض لها في قدر الزيادة فيجب العمل بها في هذا القدر لخلوها عن المعارض ولا يمكن الا بالعمل في
الباقى فيجب العمل بها في الباقي ضرورة وجوب العمل بها في الزيادة ولا يدر على هذا الاصل ما اذا اختلف الشفع
والمشتري في قدر ثمن الدار المشفوعة فقال الشفع اشترتها بالف وقال المشتري اشترتها بالفين واقاما
البينة انه يقضى ببينة الشفع عند ابي حنيفة ومحمد وان كانت بينة المشتري تظهر الزيادة لان البينة انما
تقبل للمدعى لانها جعلت حجة المدعى في الاصل والمدعى هناك هو الشفع لوجود حجة المدعى فيه وهو ان يمين
مختار في الخصومة بحيث لو تركها بترك ولا يجبر عليها واما المشتري فيجب عليه في الخصومة الاتي ولو تركها
لا يترك بل يجبر عليها فكان هو مدعى عليه والبينة حجة المدعى عليه في الاصل فبينة الشفع
لا بينة المشتري بخلاف ما اذا اختلف البائع والمشتري في قدر الثمن لان هناك البائع هو المدعى لانه المختار
في الخصومة ان شاء خاصه وان شاء لا وفيما اذا اختلفا في قدر المبيع المدعى هو المشتري لانه لو ترك الشفع
ترك وكذا في باب النكاح المدعى الحقيقة هو المرأة لما قلنا من الفرق **وجه** آخر الفرق ذكره في كتاب الشفع
ان شاء التبع **وعلى** هذا يخرج اختلاف المتبايعين في اجل الثمن في اصل الاجل وفي قدره واقاما البينة ان البينة

اذا اقر في يده لاحدهما

حكم عارض البينتين على قدر الملك

بينة المشتري لانها تظهر الزيادة وكذا لو اختلفا في بنيه واقاما البينة فالبينة بينة المشتري ان لم يقر لها
تظهر زيادة **وعلى** هذا يخرج اختلافهما في السلم فيه في قدره او حصة او صفته مع اتفاهما على رأس المال واقاما
البينة بعد تفرقهما ان البينة بينة ربا لتسلم ويقضى بسلم واحد بالاجماع لانها اتفقا على ان المسلم اليه لم يقضوا
رأس مال واحد وان اختلفا قبل التفرق فكذلك ويقضى بسلم واحد عند ابي حنيفة وابي يوسف عند محمد تقبل البينتان جميعا
ويقضى بسلمين **وجه** قول محمد ان كل واحد من البينتين قامت على عقد على عقد لا يخلو من البينتين فيعمل بها ويقضى
بسلمين اذا لا تنا في بينهما **ولهما** انهما اتفقا على عقد واحد وانما اختلفا في قدر المعقود عليه قدر او حصة او صفته
وبينة ربا لتسلم تظهر زيادة فكانت اقوى **ولو** اختلفا في رأس المال في قدره او حصة او صفته مع اتفاهما على السلم
فهو البينة بينة المسلم اليه عندهما وعنده تقبل البينتان جميعا ويقضى بالسلمين والحج على نحو ما ذكرنا هذا اذا اقام
ان رأس المال كان دينًا فان قضاء قاته عين واختلفا في السلم فيه فان كان رأس المال عن واحد يقضى بسلم واحد
كما اذا قال رب لتسلم اليك هذا الثوب في كوخة وقال المسلم اليه في كوخة فالبينة بينة ربا لتسلم لان رأس المال
اذا كان عينًا واحد لا يمكن ان يجعل عقدين بجعل عقداً واحداً وبينة ربا لتسلم تظهر زيادة فكانت اقوى بالقبول وان كان
عينين **وهو** ان اذا قال رب لتسلم اليك هذا الثوب في كوخة وقال المسلم اليه في كوخة في كوخة فالبينة بينة ربا لتسلم
بالاجماع لانه يمكن ان يجعل عقدين فيجعل سلمين **هذا** اذا كانت الدعوى على الملك فاما مدعى اليد بان تنازع رجلان
في شيء يدعي كل واحد منهما انه في يده فعلى كل واحد منهما البينة على المدعى عليه وعلى البينة على المدعى عليه
على المدعى عليه ولان الملك واليد كل واحد منهما مقصود في نفسه فتقع الحاجة الى اثبات كل واحد منهما بالبينة
فان اقام جميعا البينة يقضى بكونه في ايدهما لاستواءهما في الحجة وان اقام احدهما البينة صاحبه وصار مدعى
عليه وان لم يقر لاحدهما بينة فعلى كل واحد منهما البينة على المدعى عليه واليمين على من انكر كل واحد منهما انكر مدعى
صاحبه اليد فيستخلف **هذا** اذا قامت البينتان على الملك او على اليد فاما اذا قامت احدي البينتين على الملك والاخرى
على اليد فبينة الملك اولى بنحو ما اذا اقام الخارج البينة على ان الدار له منذ سنين واقام ذو اليد البينة على انها
في يده منذ ثلاث سنين يقضى بالخارج لان البينة القائمة على الملك اقوى لان اليد قد تنزع وقد تكون
مبطل كيد الغاصب والسرقة والحقة قد تنزع يد ملك وقد تنزع يد اعادة رجاءه فكانت حجة فلو تصلي
يتنزع سارية لبينة الملك **واما دعوى النسب** فالكل في النسب الاصل ثلاثة مواضع في بيان ما ثبت به
النسب وفي بيان ما ينظر به النسب وفي بيان صفة النسب **الاثبات** ما الاصل فالكيفية في موضعين احدهما في بيان ما
ثبت به نسب الولد من الرجل والثاني في بيان ما ثبت به نسب المرأة **اما الاول** فنسب الولد الرجل اثباته
بالفراس وهو ان تعبر المرأة فراسا لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراس وللعاقر المحرور لقوله لا للفراس اي
لصاحبة الفراس لانه اضمر لصاحبه اختصارا كما في قوله مع واسئل القرية ونحو ذلك والمراد من الفراس هو المرأة
فانها تسمى فراس الرجل ولذا روى في نسخة قوله مع وفرس مرفوعة انها نساء اهل الجنة فثبت المرأة فراسا
لما انها تسمى فرس وتبسط بالوطى عادة والاستدلال بالحديث من وجوه ثلاثة احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم اخرج الكلام
مخرج القصة فجعل الولد لصاحبه الفراس والحج للزاني فاقضى بان ابني الولد لمن فراس له كما لا يخفى لانه لو لم يكن له فراس
اذا القصة تنفي الشركة والثاني انه جعل الولد لصاحبه الفراس ونفاه عن الزاني بقوله وللعاقر المحرور لان من هذا الكلام
يستعمل لا في الثالث انه جعل كل جنس الولد لصاحبه الفراس ولو ثبت نسب ولد لمن ليس بصاحبه الفراس لم يكن له جنس
الولد لصاحبه الفراس وهذا خلاف النسخ **فعل** هذا اذا كان رجل باع امرأة فجاءت بولد فادعاه الزاني لم يثبت نسبته له عند
الفراس واما المرأة فثبت نسبته منها لان الحكم في جانيها جميع الولادة على ما ذكره وقد وجد كذلك لو ادعى رجل عبدا
صبيًا في يده رجل انه ابنه من الزنا لم يثبت نسبته منه كذبة الوفا وصحة لما ذكرنا لو ملك الولد بوجه من العجز عن
عليه لانه اقراة مخلوقه فساكنه ولو ملك امه لم يقره ولذا لان امومة الولد تتبع ثبات النسب ولم يثبت كذلك
لو كان هذا العبد لاب المدعى وجمعه لما ذكرنا ولو كان لاب المدعى فقال هو ابني الزنا ثبت نسبته منه وهو مختل في
قوله من الزنا لانه نصير متملكا لجارية عندنا قبل الاستدلال ومقارناته ولا يتحقق الوطى زنا مع ثبوت الملك
ان كان المدعى غير الاب فقال هو ابني منها ولم يقبل الزنا فان صدقه الوطى ثبت نسبته منه ووجه هذا القول
الامر وان كذبه لا يثبت النسب لخاله واداملكه المدعى ثبت النسب ويعق عليه لان الاقرار بالبينة مطلقا عن الجسدية
محمول على جهة مصححة للنسب وهي الفرار لانه لم يظهر نفاذه لخاله لقيام ملك المولى فان ملكه زال المانع وكذلك
لو قال هو ابني كذا فاسد او شرًا فاسد او ادعى شبهة بوجه من الوجوه او قال احملها الي الله ان صدقه الوطى ثبت النسب
وان كذبه لم يثبت مادام عبداً فاداملكه ثبت النسب ويعق عليه لان العقد الفاسد ملحق بالعقيب في ثبات
النسب وكذلك الشبهة فيه ملحقه بالحقيقة فكان هذا اقرارا بالنسب بجهة مصححة للنسب شرعا الا انه استغنى

فاما

بيان دعوى نسب

بيان ما ثبت به نسب المرأة

للعالم الحق المولى فاذا اظهره عتق لانه ملك امة كانت ام ولد له لانه وجد سببا مومة الولد وهو
ثبوت النسب بناء على وجود سبب الثبوت وهو الاقرار بالشب بجمته معتمدة له شرعا لانها توقفت على ثبوتها وهو
الملك وقد وجد بخلاف الفصل الاول لان هناك لم يوجد سببا مومة الولد اصلا لانعدام سبب ثبوت النسب وهو
الاقرار بجمته معتمدة له شرعا وعلى هذا اذا تصادق الزوجان على ان الولد من الزنا فخلو لا يثبت النسب منه ويثبت
من الزوج لان الفرائس له وعلى هذا اذا ادعى رجل صبغيا في بطن امه فقال هو ابني الزنا وقالت المرأة هو من النكاح
لا يثبت نسبه من الرجل ولا من المرأة لان الرجل اقرا لانه ابنه من الزنا والاب لا يوجب النسب للمرأة تدعى النكاح والنكاح
لان له مخرجة وكذا لو كان الامر على العكس بان ادعى الرجل انه ابنه من النكاح وادعت المرأة انه من الزنا لما قلنا ولو قال
الرجل بعد ذلك في الفصل الاول هو من النكاح او قالت المرأة بعد ذلك في الفصل الثاني هو من النكاح ثبت النسب
وان كان ذلك منهما تناقضا لان التناقض ثابت لا اعتبار شرعا في باب النسب كما هو ساقط الاعتبار شرعا في باب العتق
لما ذكرنا واما الثاني فنسب الولد من المرأة يثبت بالولادة سواء كانت بالنكاح او بالتفاح لان اعتبار الفرائس انما
عرفناه بالشرع وهو قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللمالك الفراش ولا فراش للمرأة لانها مملوكة وليست بالملك
ينبغي الحكم في جانبها مستقلا بالولادة واذا عرفت ان نسب الولد من الرجل لا يثبت اذا صار من المرأة فرائس له فلا
بد من معرفة ما نصير المرأة به فرائسا وكيفية عمله فنقول وبالله التوفيق المرأة نصير فرائسا باحد امرين احدهما عقد
النكاح والثاني ملك البمين الا ان عقد النكاح يوجب لفراش نفسه لكونه عقدا موهوبا لحصول الولد شرعا واما
قال النبي صلى الله عليه وسلم تناكحوا نساءكم وانكثروا فاني ابايكم الا انهم يوم القيمة ولو باسقط وكذا الثاني يقدرون
على النكاح لغرض التوالد عادة فكان النكاح سببا مفضيا الى حصول الولد فكان سببا لثبات النسب بنفسه ونسب
فيه النكاح الصحيح والفساد اذا اتصل به الوطى لان النكاح الفاسد منعقد في حق الحكم عند بعض مشايخنا
وكن العقد من اهله في محله وانما فاق شرط من شرط الصحة وهذا لا يمنع انعقاده في حق الحكم كما ليسع الفساد لانه
يمنع من الوطى لغرضه وهذا لا يمنع ثبات النسب كالوطى في حالة الحضيض والنفاس وسواء كانت المتكوجة حرة او امة
لان الفصول من قرأ اثر الزوجية لا يختلف واما ملك البمين فعلى ام الولد يوجب لفراش نفسه ايضا لانه ملك يقصد
به حصول الولد عادة فكل النكاح فكان مفضيا الى حصول الولد فكل النكاح الا انه اضعف منه لانه لا يقصد
به ذلك مثل ما يقصد بملك النكاح وكذا يحتمل النقل الى غيره بالزوج وينبغي تحريمه في غير اماكن بخلاف ملك النكاح
واما في امة فلا يوجب لفراش نفسه بالاجماع حتى لا نصير امة فرائسا بنفس الملك بل بخلاف وهل نصير فرائسا
بالوطى اختلف فيه قال اصحابنا لا نصير فرائسا الا بقربة الدعوة وقال الشافعي نصير فرائسا بنفس الوطى في غير دعوة
وعادة متاخضا في هذا الباب لفراش ثلاثة فراش قوي وفراش ضعيف وفراش وسط فالقوي فراش المتكوجة حتى
يثبت النسب من غير دعوة ولا ينبغي الا باللعان والوسط فراش ام الولد حتى يثبت النسب من غير دعوة وينبغي تحريمه في غير
خبر ايمان والضعيف فراش امة حتى لا يثبت النسب فيه الا بالدعوة عندنا خلافا للشافعي وجه قول الشافعي
ان ثبات النسب منه حصول الولد من مائة وهذا يحصل بالوطى من غير دعوة لان الوطى سبب حصول الولد فمعه
ذلك او لا ولنا ان وطي امة لا يقصد به حصول الولد عادة لانها لا تستري للوطى عادة بل للاستخدام والاستباح
ولو وطئت فلو يقصد بوطئها حصول الولد لاجارته لان الولد لا يحصل الا بترك العزل والظاهر في الاما هو العزل
والعزل من غير مظهر مشرع فلا يجوز وطئها سببا لحصول الولد الا بقربة الدعوة ولا لانه لما ادعى علم بعذبة
الدعوة انه وطئها ولم يعزل عنها والوطى من غير عزل سبب حصول الولد فيثبت النسب حتى لو كان المولى وطئها
وحضنها ولم يعزل عنها لا يحل له النفي فيما بينه وبين الله تعالى بل يلزمه الدعوى والاقرار به لانه اذا كان كذلك فالقوة
انه ولد فلو يحل له نفيه فيما بينه وبين الله تعالى بل يلزمه الدعوى والاقرار به لانه اذا كان كذلك فالقوة
عزل عنها او لم يعزل عنها ولكنه لم يحضنها قال ابو حنيفة يحل له النفي وقال ابو يوسف احتل له ان يدعي اذ كان
وطئها ولم يعزل عنها وان لم يحضنها وقال محمد احتل له ان يعقل ولها ويستمتع بامه الى ان يقر بموته فعنفها
وجه قولنا ابو يوسف انه اذا وطئها ولم يعزل عنها احتل له ان يولد منه فلو يحل له النفي بالشك والاحتمال والاشك
انما لم يحضنها احتل له ان يولد منه فلو يولد له بالاثبات يثبت النسب كما ان الثبوت يثبت بالنكاح وجه قول محمد انه اذا
دعيه لم يثبت الاقرار به كما قال ابو حنيفة ولما احتل له من النفي كما قال ابو يوسف ولكن فيه يسلك مسلك
الاحتياط فيعقل الولد صيانة عن استرقاق الحر عسى ويستمتع بامه لان الاستمتاع بالامة وامر اللولمباح ونفها
عند موته صيانة عن استرقاق الحر بعد موته وليستوى في فراش الملك ملك كل محل وبعضه وملك الذات وملك
اليد في ثبوت النسب وبان ذلك في مسائلنا اذا حلت الجارية في ملك رجلين فادعاه احدهما ثبت نسب الولد له
لان ماله من الملك وجب النسب بغيره الا ان النسب لا يتجوز في ثبوت في البعض يعزى الى الكل ونصير الجارية

بيان ما يثبت بنسب من ولد له

وعليه

وعليه نصف قيمتها الشريكة ونصف العقر ولا يضمن قيمة الولد وهي مسائل كمال الفسق ولوادعيها جميعا معا فهو
انها من الجارية ام ولد لها وهذا عندنا وقال الشافعي هو ابن احدهما ويتعين بقول القائف وجه قول الشافعي
ان اخذوا ولد واحد من ماء وتخلين مستحيل عادة ما اخرجنا الله تعالى لعادة بذلك الا في الكلاب على ما قيل فلو
الولد امر احدهما ويعرفه لك بقول القائف لان الشرع ورد بقول قول القائف في النسب فانه زويان قائف
مربا سامة وزيد وهما تحت قطيفة واحدة قد عطي وجوهها وارجلها بادية فقال ان هذا الاقدام تشبه بعضها
بعضا فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرح بذلك حتى كارت تبرق اسارير وجهه فقد اعتبر صلى الله عليه وسلم قول
القائف حيث حرمه عليه بل قرره باظهار الفرح ولما اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فانه روي انهم
الحادثة وقعت في زمن عمر رضي الله عنه فكسبه شريح رحمه الله فليش عليها ولو بينا البين لهما هو ابوها
بربها ويرثانها وكان ذلك بحضور الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه انكر عليه منكر فبين اجماعا لان سبب
استحقاق النسب قد وجد لكل واحد منهما فيثبت بقدر الملك قضية للنسب ثم يتعدى لضرورة عدم التخي فيثبت
نسبه لكل واحد منهما على الكمال واما فراح رسول الله صلى الله عليه وسلم وترك الردة والنكاح فاحتمل انه لم يكن لاعتباره
قول القائف حجة بل لوجه آخر وهو ان الكفار كانوا يطعنون في نسب سامة رضي الله عنه وكانوا يعقدون القيامة
فلما قال القائف ذلك فرح رسول الله صلى الله عليه وسلم لظهور بطلان قولهم بما هو حجة عندهم فكان فرجه في الحقيقة
بزوال الطعن بما هو دليل الزوال عندهم والاحتلال بالصلح حجة وكذلك لو كانت الجارية بين ثلاثة او اربعة او خمسة
فادعوه جميعا معا فهو ابنهم جميعا ثابت نسبته منهم والجارية ام ولد لهم عندنا في حنفية وح وقال ابو يوسف رحمه الله
لا يثبت اكثر من اثنين وقال محمد بن لا يثبت اكثر من ثلاثة وجه قولك يوسف ان القياس ان لا يثبت النسب اكثر من
رجل واحد لما ذكره الشافعي الا اننا نرى القياس في الرجلين باثر عمر رضي الله عنه في حكم الزيادة مودة الى اصل القياس
وجه قول محمد بن الحنفية ان الرجل الواحد يجوز ان يكون له ثلثة اولاد وكل واحد منهم يجوز ان يخلق من ماء على حدة وقد جاء غيرهم في النفي
انه اثبت النسب لثلاثة فاما الزيادة على الثلاثة في رجل واحد فتاد رغبة النذرة والشرع الواردة في الاثنين يجوز اربعة
في الثلاثة في حنفية ان الموجب لثبات النسب لا يفصل بين عدد المني والحمنة فالفضل بين عدد وعدد من تحتها
مرفعة بل وسواء كانت الانصبا متفقة او مختلفة فان كان لاحدهم السدس وللآخر الربع وللآخر الثلث وللآخر
ما بقى فالولد ابنهم جميعا تحكم النسب لا يختلف لان سبب ثبات النسب هو اصل الملك لا وصف الكمال واما حكم الاستيلاء فيثبت
في نصيب كل واحد منهما بقدر حصته من الملك ولا يتعدى الى نصيب غيره ولو كانت الجارية بين الاب والابن تحبأت بولد
وادعيها جميعا معا فالابا ولي عندنا لثلاثة وقال زفر يثبت النسب منهم جميعا وجه قوله انها اسقيا في
سبب الاستحقاق وهو اصل الملك فيستويان في الاستحقاق ولنا ان الزوجي يجب ان لا يثبت النسب لان نصف الجارية ملكه
حقيقة وله حق ملك النصف الآخر وليس للابن الا ملك النصف فكان الابا ولي ويملك نصيب الابن الجارية بالقيمة
مرفوعة ثبوت الاستيلاء في نصيبه لانه لا يتجوز فلا يقصد ثبوت في البعض من البعض كما في الجارية المشتركة بين
الاجنتين ويضمن كل واحد منهما للآخر نصف العقر لان الوطى لكل واحد منهما في قدر نصيبه شريكة حصل فغير الملك
كما في الاجنتين فيضمن كل واحد منهما نصف العقر للآخر ثم يضمن النصف بالنصف تصاصا كما في الاجانب وهذا خلاف
حالة الاقرار فان امة الرجل اذ احبأت بولد فادعاه ابوه ثبت نسبته منه ولا عقر عليه عند اصحابنا الثلاثة لان
هناك صار متملكا الجارية ضرورة صحة الاستيلاء سابقا عليه او مقارنا له لانعدام حقيقة الملك فحصل الوطى في
الملك وهما الاستيلاء صحيح بدون التملك تعيان حقيقة الملك في النصف فلو حابة الى التملك لصحة الاستيلاء والله
صحيح بدوننا وانما ثبت ضرورة ثبوت الاستيلاء في نصيبه لانه لا يحتمل التجزى على ما ذكرنا فهو الفرق وكذلك الجدة عند
عدم الاب لانه بمنزلة الاب عند عدمه ولو كان بين الجد والجدة جارية تحبأت بولد فادعاه معا والابن يثبت
النسب منهما جميعا لان الجد حال قيام الاب بمنزلة الابن ولو ادعى الولد احد المالكين وادى المالك الآخر فالملك
اولى لان حقيقة الملك ولا يملك الاخر حق التملك فكان المالك للعتيقا ولي هذا كله اذا كان الشريكان المدعيان
حريين مسلمين فان كان احدهما حرا والآخر عبدا فالحر اولى لان ثبات النسب منه انفع للصبي حيث يصل هو الى حقيقة
الحرية وامة الحق الحرية وكذلك لو كان احدهما حرا والآخر مكاتباً فالحر اولى لان ثبات النسب منه انفع للصبي حيث يصل هو الى حقيقة
احد مكاتبين والآخر عبدا فالكاتب لا يحرى فكان انفع للولد ولو كانا عديين ثبت النسب منهما جميعا لكن
هل يشترط فيه تصديق المولى فيقنه روايتان ومنهم من فرق بين الروايتين فحل شرط التصديق على ما اذا كان
العبد مجبوراً وحل الاخرى على ما اذا كان مأذونا عدا بالروايتين جميعا ولو كان احدهما مسلماً والآخر قتيلاً فالسلم
اولى استحقاقا والقياس ان يثبت نسبته منها وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وزفر وجه القياس ان النسب حكم
الملك وقد استويان في الملك فيستويان في حكمه كما في مسائلنا المتعلقة بالملك وجه الاستحسان ان ثبات النسب حكم

بيان حكم الاستيلاء

ان كان احدهما حرا والآخر مسلماً

لو كانا عديين

الامرأة

امنع للصبي لانه يحكم باسلاومه تبعاله وكذلك لو كان احدهما كائناً بالآخر مجموعاً فالقيا سران ثبت النسب
 منها جميعاً لا يستويان في الملك وفي الاستحقاق والى لانه اقرب الى الاسلام من المجوسي فكان انفع للصبي ولو
 كان احدهما عبداً مسلماً او مكاتباً مسلماً والآخر كافراً او كافراً مسلماً لان هذا انفع للصبي لانه يمكنه ان يكتسب الاسلام
 بنفسه اذا عقل ولا يمكنه ان يكتسب الحرية بحال ولو كان احدهما ذمياً والآخر حراً فهو ابن المرتد لان ولد المرتد على
 حكم الاسلام الا انه اذا بلغ كافراً حراً غير على الاسلام واذا ابر عليه فالظاهر انه يسلم فكان هذا انفع للصبي
 كنه اذا خرجت دعوة الشريكين معاً فاما اذا سبقت دعوة احدهما في هذه الفصول كلها كان كافراً فهو في لان
 النسب اذا ثبت في زمان لا يحتمل الشك في غيره بعد ذلك الزمان هذا اذا حملت الحارثية في ملكها فحالت
 بولد فادعاه احدهما او ادعيا جميعاً فاما اذا كان العلوق قبل الشرايان اشترياها وهي حامل فحالت بولد
 فادعاه احدهما فاما حكم نسب الولد وصيرورة الحارثية امر ولد له ومنان نصف قيمة الامم موصراً كان او موصراً
 فلو يختلف ويختلف حكم العقر والولد فلا يجيب العقر ههنا ويجب هناك لان الاقرار بالنسب ههنا لا يجرى في
 بالوطي لتيقنا بعدم العلوق في الملك بخلاف الاول والولد بين بمنزلة عبد بين شريكين اعتقه احدهما لان
 ابتداء العلوق لم يكن في ملكه فلم يجز استناد الدعوى الى حالة العلوق لانه ادعى نسب ولد بعينه على ملكه
 ودعوى الملك بمنزلة انشاء العتق ولو اعتق هذا الولد ليعين نصيب شريكه منه ان كان موصراً ولم يعين ان كان
 موصراً كذا هذا بخلاف ما اذا علق الحارثية في ملكها لان هناك استندت الدعوة الى حال العلوق فسقط الضمان
 وههنا لا تستند فلا بد من افراد الولد بالضمان والولا بينهما فان ادعيا جميعاً معاً فهو ابناهما ولا عقر لولا
 على صاحبه كما في الاول ولا يفرق في الاول فانه ثبت ههنا ولا ثبت هناك لان الدعوة منه ودعوة استندت
 فيعلق الولد في الدعوة ههنا ودعوة تحرير وانه يوجب استحقاق الولاء قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد لأمه
 ولو كانت الحارثية المشتراة زوجة احدهما فحالت بولد لا قل منسبة اشهر ثبتت نسبته من الزوج من غيره عتقها
 اذا ماتت به لا قل منسبة اشهر ثبتت نسبته من الزوج من غيره عتقها بوجه الفرض في نفسه
 ويعين نصف قيمة الحارثية لانها صارت امر ولد له فصار متملكاً نصيب شريكه بالقيمة ولا يعين قيمة الولد لانه
 عتق عليه من غير نصيبه ولو اشترى اخوان حارثية حاملة فحالت بولد فادعاه احدهما ثبتت نسبته منه وعليه
 نصف قيمة الولد لان دعوته دعوة تحرير فاذا ادعاه فقد خردت والتحرير يولد نصيب شريكه فيعين نصف قيمة
 ولا يعلق الولد على عتقه بالقرابة لان الدعوة فراخيه اعناق حقيقة فبها والعقود الى الالة القرابة والابن اعلم
 هذا اذا ولدت الحارثية المشتركة ولذا فادعاه احد الشريكين او ادعيا جميعاً فاما اذا ولدت ولدين فادعى كل
 واحد منهما ولداً على حدة فهذا لا يصلح لانه لا يخلو اما ان ولدتهما في بطن واحد واما ان ولدتهما في بطنين مختلفين
 والدعوتان اما ان خرجتا جميعاً معاً واما ان سبقتا احدهما الاخرى فان ولدت الحارثية الولدين في بطن واحد
 فان خرجت الدعوتان جميعاً معاً ثبت نسب الولدين منهما جميعاً لان دعوة احد التوأمين دعوة الآخر لا يستحق له
 الفصل بينهما في النسب لعلو قهرهما معاً واحد فكانت دعوة احدهما دعوة الآخر ضرورة وان سبق احدهما بالولد
 ثبت نسب الولدين منه لانه ثبت نسب المدعى ومن ضرورة ثبوت نسب الآخر وعتقاً جميعاً لعلو قهرهما في البطن
 وصارت الحارثية امر ولد له وغر نصف العقر ونصف قيمة الحارثية هذا اذا ولدتهما في بطن واحد فاما اذا ولدتهما
 في بطنين مختلفين فان خرجت الدعوتان جميعاً معاً ثبتت نسب الاكبر من مدعى الاكبر بلا شك وصارت الحارثية
 امر ولد له وغر نصف قيمة الحارثية ونصف العقر لمدعى الاصغر وهل ثبتت نسب الولد الاصغر مدعى الاصغر
 فالقيا سران لا يثبت الا بتقدير مدعى الاكبر وفي الاستحسان يثبت وجه القيا سران الحارثية صارت امر ولد
 لمدعى الاكبر لثبوت نسب الاكبر منه مدعى الاصغر مدعى ولد امر ولد الغير وادعى ولد امر ولد الغير لا يثبت نسبته
 منه الا بتقديره ولم يوجد وجه الاستحسان ان مدعى الاكبر غير مدعى الاصغر حيث اخذ الدعوة الى دعوته
 فصار مدعى الاصغر بتأخير دعوة مدعى الاكبر الى دعوته مفزعة من جهة وولد المفزعة ثبات النسب بالنسبة
 وعلى مدعى الاصغر العقر لمدعى الاكبر لكن نصف العقر وكله فبها اختلافاً الروايتين والتوفيق بينهما ممكن لان
 رواية نصف العقر على مدعى الاصغر جواب حاصل ما عليه من العقر بعد العصار وهو النصف ورواية الكل بان ما
 عليه قبله لان مدعى الاكبر قد غر نصف العقر لمدعى الاصغر فالنصف بالنصف يلحقان فصاحباً فلا يبقى على مد
 الاصغر بعد المقاضاة الا النصف فامكن التوفيق بين الروايتين من هذا الوجه وعلى مدعى الاصغر قيمة الولد
 لانه ولد المفزعة وولد المفزعة بالقيمة باجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فاذا ادعى مدعى الاصغر
 نصف العقر وكل قيمة الولد وعلى مدعى الاكبر نصف قيمة الحارثية نصيب ورثتها امر ولد له نصيب نصف قيمة الحارثية
 الذي على مدعى الاكبر فصاحباً بنصف العقر وقيمة الولد الذي على مدعى الاصغر ويراوان الفصل هذا اذا خرجت

وتدعى ولد من فادى كل واحد منهما
والد على حدة

ان ولدتهما في بطنين مختلفين

الدعوتان

الدعوتان جميعاً معاً وادعى احدهما الاكبر والاخر الاصغر فاما اذا سبق احدهما بالدعوة فان ادعى السابق الاكبر او لا
 فقد ثبت نسب الاكبر منه وعتق وصارت الحارثية امر ولد له وغر لشريكه نصف قيمة الحارثية ونصف العقر فعد ذلك
 ادعى الآخر الاكبر فقد ادعى ولداً ولداً ولا بد من التصديق لثبات النسب فان صدقته ثبت النسب ونحو ذلك
 انه وان كذبه لا يثبت النسب هذا اذا ادعى السابق بالدعوة الاكبر او لا فاما اذا ادعى الاصغر او لا ثبت نسب الاصغر
 منه وعتق وصارت الحارثية امر ولد له ومن نصف قيمتها ونصف عقرها الشريك الآخر والاكبر بعد رقيق بينهما
 لانه ولد حارثية مملوكة بينهما لم يدعه احد فادعاه الشريك الآخر بعد ذلك صار كعبد بين اثنين اعتقه احدهما
 عتق نصيبه وثبت نسبته منه والشريك الآخر بالجواران شاء اعتق نصيبه وان شاء ضمن العتق قيمة نصيبه ان كان
 موصراً وان كان موصراً فلا خيار للاعتاق ولا استسعاء لا غير هذا قول في حنفية وعندها ان كان موصراً فلا يعين
 لا غير وان كان موصراً فلا الاستسعاء لا غير على ما عرف في العتاق ولو قال احدهما الاكبر بنى والاصغر ابن شريكه ثبت
 نسب الاكبر منه وصارت الحارثية امر ولد له ومن نصف قيمة الحارثية ونصف العقر لشريكه والاصغر ولد له وله اقر
 بنسبه لشريكه فان صدقته شريكه ثبت نسبته منه ولا يفتق وان كذبه لا يثبت النسب وكذلك لو قد مر واحد ابان
 قال الاصغر ابن شريكه والاكبر بنى ثبت نسب الاكبر منه ونسب الاصغر موقوف على تصديق شريكه ولو قال احدهما
 الاصغر بنى والاكبر ابن شريكه او قد مر واحد بنى ثبت نسب الاكبر بنى والاكبر بنى ثبت نسب الاكبر بنى وعتق وصارت
 الحارثية امر ولد له ومن لشريكه نصف قيمة الحارثية ونصف العقر ونسب الاكبر موقوف على تصديق شريكه فان
 ثبتت النسب منه وغر من مدعى الاصغر نصف قيمة الاكبر وان كذبه صار كعبد بين شريكين شهد احدهما على صاحبه
 بالاعتاق وكذبه صاحبه على ما عرف في مسائل الاعتاق ولو ولد الحارثية في بطن انسان ثالثة او لاد فادعى احدهم
 فادعى الآخر فاما ان ولدوا في بطن واحد واما ان ولدوا في بطون مختلفة ولا يخلو اما ان ادعى احدهم بعينه واما ان ادعى
 احدهم بغير عتقه فان ولدوا في بطن واحد فادعى احدهم بغير عتقه فقال احدهما لولا اني اوعين واحد فقال هذا اني
 عتقوا وثبت نسب لكل منهما لان مضمومة ثبوت نسب احدهم ثبوت نسب الباقي لانهم توأمر علقوا معاً واحد
 فلا يفصل بين البعض والبعض في النسب واذا ثبت نسبهم صارت الحارثية امر ولد له هذا اذا ولدوا في بطن واحد
 فاما اذا ولدوا في بطون مختلفة فقال الاكبر ولدي ثبت نسب الاكبر منه وصارت الحارثية امر ولد له وهل ثبتت
 نسب الاوسط والا صغر القياس ان ثبت وهو قول زفر بن يحيى حكاهما حكم الام وفي الاستحسان لا يثبت وجه القياس
 ظاهر لانه لما ثبت نسب الاكبر فقد صارت الحارثية امر ولد له فكان الاوسط والاصغر ولداً امر الولد ولداً امر الولد
 ثبت نسبته من غير دعوى ماله بوجه الفرض ولم يوجد وجه الاستحسان ان النفي فيه ان لم يوجد نصيباً فعد ذلك
 ولا لانه لا يقدام على تخصيص احدهم بالدعوة فان ذلك دليل نفي البواقي اذ لو لم يكن نصيباً للبواقي لم يكن لتخصيص
 البعض مع استواء الكل في استحكام الدعوة معنى هذا اذا ادعى الاكبر فاما اذا ادعى الاوسط فالاصغر ثبتت
 النسب وصارت الحارثية امر ولد له والاكبر رقيق لانه ولد على ملكه ولم يدعه احد وهل ثبتت نسب الاصغر مدعى ما
 ذكرنا من القياس والاستحسان هذا اذا ادعى الاوسط فاما اذا ادعى الاصغر فالاصغر ثبتت النسب والحارثية امر ولد له
 والاكبر الاوسط وقيتان لما ذكرنا هذا اذا ادعى احدهم بعينه فاما اذا ادعى بغير عتقه فقال احدهما لولا اني اوعين
 بين فاحكم فيه ما ذكرنا وان مات قبل البيان عتقت الحارثية بلا شك لانه لما ادعى نسب احدهم فقد اقر الحارثية
 امر ولد له وامر الولد بعتق بموت السيد واما حكم الاولاد في العتق فقد ذكرنا الاختلاف فيه بين حنفية وحنابلة
 في كتاب العتاق عبد صغير بين اثنين اعتقه احدهما ثم ادعاه الآخر ثبتت نسبته عند حنفية ونصف لانه لا يخرج
 وعندها لا يثبت نسبته بناء على الاعتاق بخبري عند حنفية فينصب نصيب المدعى على ملكه فتصح دعوته فيه
 وعندها لا يخرج ويعلق الكل فلم يبق المدعى فيه ملك فلم تصح دعوته وان كان العبد كبيراً فكذلك عند حنفية لما ذكرنا
 انه بقي الملك له في نصيبه وعندها ان صدق العبد ثبتت النسب والا فلا لانه عتق كله باعتاق البعض فلا بد من تصديق
 يخرج على الاصل الذي ذكرنا دعوة العبد للمأذون ولد حارثية من كسبه انها تفتق وثبت نسب الولد منه لان ملك اليد
 ثابت له وانه كاف لثبات النسب ولو ادعى المصاحب ولد حارثية المصاحبة لم يفتق اذ لم يكن في المصاحبة ربح لانه لا يثبت
 النسب من ملك ولا ملك المصاحبة لانه لا يثبت النسب من ملك المصاحبة ولا يثبت النسب من ملك المصاحبة ولا يثبت النسب من ملك المصاحبة
 من حارثية وادعى مولاهما احدهما له او زوجها منه لا يثبت نسبته منه الا بتقديره لانه اجنبي عن مال المولى
 لا يقدام الملك له فيه اصلاً فالعق بآراء الاجانب لا في الحد فان كذبه العتق فذلك الحارثية بوجه الرجوع فقد
 دعوت لانه اقر بحجة معتقدة للنسب لكن توقف نفاذه حتى يولد وقد زال او تزوج المأذون مرة او مرة فوطئها ثبت
 النسب منه سواء كان النكاح باذن المولى او بغير اذ ثبت النسب ثبت النكاح صحيحاً كان او فاسداً على هذا دعوة
 الكاتب ولحارثية من كسبه لا يثبت النسب لان ملك اليد والصرف ثابت له كالمأذون واذا ثبت نسب الولد منه لم يخرج الولد

الدعوتان

بيان الدعوى نوعان دعوى
دعوى تحرير

ولا يبيع الجارية اما الولد فلو انه مكاتب عليه ولا يجوز بيع المكاتب واما الام فلان له فيها حق ملك يتقبله لان الحق حقيقة عند
الاولاء فنجح ونسبها والله اعلم والعبد المسلم والذي سواه في دعوة النسب وكذلك المكاتب المسلم والذي لا يملك لانه لا يملك
النسب ويستوي في دعوة الاستيلاء وجود الملك وعدمه عند الدعوة بعد ان كان العلق في الملك فان كان العلق
في غير الملك كانت دعوة تحرير فبشرط قيام الملك عند الدعوة فان كان في ملكه نصيح وان كان في ملك غيره لا نصيح
الا بشرطه التصديق واليقين والكلام فيه ان الدعوة نوعان دعوة استيلاء ودعوة تحرير فدعوة الاستيلاء هي
ان يكون علق المدعى في ملك المدعى وهذه الدعوة تستند الى وقت العلق وتضمن الاقرار بالوطى فينتج ان
علق حر او دعوة تحرير هي ان يكون علق المدعى في غير ملك وهذا الدعوى تقتصر على الحال ولا تضمن الاقرار بالوطى
لعدم تصور الاستيلاء لعدم الملك وقت العلق وبيان هذه الجملة في مسائل اذا اولدت جارية في ملك رجل سنة
اشهر فصاعدا فلم يدع الولد الحق باع الام والولد ثم ادعى الولد صحت دعوته وثبت النسب منه وعقود طهرات
الجارية امر ولد له وبطل البيع في الجارية وفي ولدها وهذا استحقاق والقياس ان لا نصيح ودعوة ولا يثبت النسب
لعدم الملك فيه وقت الدعوة **وجه الاستحسان** ان قيام الملك وقت الدعوة ليس بشرط لصحة هذه الدعوة بل
الشرط ان يكون علق الولد في الملك لان هذه الدعوة تستند الى وقت العلق فاذا كان علق الولد في ملك
المدعى فقد ثبت له حق استحقاق النسب وانه لا يحمل البطون كما لا يحمل حقيقة النسب فلم يبطل البيع فصح
دعوته ونظر ان الجارية كانت ام ولد له فلم يصح بيعها وبيع ولدها فيسترد الجارية والولد مرة اخرى
ولم يدع البائع حتى خرج غرضه من المشتري بوجه من الوجوه بنظر ان كان ذلك محتملا للفسخ بغيره وان كان
محتملا للفسخ لا يفسخ الا بضرورة **بيان** ذلك اذا كان المشتري باع الولد او وهبه او هذه او هذه او كانت ولدها
البائع فصح ذلك وثبت النسب لان هذه التصرفات مما يحتمل النقص والفسخ وكذلك لو كان المشتري باع الام او
اورهها او آجرها او زوجها لما قلنا ولو كان اعتقها او اعاق الولد لم يصح دعوة البائع لان العلق بعد ثبوت الحمل
البطون الا بضرورة لانه يعقب اثره لا يحمل البطون وهو الولد وكذلك لو مات الولد او قتل لان الميت مستغن
عن النسب وكذلك لو كان المشتري باع الولد فاعققه المشتري ودره او مات عنه لم يصح دعوة البائع لما قلنا
ولو كان المشتري اعاق الام او درهها دون الولد صحت دعوته في الولد ولم يصح في الام وصح البيع في الولد ولا
يفسخ في الام لان المانع من الفسخ خص الام ولا يصير الجارية ام ولد له لان امومة الولد ليست من لوازم ثبات
النسب بل تنفصل عنه في الجملة كن استولاد جارية الغير بالنكاح ثبت نسب الولد منه ولا يصير الجارية ام ولد له
لحال الا ان يملكها بوجه من الوجوه واذا فسخ البيع في الولد برة البائع من الثمن حصة الولد ففسخ الثمن على قدر
قيمته ففسخ قيمة الام بوجه العقد وقيمة الولد يوم الولادة لانه انما صار ولدا بالولادة ففسخ قيمته يومئذ فيسقط
قدومه الام برة وقد رقيمة الولد ولو كانت قطعت يد الولد عند المشتري واخذ ارشها ثم ادعاه البائع ثبت
نسبه وسلم الارش للمشتري لان هذه دعوة الاستيلاء وانما تستند الى وقت العلق ومن شأن المستند ان
ثبت الحال ولا يتم استند فيستدعى قيام المحل للحال لا سيما في ثبوت الحكم في الحال والبدل المقطوعة هالكه
فلا يمكن تصحيح الدعوى فيها بطريق الاستناد وبسقط عرق البائع من الثمن حصة الدلالة لان سلم الدليل للمشتري هو
الارش ولو مات الام ثم ادعى البائع صحت دعوته وثبت النسب لان محل النسب قائم وهو الولد وامومة الولد
ليست من لوازمه على ما بينا فثبت نسب الولد وان لم يصير الجارية ام ولد له **وهل يرد جميع الثمن** عند اى حصة
نعم وعند اى يوسف ويحمد لا يرد الا قدر قيمة الولد ففسخ الثمنان ويقسم الثمن على قدر قيمتهما كما اصاب قيمة الام
بسقط وما اصاب قيمة الولد برة لانه ظهر ان الجارية ام ولد وعرق باع ام الولد ثم هلك عند المشتري لا يرد
عليه عند اى حصة وعند ثمن مصبونه عليه ولعل المسئلة ان ام الولد غير مقبوضة من حيث انها ليست بمال
عنده وعند ثمن مقبوضة وهي من مسائل العتاق **وعلى** هذا اذا باعها والحبل غير ظاهر فولدت في يد المشتري لاقل سنة
اشهر فادعى البائع **وعلى** هذا اذا حملت الجارية في ملكه فباعها وهي حامل فولدت عند المشتري لاقل سنة اشهر فادعاه
البائع هذا اذا اولدت ولدا **فاما** اذا اولدت ولدين في بطن واحد فادعى البائع فان ادعاهما ثبت نسب الولدين منه
وهذا ظاهر كذلك اذا ادعى احداهما صحت دعوته ولزمت الولدان جميعا لما مر ان التوأمين لا يحملون الفصل في النسب
لا تخلفهما من ام واحد فان ولدت احداهما لاقل سنة اشهر والاخر لاكثر من سنة اشهر فادعى احداهما ثبت نسبهما
ويجعل كانهما ولدتاهما جميعا لاقل سنة اشهر لانها جميعا كانا في البطن وقت البيع ولو ولدتهما عند البائع فباع
احد الولدين مع الام ثم ادعى الولد الذي عنده ثبت نسبه ونسب الولد المبيع ايضا سواء كان المشتري ادعاه واقعة
لما ذكرنا انها لا يحملون الفصل في ثبات النسب من ضرورة ثبوت نسب احداهما ثبوت نسب الآخر وكذلك لو
ولدتها عند المشتري فاعاق احداهما ثم ادعى البائع ثبت نسبهما جميعا وينتقض العتاق ضرورة فرق بين الولد وبين

انه لو كان اعاق الام فادعى البائع لا ينتقض العتاق في الام وينتقض في الولد لان العتاق لا ينجح الفسخ مقصورا وانما
يحتمله الضرورة وفي الولد ضرورة وهو ضرورة عدم احتمال الانفصال في النسب ولا ضرورة في الام لما ذكرنا ان
امومة الولد تنفصل عن ثبات النسب في الجملة **ولو** قطعت يد احد الولدين ثم ادعاهما البائع ثبت نسبهما وكان الارش
للمشتري لا للبائع الا ان يقيم البائع البينة على الدعوة قبل البيع فصح له لما ذكرنا ان ما ثبت بطريق الاستناد
في الحال ثم يستند فيستدعى قيام المحل للحال والبدل المقطوعة هالكه فلا يظهر اثر الدعوة فيها ولو قتل احداهما
ثم ادعاهما البائع ثبت نسبهما وكان قيمة المقتول لورثة المقتول لا للمشتري في قبض القتل والقطع **وجه**
الفرق ان محل حكم الدعوة مقصورا هو النفس وانما يظهر في الاطراف تبعاً للنفس وبالقطع افلقت البينة فظهر
حكم البينة فيها فسلم الارش للمشتري لنفس كل واحد من التوأمين اصل في حكم الدعوة في حق واحد فصح في الآخر
وان كان مقتولا ضرورة انه لا يتصور الفسخ بينهما في النسب ومتى صحت الدعوة استندت الى وقت العلق لا بدعوة
الاستيلاء فيثبتان انهما علقا حين كان ينبغي ان تجب الدية لورثة المقتول لا القيمة الا انه وجبت القيمة لان صحة
هذه الدعوة بطريق الاستناد والمستند من ظاهر امره فوجه مقتصر على الحال فوجه فعلنا بالشهدين فوجهنا القيمة
على وجه الاقتضاء وجعلنا الواجب لورثة المقتول على شبه الظهور على ما دللنا به بعد ذلك ان كان واحد من التوأمين
لواحق المشتري احداهما ثم قتل بترك ميراثا فاخذ منه وميراثه بالولاة ثم ادعى البائع الولد ان فانه يفتقر الى ما
البائع ويثبت نسب الولد المقتول منه ويأخذ الدية والميراث من المشتري لما قلنا وانما علم هذا اذا اولدت في يد المشتري
لاقل سنة اشهر وقت البيع فان ولدت لسنة اشهر فصاعدا لم يصح دعوة البائع الا ان يصدق المشتري لاقل
نتيقت بالعلق في الملك فلم يمكن تصحيح هذه الدعوة ودعوة استيلاء فتصح دعوة تحرير بشرط صحة هذه الدعوة
قيام الملك للمدعى وقت الدعوة فلم يوجد فلا يصح الا اذا صدق المشتري فتصح لانه امر تنسب بغيره وقد صدقة
الغير في ذلك فيثبت نسبته منه ويضمن عبد المولاه **ولو** ادعى المشتري نسبته بعد تصديقه البائع لم يصح لما مر ان
النسب يثبت لانسانا في زمان لا يتصور ثبوته من غيره بعد ذلك هذا كله اذا كانت الدعوى من البائع فان كانت من المشتري
وقد ولدت لاقل سنة اشهر صحت دعوته وثبت النسب لان هذه دعوة تحرير لا دعوة استيلاء وليتقنا بان العلق
لم يكن في الملك فيستدعى قيام الملك وقت الدعوة وقد وجد فلو ادعاه البائع بعد ذلك لا يسمع دعوته لما مر ان
من اشترى على العتاق يمتنع ولو ادعاه البائع والمشتري جميعا فدعوة البائع او في لان دعوته دعوة استيلاء ولو وقع العلق
في الملك وانما تستند الى وقت العلق ودعوة المشتري دعوة تحرير ولو وقع العلق في غير الملك يثبتان وانما
تقتصر على الحال والمستند الى لانه سابق في المعنى ولا سقوا في كونهما ادعى البائع في الملك من واحد وقارح احداهما
اسبق كان الاسبق او في كذا هذا **وعلى** هذا اذا اولدت امه رجل ولدا في ملكه لسنة اشهر فصاعدا فادعاه ابو
ثبت نسبته منه سواء ادعى شبهة او لا صدقة الابن او كذبة في ذلك لان الاقرار بنسب الولد اقرار بولي الجارية
ولا يماز او على جارية ابنه من غير نكاح يصير مملكا اياها الحاجة الى نسب ولا يجوز به ذكره ولا يثبت النسب
الا بالملك والاب ولا يثبت مال ابنه عند حاجته اليه الا ترى انه يملك ماله عند حاجته الى اتفاق نفسه
كذلكها الا ان هناك يملك بغير عوض وههنا بعوض وهو قيمة الجارية للفاوت بين الحاجتين او الحاجة هناك
الى ابقاء النفس والحاجة ههنا الى ابقاء الذكر والاسم والتملك بغير عوض اقوى في التملك بعوض لان ما قاله القوم
كان مملكا بصورة لا معنى فالشرع دفع كل حاجة بما يابها فذبح حاجة استبقاء المهجة بالتملك بغير بدل وحاجة
استبقاء الذكر بالتملك ببدل رعاية الجانبين جانب الاب وجانب الابن وتصديق الابن ليس بشرط فسواء صدقة الابن
في الدعوى لا تراه وكذا ثبت النسب فرق بين هذا وبين المولى الذي ادعى ولدا امه مكاتبه انه لا يثبت نسبته لان
الكاتب **وجه** الفرق ظاهر لانه لا ولاية للمولى على مال المكاتب فكان اجنبيا عنه فوجب الحاجة الى تصديقه ولذا
ولاه على مال ابنه فلا يحتاج الى تصديقه لصحة هذه الدعوى لكن مشروط بصحة هذه الدعوى في الجارية في ملك
الامير وقت العلق في وقت الدعوة حتى لو اشترىها الابن فمات بولد لاقل سنة اشهر فادعاه الاب لم يصح
دعوته لانعدام الملك وقت العلق وكذا لو باعها فمات بولد في يد المشتري لاقل سنة اشهر فادعاه الاب لم يصح لانعدام
الملك وقت الدعوة وكذلك لو كان العلق في ملكه وولدت في ملكه وحزبت عن ملكه فيما بينهما لا يقطع الملك
فيما بينهما ثم انما كان قيام الملك للابن في الجارية من وقت العلق في وقت الدعوة شرط لصحة هذه الدعوة لان الملك
ثبت مستند الى وقت العلق ولا يثبت الملك الا بالتملك ولا تملك الا بالولاية التملك لان ملك مال انسان عليه
كرها وتنفذ القهر عليه جبر لا يثبت الا بالولاية فلا بد من قيام الولاية فان لم تكن الجارية في ملكه من وقت العلق
في وقت الدعوة لم تستمر الولاية فلا يثبت الملك وكذلك الاب لو كان كافرا او عبدا فادعى لا يصح دعوته لان الفرق
والكفر بينهما والولاية ولو كان كافرا فاسلم او عبدا فاعاق فادعى ينظر في ذلك ان ولدت بعد اسلم او اعاق لاقل من

سنة اشهر لم تصح دعوته لانعدام ولاية الملك وقت العلوق وان ولدت لسته اشهر فصاعداً تحت دعوتها ونسب
النسب لقيام الولاية ولو كان معقوداً فافاق تحت دعوتها استحساناً والقياس ان لا تصح لان الجنون مناف للولاية
بمنزلة الكفر والرق **وجه** الاستحسان ان الجنون امر عام لا ينافي كل عام من على اصل ازال يلحق بالعدم من الاصل
ويجوز كانه لم يكن كما لو اعمى عليه ثم افاق ولو كان مرتداً فادعى جارية ابنه فدعوتها موقوفة عند ابى حنيفة لتوقف
ولايته وعند ابو يوسف ومحمد صحبة لثفاذ ولايته بناء على ان تصرفات المرتد موقوفة عنده وعند هانذا واذا
ثبت نسب الولد لابي صارت الجارية امر ولد له ولا عقر عليه عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر والشافعي
عنه العقر **وجه** قولها ان الملك ثبت شرط الصحة الاستيلاد والاستيلاد يلدج مثله معلق فكان الفعل
قبل الانزال خالياً عن الملك فنوجب العقر لهذا يوجب نصف العقر في الجارية المشتركة بين الاجنبيين اذا ولد
فادعاه احد هان لان الوطى في نصيب شريكه حصل في غير الملك فوجب نصف العقر **ولما** ان يلدج المثل المعلق
مراق له الى آخره ايلوج واحد فكان مراق له الى آخره استيلاد فلو بدان بتقدمه الملك او بغيره ومن وطى جارية
مملوكة لنفسه لا عقر عليه بخلاف الجارية المشتركة لان هناك لم يكن تملك نصيب الشريك شرط الصحة الاستيلاد
وثبات النسب لان نصف الجارية ملكه وقيام اصل الملك يكفي في ذلك وانما ثبت حكم الثابت في نصيبه نصيبه
لنفسه ورواه انه لا يتخفى حكم الشيء لا يسبقه بل يتبعه فوطى المدعى صاه نصيبه ونصيب شريكه ولا ملك
له في نصيب شريكه والوطى في غير الملك يوجب الحد الا ان الحد سقط للشبهة فوجب العقر وههنا الملك ثبت
شرط الثبوت النسب وصحة الاستيلاد وشرط الشيء ببقاء عليه او مقارناً فالوطى صاه في ملك نفسه فوجب
العقر ولا يضمن قيمة الولد ايضا لانه علق خراً وان كانت الجارية مملوكة له ولا ولاء عليه لان ذلك حكم الاعاق
فيسد دعوى تقدر الرق ولم يوجد ودعوة الحد ابا اب ولد جارية ابن الاب بمنزلة دعوة الاب عند ائمة وعند
انعدام ولايته فاما عند قمار ولايته فلو كان الحد نصراً نبأ وحافه مثله والاب مسلم لم تصح دعوى العقر
لقيام ولايته الاب ولو كان الاب ميتاً او كافراً او عبداً تصح دعوة الحد لانقطاع ولايته الاب وكذا اذا كان الاب
معقوداً وقت العلوق في وقت الدعوة تحت دعوة الحد لما قلنا فان افاق ثم ادعى الحد لم تصح دعوته لانه لما افاق
فقد اتفق العارض بالعدم من الاصل فعادت ولايته الاب فسقطت ولايته الحد ولو كان الاب مرتداً فدعوى الحد موقوفة
عند ابى حنيفة ان قتل على الرد او مات تحت دعوة الحد وان اسلم لم تصح لتوقف ولايته عنده كوقوف تصرفاته
وعند ابو يوسف ومحمد لا تصح دعوة الحد لان تصرفاته عندها نافذة فكانت ولايته قائمة **هذا** اذا وطى الجارية
الابن من غير نكاح **فاما** اذا وطى بالنيكاح ثبت النسب من غير دعوة سواء وطى بها نكاح صحيح او فاسد لان النكاح
يوجب الفرائش بنفسه صحيحاً كان او فاسداً ولا يملك الجارية لانه وطى بها على ملك الاب بعقد النكاح وعند الشافعي
لا يجوز هذا النكاح وهي منسكاً بل كتاب النكاح ويعتق الولد على اخيه بالقرابة لان النسب انما يثبت بعقد النكاح
لا بملك اليمين فثبت الجارية على ملك الاب وقد ملك اخاه فعتق عليه **فان** ملك الاب الجارية بوجه من الوجوه ما
امر ولده لوجود سبب اموته الولد وهو ثبات النسب لانه توقف حكمه على وجود الملك فاذا ملكها صارت
امراً ولده **هذا** كله اذا ادعى الاب ولد جارية ابنه **فاما** اذا ادعى ولد امه او مدبرته بان جاءت بولد فقاه
الاب حتى انتفى نسبه منه ثم ادعاه الاب لم يثبت نسبه منه في ظاهر الرواية وعليه نصف العقر وروى
عن ابى يوسف انه فرق بين ولد امه والولد وبين ولد المدبرة فقال لا يثبت نسب ولد امه والولد وثبت نسب ولد
المدبرة فالاب وعليه قيمة الولد والعقر والولاة للاب **وجه** هذه الرواية ان ثبات النسب لا يقف على حال
الجارية لا محالة فان نسب ولد الامه المنكوحه يثبت من الزوج والامه ملك المولى واما القيمة فلو دته والذات
النسب علق خراً فاشبه ولد المغير وفيه خراً بالقيمة والولد للاب لانه استحققة بالتدبير وانه لا يحتمل
بعد الاستحقاق بخلاف ولد امه الولد لان امه الولد فرائش لمولاه فكان الولد مولوداً على فرائش الاب والولد
على فرائش انسان لا يثبت نسبه من غير وان انتفى عنه بالنفي كما في اللعان والصحيح جواب ظاهر الرواية لان النسب
لا يثبت الا بالملك وافر الولد والمدبرة لا يتحدون الملك وفيه العقر لانه اذا لم يملكها فقد حصل الوطى في غير
الملك وقد سقط الحد للشبهة فيجب العقر **هذا** اذا لم يصدقه الابن في الدعوى بعد ما نفاه فان صدقه ثبت
النسب بالاجماع لان نسب ولد جارية الاجنبي يثبت للمدعى بتقدمه في نسب ولد جارية الابن والى يثبت
على الابن لانه اخوه ملكه وولاه لان الولد لابي اعق ولوا دعى ولد مكاتبه ابنه لم يثبت نسبه منه لان النسب
لا يثبت بدون الملك والمكاتب لا يملك التملك فلو تصح دعوته الا اذا عقرت فتصدق دعوتها لانها اذا عقرت
فقد عادت قناً وجعل العارض بالعدم من الاصل فصارت كما لو ادعى قبل الكفارة والله اعلم **فصل** في ما اذا عقرت
ما يظهر به النسب فالنسب يظهر بالدعوى مرة وبالبيينة اخرى **ما** ظهور النسب بالدعوى فيستدعى شرط

ما يظهر به النسب
ظهور النسب بالدعوى

صحة الدعوى والافراد بالنسب وقد ذكرناها في كتاب الاقرار الاله قد يظهر بنفس الدعوى وقد لا يظهر الا بشرط
القبول وقوله الكلام فيه ان المدعى نسبه لا يخلو اما ان يثبت في يد نفسه واما ان لا يثبت فان كان في يد نفسه
لا يثبت نسبه من المدعى الا اذا صدقه لانه اذا كان في يد نفسه فافقاره يتضمن ابطال بيع فلو بطل الاضراره
وان لم يكن في يد نفسه فاما ان يثبت مملوكاً واما ان لم يكن فان كان مملوكاً ثبت نسبه بنفس الدعوى اذا كان
في ملك المدعى وقت الدعوى وان كان في ملك غيره عند الدعوة فان كان علوقه في ملك المدعى ثبت نسبه بنفس
الدعوى ايضا وان لم يكن علوقه في ملكه لا يثبت نسبه الا بتقدمه بق المالك على ما ذكرنا وان لم يكن مملوكاً فاما ان
لم يكن في يد احد لا في يد غيره ولا في يد نفسه كالنهي السنود واما ان كان في يد احد كاللقط فان لم يكن في يد احد
ثبت نسبه بنفس الدعوى استحساناً والقياس ان لا يثبت **وجه** القياس انه ادعى امرأته الرقيق والوجود والعقد فلو بد
من جميع احد الجائزين من مخرج ولم يوجد فادعى المدعى **وجه** الاستحسان انه عاقل اخبر عما هو محقق للثبوت
وكا عاقل اخبر عما يحتمل ثبوته يجب تصديقه تحسناً للظن به هو الاصل الا اذا كان في تصديقه ضرراً للغير وههنا
في التصديق نظر من الجانبين جانب اللقيط بالوصول الى شرف النسب والحجاة والدولية وجانب المدعى بولده لثبوت
به على مصالحه الدينية والدنيوية وتصديق العاقل في دعوى ما يتفق به ولا يتضرر غيره واجب ولو ادعاه
رجل ان ثبت نسبه منها عندنا وعند الشافعي لا يثبت لامر احدهما ويتعين بقول القافة على ما ذكرنا ولو ادعاه
اكثر رجلاً في حقيقه ثبت نسبه من خمسة وعند ابو يوسف من اثنين وعند محمد ثلثة وقد مر المسئلة
ولو ادعته امرأتان تحت دعوتها عند ابى حنيفة وعند هان لا يصح وسنذكر الحج من بعد ان شاء الله **هذا** اذا لم يكن
في يد احد فان كان وهو اللقيط ثبت نسبه من الملقط بنفس الدعوى استحساناً والقياس ان لا يثبت الا بالبيينة
وقد ذكرنا القياس والاستحسان فيما قبل كذلك من الخارج صدقة الملقط في ذلك او كذبة استحساناً والقياس
ان لا يثبت كذبة **وجه** القياس ان هذا اقرار يتضمن ابطال بدل الملقط لان يده عليه فانه حقيقه وشرعاً حتى
لو ادعاه ان يثبته من غير جبراً لحقيقة ليس له ذلك والاقرار اذا تضمن ابطال حق الغير لا يصح **وجه** الاستحسان
ان يد المدعى تنفع للصبي من يد الملقط لانه يقوم بمحضاته وتربيته وبشرف بالنسب فكان المدعى ولو ادعاه
كان المدعى مسلماً او ذمياً استحساناً والقياس ان يصح دعوى الذي **وجه** انما لو صححنا دعوتها واشتدنا نسب الولد
منه لزمنا استتباعه في دينه وهذا بغيره فلا تصح دعوتها **وجه** الاستحسان انه ادعى امرين ينفصل احدهما
عن الآخر في الجملة وهو النسب والتبعية في الدين اذ ليس من ضرورة كون الولد منه ان يثبت على دينه الا ترى انه لو
اسلم انه يحكم باسلامه وان كان ابوه كافراً فيصير فيما يتبعه ولا يبعد فيما بغيره ويحسن مسلماً وذكر
في النوادر ان من الملقط لقيطاً فادعاه فصر في ذم ابوه ثم ان كان عليه زنى المسلمين فهو مسلم وان كان عليه زنى
الشرك بان يجر في رقبته صليب ويخذلك فهو على دين النصارى هذا اذا اقر الذي انه ابنه فان اقام البيينة
على ذلك فان كان اليهود من اهل الذمة لا تقبل شهادتهم في استتباع الولد في دينه لان هذه شهادة تعقبت
ابطال بدل المسلم وهو الملقط فكانت شهادة على المسلم فادى قبل وان كانوا من المسلمين تقبل وجهاً للولد على دينه
فرقاً بين الاقرار وبين البيينة وذلك انه منهم في اقراره ولايته في الشهادة وسواء كان المدعى كافراً او عبداً لانه
ادعى شيئين احدهما يحتمل الفصل عن الآخر وهو النسب والرق فيصير فيما يتبعه ولا يبعد فيما بغيره وان كان
الخارج والملقط معاً فالملقط اولى لاستوائهما في الدعوى ونفع الصبي من يد باليد فان سبقت دعوى الملقط
لا تصح دعوى الخارج لانه ثبت نسبه منه فلا يتصور ثبوته من غير بعد ذلك الا ان يقيم البيينة لان الدعوى
لا تقارض البيينة ولو ادعاه خارجاً فان كان احدهما مسلماً والاخر ذمياً فالمسلم اولى لانه يتبعه في الاساءة فكان
انفع للصبي وكذلك اذا ادعته مسلمة وذمية فالمسلمة اولى ولو شهد المسلم ذمياً والذي مسلمان فهو للمسلم
لان المجتنبين وان تقارضا فاسلام المدعى كاف للزوج **ولو** كان احدهما كافراً والاخر عبداً فاحترى اولى لانه انفع للصبي
ولو كانا مسلمين حزين فان ذكر احدهما علومة في بدن اللقيط ولم يذكر الاخر فافقت دعوتها العلومة فصاحب
العلومة اولى لرجحان دعواه بالعلومة لان الشرع ورد بالتجسس بالعلومة في الجملة قال الله في قصة يوسف عليه
الصلوة والسلام وشهد شاهد من اهلها ان كان متصبه قد من قبل فصدقت وهو الكاذب وان كان في يده
قد من قبل فكدت وهو الصادق وقيل فلما رأى متصبه قد من قبل قال انه من كيدك ان كيدك عنك جعل قد المتجسس
مخطئ والبرأوتها اياه لما ان ذلك علومة جرحها اياه لانه نفسه والغد قد ام علومة دفعا اياه عن نفسها
وكذلك قال اصحابنا في قولوا في دباغ في حافوت واحد في ايديهما فيه لولاها في فتننا زمانها انه يعفى
بالقول للقول في بلاها ب الدباغ وكذلك قالوا في الزوجين اخلفا في مناع البيت ما بين الرجل يجعل في يد
الرجل ما بين النساء يجعل في يدها ويخوذ ذلك من السائل نبأ على ظاهر الحال وغالب الامر كذا فان ادعى

صحة

ولو كانا جميعا راجعين بكن اعداهما في السج والآخر رديعه فيهما في ظاهرواوية **وروي** عن يوسف انها لما كثر الخ
لان استعماله اقوى وجه ظاهرواوية ان الرابين جميعا استويا في الاستعمال فكانت الدابة في ايديهما فكانت لهما
ولو كانا جميعا راجعين في السج فيهما بالاجماع لا سواهما في الاستعمال **ولو** اذ عبا عبدا صغيرا لا يعبر نفسه وهو في
ايديهما فهو بينهما لانه اذا كان لا يعبر نفسه كان بمنزلة العوض واليه اسم فثبت اليد عليه الاتحانة لو اذ عبا عبدا
صغيرا فهو بينهما لانه اذا كان لا يعبر نفسه كان بمنزلة العوض واليه اسم فثبت اليد عليه الاتحانة لو اذ عبا عبدا
لا يملكه في يده وقت الدعوة فلا نزول يده عنه الا بدليل وبمثله لو اذ عبا عبدا كبيرا انه عبده وقال الغلام انا خير
فالقول قول الغلام لانه اذا عا في حال هو في يده نفسه فكان القول قوله **ولو** اذ عبا عبدا كبيرا فقال العبد انا خير
فهو بينهما ولا يصدق العبد في ذلك وكذا اذا كان العبد في يده فاقراثة لرجل آخر فالقول قول صاحب اليد ولا يصدق
العبد في اقراثة انه لغيره لان اقراثة بالرق اقرار يسقط يده عن نفسه فكان في يد صاحب اليد فلا يسمع قوله انه لغيره
لان العبد لا قول له **ولو** قال كنت عبدا فلان ذلك فاعتقني وانا خير فكذا عند ابي حنيفة ومحمد **وروي** عن ابي يوسف ان
القول قول العبد ويحكم بحريته لان العبد يملك بالاصول والحرية اصل في يده فكذا في الظاهر شاهد هذا والعصم جواب
ظاهرواوية لانه لما اقراثة كان عبدا فقد اقربوا حكم الاصل وثبوت العارض وهو الرق فصار الرق فيه هو الاصل
فكان الظاهر شاهد هذا للمولى ولو اذ عبا ثوبا واحدا لاسبه والآخر متعلق بذيله فالدسواولي لانه مستعمل للثوب ولو
اذ عبا بباطا واحدا لاسبه عليه والآخر متعلق به فهو بينهما ولا يملك المالك بغيره ولو اذ عبا ثوبا واحدا لاسبه
اللباس ولو اذ عبا دارا واحدا لاسبه فيها في السك وكذا لو كان احدهما احدث فيها شيئا ثوبا او حفر فهو لصاحب البناء
والحفر لان سكنا الدار واحداث البناء والحفر يفرق في الدار فكانت في يده ولو لم يكن شيء من ذلك ولكن احدهما احدث فيها
والآخر خارج منها فهي بينهما وكذا لو كانا جميعا فيها لان اليد على العقار لا تثبت باليمن فيه وانما تثبت بالقصر فيه
خياط يخط ثوبا في دار انسان اختلفا في الثوب فالقول قول صاحب الدار لان الثوب وان كان في يد الخياط فهو
في يد صاحب الدار معنى لان الخياط وما في يده في داره والدار في يده في الدار يجرى في يده ايضا **خاتم** يخرج من دار رجل وعلى يده
ساع فان كان ذلك المائل يعرف بيع ذلك ومجمله فهو له وكان الظاهر شاهد هذا له وان كان لا يعرف فهو لصاحب الدار لان
الظاهر شاهد هذا له وكذلك خاتم عليه كارة وهو في داره اختلفا في الكارة فان كانت الكارة مما يحمل فيها فالقول قول
المالك لان الظاهر شاهد وان كانت مما لا يحمل فيها فالقول قول صاحب الدار لان الظاهر شاهد هذا لصاحب الدار رجل
اصطاد طائرا في دار رجل فاختلعا فيه فان انقضا على انه على اصل الاباحة لم يمسك عليه قط فهو للبايع سواء اصطاده
من الهوا او من الشجر والمناظر لانه اذا اخذ من صاحب الدار الصيد لا يصير ملكا في يده على ما فعله او شجره وقد قال النبي
صلى الله عليه وسلم لم الصيد لمن اخذ وان اختلفا فقال صاحب الدار واصطاده قبل ان يورثه وانكر البائع فانه يظل في يده
من الهوا فهو له لانه اذا اخذ من الهوا او من الشجر فالحق في الدار لان الدار في يده ولو اذ عبا الدار والشجر في يده
وكذلك ان اختلفا في اخذ من الهوا او من الشجر فالقول قول صاحب الدار لان الاصل ان ما في داره لا يورثه في يده
هكذا روي عن ابي يوسف مسألة الصيد على هذه التقاصيل ولو اذ عبا حايما بين دارين واحدهما عليه جذوع فهو له
لانه مستعمل الحايط ولو كان لكل واحد منهما عليه جذوع فان كانت ثلثة او اكثر فهو بينهما نصفين سواء استوت
جذوع كل واحد منهما او كانت لاحدهما اكثر بعد ان كان لكل واحد منهما ثلثة جذوع لانها استويا في استعمال الحايط
بالجذوع فاستويا في ثبوت اليد عليه ولو اذ عبا صاحب الثلثة ان ينزع على الآخر ما زاد على الثلثة ليس له ذلك ولكن
يقال له روات ايضا الى تمام عدد خشب صاحبك ان اطاق الحايط حملها ولا فليس له الزيادة ولا النزع ولو كان لاحد
عليه ثلثة اجذعة وللآخر جذوع او جذعان فالقياس ان يجرى الحايط بينهما نصفين وفي الاستحسان لا يكون
وجه القياس زيادة استعمال كثر الجذعان زيادة من حيث الحجة والزيادة من حيث الحجة لا يقع بها الترجيح الا ترى انه لو
كان لاحدهما ثلثة وللآخر جذوع استعمال كثر الجذوع ان يجرى الحايط بينهما نصفين وان كان استعمال احدهما اكثر لان المعيار اصل الاستعمال
لا قدره وقد استوفى فيه وجه الاستحسان ان يقال نعم لكن اصل الاستعمال لا يحصل بماد وثلثة لان الجذر لا يجرى له
عادة وانما يجرى اكثر من ذلك لان الاكثر مما لا نهاية له والثلثة اقل الجمع القصص فتقيد به فكان ما واذ موضع الخراج
الواحد لصاحب الكثير واما موضع الخراج الواحد فكذلك على رواية كتاب الاقرار واما لصاحب القليل حق وضع الجذوع
لا اصل الملك وعلى رواية كتاب الدعوى له موضع الخراج والحايط وما واده لصاحب الكثير وجه هذه الرواية ان صاحب
القليل مستعمل لذلك القدر حقيقة فكان ذلك القدر في يده فيملكه **وجه** رواية الاقرار ما مر ان الاستعمال لا يحصل
بالجذوع والجذوع لان الحايط لا يجرى له عادة فلم يكن شيء من الحايط في يده فكان كله في يد صاحب الكثير لانه ليس له ان
يرجع الجذوع وان كان موضع الخراج مملوكا له لجرى ان يجرى اصل الحايط مملوكا لانسان ولا يجرى عليه حق الوضع بخلافه اذا
اقام البينة ان الحايط له كان له ان يرجع لان البينة حجة مطلقة فاذا اقامها تبين ان الوضع من الاصل كان بغير حق

فله ولاية النزع وليس كذلك حال عدم البينة لانا انما جعلنا الحايط له بظاهر اليد والظاهر يصلح للغير ولا للغير
الفرق ولو كان الحايط متصلا ببناء احدى الدارين اتصال التزاق وارتباط فهو لصاحب الاتصال لانه كالمسقط له **ولو**
كان لاحدهما اتصال التزاق وللآخر جذوع فصاحب الجذوع اولى لانه مستعمل للحايط ولا استعمال صاحب الاتصال
ولو كان لاحدهما اتصال التزاق وارتباط وللآخر جذوع فصاحب التزاق اولى لان اتصال التزاق اقوى من اتصال
الاتفاق ولو كان لاحدهما اتصال التزاق وللآخر جذوع فالحايط لصاحب التزاق ولصاحب الجذوع حق وضع الجذوع لكن
الكلام في صورة التزيق **ذكر** الحايط وحان التزيق هو ان حان النصف البان الحايط الذي يخاله حايط احدى الدارين يجرى له
كالانح والطاقا فكما معنى النتائج فكان صاحب الاتصال اولى **ذكر** الكوخان تفسير التزيق ان يجرى الحايط الذي يخاله حايط احدى الدارين يجرى له
حايط احدى الدارين وهذا التفسير مقول عن ابي يوسف فصار الحايط ان المداخلة اذا كانت من حايط الحايط كان صاحبها
اولى به خلاف وان كانت من حايط واحد فعلى قول الحايط وصاحب الاتصال اولى وعلى قول الكوخان صاحب الجذوع اولى **وجه** قول
الحايط اولى ان ذلك بمعنى النتائج على ما ذكرنا حيث حدث من شأنه كذلك فصار هو اولى **وجه** قول الكوخان ان المداخلة في الحايط
نوجب الاتحاد وجعل الكل بناء واحدا فسيقت حكم الاستعمال لضرورة الاتحاد فذلك البعض بوجه تلك الضرورة الا انه
لا يجرى على التزيق بل يترك على حاله لان ذلك ليس بضرورة وانما الاصل بل يحمل الاتصال عنه في الجملة الا ترى ان السقف كان
هو بين بيت العلوي وبين بيت السفلي هو ملك صاحب السفلي ولصاحب العلوي عليه حق الفراغ حتى لو اذ عبا صاحب السفلي رفع السقف
فمنع منه شرعا كذلك ههنا جاز ان يجرى الملك لصاحب الاتصال ولصاحب الجذوع حق وضع الجذوع عليه بخلافه اذا اقام
البينة انه له يجرى على التزيق وقد مر وجه الفرق بينهما ثم روي ابو يوسف على ما روي عنه من تفسير التزيق انه اذا اشترى دارا
ولرجل آخر دار بجنب تلك الدار وبينهما حائط فاقام الرجل البينة انه له فاراد المشتري ان يرجع على البائع بحسنة التزيق
ان كان متصلا ببناء حايط المذني ليس له ان يرجع على البائع لانه اذا كان متصلا ببناء له فبناؤه البيع فلم يكن مبيعا
فلا يرجع المشتري حق الرجوع وان لم يكن متصلا ببناء المذني وهو متصل ببناء الدار المبعة فلا يشتري ان يرجع على البائع
بحسنة الحايط من البينة لانه اذا كان متصلا بحايط الدار المبعة تناوله البيع فكان مبيعا فثبت الرجوع عند الاستحقاق
وان كان متصلا بحايط الدار المبعة وللآخر جذوع فليس له ان يرجع وهذا يروى في الكوخان صاحب الجذوع
اولى من صاحب الاتصال اذا كان من حايط واحد ولو كان اتصال التزيق واستحق المشتري الرجوع على البائع لا ينزع الجذوع
بل يترك على حاله المداخلة ولو كان لاحدهما عليه ستره او بناء وصاحبه مقر بان الستره والبناء له فالحايط لصاحب الستره
لانه مستعمل الحايط بالستره فكان في يده ولو لم يكن عليه ستره ولكن لاحدهما عليه هراوى فهو بينهما ولا يستحق الهراوى
والهراوى شيئا لان وضع الهراوى على الحايط ليس بامر مقصود لان الحايط لا يجرى له فكان ملحقا بالعدم فلا يتعلق به الا
ولو كان وجه الحايط له احدهما وظهره الى الآخر او كان انصاف اللين او الطاقات الى احدهما الاحكام لشيء من ذلك عند ابي حنيفة
والحايط بينهما وعند ابي يوسف ويحمد الحايط لم اليد وجه البناء وانصاف اللين والطاقات وهذا اذا جعل الوجه وقت
البناء حين ما بنى **فاما** اذا جعل بيد البناء بالنقش والطين فلا عبرة بذلك بالاجماع وعلى هذا الخلاف اذا عبا بباطا مطلقا
على حايط بين دارين والفقول الى احدهما فالبايع لهما عند ابي حنيفة وعند ابي القاسم والفقول ولو كان للبايع علقان من الطينين
فهو لهما بالاجماع **وعلى** هذا الخلاف حقيق بين دارين او بين كرمين والفقول الى احدهما فالخض بينهما عند ابي حنيفة ولا يظفر
الى الفقول وعند ابي القاسم من اليد ليعط **وجه** قوله لهما في هذه المسائل اعتبار العرف والعادة فان الناس عني العادات يجعلون
وجه البناء وانصاف اللين والطاقات والفقول الى احدهما بالادارة على انه بناء فكان في يده ولا يجرى فيه ان هذا دليل
اليد في الماضي لا وقت الدعوة واليد في الماضي لا تدل على اليد وقت الدعوة والحاجة الى البناء اليد وقت الدعوة ثم في كل رجوع
فرضي بالملك لاحدهما الحق المدعى في يده يجب عليه البين لصاحبه اذا اطلب فان حلف بى فان نكل يقضى عليه بالنكول والله اعلم
وعلى هذا اذا اختلفا في المرد في دار واحد بباطا بغير زينة الى تلك الدار فلصاحب الدار ان يمنع صاحب الباطا من المرد فيها
حتى يقيم البينة ان له في داره طريقا ولا يستحق صاحب الباطا بالباطا شيئا لان فتح الباب له او غيره قد يجرى لغيره وقد يجرى
بغير حق ابله وقد يجرى بغير حق لغيره وهو الاباحة فلا يصح دليله على حق المرد في الدار مع الاحتمال وكذلك لو شهد الشهود
ان صاحب الباطا كان يجرى فيها لم يستحق هذه الشهادة شيئا لاحتمال ان مردود فيها كان غصبا او اباحة ولن دلت على انه كان
بغير حق المرد لكن في الزمان الماضي لان الشهادة قامت عليه فلا يثبت بها الحق لئلا ولو شهدوا ان له فيها طريقا فان حلف
الطرفين بطولته وعرضه قبلت الشهادة وكذا لو لم يخدوه كذا ذكر في الكتاب من اصحابنا من حمل المسئلة على ما اذا شهدوا
على اقرار صاحب الدار بالطريق لان الشهود به مجهول وجهه الشهادة فاما جهاه المرفقة فلا تمنع
صحة الاقرار ومنهم من اجرى جواب الكتاب على طوله لا الطريق طوله معلوم وعرضه معلوم وهو مقدار عرض الباب
في مقدار الناس وعاداتهم فكانت هذه شهادة بمعلوم فتقبل وكذلك لو شهدوا ان اياه مات وترك طريقا في هذه
الدار فهو على ما ذكرنا وعلى هذا اذا كان لرجل مزرعة دار رجل فاختلعا في سبل الماء فيه فلصاحب الدار ان يمنع من السبل

فاما اذا اختلفا في جنسه بان قال احدهما الثمن عيني وقال الآخر مادي فان كان مادي العين هو البايع بان قال المشتري بعت
منك جاري بعتك هذا وقال المشتري البايع اشترتها منك بالف درهم فان كانت الجارية قائمة تحت الفاء وتراد القول
صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان في السلعة قائمة بمخالفة وتراد ان يفسد بغير فصل بين ما اذا كان الاختلاف في قدر الثمن او في
جنسه وان كانت هالكه عند المشتري لا يتحالفان عندا في جنسه واني يوسف والقول قول المشتري في الثمن مع ماله وعند محمد
يتحالفان وهي مسألة هلكه السلعة وقد مررت وان كان مادي العين هو المشتري بان قال اشتريت جاريك بعتك هذا
وقال البايع بعتها منك بالف درهم او بماله دينار فان كانت الجارية قائمة يتحالفان بالنقص وان كانت هالكه يتحالفان
ايضا ما لا يخفى وبرة المشتري القيمة اما على اصل محل فظا هو لان هلكه السلعة عند لا يمنع التحالف واما على اصل ما زاد
وجوب البايع على المشتري في ظاهر البايع يدعي عليه ثمن الجارية الف درهم وهو ينكر واما وجوب البايع على البايع
المشتري يدعي الزام العين وهو العبد وهو ينكر فكان كل واحد منهما مدعيًا من وجه منكر فوجد في التحالف فلو كان
البايع يدعي البعض عينا والبعض دينًا والمشتري يدعي الكل دينًا بان قال البايع بعت منك جاري بعتك هذا واني يوسف
وقال المشتري اشتريت جاريك بالف درهم فان كان البيع وهو الجارية قائمة بمخالفة بالنقص وان كانت هالكه فبطل التحالف
ولو كان الامر على القلب من ذلك بان كان المشتري يدعي البعض عينا والبعض دينًا والبايع يدعي الكل دينًا بان قال المشتري
اشتريت منك جاريك بعتك هذا واني يوسف وقيمة العبد خمسمائة وقال البايع بعت منك جاري بعتك هذا واني يوسف
كانت الجارية قائمة بمخالفة وتراد بالنقص وان كانت هالكه يتحالفان ايضًا بالاجماع الا ان عندا في جنسه واني يوسف
تقسم الجارية على قيمة العبد وعلى الف درهم فما كان بازاء العين وهو العبد وذلك ثلث الجارية مرة المشتري القيمة
وما كان بازاء الدين وهو الف درهم وذلك ثلث الجارية مرة الف درهم ولا يرد القيمة واما ما كان كذلك لان المشتري يملك
يدعي جميع الثمن عينا كما في التحالف وبرة المشتري القيمة على ما ذكرنا ولو كان يدعي جميع الثمن دينًا لكان القول قوله
ولا يتحالفان على ما مر فاذا كان يدعي بعض الثمن عينا وبعضه دينًا ردة القيمة بازاء العين والقول قوله بازاء الدين اعتبارا
للبعض بالكل وعند محمد يتحالفان وبرة المشتري جميع الثمن وانه علم **هذا** اذا اختلفا في جنس الثمن فاما اذا اختلفا في قدره
وهو الاجل مع اتفاقهما على قدره وجنسه فهذا لا يخلو من اربعة اوجه اما ان اختلفا في اصل الاجل واما ان اختلفا في قدره
واما ان اختلفا في مضيه واما ان اختلفا في قدره ومضيه جميعا فان اختلفا في اصله لا يتحالفان والقول قول البايع
مع ماله لان الاجل امر يستفاد وقوله وهو منكر لوجوده ولا ان الاجل في الثمن هو الحل والالتزام بالاجل عارض فكان القول
قوله من يدعي الاجل وان اختلفا في قدره فالقول قوله ايضا كما قلنا وان اختلفا في مضيه مع اتفاقهما على اجتهاد وقدره
فالقول قول المشتري انه لم يرض لان الاجل صار حقا له بقضا وقهها فكان القول فيه قوله وان اختلفا في القدر والتمس
فقال البايع الاجل شهر وقد مضى وقال المشتري شهران ولم يرضيا فالقول قول البايع في القدر وقول المشتري في المضى
تجعل الاجل شهرًا لم يرض لان الظاهر يشهد للبايع في القدر وللمشتري في المضى على ما مر والله اعلم **هذا** اذا اختلف
كله او بعضه حقيقة او حكا فاما اذا اهلك العاقدان او احدهما والبيع قائم فاختلف ورثتهما او احدى منهما وورثة
المت فان كانت السلعة غير مقبوضة بمخالفة وتراد لان للقبض شبهة بالعقد فكان قبض المعقود عليه من الارث بمنزلة
ابتداء العقد منه فيجوز بينهم التحالف الا ان الوارث يحلف على العلم لا على البتة لانه يحلف على فعل الغير ولا علم له به
وان كانت السلعة مقبوضة فلا تحالف عندا في جنسه واني يوسف والقول قول المشتري وورثته بعد موته وعند
محمد يتحالفان ولا اصل ان هلك العاقد بعد قبض المعقود كما هلك المعقود عليه وهلك المعقود عليه بمنع التحالف
عندهما فكذلك هلك العاقد وعند محمد ذلك لا يمنع من التحالف كذا هذا والصحيح قولهما لان الخبر المشهور يمنع التحلف
لكن عرفناه بنقص خاص حال قيام العاقدين لانه اوجب تحالف المتبايعين والمبايع من وجه منه فعل البيع ولم يرد
من الوارث حقيقة فبقي التحالف بعد هلكتهما او هلكه احدهما متعينا بالخبر المشهور والله اعلم **هذا** اذا اختلفا في الثمن
فاما اذا اختلفا في البيع فلا يخلو المبيع من اربعة اوجه او دينًا او مالا وهو المسلم فيه فان كان عينا فاختلفا في جنسه او قدره
بان قال البايع بعت منك هذا العبد بالف درهم وقال المشتري اشتريت هذه الجارية بالف درهم او قال البايع بعت
منك هذا العبد بالف درهم وقال المشتري اشتريت منك هذا العبد مع هذه الجارية بالف درهم تحالفوا وتراد القول
صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان بمخالفة وتراد وان كان دينًا وهو المسلم فيه فاختلفا فاختلفا في اصل
لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان اختلفا في المسلم فيه مع اتفاقهما على رأس المال واما ان اختلفا في أصله مع اتفاقهما
في المسلم فيه واما ان اختلفا فيهما فان اختلفا في المسلم فيه مع اتفاقهما على رأس المال فاما ان اختلفا في جنس المسلم
فيه واما ان اختلفا في قدره واما ان اختلفا في مضيه واما ان اختلفا في مكان ايقانه واما ان اختلفا في وقته وهو
فان اختلفا في جنسه او قدره او مضيه بمخالفة وتراد لان هذا الاختلاف في المعقود عليه وانه يوجب التحالف بالنقص
والذي يبدأ باليمين هو المسلم اليه في قولنا في حقيقته وهو قولنا في يوسف الاول وفي قوله الآخر وهو قول محمد هو قول المسلم

اختلاف في وقت الثمن

وجه قولهما ان ابتداء باليمين هو المشتري كما في بيع العين ورب السلم هو المشتري وكانت البداية به ولا يحنف ان العين
على المنكر والمنكر هو المسلم اليه ولا انكار من ثبوت السلم كان ينبغي ان لا يحنف اصله الا ان التحليف في حايته ثبت بالنقص وروي
عن ابي يوسف ايضا انه قال ايها ابتداء بالدعوى يستحق الآخر لانه صار مدعا عليه وهو منكر وقال بعضهم العيدين في القفا
بداء باليمين ابتداء وان شاء اقرع بينهما فيبداء بالذي خرجت قرعته وان اختلفا في مكان ايقانه المسلم فيه فقال رب السلم
شرط عليك الايقان في مكان كذا او قال المسلم اليه بشرط لك الايقان في مكان كذا فالقول قول المسلم اليه ولا يتحالفان عند
ايجنبه وعندهما يتحالفان بناء على ان مكان العقد لا يتعين مكان الايقان عند حتى كان ترك بيان مكان الايقان عند
للمسلم عند فلم يدخل مكان الايقان في العقد بنفسه بل بالشرط ولا يخلو من ثلثة اوجه اما ان اختلفا في اصل الاجل واما ان اختلفا في قدره
ولا اجل وعندهما مكان العقد يتعين مكان الايقان حتى لا يفسد السلم بترك بيان مكان الايقان عندا فكان المكان والوقت
في العقد غير شرط فيوجب التحالف واسلم علم وان اختلفا في وقت السلم فيه وهو الاجل فلا يخلو من اربعة اوجه اما ان اختلفا في اصل الاجل
واما ان اختلفا في قدره واما ان اختلفا في مضيه واما ان اختلفا في قدره ومضيه جميعا فان اختلفا في اصل الاجل
لم يتحالفوا عند اصحابنا الثلاثة وعندنا في مخالفة وتراد **واسم** باطلا قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان في مخالفة
وتراد ان لا يحنف في اجل المسلم فيه بمنزلة الاختلاف في صفته الا ترى انه لا يحنف للمسلم بدون الاجل كما لا يحنف له
بدون الوصف فصار الاجل وصفا للمعقود عليه شرعا فيوجب التحالف ولان الاجل ليس بمعقود عليه ولا يحنف في
فما ليس بمعقود عليه لا يوجب التحالف بخلاف في الصفقة لان الصفقة في الدين معقود عليه كالاصل ولا يحنف
في الاجل يوجب التحالف فكذلك في الصفقة واذ لم يتحالفان فان كان مادي الاجل هو رب السلم فالقول قوله ويجوز التسليم
لانه يدعي صحة العقد والمسلم اليه يدعي العناد والقول قوله من يدعي الصفقة ولان المسلم اليه منعته في انكار الاجل لانه
يتقنه بالمعقود لا قول له وان كان هو المسلم اليه فالقول قوله عندا في حقيقته ويجوز التسليم استعانة بالقياس ان يكون
القول قول رب السلم وفسد السلم وهو قولهما وجه القياس ان الاجل امر يستفاد من ثبوت السلم حقا عليه شرعا لانه منكر
شوته والقول قول المنكر في الشرع **وجه** الاستعانة ان المسلم اليه يدعي صحة العقد ورب السلم لا يكره
فساده فكان القول قول من يدعي الصحة لان الظاهر شاهد له اذا الظاهر من حال المسألة اجتناب المعصية ومباشرة العقد
القاسم معصية واذ كان القول قوله في اصل الاجل كان القول قوله في مقدار الاجل ايضا وقال بعض من يقول قوله في الشهر
لانه ادعى الاجل فاما الزيادة على شهر فلا يثبت الا بالبيعة وان اختلفا في قدره لم يتحالفوا عندا خاذا فالقول قوله
رب السلم لما ذكرنا ان الاجل امر يستفاد من ثبوت السلم حقا عليه شرعا فيوجب التحالف وان اختلفا في مضيه فالقول قوله المسلم اليه
وجوده اذا قال رب السلم كان الاجل شهر وقد مضى وقال المسلم اليه كان شهرًا ولم يرضوا اما اخذت السلم الساعة واما
كان القول قول المسلم اليه لانها لما تعهدا على اصل الاجل وقدره فقد صار الاجل حقا للمسلم اليه فكان القول في المضى
قوله وان اختلفا في قدره ومضيه جميعا فالقول قول رب السلم في القدر وقول المسلم اليه في المضى لان الظاهر يشهد
لرب السلم في القدر وللمسلم اليه في المضى والله اعلم **هذا** اذا اختلفا في المسلم فيه مع اتفاقهما على رأس المال فاما اذا اختلفا
في رأس المال مع اتفاقهما في المسلم فيه بمخالفة وتراد ايضا سواء اختلفا في جنس رأس المال وقدره او مضيه كما قلنا في قوله
في السلم فيه الا ان الذي يبدأ باليمين ههنا هو رب السلم في قولهم جميعا لانه المشتري وهو المنكر ايضا وان اختلفا فيهما
جميعا فكذلك تحالفوا وتراد لانهما اختلفا في المبيع والثمن والاختلاف فيهما اوجب التحالف بينهما اولى والظاهر
بداء باليمين بايها شاء والله اعلم **فصل** واما بيان حكم الملك والحق الثابت في العمل فتقول وبالله التوفيق
حكم الملك والولاية التصرف للمالك في المملوك باختياره ليس لاحد ولاية الجبر عليه الا الضرورة ولا لاحد ولاية المنع منه وان
كان يتصرف به الا اذا تعلق به حق الغير فيمنع غير التصرف من غيرهما صاحب الحق وغير المالك لا يملك التصرف في ملك الغير
بغير اذنه ورضاه الا الضرورة وكذا حكم الحق الثابت في العمل الثابت اذا عرف هذا فتقول للمالك ان يتصرف في ملكه
اذا تصرف بشيء سواء كان تصرفا يتعدى ضرره الى غيره او لا يتعدى فله ان يبيعه في ملكه محررا او تنورا او مائما او شيئا
وله ان يبيعه في بئانه حدا او قصارا وله ان يعجز في ملكه بغيره او بالبيعة او بما ساء وان كان يهن فذلك البناء او البناء
به جاره وليس لجاره ان يمنعه **ولو** طلب جاره تحويل ذلك لم يعجز عن التحويل لان الملك مطلق للتصرف في اصله والمنع منه
لما عجز عن تحويله في الغير فاذ لم يوجد التعلق لا يمنع الا ان الاستناع عما يورث الجارية بانه واجب قال صلى الله عليه وسلم
من جاره بوايقه ولو فعل شيئا من ذلك حتى وهن البناء وسقط حايطة الجارية لم يضره لانه لا يمنع منه في ملك الغير وعلى
هذا فسلم له جاره عليه علوقه ان يهدم ما لم يعجز صاحب السفن على بناء السفن لانه ملكه ولا يملك الا يعجز على هدمه ملك
نفسه ولكن يقال لصاحب العلوان شئت فان السفن ماله فليس له منع صاحب السفن من الانتفاع
بالسفن حتى يرد عليه قيمة البناء مبنيا لان البناء وان كان تصرفا في ملك الغير يمكن فيه ضرره لانه لا يمكنه الانتفاع
بملك نفسه الا بالتصرف في ملك غيره فصار مطلقا له شرعا وله حق الرجوع بقيمة البناء مبنيا لان البناء ملكه لمصلحة

بيان حكم الملك

ووجه الفرقان مبنى هذه الاشياء وان كان على الاشهاد ان الشهرة في الموت اسرع منه في النكاح والنسب لذلك
اشترط العدد في النكاح والنسب ولم يشترط ذلك في الموت لكن ينبغي ان يشهد في كل ذلك على البتة والقطع دون التخييل
والتعبد بان يقول اني لم اعين ذلك ولكن سمعت فلان كذا وكذا ولو شهد كذلك لا تقبل واما الولاء فالشهادة
فيه بالتسامع غير مقبولة عند ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابي يوسف لا قبل ثم رجع وقال تقبل وذكر الطحاوي في قول
محمد مع ابي يوسف الاخر وجهه ان الولاء لجهة كلمة النسب ثم الشهادة بالتسامع في النسب مقبولة كذا في الولاء الا
نرى انما كان يشهد ان عمر وصي لعنه كان ابن الخطاب يشهد ان نافع كان موليا بن عمر وصي لعنه واما الصبي وجواب
ظاهر الرواية لان جواز الشهادة بالتسامع في باب النسب لما ان مبنى النسب على الاشهاد ورفقات الشهرة فيه مقام السماع
بنفسه وليس مسمى الولاء على الاشهاد فلا بد من معانية الاعتراف حتى لو اشهر اشهادا والناسع لابن عمر حملت الشهادة
بالتسامع واما الشهادة بالتسامع في الوقف فلم يذكر في ظاهر الرواية الا ان مشايخنا الحقوه بالموت ان مسمى
الوقف على الاشهاد ايضا كالموت فكان ملحقا به وكذا يجوز الشهادة بالتسامع في القضاء والولاية ان هذا
بل كذا في الاول كذا وان لم يعين الشهود لان مبنى القضاء والولاية على الاشهاد ورفقات الشهرة فيهما مقام السماع والشر
علم ثم تحمل الشهادة كما يحصل بمعانية المشهود به نفسه يحصل بمعانية دليله بان يرى ثوبا او اداة او دارا في يد
انسان يستعمله استعمال المالك من غير منازعة حتى لو صاحبه غيره فيه يحمل له ان يشهد له بالملك اعني لصاحبه ليد
لان اليد المقبوضة في المال من غير منازعة دليل الملك فيه بل لا دليل لاشهاد في الاموال اقوى منها وزاد ابو يوسف
فقال لا تحمل الشهادة حتى يقع في قلبه ايضا انه له وينبغي ان يحسن هذا قولهم جميعا انه لا يجوز لمن في الشهادة بالملك
لصاحبه ليد حتى يراه في يد يستعمله استعمال المالك من غير منازعة ويقع في قلبه انه له وذكر في الجامع الصغير قال
كل شيء في يد انسان سوى العبد والامة ليس له ان يشهد انه له استثنى العبد والامة فيقتضي ان لا يحمل للشهادة
بالملك لصاحبه ليد فيهما الا اذا اقر ابا نفسه واما اقراره بالعبد الذي يحرره في نفسه يد بان كان كبيرا فغير نفسه
وكذا الامة لان العبد في يد نفسه في الظاهر فلا اصل هو الحرية في نجاة امره والرق بغيره فكان في يد العبد اقرب
من غيره فلم يصح بغير دليل الملك فيه بخلاف الجادات والبهائم لانه لا يد لها فثبت يد صاحبه ليد دليل الملك
ولان الحر قد يخدم الحر كانه عبيد عادة هذا امر ظاهر في متعارف الناس وعاداتهم فتعارفوا في الظاهر ان لم يصح يد
دليله فيه فاما اذا كان صغيرا لا يعتبر بنفسه كان حكمه حكم الثوب والبهيمة لانه لا يحسن له في نفسه يد فليقل بالعرف
والبهائم فحمل للرأي الشهادة بالملك لصاحبه ليد والاعلم واما شرط اداء الشهادة فانواع بعضها يرجع الى
الشاهد وبعضها يرجع الى النفس الشهادة وبعضها يرجع الى مكان الشهادة وبعضها يرجع الى المشهود به اما الذي
يرجع الى الشاهد فانواع بعضها يعنى الشاهدات كلها وبعضها يعنى البعض دون البعض اما الشرط العامة فمنها
العقل لان من لا عقل له لا يعرف الشهادة فكيف يقدر على اداها ومنها البلوغ فلا تقبل شهادة الصبي العقل لانه لا يد
على اداء الا بالعقل والتحقق بالتذكر والتذكر بالتفكير ولا يوجد من الصبي عادة ولان الشهادة فيها معنى الولاء
والصبي مولى عليه ولانه لو كان له شهادة للزينة الاحابة عند الدعوة بقوله تعالى ولا ياب الشهادة اذا ما دعوا
اي دعوا للاداء ولا يلزم بالإجماع ومنها الحرية فلا تقبل شهادة العبد لقوله تعالى لا يبرأ منه عبيدكم الا
على شيء والشهادة شيء فلا يقدر على اداها بظاهر النص ولان الشهادة تحرر محرم الولاءات والملكيات اما معنى
الولاية فان فيه تنفيذ القول على الغير وانه من باب الولاية واما معنى التمليك فان الحاكم يملك الحكم بالشهادة فكان
الشاهد ملكه للحكم والعبد لا ولاية له على غيره ولا يملك فلا شهادة له ولا لانه لو كان له شهادة لكان يجب عليه الاحابة
اذا دعى لقوله تعالى ولا ياب الشهادة اذا ما دعوا ولا يجب لقيام حق المولى وكذا لا تقبل شهادة المدبر والملك بغير
الولد لانهم عبيد وكذا موقوف البعض عند ابي حنيفة وعندهما تقبل شهادة لانه بمنزلة المالك بغيره وعندهما بمنزلة
خر عليه دين ومنها بصر الشاهد عند ابي حنيفة ومحمد فلا تقبل شهادة الا على عيها سواء كان بصيرا وقت العمل
او لا وعند ابي يوسف ليس بشرط حتى تقبل شهادة اذا كان بصيرا وقت العمل وهذا اذا كان المدعى شاكرا لا يحتاج الى
الاشارة اليه وقت اداءه فاما اذا كان شاكرا محتاجا الى الاشارة اليه وقت اداءه لا تقبل شهادته في الاجماع ووجه قول
ابي يوسف ان اشترط البصر ليس لعينه بل لحصول العلم بالمشهود به واما يحصل اذا كان بصيرا وقت العمل وجه قول
انه لا بد من معرفة المشهود له والاشارة اليه عند الشهادة فاذا كان اعرج عند اداءه لا يعرف المشهود له فغيره فلا يقدر
على اداء الشهادة ومنها النطق فلا تقبل شهادة الاخرس لان مراعاة لفظ الشهادة شرط صحة اداء الشهادة واعلم
لاخر من اصابه فلا شهادة له ومنها العدا لا تقبل الشهادة على الاطراف فانه لا تقبل على الاطراف في بدنه العدا
في فآية الشهادة ممن يرضون من الشهاداء والشاهد المرضى هو الشاهد العدل والكلام في العدا في موضع في
مانية العدا لانهما ما هي في عرف الشرع وفي بيان صفة العدا المشروعة وفي بيان كيفية هذا الشرط انها اصل

بيان الشهادة بالتسامع

تحمل الشهادة بحصول معانية ليد

بيان شرط اداء الشهادة منها ما يرجع الى الشاهد ومنها ما يرجع الى النفس والشهادة بالتسامع

ومنها الحرية

ومنها بصر الشاهد

ومنها النطق ومنها العدا

الفصل وجوه اربعة شرط القبول على الاطلاق وجوه اربعة وجوبها اما الاول فقد اختلفت عبارات مشايخنا في مانية العدل
المعارف في الشرع قال بعضهم من يظن عليه في بطن ولا فوج فهو عدل لان اكثر انواع الفساد والشر يرجع الى هذين
العضوين وقال بعضهم من لم يعرف عليه حرة في دينه فهو عدل وقال بعضهم من غلبت حسنة سيئانه فهو عدل
وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رآتم الرجل يعتاد الصلاة في المساجد فاشهدوا له باليمان وروي
عن علي بن ابي طالب في حديثنا فاشهدوا له باليمان وقال بعضهم من يجتنب الكبار وادى الفرائض غلبت حسنة سيئانه
فهو عدل وهو اختيار استاذنا على ما مر في الدين على البردوي رحمه الله والشرع في مانية الكبار والصغار قال
بعضهم ما فيه حد في كتاب تدبوع فهو كبرية وما لا حد فيه فهو صغيرة وهذا السبيل يد فان شرب الخمر واكل الزنا كبريتان
ولا حد بينهما في كتاب تدبوع وقال بعضهم ما اوجب الحد فهو كبرية وما لا يوجب فهو صغيرة وهذا السبيل يد فان شرب الخمر واكل الزنا كبريتان
كبرية ولا يوجب الحد وكذا يبطل باشياء اخرى كجوارها لا توجب الحد فحقوا والدين والفرار من الزحف ونحوها وقال
بعضهم كل ما حرمه الله فهو كبرية نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنات واكل الزنا واكل مال اليتيم والفرار من
الزحف وهو روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وروى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال
الكبار سبع فقال هن في سبعين اقرب ولكن لا كبرية مع توبة ولا صغيرة مع اصرار وذكر عن الحسن بن علي رضي الله عنهما
انه قال ما تقولون في الزنا والسرقة وشرب الخمر قالوا الله ورسوله اعلم قال هن فواحش وفيهن عقوبة ثم قال صلى الله عليه وسلم
الا انكم يا كبراء الكبار فقلوا بل يارسول الله قال لا اشرار الله وعقوب الوالدان وكان متكافيا فليس ثم قال لا قول
الزور الا وقول الزور قدالة ثلوثا واذا عرفت تفسير العدالة في عرف الشرع فلا عدالة لشارب الخمر لان شرب الخمر كبرية سقطت
به العدا من اصحابنا قالوا فان كان الرجل صالحا في امور دينه فغلبت حسنة سيئانه ولا يعرف بالكذب ولا يشرب الخمر
غير انه يشرب الخمر جانا لعدة البدن والتقوى لا تلتقي بغير عدل وعامة مشايخنا على انه لا يبرأ من شرب الخمر كبرية
محضة وان كان للداوى وشرب الخمر لا تسقط عدالة بنفس الشرب لان شربة التقوى ونزول الشكر من الله وانما الشكر منه
فان كان وقع له مرة وهو لا يدري او وقع له سهوا لا تسقط عدالة وان كان يعتاد السكر منه تسقط عدالة لان السكر منه
ولا عدالة لمن يجلس شرب الخمر ويجلس بينهم وان كان لا يشرب لان حضوره يجلب فسوق ولا عدالة للناج والناجحة
فعل الناجية محظورة واما المعنى فان كان يجتمع الناس عليه للفسق بمعونة فلا عدالة له وان كان هو لا يشرب لانه رأس
الفسقة وان كان يفعل ذلك مع نفسه لدفع الوحشة لا تسقط عدالة لان ذلك مما لا بأس به لان التمتع بما في القلب لكن
لا يجعله نسقه واما الذي يضر شيئا من الملوحة فانه ينظر ان لم يكن مستنعا كالتصيب والدف ونحوه لا بأس به ولا تسقط
عدالة وان كان مستنعا كالعود ونحوه سقطت عدالة لانه لا يحمل بوجه من الوجوه والذي يلعب بالجمام فان كان لا يضرها
لا تسقط عدالة وان كان يضرها سقطت عدالة لانه يطلع على عورات النساء ويشغله ايضا غل الصلوات والطاعات
ومر به البرد فلا عدالة له وكذا من يلعب بالشرط يخ واعداد ذلك فلا عدالة له وان ابا حبه بعض الناس للشخص الحاطر
وتعلم امره لم يبرأ لان ذلك حرام عندنا كونه لعبا وقد قال صلى الله عليه وسلم كل لعب حرام الا ملاعبة الرجل اهله ونأدية
فريضة ربه عن نفسه وكذا اذا اعتاد ذلك فيشغله غل الصلوات والطاعات فان كان يقع له لعبا ولا يقام به لا تسقط
عدالة ولا عدالة لمن يدخل الخمار بغير مكر ولا من ستر العورة فيضة ومن ترك الصلوات بالجماعات استغفارا فله
وامانة لها فلا عدالة له لان الجماعة واجبة وان كان تركها غفرا ولا يبرأ لان الامام غير مكر ولا تسقط عدالة ولا عدل
لمن يفر بالبيتا ويعمل عمل قوم لوط ولا للتارق وقاطع الطريق والقتل وقاذو المعصنات وقائل النفس المحرمة واكل الربا
ونحوها لان هذه الاشياء من ذنوب الكبار ولا عدالة للمختل لان عمله كبرية ولا عدالة لمن لم يبال بدينه يكتف بالزهر من
اي وجه كان لان من هذا حاله لا يبال في ان يشهد بالزور وطعنا في المال والمعرفة بالكذب لا عدالة له ولا تقبل شهادته ليد
وان تاب لان ضراره معروفا بالكذب واشهر به لا يعرف صدقه في توبته بخلاف القاسق اذا تاب غفرا انواع الفسق
انه تقبل شهادته وكذا من وقع في الكذب سهوا او اتى به مرة ثم تاب لانه قلما يخلو مسلم عن ذلك فلو منع القول لانسدت
باب الشهادة واما الا قف فقتل شهادة لانه اذا كان عدلا ولم يكن تركه الختان رغبة في الشهادة لعمومات الشهادة ولا في
اسامة اذا كان في حال الكبر فيجوز ان يخاف على نفسه التلف فان لم يخف ولم يخف تاركا للسته لم تقبل شهادته كالفاسق
والذي ترك المعاصي ان شهادته لا تجوز وان كان لا ينفق كونه فاسقا في تلك الحال وتقبل شهادته ولذا اذا كان
عدلا لعمومات الشهادة واما شهادته صاحب الموى اذا كان عدلا في هواه ودينه نظرا في ذلك ان كان هو يفرغ لتقبل
شهادته لان شهادته الكافر على المسلم غير مقبولة وان كان لا يكفر فان كان صاحب العصبية وصاحب الدعوة الى هواه فان
كان فيه بحة لا تقبل ايضا لان صاحب العصبية والدعوة لا يبالى بالكذب والزور والتزوير هو فاسق فانه فاسق فانه وكذا
اذا كان فيه بحة لا تقبل لان الماخذ لا يبالى بالكذب وان لم يكن كذلك وهو عدل في هواه فانه فاسق فانه وكذا لا يستف
من الفسقة بيمينون بالخطابة فانه لا شهادة لهم لان من يخطبهم انه تحمل الشهادة لمواقفهم على مخالفتهم وقبل من يخطبهم

بيان ما يشهد له

شرب الخمر يسقط العدالة

شرب الخمر لا يسقط ان اعتاد السكر منه تسقط

لا عدالة لمن يجلس الخمر ولا للناج والناجحة

بيان حال ضارب الملوحة

شهادة الا قف

شهادة صاحب الموى

ومنها ان لا يكون خصما
ومنها ان يكون عالما بالشهادة

بيان شرائط الراجحة لنفسها
منها الفقرة الشهادة
ومنها موافقتها للدعوى

كل فريق فالفرق الآخر يشاركون فيه فكان كل فريق شاهدا لنفسه بخلاف جنس المشهود به لان ثمة معنى الشك في تحقيق
ومنها ان لا يكون خصما ولا يكون عالما بالشهادة ولا يكون عالما بالشهادة ولا يكون عالما بالشهادة ولا يكون عالما بالشهادة
وعلى هذا يخرج شاهد الوصي واليتم الذي في حجره انما هي غير مقبولة لانه خصم عند وكذا شهادة الرجل لو كان عالما فلان ومنها
ان يكون عالما بالشهادة به وقت الاداء ذكره في حقيقته وعند ابي يوسف ومحمد رحمته ليس بشرط حتى انه لو ادعى سمة وخاتمة
وخطة في الكتاب لكان لا يذكر الشهادة لا يجوز له ان يشهد ولو شهد وعلم القاضي به لا تقبل شهادته عند وعندهما لان شهد
ولو شهد تقبل شهادته وجه قولهما انه لما رأى سمة وخاتمة وخطة على الصك دل انه تخيل الشهادة وهي معلومة في تلك
فجعل له ادائها فاذا ارادها فقبل ولان النسيان امر جليل عليه الانسان خصوصا عند طول العهد بالسئ لان طول العهد
ينسى ولو شرط الذكر لكان له لا يشهد بالشهادة فيؤدى الى قصير الحق وقد هذا لا يجوز ولا في حقيقته وح
قوله نعم ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله صلى الله عليه وسلم للشاهد اذا علمت مثل الشمس فاشهد ولا ادفع ولا اعتد على الخط والختم
لان الخط قد يشبه الخط والختم يشبه الختم ويجري بينهما الاحتيال والذويرة معهما ان الخط لا يترك فخط لا يذكر وجوده وعده
بمنزلة وعلى هذا الخلاف واورد القاضي في رواه شيئا لا يذكره ورواه تحت ختمه وعلى هذا الخلاف في ان القاضي يشر
استقصى بعد ما عرل فاراد ان يفعل شيئا مما يرى في رواية الاول ولم يذكر ذلك ليس له ذلك عند القاضي وعندهما ذلك
واما الشرائط التي ترجع الى نفس الشهادة فانواع منها الفقرة الشهادة فلا تقبل غيرها من الفاظ كلفظة الاخبار والاعلام
وتحويها وان كان يورى معنى الشهادة تقبلا غير معقول المعنى ومنها ان يشرع في الدعوى فيها بشرط فيه الدعوى
فان خالفها لا تقبل الا اذا وقع المدعى بين الدعوى والشهادة عند امكان التوفيق لان الشهادة اذا خالفها للدعوى فيما يشترط
فيه الدعوى وتعد التوفيق انفراد الدعوى والشهادة المنفردة غير المتعقبة فيما يشترط فيه الدعوى غير مقبولة وبيان ذلك في مسائل
اذا ادعى ملكا بسبب ثم اقام البينة على ملك مطلق لا تقبل وبمثل لو ادعى ملكا مطلقا ثم اقام البينة على الملك بسبب تقبل وجه
الفرق ان الملك المطلق اعم من الملك بسبب لانه يظهر من الاصل حتى يستحق به الزوائد والملك بسبب يقتصر على وقت وجوب السبب
فكان الملك المطلق اعم فصالح المدعى باقامة البينة على الملك المطلق كذا يشهد به في بعض ما شهدوا به والتوفيق مستدر لان الملك
من الاصل نيا في الملك الحادث بسبب لا يستحالة ثبوتها معا في محل واحد بخلاف ما اذا ادعى الملك المطلق ثم اقام البينة على الملك
بسبب لان الملك بسبب اخص من الملك المطلق على ما يتبين فقد شهدوا باقل مما ادعى فلم يصح للمدعى كذا يشهد به بل صدقهم بقدر ما
شهدوا به وادعى زيادة شئ لا شهادة لهم عليه وصار كما لو ادعى الفأ وخمسائة فشهد بالشهود بالفأ انه تقبل البينة على
الالف على ما قلنا كذا هذا ولو ادعى الملك بسبب معين ثم اقام البينة على الملك بسبب خربان او دعي ارا في يدى رجل ثم ادعى
زانية ثم اقام البينة على انه اشترىها من صاحب اليد وبهها له او قصدها فيها عليه وقض او دعي الشراء والهبة او الضد
ثم اقام البينة على الارث لا تقبل بينته لان الشهادة خالفت الدعوى لاختلاف السببين صورة ومعنى ما الصورة فلا
فيها واما المعنى فلون حكم السببين مختلف فلا تقبل الا اذا وقع بين الدعوى والشهادة فقال كنت اشترت منه لكن محمد
الشراء او عجزت عن ثباته فاستوهبت منه فوهبتى وقصبت واعاد البينة تقبل لانه اذا وقع فقد زالت الخاتمة فخطب
لم يكذب شهوده وبصير هذا في الحقيقة ابتداء وعقوب وهذا يجب عليه اعادة البينة لتتبع الشهادة عند الدعوى وكذا اذا وقع
فقال ورشته مزاني الا انه يجد رثى فاشترت منه او وهب في فاتها تقبل لزوال التناقض واختلاف بين الدعوى
والشهادة ولو ادعى الشراء بعد هذا وادعى البينة على الشراء بالف درهم لا تقبل لان البديل قد اختلف باختلاف البذل
بوجوب اختلاف العقد فقد قامت البينة على عقد آخر غير ما ادعاه المدعى فلا يقبل الا اذا وقع المدعى فقال اشترت منه بالعد
الا انه يجد الشراء اشتريته بعد ذلك بالف درهم فيقبل لزوال المخالفة وهذا اذا كان دعوى التوفيق في مجلس خربان فام
عن مجلس الحكم ثم جاء وادعى التوفيق فاما ان لم يقر بمجلس الحكم فدعوى التوفيق غير مسموعة ولو ادعى انه لم يقر اقام البينة على
انه لقانون وكله بالخصومة فيه تقبل بينته وبمثل لو ادعى انه لقانون وكلنى بالخصومة فيه ثم اقام البينة على انه له
لا يقبل وجه الفرقان قوله اولاً انه لا يبنى قوله انه لقانون وكلنى بالخصومة فيه لجواز ان يكون له بحق الخصومة
والطالبة وغير بحق الملك فكان التوفيق ممكناً فقبلت البينة بخلاف الفصل الثاني لان قوله هذا لقانون وكلنى بالخصومة فيه
ينبى قوله بعد ذلك هو لانه صرح بان الملك فيه لقانون فانه وكل بالخصومة فيه بقوله انه لقانون وكلنى بالخصومة فيه
فكان قوله بعد ذلك هو لانه صرح بان الملك فيه لقانون فانه وكل بالخصومة فيه بقوله انه لقانون وكلنى بالخصومة فيه
ثم اقام البينة على انه لقانون وكلنى بالخصومة فيه لا تقبل لان قوله انه لقانون وكلنى بالخصومة فيه كما ينبنى قوله انه في
ينبنى قوله انه لقانون وكلنى بالخصومة فيه فلا تقبل لان قوله انه لقانون وكلنى بالخصومة فيه كما ينبنى قوله انه في
بالخصومة تقبل لزوال المناقضة ولو ادعى في ذي القعدة انه اشترى من هذه الدار في شهر رمضان بالف وبعده الثمن ثم اقام
البينة على انه قصده بالدار على المدعى في شعبان لا تقبل بينته لان دعوى التوفيق في شعبان نيا في الشراء في شهر رمضان لا يستحق
شرا لان ملك نفسه والتوفيق يمكن فلو تقبل وان اقام البينة على التوفيق في شوال ووقع فقال تجد الشراء ثم تصدق بها على

دعوى

واشاعلم ولو ادعى دأ في يد رجل ثمانية واقام البينة على انها كانت في يد المدعى لا تقبل وروى ابي يوسف انها تقبل ويوم
بالرأيه ولو اقام البينة على انها كانت ملكا للمدعى تقبل بالاجماع وجه رواية ابي يوسف ان البينة لما قامت على انها كانت في يد
فالاصل في الثابت بقاءه ولهذا قبلت البينة على ملك كان ولان الثابت بالبينة كالثابت بالمعينة ولو ثبت بالمعينة او بالقرينة
انه كان في يد بلا مس يورى بالرأيه كذا هذا وجه ظاهر الرواية ان الشهادة قامت على يد كانت فلو ثبت الحرف في الحال لا يحكم
استصحاب الحال وان لا يصح للاد لانه لا يدرى حقيقة وقد نحن مطلة وقد نحن بدمك وقد نحن بدمامة فكل
محتملة والمحملة لا يصح حجة بخلاف الملك والمعينة بخلاف الاقوال لانه حجة بنفسه والبينة ليست حجة بنفسها بل بقضيا
القاضي ولا وجه للقضاء بالمحتمل ولو اقام البينة انها كانت في يد بلا مس فالحقها هاهنا او غيبها او او عد او اعدا
يدل ويقضى الخارج لانه علم بالبينة انه تلقى اليد من جهة الخارج فيورى بالرأيه وعلى هذا يخرج ما اذا ادعى رجل في يدى
رجل دأ انه ورثها من ابيه واقام البينة على انها كانت لابيه وهذا لا يجوز لاربعة اوجه امان ان شهد وان الدار كانت
لابيه ولم يقولوا مات وتركها ميراثا له وامان قالوا انها كانت لابيه وتركها ميراثا له وامان قالوا انها كانت في يد ابيه
يوم الميراث وامان ان اجتمعوا ابيه فعاد فيها عند موته اما الوجه الاول فعلى قول ابي حنيفة ومحمد لا تقبل الشهادة وعلى قول
يوسف تقبل وكذا لو شهدوا انها كانت لابيه مات فيها لا تقبل قالوا يجب ان يكون هذا قول ابي حنيفة ومحمد واما على قول
ابي يوسف على ما رو عنه الا الى يبنى على تقبل وجه قول ابي يوسف ان الملك متى ثبت لابيه بشهادتهم فلا يصل فيما يبنى
لان ان يوجد الرجل نصرا ركا لو شهدوا انها كانت لابيه يوم الموت فصا وجه قولهما ان الشهادة خالفت الدعوى لان المدعى
ادعى ملكا كانا والشهادة وقعت بملك كان لا يملك كان فكانت الشهادة بخالفة للدعوى فلا تقبل قوله ما ثبت بيني قلنا نعم
لكن لا يحكم الدليل الثبوت لا يتعزز للبقاء واما البقاء بحكم استصحاب الحال وان لا يصح للاستحقاق ولو شهدوا انها كانت
لجده فعلى حنيفة لا يقضى بها ما لم يجزوا الميراث بان يقولوا مات جده وتركها ميراثا لابيه ثم مات ابوه وتركها ميراثا له
ويوسف ينظر ان علم ان الجدة مات قبل الاب يقضى بها له وان علم ان الاب مات قبل الجد لم يعلم لم يقضى بها له ولو شهدوا انها لابيه
لا يقضى بها له منهم من قال هذا على الاتفاق ومنهم من قال هو على اختلاف الذي كونا وهو الصحيح فانه روى ابي يوسف انها
تقبل واما الوجه الثاني وهو ما اذا شهدوا انها كانت لابيه مات وتركها ميراثا له فلا شك ان هذه الشهادة مقبولة لانهم شهدوا
بالملك الموروث عند الموت والذرية ميراثا له وهو تفسير الملك الموروث واما الوجه الثالث وهو ما اذا شهدوا انها كانت في يد
يوم الموت فالشهادة مقبولة لان مطلق اليد في الاصل يحمل على ان الملك فكانت الشهادة بيد قائمة عند الموت شهادة ملك قائم عند
الموت فاذا مات فقد تركه فيقتل الملك في الميراث اذ هو تفسير الملك الموروث ولان يد اذ كانت بيد ملك كان الملك نائباً للمورث عند
الموت وان كانت يد يد مائة تقبل يد ملك اذ مات بمجهول لان التجهيل عند الموت سبب لوجوب الضمان وجوب الضمان سبب
لثبوت الملك في المعصون عندنا واما الوجه الرابع وهو ما اذا ثبت الشهود من الاعيان عند الموت فهذا على وجهين
اما ان يجرى لك فله هو دليل اليد واما ان يجرى فله ليس هو دليل اليد والفعل الذي هو دليل اليد هو فعل لا يتصور وجوده بدون
الفعل في الغلبة كالقبس والحمل وفعل يوجد للنقل عادة كالدخول في الدواب وفعل يوجد في الغالب المذلول فيما لا يقبل النقل
لا يجرى ثم كالتسكين في الدور والفعل الذي ليس به دليل اليد هو فعل يثبت في الغلبة لا يجرى فله هو دليل اليد هو فعل لا يتصور وجوده بدون
على البساط او فعل ليس بفعل المذلول غالباً فيما لا ينقل كالقوم والجوس فالأشياء ذلك فان كان فعله هو دليل اليد
تقبل الشهادة القائمة على ثبوته عند موت الاب لان الشهادة القائمة على ما هو دليل اليد عند الموت قائمة على اليد عند الموت وان كان
فله ليس دليل اليد لا تقبل الشهادة لانه لم يوجد دليل اليد التي هي لا لا الملك وعلى هذا يخرج ما اذا اقام المدعى البينة ان ابيه
مات في هذه الدار انها لا تقبل لانه لم يوجد الشهادة على اليد لانه على اليد ولا على اليد ولا على فعله هو فعل المذلول غالباً
لان الدار قد يموت فيها المالك وقد يموت فيها غير المالك من الرزق والضيعة ولو شهدوا انه مات وهو لا يثبت في الغالب
هذا الخارج تقبل لان ليس التمهيد بالخارج فعل لا يتصور بدون النقل فكان دليله على اليد عند الموت المطلق محمد في الجواب في الخارج
منهم من جازى كتاب على ما اذا كان الخاتم في خضرة او بغيره يوم الموت وزعم انه اذا كان فيها سواهما الاصابه لا تقبل الشهادة
لان استعمال المذلول بالخاتم هكذا عادة فكانت الشهادة القائمة عليه قائمة على اليد فاجعله فيما سواهما الاصابه في المذلول ليس
بمستدرك فلا يجوز له استعمال الخاتم فلا يجرى دليل اليد ولهذا قالوا الوجه الرابع هو الموضع الخاتم في خضرة او بغيره فضع من يد بعض
لانه استعماله وتوجيهه فيما سواهما الاصابه فضع لا ينعين لما ان ذلك حفظ وليس باستعمال والتعجيل المذلول في الكتاب لان
فعله كيف كان لا يتصور بدون النقل فكان دليله على اليد ولو شهدوا انه مات وهو جالس على هذا الفراش
او قائم عليه لا تقبل لان هذا الفعل يتصور من غير نقل ولا بفعل للنقل عادة فلم يكن دليل اليد فان قيل ليس له لو توافقت اثبات
في يد ابيه لا يثبت دليله لان هذا الفعل يتصور من غير نقل ولا بفعل للنقل عادة فلم يكن دليل اليد فان قيل ليس له لو توافقت اثبات
شهدوا انه مات وهو ركب على هذه الدابة تقبل ويقضى بالدابة للوارث لان الزكوة بان كان بينهما يدون نقل الدابة الا انه لا يقبل

ادعى دار ميراثا واقام البينة على انها
كانت لابيه فقبل
اربعاً وجهه

اقام البينة على ان اياه مات في هذه
الدار

والثاني وجوب التعزير في عموم الشهادات سواء الشهادة على الزنا بان تعد شهادة الزور وظهور عند القضاة بان القول الزور جناية ليس فيها شبهة العقذ فحد مقدرة وجوب التعزير وهذا بخلاف بين اصحابنا وانما اختلفوا في كيفية التعزير قال ابو حنيفة ربح تعزير شهير فينادى عليه في سوقه او سجد حيه ويحذر الناس منه فيقال هذا شاهد الزور فاحذروه وقال ابو يوسف ويحد بغيره اليه ضربا سوا هذا اذا تاب فاما اذا لم يتب واصر على ذلك بان قال اني شهدت بالزور وانا على ذلك قاهر يعزوب بالضرب بالاجماع **احتج** بما روي عن عمر رضي الله عنه ضرب شاهد الزور روم وجهه ولان قول الزور من اكبر الكبائر وليس فيه فيما سوى العقذ بالزنا حد مقدرة فحتاج الى ابلغ زلزالا في حنيفة ما روي ان شريك رحمه الله كان يشتر شاهد الزور ولا يعزروا وكان لا تحق قضاياه على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينقل انه انكر عليه منكر ولان الكاذب فيمن اقرا انه شهد بغيره نادما على ما فعل لا مصلح عليه والندوة قوية على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم والتائب لا يستوجب الضرب حتى لو كان مصلحا على ذلك فيضرب وفعل عمر رضي الله عنه محمول عليه توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان وما سيجاء به على علم بالقبول

كتاب القاضى

الكوفي هذا الكتاب في مواضع في بيان فرضية نصب القاضى وفي بيان من يصلح للقضاء وفي بيان من يفرض عليه قبول تقليد القضاة وفي بيان شرائط جواز القضاء وفي بيان آداب القضاة وفي بيان ما ينفذ القضاة وما ينقض منها اذا وقع الى قاض آخر وفي بيان ما يحل القضاة وما لا يحل له وفي بيان حكم خطأ القاضى في القضاء وفي بيان ما يخرج به القاضى عن القضاء **اما** اول فرضية نصب القاضى فرضه لانه نصب لا قامة امر مفروض وهو القضاء قال الله تعالى يا اهل المدينة انما حلالا خلفه في ارض فاحكم بين الناس بالحق وقال تعالى لنبينا صلى الله عليه وسلم فاحكم بينهم بما انزلنا الله والقضاء هو الحكم بين الناس بالحق والحكم بما انزل الله فكان فرضا فكان نصب القاضى لا قامة الفرض فكان فرضا ضرورة ولان نصب الامام اعظم فرض بلو خلاف بين اهل الحق ولا صبر بخلاف بعض القدرية لاجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك والحاجة الناس الى لتقيد الاحكام وانصاف الظلم من الظالم وقطع المنازعات التي هي مادة الفساد وغير ذلك من المصالح التي لا تقوم الا بالامام على ما عرف في اصول الكلام ومعلوم انه لا يمكن القيام بما نصبه بنفسه فيحتاج الى نائب يقوم مقامه في ذلك وهو القاضى وهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث الى افاق قضاة فبعث معاذ رضي الله عنه الى اليمن وبعث عتاب بن اسيد الى مكة فكان نصب القاضى ضرورة في نصب الامام فكان فرضا وقد سماه محمد رحمه الله فرضية محكمة لانه لا يحتمل النسخ لكونه من الاحكام التي عرف وجوبها بالعقل والحكم العقلي لا يحتمل الانساح والله الموفق **فصل** واما بيان من يصلح للقضاء فالصلاحية للقضاء لها شرائط منها العقل ومنها البلوغ ومنها الاسلام ومنها الحرية ومنها البصر ومنها النطق ومنها السلامة عند العقذ فلو يجوز تقليد القضاة الصغار والعمى والاخرس والمحدود في العقذ لان القضاة من اهل الولاية بل هو من اعظم الولايات وهؤلاء ليست لهم اهلية اذ في الولايات وهي الشهادة فلو ان لا يجوز لهم اهلية اعلاها اولى واما الذكورة فليست بشرط لجواز التقليد في الجملة لان المرأة من اهل الشهادة في الجملة الا انها لا تقضى بالحدود والعصا لانه لا شهادة لها في ذلك واهلية القضاء تدوم مع اهلية الشهادة واما العلم بالحدود والاحكام وسائر الاحكام من مثل جواز التقليد عندنا ليس بشرط الجواز بل هو شرط الذنب والاستحباب وعند اصحاب الحديث كونه عالما بالحدود والاحكام وسائر الاحكام مع بلوغه ووجه الاجتهاد وفي ذلك شرط جواز التقليد كقولنا في الامام اعظم وعندنا هذا ليس بشرط الجواز في الامام اعظم لانه يمكن ان يقضى بعلم غيره بالترجيح الى فتوى القضاة فكنا في القاضى لكن مع هذا لا ينبغي ان يقبل الجاهل بالاحكام لان الجاهل بنفسه ما يفسد اكثر مما يصلح بل يقضى بالباطل من حيث لا يشعر به وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال القضاة ثلاثة قاض في السنة وقاضيان في الثانية رجل علم علما فقضى بما علم فهو في الجنة ورجل علم علما فقضى بغير ما علم فهو في النار ورجل جاهل فاقضى بما علم فاسد لقضاه عندنا لانه يقدر على القضاء بالحق يعلم غيره باستفتاء القضاة فكان تقليد جاز في نفسه فاسد بمعنى في غيره والفساد بمعنى في غيره يصلح للحكم عندنا مثل الجائز متى نفذ قضاياه التي لم يجاوز فيها حد الشرع وهو كالبيع الفاسد انه مثل الجائز عندنا في الحكم كذا هذا وكذلك العدالة عندنا ليست بشرط لجواز التقليد لكنه شرط الكمال فيجوز تقليد الفاسق ونفذ قضاياه اذ لم يجاوز فيها حد الشرع وعندنا الشافعي شرط الجواز فلا يصح القاضى فاضيا عنه بناء على ان الفاسق لا يثبت اهل الشهادة عندنا فاجوز اهل القضاء وعندنا هو من اهل الشهادة يثبت اهل القضاء لكن لا ينبغي ان يقبل الفاسق لان القضاء امانة عظيمة وفيها مائة الاموال ولا يصنع والفاسق فلا يصح الامر كله وندعه وتم بقوله الا انه مع هذا لو قد جاز التقليد في نفسه وصار قاضيا لان الفساد بمعنى في غيره فلا يمنع

كتاب ديب كقاضى

بيان فرضية نصب القاضى

شرائط صلاحية القضاة العقل والبلوغ والاسلام والحرية والبصر والنطق والعدالة لا يجوز

العدالة شرط الكمال لا الجواز

جواز التقليد في نفسه على ما ذكرنا واما ترك الطلب فليس بشرط لجواز التقليد بالاجماع فيجوز تقليد الطالب بلو خلاف لانه يقدر على القضاء بالحق لكن لا ينبغي ان يقبل لان الطالب ليس من اهل الشهادة ولا من اهل القضاء **فصل** واما شرط الجواز في التقليد لانه لا يجوز ان يكون الطالب من اهل الشهادة ولا من اهل القضاء ولا من اهل الاجتهاد او عالما بمسألة الناس ومعاملتهم عدلا ورعا عفيفا على الهمة صان النفس والطبع لان القضاء هو الحكم بين الناس بالحق فاذا كان المقلد بهذه الصفات فالظاهر انه لا يقضى بالحق والله اعلم ثم ما ذكرنا انه شرط جواز التقليد فهو شرط جواز الحكم لان الحكم مشروع قال الله تعالى فاحكموا بينهم اهلها وحكموا اهلها فكان حكم الحكم بين الحكمين بمنزلة حكم القاضى المقلد الا انهما يفترقان في اشياء مخصوصة منها ان الحكم في الحدود والعصا لا يصح ومنها انه ليس بلامر حتى يقبل به الحكم حتى لو رجع احد المتحاكمين قبل الحكم بيمين رجوعه واذا حكم صار لازما ومنها انه اذا حكم في فصل مجتهد فيه ثم رفع حكمه الى القاضي وادب بخالف رأى الحاكم الحكم له ان يصح حكمه والفرق بين هذين في موضعين ان شأنا الله تعالى **فصل** واما بيان من يفرض عليه قبول تقليد القضاة فنقول والله الموفق اذا عرض القضاة على من يصلح له من اهل البلد فيظن ان كان في البلد عدد يصلحون للقضاء لا يفرض عليه القول بل هو في سعة من القول والترك اما جواز القول فلو ان النبىء والرسل عليهم السلام قضوا بين الامم بانفسهم وقادوا غيرهم وامروا بذلك فقد بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ الى اليمن قاضيا وبعث عتاب بن اسيد الى مكة قاضيا وقد كثر افر اصحابه الاعمال وبعثهم اليها وكذا الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم قضوا بانفسهم وقادوا غيرهم فقد قد عمر رضي الله عنه شريفا القضاء وقررة عثمان رضي الله عنهما واما جواز الترك فلما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يدرى من الله عنه اياك والامارة وروى انه قال لا تأمرن على اثنين وقد روي ان ابا حنيفة ربح عرض عليه القضاء فاقى حتى ضرب على ذلك ولم يقبل وكذا لم يقبله كثير من اصحاب الامة وهذا معنى ما ذكر في الكتاب ودخل فيه قوم صالحون وترك الدخول فيه قوم صالحون ثم اذا اجاز له الترك والقول في هذه الوحدة اختلفوا في ان القول افضل ام الترك قال بعضهم الترك افضل وقال بعضهم القول افضل **احتج** به الفرق الاول بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكين وهذا جرى مجرى من عصى تقليد القضاة **وتتم** الفرق الاخر بوضع النبىء والرسل عليهم السلام ووضعت الخلافة الراشدة والصالحين لان لنا فيه قدوة ولان القضاء بالجواز اريد به وجه الله تعالى من عبادة خالصة بل هو افضل العبادات قال النبىء صلى الله عليه وسلم عدل ساعة افضل من عبادة ستين سنة والحديث محمول على القاضى الجاهل والعالم الفاسق والطالب الذي لا يامن على نفسه الرشوة فيخاف ان يميل اليها توفيقا بين الدلائل والله اعلم **فصل** اذا كان في البلد عدد يصلحون للقضاء فاما اذا كان لم يصلح له الا رجل واحد فانه يقضى عليه القول اذا عرض عليه لانه اذا لم يصلح له غيره فحين هو لا قامة هذه العبادات وهو فرض عين عليه الا انه لا بد من التقليد فاذا قلنا فرض عليه القول على وجه لو امتنع من القول ياتى كما في سائر فرض الايمان والله اعلم **فصل** واما شرائط القضاة فانهم يرجع اليها القاضى وبعضها يرجع الى نفس القضاة وبعضها يرجع الى المعنى له وبعضها يرجع الى المعنى عليه **اما** الذي يرجع الى القاضى فما ذكرنا من شرائط جواز التقليد القضاة لان من لا يصلح قاضيا لا يجوز قضائه ضرورة **واما** الذي يرجع الى نفس القضاة فانواع منها ان يكون بحق وهو الثابت عند الله من حكم الحادثة اما قطعاً بان قام عليه دليل قطعي وهو العقل المعتمد من الكتاب والسنن او المشهود والاجماع واما ظاهراً بان قام عليه دليل ظاهري بوجه علم غالب الرأى واكثر الظن وهو طواجر الكتاب والسنن والمشهود وخبر الواحد والقياس والشرع وذلك في المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها القضاة والتي لا رواية في جوابها غل الخلف بان لم تكن واقعة حتى لو قضى بما قام الدليل القطعي على خلافه لم يجز لانه قضى بالباطل قطعاً وكذا لو قضى في موضع الاختلاف بما هو خارج خارج عن العقل والعقائد كحكم لم يجز لان الحق لا يعود واقا عليهم فالقضاة بما هو خارج عنها كلها يجب قضاها باطلا قطعاً وكذا لو قضى بلا جهاد فانه ظاهر نفس مخلوفا من الكتاب والسنة لم يجز قضائه لان القياس في مقابلة النفس بالهوى كان النفس طائفاً وطواجر واما فيما لا تنقضية بخلافه والاجماع فلا يخلو اما ان كان القاضى من اهل الاجتهاد واما ان لم يكن من اهل الاجتهاد فان كان من اهل الاجتهاد وجب عليه العمل بما به وان خالف رأى غيره من اهل الاجتهاد والرأى ولا يجوز ان يتبع رأى غيره لان ما ادى اليه اجتهاده هو الحق عند الله تعالى فظاهر فكان غيره باطلا ظاهراً لان الحق في المجتهدين واحد والمجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة والجماعة في العقليات والشرعيات جميعاً ولو افضى

بيان شرائط القضاة الكمال

تقليد والتحكيم بغيره ان في اشياء

بيان فرضية نصب القاضى

شرائط القضاة ما يرجع الى القاضى

انما يرجع الى النفس القضاة منها ان يكون بحق

رأيه في الشيء وهذا لا يجتهد أحد في دفعه منه له رأي آخر فأراد أن يعمل برأيه من غير النظر فيه ويرجع رأيه بكونه افقه منه
هل يسعه ذلك ذكر في كتاب الحدود أن عند المجتهد تسعة ذلك وعند أبي يوسف ومحمد لا تسعة إلا أن يعمل برأيه
نفسه وذكر في بعض الروايات هذا الاختلاف على العكس فقال على قول أبي حنيفة لا تسعة وعلى قولهما تسعة
وهذا يرجع إلى أن كل واحد المجتهدين افقه من غير النظر فيه رأيه هل يصحح من جهة أو لا يصحح من جهة قال يسعه
ومن قال لا يصحح قال لا يسعه وجه قول من لا يوجب الترجيح بكونه افقه أن الترجيح يجب بالدليل بكونه افقه
ليس من جنس الدليل فلا يقع به الترجيح وهذا لا يصحح دليل الحكم بنفسه وجه قول من يرى به الترجيح أن هذا من جنس
الدليل لأن كونه افقه يدل على أن اجتهاده أقرب إلى الصواب فكان من جنس الدليل فيصلي للترجيح أن لا يصحح من جهة
الحكم بنفسه وإذا بين الترجيح بما لا يصحح دليل الحكم بنفسه وهذا أقبل في حق زيادة لا يسقطها التعارض
حقيقة على ما عرف في أصول الفقه وهذا واجب أبو حنيفة ربح تقليد القضاة ووجهه على القياس لما نزل قوله أقرب
لله أصابة الحق من قول القياس كذا هذا وإن اشكل عليه حكم الحادثة استعمل رأيه في ذلك وعمل به ولا خلاف أن شاذ
أهل الفقه في ذلك فإن اختلفوا في حكم الحادثة نظري في ذلك فاحذ ما يؤدى إلى الحق ظاهراً وإن اختلفوا على رأي مخالف
رأيه عمل برأيه نفسه أيضاً لأن المجتهد مأموه بالعمل بما يؤدى إليه اجتهاده مخمراً عليه تقليد غيره لكن لا ينبغي أن يعمل
بالقبضاء ما لم يقض حق التأمل والاجتهاد وينكشف له وجه الحق فاذا ظهر له الحق باجتهاده قضى بما يؤدى إليه
اجتهاده ولا يكون خافاً في اجتهاده بعد ما بذل مجهوده لأصالة الحق فلا يقول أنى أدى وأخاف أن الخوف
والشك والظن يمنع من أصالة الحق وينبغي من الاجتهاد فينبغي أن يكون جرياً جسوداً على اجتهاده بعد ما لم يقض
في طلب الحق حتى لو قضى بما زاد لم يصح قضائه فيها بينه وبين الله تعالى وإن كان من أهل الاجتهاد إلا أنه إذا كان
لا يرى حاله يجعل على أنه قضى برأيه ويحكم بالقيمة ممدد لأمير المسلم على الصحة والسلامة ما أمكن والى المرفق
هذا إذا كان القاضي من أهل الاجتهاد فاما إذا لم يكن من أهل الاجتهاد فإن عرفاً قاضياً أو بل صانعاً وحفظاً على الحكم
والإتقان عمل بقوله من يعتد قوله حقاً على التقليد وإن لم يحفظ أقاله ولم يعمل على مقتضى الفقه في ذلك من جهة
وإن لم يكن في البلد لا فقه واحداً من أصحابنا يسعه أن يأخذ بقوله من جرحوا لا يجوز عليه شيء لأنه إذا لم يكن
من أهل الاجتهاد بنفسه وليس هناك سواه من أهل الفقه مستند الضرورة إلى أخذ بقوله قال الله تعالى فاستلوا
أهل الذكوان كنتم لا تعلمون ولو قضى بمذهب خصمه وهو يعلم بذلك لا ينفذ قضائه لأنه قضاء بما هو بالحل
في اعتقاده فلا ينفذ كما لو كان مجتهداً وترك رأيه نفسه وقضى برأيه مجتهداً يرى رأيه باطلاً فإنه لا ينفذ قضاء
لأنه قضى بما هو بالحل في اجتهاده كذا هذا ولو نسب القاضي مذهبه فقضى بشيء على ظن أنه مذهبه نفسه لم يثبت
أنه مذهبه خصمه ذكر في شرح الطحاوى أن له أن يبطله ولم يذكر الخلاف لأنه إذا لم يكن مجتهداً ثبت أن قضاه
بما لا يعتد به حقاً فيثبت أنه وقع باطلاً كالموقف وهو يعلم أن ذلك مذهبه خصمه وذكر في أوامير القاضي أنه
يصح قضائه عند أبي حنيفة وعندهما لا يصح لهما أن القاضي مقصر لأن عليه حفظ مذهب نفسه فإذا لم يحفظ فقد
قصر والمقصر غير ممدود ولا في حنيفة أن النسيان غالب خصوصاً عند تراجم الحوادث فكان ممدوداً وهذا إذا لم يكن
القاضي من أهل الاجتهاد فاما إذا كان من أهل الاجتهاد فينبغي أن يصح قضائه في الحكم بالاجماع ولا يثبت لقضائه من آخر
أن يبطله لأنه لا يصدق على النسيان بل يعمل على أنه اجتهاد فادعاه اجتهاده إلى مذهب خصمه فقضى به فيثبت
قضائه باجتهاده فيصح وإن قضى في حادثة هي محل الاجتهاد برأيه ثم رجع إليه ثانية ففتوا برأيه يعمل بالرأى
الثاني ولا يوجب هذا نقض الحكم بالرأى الأول لأن القضاة بالرأى الأول قضاء مجمع على جواز له اتفاق أهل الاجتهاد
على أن للقاضي أن يقضى في محل الاجتهاد بما يؤدى إليه اجتهاده فكان هذا قضاء متفقاً على صحته ولا اتفاق على
صحة هذا الرأى الثاني فلا يجوز نقض الجمع عليه بالمختلف ولهذا لا يجوز لقاض آخر أن يبطل هذا القضاء كذا هذا
وقد روي عن أبي حنيفة أنه قضى في حادثة ثم قضى فيها بخلاف ذلك القضية فسنل فقال تلك كقضيتنا وهذه
كما نقضى ولو رجع إلى ثالث فتقول رأيه إلى الأول يعمل به ولا يبطل قضائه بالرأى الثاني بالعمل بالرأى الأول كما
لا يبطل قضائه الأول بالعمل بالرأى الثاني لما قلنا ولو أن فقيهاً قال لأمر أنه انت طالق البتة ومن رأيه أنه باين
فامضى رأيه فيما بينه وبينها وعمر على أنها قد حرمت عليه ثم تحول رأيه إلى أنها مطلقة واحدة بملك الرجعة فإنه
يعمل برأيه الأول في هذه المرة وتحرم عليه وأما يعمل برأيه الثاني في المستقبل في حقها وفي حق غيرها لأن الأول
رأى أمضاه بالاجتهاد وما أمضى بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله وكذلك لو كان من رأي أمضاه بالاجتهاد بملك الرجعة
فغيره على أنها منكوحة ثم تحول رأيه إلى أنه باين فإنه يعمل برأيه الأول ولا يحرم عليه لما قلنا ولو كان من رأي أمضاه
في الفصل الأول حتى تحول رأيه إلى الحل لا تحرم عليه وكذا في الفصل الثاني لو لم يكن غير عمل على الحل حتى تحول رأيه إلى
الحرمه تحرم عليه لأن نفس الاجتهاد ومحل النقض لما لم يقض به إلا أمضاه وأما أمضاه لا أمضاه بمنزلة اتصال القضاء

بيان من يمكن من أهل الاجتهاد

القاضي إذا لم يكن من أهل الاجتهاد

والتصال القضاء يمنع من النقض فكذلك اتصال الأمضاء وكذلك الرجل إذا لم يكن فقيهاً فاستفتى فقيهاً فافقاه بجلود أو جرحاً
ولم يكن غير على ذلك حتى افقاه فقيه آخر بخلافه فاحذ بقوله وأمضاه في منكوحة لم يجر له أن يتولا ما أمضاه فيه ويرجع
إلى أمضاه به الأول لأن العمل بما أمضى واجب لا يجوز نقضه مجتهداً كان أو مقلاً لأن المقلد متقدم بالقبضاء كان المجتهد
متقدم بالاجتهاد ونعم لم يجر للمجتهد نقض ما أمضاه فكذلك لا يجوز ذلك للمقلد ثم ما ذكرنا من نقض القضاء القاضي في محل
الاجتهاد بما يؤدى إليه اجتهاده إذا لم يكن المقضى عليه والمقضى له من أهل الرأى والاجتهاد وكان من أهل الرأى لكن
لم يخالف رأيهما رأى القاضي فاما إذا كان من أهل الاجتهاد وخالف رأيهما رأى القاضي فتقول جملة الكلام فيه أن
قضاء القاضي ينفذ على المقضى عليه في محل الاجتهاد سواء كان المقضى عليه عامياً مثلاً أو فقيهاً مجتهداً مخالفاً
رأيه رأى القاضي بخلاف ذلك ما إذا كان مقلاً فظاهراً لأن القاضي يلزمه تقليد المقضى بقوله القاضي أولى وكذلك إذا
كان مجتهداً لأن القضاء في محل الاجتهاد بما يؤدى إليه اجتهاده القاضي قضاءً مجمع على صحته على ما مر ولا معنى للصحة
الآن القاضي على المقضى عليه بصورة المسئلة إذا قال الرجل لأمر أنه انت طالق البتة فرائ الزوج أنها واحدة بملك الرجعة
ورأى القاضي أنها باين فرفقه المرأة إلى القاضي فقبض بالبيتونة ينفذ قضاءه بالانفاق لما قلنا وأما قضاء المقضى
له بما يخالف رأيه هل ينفذ قال أبو يوسف لا ينفذ وقال محمد ينفذ بصورة إذا قال الرجل لأمر أنه انت طالق البتة
ورأى الزوج أنه باين ورأى القاضي أنها واحدة بملك الرجعة فرفقه المرأة إلى القاضي فقبض بملك الرجعة واحدة بملك
الرجعة لا يعمل له المقام معها عند أبي يوسف وعند محمد يجل وجه قول محمد ما ذكرنا أن هذا قضاء وقع الاتفاق
على جواز له وقوعه في فصل مجتهد فيه فينفذ على المقضى عليه والمقضى له لأن القضاء له تعلق بهما جميعاً الأثر على
لا يصح إلا بطلب المقضى له ولا في يوسف أن صحة القضاء ونفاذه في محل الاجتهاد يظهر أثره في حق المقضى عليه لا في
حق المقضى له لأن المقضى عليه مجبور في القضاء عليه فاما المقضى له لاختاره في القضاء له فلو اتبع رأى القاضي
أما يتبعه تقليداً أو كونه مجتهداً يمنع من التقليد فيجب عليه العمل برأيه نفسه وعلى كل تحليل أو تحريم أو اعتاق أو عتق
مالاً أو قضى القاضي بما يخالف رأى المقضى عليه أو له فهو على ما ذكرنا من الاتفاق والاختلاف وكذلك المقلد إذا
افقاه انسان في حادثة ثم رجع إلى القاضي فقبض بخلاف رأى المقضى فإنه يأخذ بقضاء القاضي ويترك رأى المقضى
لأن رأى المقضى يصير ممدوداً بقضاء القاضي فما ظنك بالمقلد لم يذكر القدر في الخلاف في هذا الفصل وذكره شيخنا
رحم وسنظر فيه أن شاء الله تعالى وعلى هذا يخرج القضاة بالبيتة لأن البيتة العادية مظهر للعدالة فكان القضاء بها قضاءً
بالحق وعلى هذا يخرج القضاة بالانفاق لأن البيتة العادية مظهر للعدالة فكان القضاء بها قضاءً بالظاهر
وكذلك القضاء بالنكول عندنا لأن النكول على أصل صحابنا بذل وأفراد وكل ذلك دليل صدق المدعى في دعواه على ما مر
فكان القضاء بالنكول قضاءً بالحق وعلى هذا يخرج قضاة القضاة يعلم نفسه في الجملة ويقضيل الكلام فيه أنه لا يعمل ما
أن قضى يعلم استعداده في زمان القضاء ومكانه وهو الموضع الذي قلده قضائه وأما أن قضى يعلم استعداده قبل
زمان القضاء وفي غير مكانه وأما أن قضى يعلم استعداده بعد زمان القضاء وفي غير مكانه فان قضى يعلم استعداده
في زمان القضاء وفي مكانه بان سمع رجلاً أو رجلين بمال أو سمعة بطول أو زمانه أو يثق عبده أو ينفذ رجلاً أو دابة
قتل انساناً وهو قاض في البلد الذي قلده قضائه جاز قضائه عندنا ولا يجوز قضائه به في الحدود والمخالصة
بلو خلاف بين اصحابنا إلا أن في الشريعة يقضى بالمال دون الصلح والشاخي فيه قولان في قول لا يجوز له أن يقضى
في كل واحد في قول يجوز في الكل وجه قوله الأول أن القاضي مأموه بالعمل بالبيتة ولو جاز له القضاء بعلمه لم يبق
مأموراً بالقضاء بالبيتة وهذا المعنى لا يفصل بين الحدود وغيرها وجه قوله الثاني أن المقصود من البيتة العلم
بمكة الحادثة وقد علم وهذا لا يوجب الفصل بين الحدود وغيرها لأن عليه لا يختلف ولنا أنه جاز له القضاء بالبيتة فيجب
بعلمه شرط في الأولى وهذا لأن المقصود من البيتة ليس عينها بل حصول العلم بمكة الحادثة وعلمه الحاصل بالمعاينة
أخرى وعلمه الحاصل بالشهادة لأن الحاصل بالشهادة علم غالب للرأى أكثر الظن والحاصل بالمشاهدة والمشاركة في
الفتوى واليقين فكان هذا آخرى فكان القضاء به أولى لأنه لا يقضى به في الحدود والمخالصة لأن الحدود جازية في البيتة
وغيرها وليس من الاحتياط فيها الأكفأ بعلم نفسه ولأن الحجة في وضع الشرح هي البيتة التي تتكلم بها ومعنى البيتة
وأن وجد فقد قامت صورتها وفوات الضرورة وتربى الشبهة والحدود تدرك بالشهادات بخلاف المقام فإنه حتى العبد
وحتى القاص لا يخطأ في إسقاطها ويخلف في حد العتق لأن فيه حتى العبد وكلاهما لا يسقطان بشبهة من حيث فوات
الضرورة هذا إذا قضى يعلم استعداده في زمان القضاء ومكانه فاما إذا قضى يعلم استعداده في غير زمان القضاء
ومكانه أو في زمان القضاء وفي غير مكانه وذلك قبل أن يصل إلى البلد الذي قلده قضائه فإنه لا يجوز في قولنا لا يجزى
أصله في قولنا لا يفسد مجتهد بخلافه فيها سوى الحدود والمخالصة وأما في الحدود والمخالصة فلا يجوز وجه قولنا أنه إذا
سازله أن يقضى بالعلم المستفاد في زمان القضاء جاز له أن يقضى بالمستفاد قبل زمان القضاء لأن العلم في الحالين

بيان قضاء بالبيتة
القضاء بالانفاق
قضاء القاضي يعلم نفسه

على خط واحد لا ان ههنا اسداه العلم الذي كان له قبل القضاء بتجدد امثاله وهنالك حدث له علم لم يكن وهما سواء
في المعنى الا انه لم يقض به في الحدود والجمعة لتمكن الشبهة فيه باعتبار التهمة والشبهة تؤثر في الحدود والجمعة ولا تؤثر
في حقوق العباد على ما ذكرنا ولا في حقيقته روح الفرق بين العلمين وهوان العلم الحادث له في زمان القضاء علم في وقت هو مكلف
فيه بالقضاء فاشبه البينة القائمة فيه والعلم الحاصل في غير زمان القضاء علم في وقت هو مكلف فيه بالقضاء فاشبه
البينة القائمة فيه وهذا لان الاصل في صحة القضاء هو البينة الا ان غيرها قد يتحققها اذ كان في معناها والعلم
الحادث في زمان القضاء في معنى البينة لكونه حادثا في زمان هو مكلف بالقضاء فكان في معنى البينة والحاصل من زمان
القضاء او قبل الوصول الى مكانه حاصلا في وقت هو غير مكلف بالقضاء فلم يكن في معنى البينة فلم يجز القضاء به فهو
الفرق بين العلمين والله اعلم وعلى هذا يخرج القضاء بكتاب القاضى لكن ليقول الكتاب القاضى شرائط منها البينة على انه
كتابا وشهد الشهود على ان هذا الكتاب فلان القاضى وبذلك اسمه ونسبه لانه لا يعرف انه كتابه بدون منتهى ان يكون
الكتاب محتوما وشهدا على ان هذا اختاره ومنها ان يشهدوا بما في كتابه بان يقولوا انه قراه عليهم مع الشهادة بالتحتم
وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اذا شهدوا بالكتاب والخافه فقبل وان لم يشهدوا بما في الكتاب وكذا اذا شهدوا
بالكتاب وبما في خوفه فقبل وان لم يشهدوا بالخافه بان قالوا لم يشهدوا على الخافه او لم يكن محتوما أصلا لا يوجب
ان المقصود بهذه الشهادة حصول العلم للقاضى المكتوب اليه بان هذا الكتاب فلان القاضى وهذا يحصل بما ذكرنا ولما
ان العلم بان كتاب فلان لا يحصل الا بالعلم بما في الكتاب فلا بد من الشهادة بما فيه لتمكن شهادتهم على علم بالمشهود به
ومنها ان يكون بين القاضى المكتوب اليه وبين القاضى الكتاب مسير سفر فان كان دونه لم يقبل لان القاضى الكتاب
أمر جواز الحاجة الناس بطريق الرخصة لانه قضاء بالشهادة القائمة على غائب من غير ان يكون ختمه خصم حاضر لكنه قد
لكن الضرورة ولا ضرورة فيما دون سفر ومنها ان يكون في الدين والعين التي لأحاجة الى الاشارة اليها عند الدعوى
والشهادة كالدور والعقار فانما في الاعيان التي تبقى الحاجة الى الاشارة اليها كالمسوق من الحيوان والعروض لا يقبل
في حقيقته ومحمد وهو قول ابو يوسف لا يوجب رجوع وقال يقبل في العبد خاصة اذا ابق فاختد في بلد فاقام صاحبه
البينة عند فاقوله انه عتقه اخذه فلان في بلد كذا اقتيد الشهود على الملك وعلى صفة العبد وحليته فانه يكتب اليه
قاضي البلد الذي لعده ان قد شهد الشهود عتده ان عتقه وحليته كذا وكذا ملك فلان فلان من فلان اخذه فلو
ابن فلان ينسب كل واحد منهما الى ابيه والى حقه على رسم كتاب القاضى الى القاضى واذا وصل الى القاضى المكتوب اليه
وعلم انه كتابه بشهادة الشهود وسلم العبد اليه يختم في عتقه اي يجعل جازما من صاحبه في عتقه حتى لا يعرض له
احد في الطريق او يوهه انه سرقة ثم يأخذ منه كفيلا ثم يعث به الى القاضى الكتاب حتى يشهد الشهود بعينه عليه عند
على الاشارة اليه ثم يكتب القاضى الكتاب له كتابا آخر على ذلك الى القاضى المكتوب اليه اولى مرة فاذا علم انه كتابه قبله
وقضى به وسلم العبد الى الذي جاء بالكتاب وبراءة كفيله ولا يقبل في الجارية بالاجماع وجه قول ابو يوسف ان الحاجة
الى قبول كتاب القاضى في العبد متحققة لعموم البلوى به فلو لم يقبل لصاق الامر على الناس ولما عتقهم ولا
حاجة اليه في الامة لانها لا تهرب عادة لضعف بنيتها وقيلها ولهما ان الشهادة لا تقبل الا على معلوم قال ابو يعلى
الامر شهد بالحق وهم يعلمون والمنقول لا يصير معلوما الا بالاشارة اليه ولا اشارة الى الغائب محال فلم يتحقق شهادة الشهود
ولا دعوى المدعى لهما الله الذي فلو يقبل الكتاب فيه ولهذا لم يقبل في الجارية وفي سائر المنقولات بخلاف العقار لانه يصير
معلوما بالتعدي وبخلاف الدين لان الدين يصير معلوما بالوصف وهذا الذي ذكرنا مذهب اصحابنا وقال ابن ابي الجوز
يقبل كتاب القاضى الى القاضى في الكل وقضاة زماننا يقولون بمذهبه لاجابة الناس وينبغي للقاضى المكتوب اليه ان لا
يفك الختم الا بحضور الخصم ليس بعد عن التهمة والله اعلم ومنها ان لا يجوز في الحدود والقصاص لان كتاب القاضى
الى القاضى بمنزلة الشهادة على الشهادة وانما لا تقبل في الحدود والقصاص كذا هذا ومنها ان يكون اسم المكتوب اليه عليه
واسم ابيه وحده وتخله مكتوبا في الكتاب حتى لو نسبته الى امة او لم يذكر جذع او نسبته الى قبيلة كسبي يتم ونحو ذلك
لا يقبل لان التعريف لا يحصل به الا ان يكون شيئا ظاهرا مشهورا أشهر القبيلة فيقبل لحصول التعريف ومنها ان يكون
قال الدار والعقار لان التعريف في الحدود لا يقع الا بذكر الحد فلو ذكر في الكتاب ثلاثة حدود يقبل عند اصحابنا الثلاثة وعند
لا يقبل ما لم يشهدوا على الحدود او اربعة ولو شهدوا على حدين لا يقبل بالاجماع واذا كانت الدار مشهورة كدار الامير
وعبره لا يقبل عند ابي حنيفة وعند ابو يوسف ومحمد يقبل وهذه مسائل الشروط ومنها ان يكون القاضى الكتاب
على قضائه عند وصول كتابه الى القاضى المكتوب اليه حتى لو مات او عزل قبل الوصول اليه لم يعمل به ولو مات بعد
وصول الكتاب اليه جاز له ان يقضيه ومنها ان يكون القاضى المكتوب اليه على قضائه حتى لو مات او عزل قبل
وصول الكتاب اليه ثم وصل الى القاضى الذي ولي مكانه لم يعمل به لانه لم يكتب اليه والله اعلم ومنها ان يكون القاضى
الكتاب من اهل العدل فان كان من اهل البغي لم يعمل بقضائه ولا يبره كتابا عطاها ومنها ان يكون الله مع خالصها لان القضاء

القضاء بكتاب القاضى
شروط منها البينة ومنها
ان يكون الكتاب محتوما
منها الاشارة بما في كتاب

منها ان يكون بينه وبينه مسير سفر
منها ان يكون في الدين والعين

منها ان لا يجوز في الحدود والقصاص
منها ان يكون اسم المكتوب اليه عليه
منها ان يكون له في الدار والعقار
منها ان يكون من اهل العدل
منها ان يكون خالصا

عبادة والعبادة اخلاص العمل بكليته لله تعالى فلا يجوز قضائه لنفسه ولا لمن لا يقبل شهادته لانه لا يقبل له قضاء
لنفسه من وجه فلم يخلص لله تعالى وكذا اذا قضى في حادثة رشوة لا ينفذ قضاؤه في تلك الحادثة وان قضى في حق
الثابت عند الله تعالى في حكم الحادثة لانه اذا اخذ على القضاء رشوة فقد قضى لنفسه لا دفعه فلم يصح وانما علم
انما الذي يرجع الى المقضى له فانواع منها ان يكون من قبل شهادته لا يقبل شهادته للقاضي
لا يجوز قضاء القاضي له ومنها ان يكون حاضرا وقت القضاء فان كان عالما لم يجز القضاء له الا اذا كان عند خصم حاضرا لان
القضاء على الغائب كما لا يجوز فاقضاء للغائب لا يجوز ايضا ومنها طلب القضاء للقاضي في حقوق العباد لان القضاء
وسيلة الى الحق فكان حقه وحقوقه انما يستوفى بطلبه وانما الذي يرجع الى المقضى عليه فخره حتى لا يجوز القضاء
على الغائب اذ لم يكن عند خصم حاضر وهذا عندنا وعند الشافعي ليس بشرط والمسئلة ذكرت في كتاب الدعوى **فصل**
واما اداب القضاء فكثيرة والاصل فيها كتاب عمل في الامور الشرعية من غير سماعها وتخرج كتابا لاسباب وفه
اما بعد فان القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم اذا ادلى عليك فانه لا ينفع تكلم بحق لا نقاذ له أس بن الناس في حرك
ومجلسك وعدلك حتى لا يطع شريف في حيفك ولا يبايئ من ضعيف من عدلك ورواية ولا يخاف ضعيف من حرك البينة
على المدعي واليمين على منكر الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حر حلالا لا يمنع قضاء قضية ولا يبر
واجبت فيه نفسك وهذا فيك لرسدك ان تراجع الحق فان الحق قد ير لا يبطل ولا يبر لاجبة الحق خيف الفادي في الباطل
الفرم الفهم فيما يختلج في صدرك ما لم يبلغك في القرآن والسنة ثم اعرف الاشياء والاحتمال وقيل الامور عند ذلك
فاعمل واجتهد وافترها الى الله ونع واشبهها بالحق اجعل للمدعي امدا يفتي اليه فان اذعن بنية والا وجب القضاء عليه
وفي رواية وان عجز عنها استعملت عليه القضاء فان ذلك يبلغ في العذر والحق للمدعي المسلم عدول بعضهم على بعض
الا بدور في ذنوب وضيق في ولا او قرابة او محرابا عليه شهادة وزوران الله نولي عنكم التزوير في رواية التزوير وروا
عنكم بالبينات اياك والغضب والقلق والغنى والتكبر المحذور في مواطن الحق الذي يوجب الله به
الاجر يحسن به الدين وان من يخلص نية فيما بينه وبين الله نفع وتو على نفسه كنه الله ما بينه وبين الناس من بين
للناس بما يعلم الله منه خلوه ليشبه الله فانكنت ثواب عتائه في عاجل وزود وخزان رحمة والسداد ومنه ان يكون
القاضي نهما عند الخصومة فيجعل سمعة وفهمة وقليه الى كل واحد من الخصمين لقول عمر رضي الله عنه في كتاب السياسة فافهم اذا
ادلى عليك ولا تفر الجأز ان يكون الحق مع احد الخصمين فاذا لم يفهم القاضى كلامهما يصنع الحق وذلك قوله رضي الله عنه فانه
لا ينفع تكلم بحق لا نقاذ له ومنها ان لا يجوز قضاة وقت القضاء لقول عمر رضي الله عنه انا والقلق وهذا نذر الى السوء
والثبوت ومنها ان لا يجوز قضاة القضاء اي اجتمع عليه الامور فضا في صدره لقول عمر رضي الله عنه انا والقلق وهذا نذر الى السوء
ان لا يجوز غضبان وقت القضاء لقول عمر رضي الله عنه انا والغضب وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى لقاضى وهو غضبان
ومنها ان لا يجوز جابعا ولا عطشان ولا ممتلئا لان هذه العوارض من القلق والغضب والبغى والعطش والامتلاء
ما يشغل عن الحق ومنها ان لا يقضى وهو مشغى على الارض وليس على الدابة لان المشغى لا يسمع ولا يرى ولا يفكر ولا يحسن
في كلامه وخصمه ولا يباين يقضى وهو متكى لان التكا لا يقدح في التأمل والنظر ومنها ان يسرى بين الخصمين في
الجلسة فيجلسهما بين يديه لا عن يمينه ولا عن يساره لانه لو فعل ذلك فقد قربا احدهما من مجلسه وكذا لا يجلس احدهما
غريمه ولا يخرج يساره لان لليمين فضله على الشمال وقد روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انهما احقما في حادثة
لما ردى ثابته رضي الله عنه فالتقى لمرضى الله عنه وسادة فقال عمر هذا اول جورك وجلسا بين يديه ومنها
ان يسرى بينهما في النظر والمنطق والخلوة فلو ينطلق بوجهه الى احدهما ولا يسر احدهما ولا يولى في احدهما شيئا
دون خصمه ولا يرفع صوته الى احدهما ولا يكلم احدهما بلسان لا يعرفه الاخر ولا يخلو باحدهما في منزله ولا يقضي احدهما
فيعدل بين الخصمين في هذا كله لما في ترك العدل فيه من مكسرة قلب الاخر ويتم القاضي به ايضا ومنها ان لا يقبل
المدعي من احدهما الا اذا كان لا يلحقه به تهمة وجملة الكاذبة ان المهدي لا يخلو اما ان يكون رجلا كان يهدى اليه قبل
تقليد القضاء واما ان كان لا يهدى اليه فان كان لا يهدى اليه فاما ان كان خريفا له واما ان كان اجنبيا فان كان خريفا
له نظر ان كان له حضوره في الحال فانه لا يقبل لانه تلحقه التهمة وان كان له حضوره في الحال كان بمعنى الرشوة
فيه وان كان اجنبيا لا يقبل سواء كان له حضوره في الحال ولا لانه ان كان له حضوره في الحال كان بمعنى الرشوة
وان لم يكن من اهل البيت له حضوره باقربها بعد ذلك فلو يقبل ولو قبل من بيت المال هذا اذا كان الرجل لا يهدى
اليه قبل تقليد القضاء فاما اذا كان يهدى اليه فان كانت له في الحال حضوره لا يقبل لانه يتم فيه وان كانت
لخصومة له في الحال ينظر فان اهدى مثل ما كان يهدى اقبل فلو كان له في الحال حضوره لا يقبل لانه يتم فيه وان كانت
عليه وان قبل كان بيت المال وان لم يقبل الحال حتى انقضت الحكومة ثم قبلها لا بأس به ومنها ان لا يجيب الدعوى خاصة
وان كانا خمسة او عشرة لانه لا يخلو عن معنى التهمة الا اذا كان صاحب الدعوى ممن كان يتخذ الدعوى له قبل القضاء وكان

ما يرجع الى المقضى منها كون من
يقبل شهادته وكونه حاضرا وقت القضاء
وطلب القضاء من القاضي
ما يرجع الى المقضى عليه
بيان آداب القاضي

منها ان القاضى

منها لا يجوز لقاضى وقت القضاء
ولا يجوز غضبان

ولا يجوز جابعا ولا عطشان
ولا يجوز مشغيا

منها ان يسرى بين الخصمين في الآ

ولا يجلسهما في المجلس

ولا يقبل الهدية

ولا يجيب الدعوى خاصة

وان لا يلقن احد لغيره
ولا يلقن الشاهد

ولا يفت الشهود

يشهد القاضى الجنازة

ويعدو المريف

ويسلم على الخصوم اذا دخل عليهم

منها ان يسأل عن حال الشهود

للتعديل شرائط ما يرجع اليه
المعدل منها العقل والبلوغ
والا سلام

منها العدالة

منها ان لا يفت الشهود على

بينه وبين القاضى قرابة فلا بأس بان يحضر اذا لم يكن له حضوره لان عدم التهمة فان عرف القاضى حضوره لم يحضرها
واما الدعوة العامة فان كانت بدعة كدعوة المأذون ونحوها لا يحل له ان يحضرها لانه لا يحل لغير القاضى اجابته فانما
اولى وان كانت سنة كولاية العرس والحضانة فيجبها لانه اجابة السنة ولا تهمة فيه ومنها ان لا يلقن احد الخصمين
بجنته لانه فيه مكسرة فليسا بالآخر ولا نفيه اعانة احد الخصمين فيوجب التهمة غير انه ان تكلم احدهما اسكت الآخر لغيره
كلوه ومنها ان لا يلقن الشاهد بل يتركه يشهد بما عنده فان اوجب الشرح بقوله قلة والآفة وهو قول حنفية
ومحمد وهو قول ابو يوسف الاول ثم رجع وقال لا بأس بتلقين الشاهد بان يقول له انشهد بكذا وكذا وجده قوله ان الشاهد
ان يلحقه الضرر لانه يلقن القضاة فيجوز اقامة الحجة فكان التلقين تقويما للحجة نابتة فلا بأس به ولها ان القاضى
يستم بتلقين الشاهد فيجوز عنه ومنها ان لا يعين الشهود لان ذلك يشق عليهم عقولهم فلا يمكنهم اداء الشهادة
على وجهها واذا اتم الشهود فلا بأس ان يقرهم عند اداء الشهادة فليس لهم ان كان ومضى كان فان اختلفوا اختلفوا
بوجوب اداء الشهادة ردوها والا فلا ويشهد القاضى الجنازة لان ذلك حق الميت على المسلمين فلم يكن متمما في اقامته
فخصها الا اذا اجبعت الجنازة على وجه لو حضرها كلها لشغله ذلك غمور الناس فلا بأس ان لا يشهد الا القضاة
فرض عين وصدولة الجنازة فرض كفاية فكان اقامة العرض العين عند تعدد الجميع جينها اولى ويعود المريف ايضا
لان ذلك حق المسلمين على المسلمين فلا يلحقه التهمة باقامته ويسلم على الخصوم اذا دخل المحكمة لان السلام سنة
الاسلام وكذا رويان شريحا راجح كان يسلم على الخصوم لكن لا يحضر احد الخصمين بالتسليم عليه دون الآخر وهذا قبل قوله
في مجلس الحكم فاما اذا جلس فلا يسلم عليهم ولا هم يسلمون عليه اما هو لا يسلم عليهم لان السنة ان يسلم القائم على القضاة
لا القاضى على القاضى واما هم لا يسلمون عليه فلا يتم لو سلموا عليه لا يلزمه الرد لانه اشتغل بامرهم وهو اعظم
مردو السلام فلا يلزمه الاشتغال به ولذا ذكر الفقيه ابو جعفر الهندى في راجح في رجل يقرأ القرآن فدخل عليه آخر
انه لا ينبغي له ان يسلم عليه ولو سلم لا يلزمه الجواب وكذا المدرس اذا جلس للتدريس لا ينبغي لاحد ان يسلم عليه
ولو سلم لا يلزمه الرد لما قلنا بخلاف الامر اذا جلس فدخل عليه الناس لم يسلمون عليه هو السنة وان كان سوطا
زمانا كبرهون التسليم عليهم وهو خطأ منهم لانهم جلسوا للزيارة ومن سنة الزائر التسليم على من دخل عليه واما
القاضى فاما جلس للعبادة لا للزيارة فلا يسلم التسليم عليه ولا يلزمه الجواب لو سلموا لكن لو اصاب حاز ومنها
ان يسأل القاضى عن حال الشهود فيما سوا الحدود والقصاص ولم يطقن الخصم هو راجح القضاة عند حنفية لان
القضاة اظهروا العدالة وان كان جائزا عنده فلا شك انه بالعدالة الحقيقية افضل واما عندها فهو من واجبات القضاة
وكذا اذا لم يطقن الخصم في غير الحدود والعقوبات وفي الحدود والقصاص لم يطقن ثم القضاة في التسليم فانوا يسلمون
باعتبارهم عن حال الشاهد اهل محلة او اهل سوقه ان كان سوقيا ممن هو اقرب للناس واورعهم واعظمهم امانة واعرفهم
بأحوال الناس ظاهرا وباطنا والقضاة في زماننا فنبضوا المعدل تيسيرا لاداء عملهم لما سجد على القاضى طلبا للمعدل
في كل شاهد فاستحقوا طلب المعدل ثم للتعديل شرائط بعضها يرجع الى نفس المعدل وبعضها يرجع الى فعل التعديل
اما الذي يرجع الى نفس المعدل فانواع منها العقل ومنها البلوغ ومنها الاسلام فلا يجوز تعديل العقل والبلوغ
والكفر لان التزكية ان كانت تجري مجرى الشهادة فهو لا يسو او اهل الشهادة فلا يكونون من اهل التزكية وان كانت
شرطا لا جازا وغلايات تجري مجرى الشهادة في الدنيا فغير مقبول لانه لا بد منه من العدالة ولا عدالة هؤلاء ومنها العدالة
لان من لا يحسن عدلا في نفسه كيف يعدل غيره واما العدد فليس بشرط لغيره عند حنفية واما يوسف لكونه شرط
الفضيلة والكمال وعند محمد شرط الجواز وجه قوله ان التزكية في معنى الشهادة لا يخرج عن عاين علم القاضى وهذا معنى الشهادة
ففسططها لاصحابها وهما ان التزكية ليست بشهادة بل دليل لانه لا يشترط فيها لفظ الشهادة فلا يلزم فيها العدد على ان
شرط العدد في الشهادة ان ثبت قضا غير معقول المعنى فيما يشترط فيه لفظ الشهادة فلا يلزم مراعاة العدد فيها وان
وعلى هذا الخلاف العدد في الزمان وحامل المنشوء انه ليس بشرط عندها وعند محمد شرط وعلى هذا الخلاف حرة المعدل
ومصره وسلامه عند القضاة انه ليس بشرط عندها فوضي تركة الا عي والعبد والحدود في القذف وعند محمد شرط
فلا يصح تزكيتهم لان التزكية شهادة عنده فليشترط لها ما يشترط لساائر الشهادات وعند محمد ليست بشهادة فلا
تراعى فيها شرائط الشهادة واما الذكورة فليست بشرط لصحة التزكية فتجوز تركة المرأة اذا كانت بررة متحصنة
لجواحيها وتخالط الناس وتعرف احوالهم وهذا ظاهر على اصلها لان هذا امر ياب لا اخبار غلايات فانها وهي من اهل
ذلك اما عند محمد فتقبل تزكيتها فيما قبل شهادتها فتصيح تركة رجل وامرأتين فيما قبل فيه شهادة رجل وامرأتين
واسلمهم وتجوز تركة الولد والولد للولد وكل ذي رحم محرمة لانه لاحق للمعدل في التعديل بما هو حق
المتدعي فلا يوجب تامة فيه وهذا مشكل على اصل محمد لانه يجرى التعديل مجرى الشهادة وشهادة الولد للولد والولد للولد
لا تقبل ومنها ان لا يحسن التزكية عليه فان كان لم يعين تركة ويجب لسؤال وهذا التزكية على مذهب ابو يوسف ومحمد

فقد استوفى

فما سوى الحدود والعقوبات بناء على ان المسئلة ما وجبت حقا للشهود عليه عذما او ما وجبت حقا للشرع وحق الشرع
لا ينادى بتعديله لان في ذم المدعى والشهود انه كاذب في انكاره فلا يصح تعديله وعند حنفية السؤال فيما سوى
الحدود والعقوبات صحت للشهود وحق الا نسا لا يطلبا لا يطلبا فاما بطلبه فاما بطلعه لا يتحقق الطلب فلا يجز المسئلة فيكون
بما بالتركية ان الشهود عليه اذا قال للشاهد هو عدل لا يكتفى به مالم ينضم اليه آخر على قول محمد فصار عن محمد واما
في رواية لا يعين اصلا وفي رواية يقبل تعديله اذا انضم اليه غيره واما الذي يرجع الى فعل التعديل فهو ان يقول المعدل
هو عدل جائز الشهادة حتى لو قال هو عدل ولم يقل جائز الشهادة لا يقبل تعديله لجواز ان ينسأ عدلا في نفسه
ولا يجوز شهادته كالمحدود في القذف اذا تاب وصلى والعبد الصالح وكذا اذا قال في الرد هو ليس يعدل لامر مالم
يقول هو غير جائز الشهادة لان غير العدل وهو القاضى يجوز شهادته اذا تحرى القاضى الصدق في شهادته ولو قضى
به القاضى نفذ ومنها ان يسأل المعدل فيما يسأل في السداد لا فان وجد عدلا يعذله في العلوته ويجمع بين
التركي والشهود وبين المدعى والمدعى عليه في تعديل العلوته وان لم يحده عدلا يقول المدعى في شهوده ولا يكشف
عن حال المخرج ستر على المسلم ولا يكتفى بتعديل السرخ فاعا الاحتياط والتزوي بان يسمى غير العدل باسم العدل
نكان لادب هو التزكية في العلوته بعد التزكية في السر والعلو ولو اختلف المعدل ان تعدله احداهما وجزه الآخر
يسأل القاضى عن حال الشهود فان عدله آخر اخذ بالتزكية وان جرحه آخر اخذ بالحج لان خبره لا ينافي اولى بالقبول من خبر الواحد
لانه حجة مطلقة واذا انضم الى كل واحد منهما رجل آخر فعلة اثنان وجرحه اثنان على الحج لان الخارج بعد حقيقة
لقد المعدل يعني الامر على الظاهر لان الظاهر حال الانسان انه يظهر الصلاح ويكتم العشق فكان قبول قول الحاج اولى
وكذلك لو جرحه اثنان وعدله ثلثة او اربعة او اكثر يعل بقبول الحاج لان الحج لا يقع بكثرة العدد في باب الشهادة
ومنها ان يجلس معه جماعة من اهل الفقه ليشاورهم ويستعين بهم فيما يحتاج اليه لقوله وشاورهم في الامر يذهب
الاعرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المشاورة مع افتتاح باب ارجح عليه فقير اولى وعزالي فخره رضي الله عنه قال
ما راي احد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر مشاورة لا محابة منه وروى انه عليه السلام كان يقول لابي بكر
وعمر قولا في فيما لم يوح الى مثلكما وان المشاورة في طلب الحق من باب الجاهدة في الله فيمن سببا للوصول الى السبيل
الرشاد قال الله في الذين جاهدوا فينا لنهتد بهم سبلنا وينبغي ان يجلس معه من يوق بدنه وامانة دلوه يفتن بما
عنده الحق والعباد بل يهديه الى ذلك اذا رجع اليه ولا ينبغي ان يشاورهم بحضرة الناس لان ذلك يذهب بهما به الظهور
والناس يسمونه بالجمل ولكن يقيم الناس عن المجلس ثم يشاورهم او يكتب في ورقة فيدفع اليهم او يكلمهم بلغة لا يفهمها
الغفلة ان هذا اذا كان القاضى لا بدخله حصرا باجلادهم عنده ولا يجوز ان يكون بين ايديهم فان كان لا يجلسهم فان اشكل
عليه شئ من احكام الحوادث بعث اليهم وسأله ومنها ان يحضر له جلاوز وهو المسمى بصاحب المجلس فيعرفه يا راجح
على القاضى تيسير المجلس ويذهب سوط يوجب به المناقاة وينذر به المومن وقد رويان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يسجد بين سوطا ينذر به المومن ويوق به المناقاة وكان ابو بكر رضي الله عنه يسجد سوطا وعمر رضي الله عنه اخذ
درة ومنها ان يحضر له عوان يستصحبون الخصوم ويقومون بين يديه اجلاولا لانه ليس له مجلس اهل والمتمرة للمق
اوعز وهذا في زماننا فاما في زمن الصحابة والتابعين فما كان تقع الحاجة الى امثال هذا لانهم كانوا ينظرون الى الامور
والقضاة بعين البصيرة والعظيم ومخافتهم ونقا دون الحق ودون ذلك فقد رويان عمر رضي الله عنه كان يقضي في
المسجد فاذا فرغ استلقى على قفاه وتوسد بالحصى وما كان ذلك ينقص حرمته ورواه ليس فيها فاذ داوت احكامه
غرضه بعد قد سماها بشرفة فقطعها وكان لا يقيها اياما وكاننا لاطراف متعلقة منها والناس بها بونه غابة الهيبة
فاما اليوم فقد ضل الزمان وتغير الناس وهان العلم واهل فوقع الحاجة الى هذه التكاليف للتوسل الى اهل الحق
واصحاب المظهور والظالم ومنها ان يحضر له ترجمان ليجوز ان يحضر مجلس القضاة ليعرف القاضى لغة من الذي يملك
عليه والشهود والكوفي في عدد الترجمان وصفاة على الاتفاق والاختلاف كالكلوم في عدد المترجمة وقد ذكرناه
ومنها ان يتخذ كاتباً لانه يحتاج الى محاسبة الاعايد والبيانات والاقرارات ولا يمكن حفظها فلا بد من الكتابة
وقد سبق عليه ان يكتب بنفسه فيحتاج الى كاتب يستعين به وينبغي ان يكون عفيفا صالحا من اهل الشهادة وله
معرفة بالفقه اما العفة والصالح فلان هذا امر ياب لا امانة ولا امانة لا يوزنها الا العفيف الصالح واما اهلية الشهادة
فلان القاضى يحتاج الى شهادته واما معرفة بالفقه فلا يحتاج الى الاختصار والمحد من كلوم الخصمين
والنقل من لغة الى لغة ولا يقدر على ذلك الا من له معرفة بالفقه فان لم يكن فقيها كتب كلوم الخصمين كما جمعه
ولا يصرف فيه بالزيادة والنقصان لئلا يوجب حقا لم يجب ولا يفسد حقا واجبا لان تصرف الفقيه بتعبير الكوا
لا يخلو عن ذلك وينبغي ان يقعد الكاتب حيث يرى ما يكتب وما يصنع فان ذلك اقرب الى الاحتياط ثم في عرف بلادنا
فلا تركة الادعى على المدعى فيكتب لكاتب ادعى المدعى ويترك من وضع التابع بياضا لجواز ان يختلف الدعوى

للتعديل ما يرجع الى فعل التعديل

منها ان يسأل عن حال الشهود

ومنها ان يجلس مع اهل الفقه ليشاورهم

منها ان يحضر له جلاوز

وان يحضر له مترجم

وان يتخذ كاتباً

وقضى القاضي بالجدلية له لا يحمل له وطها اذا كان يعلم انه كاذب في دعواه ولا يحمل لاحد الشاهد من ابصار
ان يشهد بها **الحق** اما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انكم تختمون الى ولعل بعضكم الختم
تجته من من ومن وانما انما شرف من قضيت له من مال اخيه شيئا فغير حق فانما اقطع له قطعة من النار اخبر النبي
صلى الله عليه وسلم ان القضاء بما ليس للذي قضى له بقطعة من النار ولو نفذ قضاه واطنا لما كان القضاء به
قضاه بقطعة من النار ولان القضاء انما ينفذ بالحجة وهي الشهادة الصادقة وهذه كاذبة بيقين فلا ينفذ
حقيقة ولهذا لم ينفذ بالملك المرسل وكذا اذا كانت المرأة محرمة بالعدة او الردة او الرضاع او القرابة
او المصاهرة كذا هذا **ولا في حنفية** روح ان قضاه القاضي بما يحتمل الا نشاء انشاء له فينفذ ظاهره واطنا
كما لو انشاء صريحا ودلالة الوصفان القاضي ما مور بالقضاء بالحق ولا يقع قضاه بالحق فيما يحتمل الا نشاء
الا يحمل على الا نشاء لان البينة قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فيجعل منشأ والعقود والقضوح مما
يصح الا نشاء من القاضي فان للقاضي ولاية انشاءها في الجملة بخلاف الملك المرسل لان نفس الملك مما
لا يحتمل الا نشاء ولهذا لو انشاء القاضي صريحا او غيره لا يصح ويجوز ما اذا كانت المرأة محرمة بابسا
لان هناك ليس للقاضي ولاية الا نشاء الا ترى انه لو انشاء صريحا لا ينفذ واما الحديث فقد قيل انه صلى
الله عليه وسلم قال ذلك في موارث ودرست والميراث ومطلق الملك سواء في الدعوى وفيه نقول
معها انه ليس فيه ذكر السبب والكلوم في القضاء بسبب على اننا نقول بموجبه لكن لم قلتم ان القضاء
بسبب قضاه له من حق اخيه بغير حق بل هو قضاه له من مال نفسه ويجوز لان القضاء بسبب الملك صحيح عندنا
فقد قلنا بموجب الحديث بخلافه وانما الموقوف **فصل** واما بيان حكم خطأ القاضي في القضاء
فلا يصل ان القاضي اذا اخطأ في قضائه بان ظهر ان الشهود كانوا عبيدا او محدودين في قد فانه لا يؤخذ بالقضاء
لانه بالقضاء لم يعمل لنفسه بل لغيره فكان بمنزلة الرسول فلو لم ينفذ العهدة ثم سئل اما ان كان المقضي به
من حقوق العباد واما ان كان من حقوق الله تعالى خالصا كقطع في السرقة والرجم في الزنا مع الاحصاء فان كان من
حقوق العباد فان كان مالا وهو قائم ردة على المقضي عليه لان قضاه وقع باطلا وردة عين المقضي به يمكن
فيلزم ردة لقول النبي صلى الله عليه وسلم على الدماء اخذت حتى تردة ولا نه عين مال المدعي عليه ومن وجب
عين ماله فهو احق به وان كان هالكا فالضمان على المقضي له لان القاضي عمل له فكان خطأؤه عليه ليكون
الخارج بالضمان ولانه اذا عمل له صار كانه هو الذي فعل بنفسه وان كان حقا ليس بمال كالطلاق والعاق
بطل لانه تبين ان قضاه وقع باطلا وانه امر شرعي يحتمل الرد فبذلك يخلو الحدود والمال الهالك لانه لا يحتمل
الردة بنفسه وردة بالضمان هذا اذا كان المقضي به من حقوق العباد **فاما** اذا كان من حقوق الله تعالى خالصا
كالقطع والرجم فضمناه في بيت المال لانه عمل فيها لعامة المسلمين لعود منفعته اليهم وهو الزجر فكان
خطاؤه عليهم لما قلنا فيؤدي بيت مالهم ولا يضمن القاضي لما قلنا ولا الحداد ايضا لانه عمل بالامر القاضى بالعلم
فصل واما بيان ما يخرج به القاضي عن القضاء فنقول وبالله التوفيق كل ما يخرج به الوكيل
عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء وما يخرج به الوكيل عن الوكالة ذكرناها في كتاب الوكالة لا يتخلل
الا في شئ واحد وهو ان الموكل اذا مات ينزل الوكيل والخليفة اذ مات او خلع لا ينزل قضائه وولايته
وجه الفرق ان الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه ايضا وقد بطلت اهلوية الولاية بموته فينزل
الوكيل والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه بل بولاية عامة المسلمين وفي حقوقهم واما الخليفة
بمنزلة الرسول عنهم ولهذا لا يسلطه العهدة كالرسول في سائر العقود والوكيل في التكليف واذا كان
رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين ولا يمتنع بعلم موت الخليفة باقية فتبقى لقاضي على ولايته
وهذا بخلاف العزل ان الخليفة اذا عزل القاضي او الوالي ينزل بعزله ولا ينزل بموته لانه لا ينزل
بعزل الخليفة ايضا حقيقة بل بعزل العامة لما ذكرنا ان ولايته بولاية العامة والامة وكونه لاستبدال
دلالة لتعلق مصالحهم بذلك فكان الاستبدال منهم معنى واما الخليفة رسول منهم في العزل ايضا فيفسد
الفرق بين العزل وبين الموت ولو استخلف القاضي باذن الامام ثم مات القاضي لا ينزل خليفته لانه نائب
الامام في الحقيقة لان نائب القاضي لا ينزل بموت الخليفة ايضا كما لا ينزل القاضي لما تبين ولا يملك
القاضي عزل خليفته لانه نائب الامام فلو ينزل بعزله كالموكل لانه لا يملك عزل الوكيل الثاني لان الثاني
وكيل الموكل في الحقيقة لا وكيله كذا ههنا الا اذا اذن له الخليفة بان يستبدل من شأه فيملك عزله ويحكم في ذلك
ايضا عزله الخليفة لقول القاضي كالموكل اذا قال له الموكل اذن له الخليفة بان يستبدل من شأه فيملك عزله واذا عزل كان
العزل في الحقيقة من الموكل كذا هذا وعلم العزل بالعزل شرط صحة العزل في هذا كله كما في الوكالة والله اعلم

بيان حكم خطأ القاضي في القضاء

بيان ما يخرج بالقاضي عن القضاء

وهل ينزل باخذ الرشوة في الحكم عندنا لا ينزل لكنه يستحق العزل فيعزله الامام ويعزله كذا ذكر في كتاب الحدود
وقال مشايخ العراق اصحابنا انه ينزل وقالوا صحت الرواية غرضنا ان ينزل واستدلوا بما ذكر في السيرة
الكبيرة انه يخرج من القضاء لكن قراءة مشايخنا انه يخرج من القضاء وهذه القراءة اولى لان هذه الرواية مشبهة
ورواية كتاب الحدود بحكمة لانه ذكر فيه ان الامام يعزله ويعزله وكان فيها قلنا حمل المعنى على الحكم فكان
عزله بالرواية جميعا فكان اولى وهذا عندنا **وقال** الشافعي ينزل وهو قول المعتزلة وتنفى المسئلة ان
القاضي اذا فسق هل ينزل فينزل عندنا لا ينزل وعند الشافعي ينزل وبه قالت المعتزلة لكن بناء على اصلين مختلفين
فأصل المعتزلة ان الفسق يخرج صاحبه عن الايمان فتبطل اهلوية القضاء وأصل الشافعي ان العدالة شرط اهلوية
القضاء كما هي شرط اهلوية الشهادة لان اهلوية القضاء تدور على اهلوية الشهادة وقد زالت بالفسق
فتبطل اهلوية والاصل عندنا ان الكبيرة لا تخرج صاحبها عن الايمان والعدالة ليست شرط اهلوية
القضاء كما انها ليست شرط اهلوية الشهادة على ما ذكرنا والله سبحانه وتعالى اعلم بالبعثات

كتاب الحج والحبس

في الكتاب فساد من فعل في الحج وفصل في الحبس ما الحج فالكلام فيه في ثلاثة مواضع احدها في اسباب الحج
والثاني في بيان حكم الحج والثالث في بيان ما يخرج من الحج **اما** الاول فقد اختلف فيه قال ابو حنيفة روح الاسباب
الرجحة التي تلهي عنه ما لها رابع الجنون والصب والرق وهو قول زفر قال ابو يوسف ومحمد والشافعي وعامة العلماء
السفقة والتدبر ومطل الغنى وجوب الدين وخوف ضياع المال بالتجارة والتخمة والاختلاف في اسباب
الحج ايضا فيخرج من الحج عندهم في السفقة المفسدة للمال بالتدبر في الوجه الباطل وفي المذلة الذي يسرف في الفسقة
وفيق في التجارات وفيمن يمنع عن قضاء الدين مع العدة عليه اذا ظهر مظهره عند القاضي وطلب التماس من
القاضي ان يبيع عليه ماله ويقضي به دينه وفيمن ركبه الدين وله مال فاق الغنى ما ضياع امواله بالتجارة
فروغوا الامر له القاضي وطلبوا منه ان يحج عليه او خافوا ان يلحق امواله فطلبوا من القاضي ان يحج عنه او قرار
الامر له بما ينبغي في هذه المواضع عندهم وعند لا يحجى وما روى ان ابا حنيفة روح كان لا يرى الحج الا على ثلاثة
المتى الجاهل والطبيب الجاهل والكاوي الفليس وليس المراد منه حقيقة الحج وهو المعنى الشرعي الذي يمنع نفوذ
التصرف الا ترى ان المعنى لو اتي بعد الحج واصاب في الفتوى جاز ولو اتي قبل الحج باطلا لا يجوز وكذا الطبيب
لوان الادوية بعد الحج بغيره فدل انه ما اراد به الحج حقيقة وانما اراد به المنع للحج اي يمنع هؤلاء الثلاثة
عن علم حسا لان المنع عزلة من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان المعنى الجاهل فساد اديان المسلمين
والطبيب الجاهل يفسد اديان المسلمين والكاوي الفليس يفسد اموال المسلمين في الفسقة فكان منهم عزلة من باب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من باب الحج فلو بلغه الشافعي بجملة الله ولو حجج القاضي على السفقة ونحوه لم ينفذ حجه
عند ابي حنيفة حتى لو تصرف بعد الحج بغيره عنده وان كان الحج ههنا محل الاجتهاد لان الحج من القاضي
قضاء منه وقضاء القاضي في الجتهادات انما ينفذ ويصير كالمتفق عليه اذ لم يكن نفس القضاء مجتهدا فيه
فاما اذا كان فلو بخلاف سائر الجتهادات التي لا يرجع الاجتهاد فيها الى نفس القضاء وقد ذكرنا الفرق في
كتاب ادب القاضي واختلف ابو يوسف ومحمد بينهما في السفقة انه يصير من الحج بغيره ام ينفذ امره بغير الاجتهاد
على حج القاضي قال ابو يوسف لا يصير بحجود الاجتهاد القاضي وقال محمد يخرج نفس السفقة من غير حاجة الى مجتد
القاضي **رحمة** العامة قوله نفع فان كان الذي عليه الحق سفقة او ضعيفا او لا يستطيع ان يعمل فليس له
وليه بالعدل جعل الله نفع لكل واحد من المذكورين ولما منهم السفقة وعند ابي حنيفة لا ولي للسفقة ولا لانه اذا كان
له ولده لانه مولى عليه فلو ينفذ بغيره كالصبي والجنون وقوله ولا تولوا السفهاء اموالكم من غير اعطاء
الاموال السفهاء وعنده يدفع اليه ماله اذا بلغ خمس وعشرين سنة وان كان سفقة وروى ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم باع على معاذ ماله بسبب ديون ركبه وهذا نص في الباب لان البيع عليه لا يذكر الا في غير موضع
الزهد ولان الصفقات شرعت لمصالح العباد والمصلحة تتعلق بالاطلاق فربما يخرج اخوه والمصلحة ههنا في الحج
ولهذا اذا بلغ الصبي سفقة يمنع عنه ماله الى خمس وعشرين سنة بخلاف ولذا حجر على الصبي والجنون
لهما الحج مصلحة في حقهما كذا هذا **ولا في حنفية** روح عمومات البيع والهبة والافراد والعين والظهار وقوله تعالى
واحل الله البيع وقوله تع يا ايها الذين آمنوا اذا انتمم دينكم الى اجل بشئ فاكثروه الى قوله ولا تجس منه شيئا
اجاز الدين حيث تدب اليه الكفاية واشتبهت من عليه الحق الا مالا ونهى عن الغش عاما في تصغير
وقوله يا ايها الذين آمنوا اتوا كلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تتجارتا عن رض منكم وبيع مال الدين عليه

القاضي هل ينزل باخذ الرشوة في الحكم
رواية

كتاب الحج والحبس

بيان اسباب الحج



بيان حكم الحج

تجارة لا عن راض فلا يجوز بيع السفيه ماله تجارة عرض من يجوز وقوله يا ايها الذين آمنوا انما انفقوا بالفسط
 شهداء الله ولو على انفسكم عاماً وشهادة الانسان على نفسه اقرار وقوله واذا احببتم بحجة نحو ابا حسيب
 منها اوردوها وقوله صلى الله عليه وسلم تهادوا تحابوا وآية الظهار وآية كفارة اليمين شرع الله هذه التصرفات
 عاماً والحج المشرع منافق وكذا انفق الظهار واليمين يقتضيان وجوب التحريم على المظاهر والمخالفات وجواز
 عن الكفارة عاماً وعند ابي يوسف ويجوز لا يجب التحريم على السفيه ولو جرد لا يحرم عن الكفارة لانه يجب لتعاقب
 على بعد فتيها اعتنا قايض فلا يقع التحريم كغيره فكانت الآية حجة عليهما ولان بيع السفيه ماله نفسه تصرف
 صدر بركة من اهل في محل هو خالص ملكه فينفذ كصرف الرشيد وهذا لان وجود التصرف حقيقة بوجوده
 ووجوده شرعاً بعد وره خالصه وحلوله في محله وقد وجد وبيع مال المديون عليه بقرض في ملك الغدر
 من غير ماله الملك وانه لا ينفذ كالقبض على واما الآية فقد قال بعض اهل التاويل السفيه هو الصغير ونقول
 وقيل ايضاً ان الولي ههنا هو الولي الحق بملي بالعدل عند حضرة من عليه الحق للولد يزيد على ما عليه شيئاً ولو
 زاد انكر عليه وقوله تعالى ولا توفوا السفهاء اموالكم فقد قال بعض اهل التاويل المراد بالسفهاء النساء
 والاولاد الصغار ويؤيد قوله في سياق الآية وارزقوهم فيها واكسوهم ورزق النساء والاولاد الصغار
 هو الذي يجب على الولية ولا رواج لارزق السفيه وكسوته فان ذلك يجوز من مال السفيه على ان في الآية
 ان لا توفوا لهم مال انفسكم لانه اضاف الاموال الى المعطى لا الى المعطى له وبه نقول واما بيع مال معارض من
 فقد كان برضاها اذ لا يظن به انه يكره بيع رسول الله صلى الله عليه وسلم وبمنع نفسه عن فقهاء الذين معها ان
 قد روي انه طلب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبيع ماله لئلا يركب بركته نصير منه معصياً بركته كما
 روي عن جابر بن عبد الله انه لما استشهد ابوه يوم احد وتركه وولاه فطلب جابر من النبي صلى الله عليه وسلم
 ان يبيع امواله لئلا يركب بركته نصير منه بذلك معصياً وكان كما ظن ولا سند لال بيع المال اذ بلغ سفيهاً
 لا يستقيم لان المنع تصرف في المال والحج تصرف على النفس والنفس عظم خطر المثل فتبوءت في الاليتين
 لا يدل على ثبوت اعلوها ثم نقول انما يمنع عن ماله نظراً له تقليد للسفه لما ان السفه غالباً يحجب عن الفيات
 والتبرعات فاذا منع عنه ماله ينسد باب السفه فيقبل السفه فاما المعاصيات فلا يغلب فيها السفه
 فلا حاجة الى الحج لتقليد السفه وانه يقل بدونه فيتحقق الحج ضرراً بابطال اهليته وهذا لا يجوز بخلاف
 الصبي والمجنون لانهما ليسا من اهل التصرف فلا يتحقق الحج بابطال اهليته والله اعلم **فصل**
 واما بيان حكم الحج فحكمه يظهر في مال المجبور وفي التصرف في ماله اما حكم المال فاما المجنون فانه يمنع عنه
 ماله مادام مجنوناً وكذا الصبي الذي لا يعقل لان وضع المال في يد من لا عقل له اثم فاما المال واما الصبي
 العاقل فيمنع عنه ماله الى ان يونس منه رشداً ولا بأس للولي ان يدفع اليه شيئاً فيأذن له بالتجارة للولد
 عند لقوله وتولوا التباي من ذل ولباء في ابتداء التباي والاستاء الاختيار وذلك بالتجارة فكان الاذن
 بالابتداء اذنا بالتجارة واذا اختير قان آسن منه رشداً دفع الباقي اليه لقوله تعالى فان اتهمتم منهم
 فادفعوا اليهم اموالهم والرشد هو الاستقامة والاهتداء في حفظ المال واصلاحه وهذا عندنا وعند الشافعي
 يمنع منه ماله ولا يجوز للولي ان يدفع شيئاً من امواله اليه وان يأذن له بالتجارة قبل البلوغ والمسئلة ذكرت
 في كتابنا المأذون وان لم يونس منه رشداً منع منه الى ان يبلغ فان بلغ رشداً دفع اليه وان بلغ سفيهاً
 مفسداً مبدراً فانه يمنع عنه ماله الى خمس وعشرين سنة بالاجماع فاذا بلغ هذا المبلغ ولم يونس رشداً
 دفع اليه عند ابي حنيفة وعندهما لا يدفع اليه مادام سفيهاً واما الرقيق فلو مال له يمنع فلا يظهر ان الحج
 حقه في المال واما يظهر في التصرف **هذا** حكم الحج في مال المجبور واما حكمه في تصرفه فالصنف اهل الامان
 يحرمان من اقول واما ان يجوز من افعال اما التصرفات القولية فعلى ثلثة اقسام نافع محض وضار محض واداء
 بين الضرر والنفق اما المجنون فلا يصح منه التصرفات القولية كلها فلا يجوز طلاقه وعتاقه وكفائه واقراره
 ولا ينفذ بيعه وشراؤه حتى لا تلحقه الاجارة ولا يصح منه قبول الهبة والصدقة والوصية وكذا الصبي الذي
 لا يعقل لان اهلية شرط جواز التصرف والبقاؤه ولا اهلية بدون العقل واما الصبي العاقل فتصح منه
 التصرفات النافعة بخلاف ولا تصح منه التصرفات الضارة المحضة بالاجماع واما الدائرة بين الضرر والنفق كالبيع
 والشراء والاجارة ونحوها فتصح عندنا موقفاً على اجارة ولبية فان اجاز جاز وان رد بطل وعند الشافعي لا ينفذ امواله
 وهي مسئلة تصرفات الصبي العاقل وقد مرت في موضعها واما الرقيق فتصح منه قبول الهبة والصدقة والوصية وكذا بيع
 طلاقه واقراره بالحدود والقصاص واما اخلده بالمال فلا يصح في حق مولاه ويصح في حق نفسه حتى لو اخذ به بعد
 العتاق واما البيع وغيره من التصرفات الدائرة بين الضرر والنفق فلا ينفذ بل ينفذ موقفاً على اجارة الولي

ودلائل

ودلائل هذه المسائل ذكرت في موضعها واما التصرفات الفعلية وهي اذ صوب والامارات هذه العوارض
 وهي الصبا والمجنون والرق لا توجب الحج فيها حتى لو ائلف الصبي والمجنون شيئاً فضاها في مالها وكذا العبد
 اذا ائلف مال انسان فانه لو اخذ به لكن بعد العتاق واما السفيه فعند ابي حنيفة ليس بمجور عن التصرف امواله
 وحاله وحال الرشيد في التصرفات سواء لا يختلفان الا في وجبه واحد وهو ان الصبي اذا بلغ سفيهاً يمنع عنه
 ماله الى خمس وعشرين سنة واذا بلغ رشداً يدفع اليه ماله فاما في التصرفات فلا يختلفان حتى لو تصرف
 بعد ما بلغ سفيهاً ومنع عنه ماله نفذ تصرفه كما ينفذ بعد دفعه اليه عندنا واما عندنا فحكمه وحكم الصبي
 العاقل والبالغ المعنوه سواء فلا ينفذ بيعه وشراؤه واجارته وهبته وصدقه وما اشبه ذلك من
 التصرفات التي تحتل القبض والفسخ واما فيما سوى ذلك فتحكمه وحكم الباقي العاقل الرشيد سواء فيجوز
 طلاقه ونكاحه واعتاقه وتدينه واستبداده وتجب عليه نفقة زوجته واقاربه والزكاة في ماله
 وحجته الاسلام وينفق على زوجته واقاربه ويؤدي الزكاة وماله ولا يمنع من حجة الاسلام ولا من العرة ولا
 من الزمان وسوق المدينة لكن يسلم القاضي النفقة والكرا والهدى على يد امين لينفق عليه في الطريق ولا ينفذ
 لايه وجبه ووصيتهما ويجوز اقراره على نفسه بالحدود والقصاص ويجوز وصاياه بالقرب من ماله
 من ثلث ماله وغيره لان التصرفات التي تصح من العاقل البالغ الرشيد لا انه اذا تزوج امرأة فذكر من ماله
 فالزيادة باطله واذا اعتق عبده يسحق في قيمته في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي عن محمد انه رجع عن ذلك
 وقال يبق من غير سعاية فاما فيما سوى ذلك فلا يختلفان **ولو** باع السفيه او اشترى نظر القاضي في ذلك
 فما كان خيراً احارته وما كان فيه مضرة رده واما علم **فصل** واما بيان ما يرفع الحج ابا الصبي
 فالذي يرفع الحج عنه شيئان احدهما اذن الولي بآية بالتجارة والثاني بلوغه الا ان الاذن بالتجارة لا يرفع
 عن التصرفات الدائرة بين الضرر والنفق اما التصرفات الضارة المحضة فلا يزيل الحج عنها الا بالبلوغ وهذا
 عندنا وعند الشافعي لا يزيل الحج عن الصبي الا بالبلوغ وقد مرت المسئلة ثم عند ابي حنيفة يزيل الحج عن الصبي
 بالبلوغ سواء بلغ رشداً او سفيهاً وكذا عند ابي يوسف لا ان يحرم عليه القاضي بعد البلوغ فيبيع ماله وعند
 ابي حنيفة لا يبيع من التصرفات التي القاضى لكن يمنع ماله الى خمس وعشرين سنة وعند محمد والشافعي لا يزيل
 رشداً ثم البلوغ في الغلام يعرف بالا حلامه والاحبال ولا زال وفي الحارثه يعرف بالبلوغ والاحبال
 فان لم يوجد شيء من ذلك فيعتبر بالسن اما معرفة البلوغ بالا حلامه فلهذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
 ربي العلم غلظة ثلثة منها الصبي حتى يحلم جعل الاحتلام غايه لا ارتفاع الخطاب والخطاب بالبلوغ وان البلوغ
 ثبت بالا حلامه ولاق البلوغ والادراك عبادة عن بلوغ المرء كالحال وذلك كمال القوة والقدرة حيث
 سادته الاسباب والاولات هي مكان استعمال سائر الجوارح السليمة وذلك لا يتحقق على كمال الاحتلام
 فان قيل الا ذلك امكان استعمال سائر الجوارح السليمة ان كان فانياً فاما ان كان استعمال الاله المخصوصة
 وهي انفسها الشهوة على سبيل المثال فليس ثابت لان كمالها لا تزال والا حلامه سبب للزوال الماء فلا غلب
 لجعل علماً على البلوغ ولان الله تع امر بايقاع الولد واخباره مكروب لنا بقوله واستنوا ما كتب الله لكم
 والتكليف بايقاع الولد اما يتوجه في وقت لو اشقي الولد لوجد فلا يجب ذلك الا في حال خروج الماء للشهوة
 وذلك في حق الصبي بالا حلامه في المتعارف ولان عندنا حلامه يخرج عن جنس الاولاد ويدخل في جنس الآباء
 حتى يسمى بوفلاد ولا ولد فلان في المتعارف لان عندنا يصير اهل العلق فكان الاحتلام علماً على البلوغ واما
 ثبوت البلوغ ثبت بالا حلامه مثبت بالا تزال لان ما ذكرنا من المعاني يتعلق بالزوال لا بنفس الاحتلام الا ان
 الاحتلام سبب لزوال الماء عادة فتعلق الحكم به وكذا الاحبال لانه لا يتحقق بدون الزوال عادة فان لم يوجد
 شيء ما ذكرنا فتعتبر البلوغ بالسن وقد اختلف العلماء في اذن مدة السن التي يتعلق بها البلوغ قال ابو حنيفة
 ثمان عشرة سنة في الغلام وسبع عشرة سنة في الحارثه وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي خمس عشرة سنة
 في الغلام والحارثه جميعاً وجه قولهم ان المؤثر في الحقيقة هو العقل وهو الاصل في الباب اذ به قوام الاحكام
 واما الاحتلام وجعل حد في الشرع لكونه دليلاً على كمال العقل والا حلامه لا يتاخر خمس عشرة سنة عادة فاذا لم يحلم
 لهذه المدة علم ان ذلك لا في خلقته ولا في الخلق لا توجب انه في العقل فكان العقل كامداً فاما ما
 انه فوجب اعتباراً في الزمان الاحكام وقدر روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم
 غلام وهو ابن اربع عشرة سنة فرده وعرض وهو ابن خمس عشرة سنة فاحارته فقال جعل خمس عشرة
 حد للبلوغ **ولا** في حقيقته ربح ان الشرع لما علق الحكم والخطاب بالا حلامه بالذلة التي ذكرناها فوجب الحكم عليه
 ولا يرتفع الحكم مالم يتيقن بعدمه ويقع البأس عن وجوده واما يقع البأس بهذه المدة لان الاحتلام الى هذه

بيان ما يرفع الحج

الدة متصور في الجملة فلا يجوز ازالة الحكم الثابت بالا حتمه مع الاحتمال على هذا اصول الشرع فان حكم الحنفية
ثباته لازماً في حق الكثرة لا يزول بامتداد الظاهر ما لم يوجد اليأس ويجوز ان ينظر في ذلك اليأس لا احتمال عدم الحنفية
وكذا الفرق في حق القليل لا يثبت ما دام طمع الوصول ثباتاً بل يؤجل سنة لاحتمال الوصول في فصول النسبة
فاذا مضت السنة ووقع اليأس ان يحكم بالتفرق وكذا امرنا الله تعالى باظهار الحج في حق الكثرة والذات في السواد
الى ان يقع اليأس عن قبولهم فالمرجع اليأس لا يباح لنا القول فكذلك ههنا ما دام الاحتمال مرجحاً لا ينظر
ولا يأس بعد مدة خمس عشرة الى هذه المدة بل هو مرجح فادق بقطع الحكم عن الثابت بالا حتمه مع وجوده واما الحديث
بحدوث ما بعد هذه المدة فانه لا يحتمل وجوده بعدها فلا يجوز اعتباره في زمان اليأس عن وجوده واما الحديث
فلا حجة فيه لانه لا يحتمل انه اجاز ذلك لما علم صلى الله عليه وسلم انه احتمل في ذلك الوقت ويحتمل ايضا انه اجاز ذلك
لما رواه صلى الله عليه وسلم صحاحاً للحج بمحمد له على سبيل الاعتناء بالجهاد كما امرنا باعتناءاً من القرب في اول اوقات
الامكان والاحتمال لها فلو بين حجة مع الاحتمال وادراك الشك من الغلو المراهق في البلوغ فقال قد بلغ يقبل
قوله ويحكم بلوغه وكذلك الخارجية المراهقة لان الاصل في البلوغ هو الاصل هو ما بينا وانه لا يفرق الا من
جهته فالزمت الضرورة قول قوله كما في اخبار غر الطهر والحضر والذوالعلم واما الجنون فلا يزول المحرمه الا بالافاق
واذا افاد شديداً وسفهاً فحكمه في ذلك حكم القبيح وقد ذكرناه واما الرقيق فالحج يزول عنه بالا عتاق وتركه ولا
بالضارة اخرى الا ان العتاق يزول الحجر عنه على الاطلاق والاذن بالتجارة لا ينزل الا في التفرقات الدائرة بين الضرر
والنفع واما التسفيه فلا يحرم عليه عن القهر فاصلد عند ابي حنيفة فلا يتصور الزوال واما على مذهبهم فلا يمتنع
اي يوسف بن عبد الله وهو الاطلاق في القاضى فكما لا يمتنع لا ينطلق الا باطلوه وعند محمد والشافعية يزول الحجر
عن التسفيه بظهور شره لان التجاره كان بسفهاً فانظروا قد بينا فيه واهل العلم واما الفصل الثاني
وهو فصل الجبس فالجبس على نوعين حسب المدبون بما عليه من الدين وحسب العين بالدين اما الاول فانه في
مواضع في بيان سبب وجوب الجبس وفي بيان شرائط الوجوب وفي بيان ما يمنع عنه الجبس وما لا يمنع
الجبس فهو الدين والدين قل وكذا واما شرائط الوجوب فانواع بعضها يرجع الى الدين وبعضها يرجع الى المدبون وبعضها
يرجع الى صاحب الدين اما الذي يرجع الى الدين فهو ان يكون حاله لا يوجب على الدين المؤجل لان الجبس يدفع الظلم
المحقق بتأخير قضاء الدين ولم يوجد من المدبون لان صاحب الدين هو الذي اخرج حق نفسه بالتأجيل وكذا لا يمنع من
التسفير قبل اجل سواً بقدر محله او قريب لانه لا يملك مطالبة قبل اجل فلا يملك منهه ولكن ان يخرج
معه حتى اذا اجل لا اجل منهه من الضيق سفره الى ان يوفيه دينه واما الذي يرجع الى المدبون فمنها القدرة على
قضاء الدين حتى لو كان معسراً لا يجبس لقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ولا ان الجبس يدفع الظلم
بما يصل حقه اليه ولا ظلم منه لعدم القدرة ولا انه اذا لم يقدر على قضاء الدين لا يجبس معسراً لان الجبس
شرع للتوسل الى قضاء الدين لا لعينه ومنها المطل وهو تأخير قضاء الدين لقوله صلى الله عليه وسلم مطل العتيق لم يجبر
دفعاً للظلم لقضاء الدين بواسطة الجبس وقال صلى الله عليه وسلم الى الواحد تجل عسرة وعقوبته والجبس عقوبة
وما لم يظهر منه المطل لا يجبس لان دفع الظلم والى منه ومنها ان يجزى عليه الدين من سوى الوالد لان صاحب الدين
فلا يجبس الوالد وان علواً بين المولودين وان سفلوا القول نبي وصاحبهما في الدنيا معروفاً وقوله وبالوالدين
احساناً وليس من المصاحبة بالمعروف والاحسان حبسهما بالدين الا ان امتنع الوالد فلا اتفاق على ولده الذي
عليه نفقته فان القاضى يجسبه لكن تعزيراً لا حبساً بالدين واما الولد فيجب بدين الوالد لان المانع من الجبس
حقوق الوالد وكذا اسائر الاقارب فيجب للمدبون بدين قريبه كائناً ما كان ويستوى في الجبس الرجل والمرأة لان الوجوب
للمدب لا يختلف بالذكورة والانوثة والابوة والجدوة والابوة والجدوة والابوة والجدوة والابوة والجدوة والابوة والجدوة
دينه صار بالتأخير ظاهراً فيجب ليقضى الدين في دفع الظلم واما الذي يرجع الى صاحب الدين فطلب الجبس القاضى
فالم يطلب لا يجبس لان الدين حقه والجبس وسيلة الى حقه ووسيلة حوله لسان حقه وحق المداً انما يطلب
بطلبه فلا بد من الطلب للجبس وادعى سبب وجوب الدين وشرائطه فان ثبت عند القاضى التسبب في شأناً
بالحجة حسبته لتحقيق الظلم عنده بتأخير حقه من غير ضرورة والقاضى يوجب دفع الظلم عنه وان
على القاضى حاله في يساره واعساره ولم يقم عنده حجة على احد مما طلب الفرماء حسبته فانه يجسبه لغير ضرورة
انه فقير غنى فان علم انه حسبته الى ان يقضى الدين لانه ظهر ظلمه بالتأخير وان علم انه فقير غنى سبيله لانه ظهر
انه لا يستوجب الجبس بطلقة ولكن لا يمنع الفرماء من لزوم دينه عند اصحابنا الثلاثة الا اذا قضى القاضى بالانظار
لا احتمال ان يردقه الله تعالى ما اذا مال عاد وراج وعنده فخر لا يلزمونه لقوله في نظرة الى ميسرة وذكر
النظرة بحرف الفاء فيثبت من غير قضاء القاضى ولنا ان النظرة هي التأخير فلا بد وان يؤخر وهو ان يؤخر القاضى

الكلام في الجبس

بيان سبب وجوب الجبس للمدب

بيان شرائط الوجوب
الشرط الرابع الى الدين

بيان الذي يرجع الى المدب منها
القدرة

ومنها المطل

ومنها من غير سوى الوالد

حق

بيان ما يرجع الى صاحب الدين

او صاحب الحق ولا يمنونه من القهر ولا من التسفر واذا اكتسب يأخذون فصل كسبه فيقتسمونه بينهم بالخصص ان
على حصة شهر او شهرين او ثلاثة ولم يكشف حاله في اليسار ولا عساره على سبيله لان هذا الحسن كان لا يستدر
حاله واداء عذره والثلاثة الاشهر مدة صالحة لاستدراك الابل والعذر فطلقة لكن الفرماء لا يمنعون من لزوم
فلازمونه لكن لا يمنعون من التسفر والتسفر على ما ذكرناه وتواخلفا في اليسار ولا عساره فقال الطالب هو موثر
وقال المطلوب انما معسر فان قامت لاحدهما بينة قبلت ببيته وان اقاما جميعاً البينة فالبينة بينة الطالب
لانها تثبت زيادة وهي اليسار وان لم تقم لها بينة فقد ذكر محمد في الكفالة والنكاح والزنا وانما ينظر
ان ثبت الدين بمعاذ كالتسليم والنكاح والكفالة والصلي غدر العمد والصلي غلال والخلع او ثبت تعاقبها
هو معاقبة كالنقطة في باب النكاح فالقول قول الطالب وكذا في الغصب والزكاة وان ثبت الدين بغير ذلك
كالحرق والقتل الذي لا يوجب التعاصير ويوجب المال في مال الجاني وفي الخطأ فالقول قول المطلوب وذكر
الخصاف في ادب القاضى انه ان وجب الدين عوضاً عن مال سأل المشتري بخمسين المبيع الذي سلم له المبيع والقرض
والغصب والتسليم الذي اخذ المسلم اليه راس المال فالقول قول الطالب وكل من ليس له عوضاً صلو كالحرق
الثوب اوله عوض ليس بالمال كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلي غدر العمد والكفالة فالقول قول المطلوب واختلف
المشاخ فيه قال بعضهم القول قول المطلوب على كل حال ولا يجبس لان العقر اصل في بني آدم والعنا عارض فكأن
الظاهر شاهد المطلوب فكان القول قوله مع ميمنه وقال بعضهم القول قول الطالب على كل حال لقول النبي صلى الله عليه وسلم
لصاحب الحق البدن واللسان وقال بعضهم يحكم زينة ان كان زينة ربحاً او غنياً فالقول قول الطالب وان كان زينة ربحاً
الفقر فالقول قول المطلوب وعن الفقيه ابي جعفر الهندواني انه يحكم زينة فلو أخذ بحكمه في الفقر والغنى لا اذ كان
المطلوب من الفقراء او العلوية او اشراف لان من عادتهم التكلف في اللباس والتجمل بدون القضا فينبغي القول قول
المدبون انه معسر وجه ما ذكره الخصاف ان القول في الشرع قول من شهد له الظاهر واذا وجب الدين بدلاً عن مال
سلم له كان الظاهر شاهد الطالب لانه ثبت قدرة المطلوب بسداد المال وكذا في الزكاة لانه لا يمتنع الا على الغنى
فكان الظاهر شاهد الطالب وجه قول محمد وهو ظاهر الرواية ان الظاهر شاهد للطالب فيما ذكرنا من اقسامه من طريق
الدلالة وهو اقامه على المعاقبة فان اقامه على التزج دليل القدرة اذ الظاهر ان انسان لا يترفع حتى يجرى
له شيء ولا يترفع ايضاً حتى يجرى له قدرة المهر وكذا الاقدام على الخلع لان المرأة لا تتابع عادة حتى عنده شيء
وكذا الصلي لا يقدم الا انسان عليه الا عند القدرة فكان الظاهر شاهد للطالب في هذه المواضع فكان القول قوله ما لم يعلم
فصل واما بيان ما يمنع الجبس عنه وما لا يمنع فالجبس يمنع من خروج الماشغاله ومما نه
وله الجمع والمجاعات ولا عياد وتشجيع الجنائز وعبادة الرضوخ والزينة والصيانة لان الجبس التوسل للقضاء
الدين فاذا منع غشغاله ومما نه الدين والدينية بضمير فيستأجر الى قضاء الدين ولا يمنع من دخول قاذ
عليه لان ذلك لا يخل بما وضع له الجبس بل يقع وسيله اليه ولا يمنع من الصفات الشرعية من البيع والشراء والهبة
والصدقة ولا قرائنهم من الفرماء حتى لو فعل شيئاً من ذلك فقد لم يكن الفرماء ولا بد الاطال لان الجبس لا يوجب
بطول اهلية القرائن ولو طلب الفرماء الذين حبس لاجلهم من القاضى ان يخرج على الجبس فلا قرائن له والهبة والصدقة
وعقوبته لم يجزهم الى ذلك عند ابي حنيفة وعندهم له ان يجيبهم اليه وكذا اذا طلبوا من القاضى بيع ماله عليه مما سوى
الدرهم والذنان من المنقول والعقار له ان يجيبهم اليه عندهم واما عند ابي حنيفة فادعيتهم الى ذلك وهي مسئلة
الحج لكن ان كان دينه ودرهم وعنده ودرهم فان القاضى يقضى به دينه لانها من جنس حقه وان كان دينه ودرهم
وعنده ودينه باعها القاضى بالدرهم وقضى به دينه وكذا ان كان دينه ودينه ودينه ودينه باعها القاضى بالدينين
وقضى به دينه فرق بين الدينين والدرهم وبين سائر الاموال انه يبيع احدهما بالآخر لقضاء الدين ولا يبيع سائر
الاموال ووجه الفرق ان الدرهم والذنان من جنس واحد من وجه بدليل انه بكل نصيب احدهما بالآخر في باب الزكاة
والمودى عن احدهما كان مودى عن الآخر عند المداولة فكان بينهما محاسبة من وجه فكان كل واحد منهما كالعين الاخر حكماً
وليس بين العود وبين الدرهم والذنان من محاسبة بوجه فلا يملك التسفر على الجبس جميعها وان كان العود
اذ بيعت لقضاء الدين فانها لا تسفر مثلها تسفر في سائر الاوقات بل وذاك وفيه ضرر ولا ضرر
فلا الدرهم والذنان فيهما لا تسفر وهذا بخلاف ما بعد الموت ان القاضى يبيع جميع ماله لقضاء دينه لان
القاضى ليس مقرر فاعلى المستلطلون اهليته بالموت ولا نه رضى بذلك في آخر عمره من اجراء حياته وهذا هو الظاهر
لان قضاء الدين من اجماع اهل السنة فكان راضياً بقضاء الدين من اجماع اهل السنة فكان راضياً بقضاء الدين من اجماع اهل السنة
باسم عسارته وادعاهم ونفق الجبس على نفسه وعياله واقاربه ولا يمنع من ذلك ولا عن شيء من القرائن
الشرعية واما علم **فصل** واما حبس العين بالدين فالجبس بالدين في الاصل على نوعين

بيان ما يمنع الجبس عنه وما لا

بيان حبس العين بالدين

محسوس هو مضمون ومحسوس هو مائة والمضمون على نوعين ايضا مضمون بالقيمة فالمضمون بالثمن
لا يبيع في يد البائع لو هلك سقط الثمن لانه لو بقي لاطالبه البائع به فيطالبه المشتري بتسليم المبيع لان البيع يملك
بأثره يملك ويسلم بآثاره تسليم وهو خارج عن التسليم هلاك المبيع فلا يملك مطالبه فلا يملك البائع مطالبة
بالثمن فسقط ضرورة عدم الفائدة في البقاء ولان المبيع في يد البائع لا يجرى في حاله من القصور على سائر المشتري
وذلك مضمون فهذا اولى لان ذلك مضمون بالقيمة وهذا بالثمن لوجود التسمية الصحيحة ههنا وانعدام القيمة
هناك اصلا واما الوكيل بالشرا اذا ادعى الثمن من مال نفسه فحسب لتسليمه لاستيفاء الثمن من الموكل فهناك
فان كان قبل الطلب يملك امانة عند اصحابنا الثلثة وعند زفر بن هاشم مضمونا ولو كان بعد الطلب يملك مضمونا
لكن ضمان المبيع عند أبي حنيفة ويحذر عند أبي يوسف ضمان الرهن وعند زفر بن هاشم الفضيحة وقد ذكرنا المسئلة
في كتاب الوكالة واما المضمون بالقيمة فمالم يبيع فاسدا اذ الم يكن من ذوات الامثال اذا فسخ البيع المبيع
والمبيع في يد المشتري فحسبه ليد البائع الثمن عليه فهناك في يد يملك بغيره ويتقاضاه ويتراد الفضيحة
وكذا الموهون مضمون عندنا لكن بالاقل من قيمته ومن الدين وعند الشافعي ليس مضمون اصله وهو مسئلة كل
الرهن واما المحسوس الذي هو امانة فهو ثمة الرهن فانه محسوس بالدين لكنه امانة في يد المدين حتى لو هلك
لا يسقط من الدين شيء وكذا المستأجرة اية اجارة فاسدة اذا كان على الاجرة فحسبها لاستيفاء الاجرة
المعجلة حتى لو هلك في يد تملك امانه والله سبحانه وتعالى هو الموفق للصواب واليه المتأب

كتاب الوصايا

كتاب الوصايا

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان جواز الوصية وفي بيان ركن الوصية وفي بيان معنى الوصية وفي بيان
شرائط ركن الوصية وفي بيان صفة عقد الوصية وفي بيان حكم الوصية وفي بيان ما ينظر به الوصية اما الاول
فالقياس باي جواز الوصية لانها تملك مضافا الى ما بعد الموت والموت من المالك فتقع الاضافة الى ما من
زوال المالك فلا يتصور وقوعه تملكيا فلو يصحح الا انهم استحسنوا جوازها بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب
فقول الله في آية الموارث بوصيةكم الله في اولادكم الى قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ويوصون بها او دين
ويوصون بها او دين ويوصي بها او دين شرع الميراث مرتبا على الوصية فدل ان الوصية جائزة وقوله في آية الميراث
شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او اثنان منكم او اثنان منكم في الارض
ندنا الى الاشهاد على الوصية فدل انها مشروعة واما السنة فادريان سعد بن ابى وقاص وهو سعد بن مالك
رضي الله عنه كان مرضا فعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اوصني بجميع مالي فقال لا تفعل
فشيئ مالي قال لا قال فنيص مالي قال لا قال فشيئ مالي فقال الثلث والثلث كثير انك ان تدع ورثتك
اغنيا خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس وروى فقرا يتكففون الناس فقد جاز رسول الله صلى الله عليه وسلم
الوصية بالثلث وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله يصدق عليكم ثلث ما اوتاكم في آخر عيادتكم
زيادة في اعمالكم فضعوه حيث شئتم اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الله جعلنا اخفى ثلث اموالنا في آخر اعمارنا
لنكتسب به زيادة في اعمالنا والوصية تصرف في ثلث المال في آخر العمر زيادة في العمل فكانت مشروعة واما الاجماع
فان الامامة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يوصون زعفرانكا من احد فحين اجابا عمارا
على ذلك والقياس بترك ما بالكتاب والسنة والاجماع معان زعفرانكا القياس يقتضي الجواز وهو ان لا يشترط
لك ان يخرج ختم عمله بالقرينة زيادة على القرينة السابقة على ما نطق به الحديث او ندركا لما خفي في حياته وذلك
بالوصية وهذه العقود ما شرعنا الا لجوامع العباد فاذا امتست حاجتهم الى الوصية وجب القول بجوازها به
ان ملك الانسان لا يزول بموته فيما يحتاج اليه لا ترمي انه يفي في قدر جهارة الكسب والدفن وبقي في قدر الدين
الذي هو مطالب به من جهة العباد كما جرت اذ ذلك كذا ههنا وقال بعض الناس الوصية واجبة لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل للرجل يؤمن بالله واليوم الآخر له مال يريد ان يوصي فيه بيت ليلتين الا ووصيته عند
رأسه وفي نفس الحدث ما ينبغي ان يوصي لان فيه تحريم ترك الاوصية عند ارادة الاوصية والواجب لا يقف وجوبه
على ارادة من عليه كسائر الواجبات او يحل الحديث بما عليه من الفرائض والواجبات كالنكاح والزكاة والنفقات والوصية
بها واجبة عندنا على انه من اخبار الاتحاد وروى فيما يعم به المأوى انه دليل عدم الثبوت فلا يقبل قولها ان كانت
واجبة في الاصل لولا الدين والقرينة السليمة بقوله تعالى فكتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان تتركوا الوصية
للو الدين والا فربين بالمعروف عفا على المتقين ثم نسخنا واختلف في النسخ قال بعضهم نسخها الحديث وهو ما روي
عن النبي فلو روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لو ارث والكتاب قد نسخ بالسنة فان قيل انما نسخ الكتاب عند

بيان جواز الوصية

بالسنة

بالسنة المتواترة وهذا من الاحاد فاجاب ان هذا الحديث متواتر غير ان المتواتر من حيث الرواية وهو ان
روى جماعة لا يتصور تواترهم على الكذب ولما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير ظهوره في الحديث والنفير عليهم في
القول به الا انهم روى على التواتر لان ظهور العمل به اغناهم عن روايته وقد ظهر العمل بهذا الحديث مع ظهور القول
ايضا من ائمة القنوي به بل تنازع منهم ومثله بوجوب العمل قطعا فيجوز نسخ الكتاب به كما يجوز التواتر في
الرواية الا انهما يفتقران في وجه وهو ان حاشا المتواتر في الرواية يكفر وحاشا المتواتر في ظهور العمل لا يكفر لعين
عرف في اصول الفقه وقال بعضهم نسخها آية الموارث وفي الحديث ما يدل عليه فان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ان الله تعالى على كل ذي حق حقه فلو وصيته لو ارث وقوله كل ذي حق حقه اي كل حقه فقد اشار الى ان الميراث
الذي على الوارث كل حقه فدل على ارتفاع الوصية وتحول حقه من الوصية الى الميراث واذا تحول لا يبقى له حق
في الوصية كالقبلة لما تحولت من بيت المقدس الى الكعبة لم يبق بيت المقدس قبلة وكالدين اذا تحولت من الزينة
لا يبقى في الذمة الاولى وكما في الحالة الحقيقية وقال بعضهم الوصية بقية واجبة للوالدين والاقرنين عند
الوارثين بسبب كفر والرق والآية وان كانت عامة في المخرج لكن خص منها الوالدان والاقرنون بالحدوث
وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لا وصية لو ارث فكان الحديث محصيا العموم الكتاب لا ينافي والحمل على التعصيص
اولى بالحمل على النسخ الا ان عامة اهل التأويل قالوا ان الوصية في الاصل كانت فرضة للوالدين والاقرنين
المسلمين ثم نسخت بحديث الجعلاية وقال بعضهم ان كان عليه حج او زكاة او كفارة او غيره من الواجبات فالوصية
بذلك واجبة وان لم يكن فرضا فاجبة بل جازية وبها اخذ الفقيه ابو الليث رح واما الكلام في الاستحباب فقد
قالوا ان كان ماله قليلا وله ورثة فقرا فلا فضل ان لا يوصي لقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سعد بن ابي
الثلثة تركت ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولان الوصية في هذه الحالة تنزل منزلة
الاجابات والتركة بمنزلة بالا قارب فكان اولى وان كان ماله كثيرا فان كانت ورثته فقرا فلا فضل ان يوصي
بما دون الثلث ويترك المال لورثته لان غنية الورثة يحصل بما زاد على الثلث اذا كان المال كثيرا ولا يحصل عند
قلته والوصية بالجنس افضل الوصية بالربع والوصية بالربع افضل الوصية بالثلث لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ان اوصى بالجنس احسن من ان اوصى بالربع ولان اوصى بالربع احسن من ان اوصى بالثلث من اوصى بالثلث
لم يترك شيئا اى لم يترك فحقه شيئا لورثته لان الثلث حقه فاذا اوصى بالثلث فلم يترك فحقه شيئا لهم وروى
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصية بالثلث لافراد الذين لا يرثون افضل من الوصية للاجباب والوصية للقرينين
هو الوصية بالثلث ثم الوصية بالثلث لا قارب الذين لا يرثون افضل من الوصية للاجباب والوصية للقرينين
افضل من الوصية للقرينين المولى لان الصدقة على المعادى تنزل منزلة الاخلاص ما بعد الغنى بالقرينين قول النبي
صلى الله عليه وسلم لذلك الذي اشترى عبدا فاعنته فان شكره فهو خير له وشركه فهو شر له وخبرك
ولان الوصية للمعادي سبب زوال العداوة وصيانة للقرابة عن القطعة فكانت اولى هذا اذا استوى القرينان
في الفضل والذين والحاجة واحدهما معاد فاما اذا كان المولى منهما اعمها واصحها واحدهما فالوصية له
اولى لان الوصية له تقع اعم على طاعة الدينع والموافق **فصل** واما ركن الوصية فقد اختلف
فيه قال اصحابنا الثلاثة هو الايجاب والقبول او يجاب الموصى والقبول الموصى له وهو ان يقع الياس عزده
الزكوان وان شئت قلت ركن الوصية الايجاب الموصى وعدم الودة الموصى له وهو ان يقع الياس عزده
وهذا السهل التخرج المسائل على ما نذكر وقال زفر بن هاشم هو الايجاب الموصى فقط رجه قول زفر بن هاشم الموصى
بمنزلة ملك الوارث لان كل واحد من المالكين يقتل بالموت ثم ملك الوارث لا يفتقر الى قبوله فكذلك الموصى له
ولنا قوله تعالى وان ليس للذين لا يدينون الا ما سعى فظاهر ان لا يدينون للذين لا يدينون سعيه فلو ثبت الملك للموصى
له من غير قبول لثبت من غير سعيه وهذا سعي الا ما خص بدليل ولان القول بثبوت الملك له من غير قبوله يؤول
الى ان لا يدينون من غير قبول احد هاهنا بل يدينون من المنة ولهذا يوقف ثبوت الملك للموصى له على قبوله فلو ثبت المنة
والثاني ان الموصى به قد عين شيئا ينصرف به الموصى له كالسيد الاموي والزنز والمعتد وخود ذلك في هذا المعنى اشار
في اصل فقال اريت لو اوصى بعبيد عيانا ليجب عليه القبول شأوا وبى ولطيفة انفقهم من غير ان يدينوا منهم
تفريع ولولا رتبة الملك من غير قبوله لكانت الوصية بالزكاة والارزاق والارزاق ليس للموصى ولا يدين الزا
الزكاة فلو يدينه بخلاف ملك الوارث لان الزكاة هناك بالزكاة من له ولاية الارزاق وهو الله فلو يدين على القبول
كسائر الاحكام التي يلزم بالارزاق الشريعة استاء وعلى هذا يخرج ما اذا كان الموصى به ولد الموصى له انه لا يدين عليه
ما لم يقبل او يموت من غير قبول لا تدينه بدين الملك ولا يدين بدين القبول او يدين بدين المنة ووقع الباقين عنه
ولم يربط القبول منه ولا وقع الباقين من الرقة مادام حيا فلا يعيق ولا يملك بدين القبول او يدين بدين المنة قبل القبول

بيان ركن الوصية

صاحب الموصية ملكاً لورثة الموصي له استحقاقا والقياس ان تبطل الوصية او يمين لورثته الحيا وان شأوا قبلوا
وان شأوا ردة واجه القياس لان القبول احدث كذا العقد وقد فات بالموت فيبطل الركن الآخر كما اذا اوجب
البيع ثم مات المشتري قبل القبول او اوجبا لهبة ثم مات الموهوب له قبل القبول انه يبطل الايجاب لما قلنا
هذا وجه القياس الثاني ان الموصي له في حياته كان له القبول والرد واما مات فقوله ورثته مقامه وجه الاستحسان
ان احد الركنين من حيث الموصي له هو عدم الرد منه وذلك بوقوع الياسر الرد منه وقد حصل ذلك بموته فتم
الركن واما على عبارة القبول فتقول ان القبول من الموصي له لا يشترط لعينه بل وقوع الياسر الرد وقد حصل
ذلك بموت الموصي له وعلى هذا يخرج ما اذا اوصى له بجارية التي ولدت من الموصي له بالنكاح انهما لا يقصران
ولذلك ما لم يقبل الوصية او يموت قبل القبول فاذا مات صارت امر ولد له لانه ملك جارية قد ولدت منه
بالنكاح فتصير امر ولد له فينفسخ النكاح وان لم يعلم الموصي له بالوصية حتى مات وعلم ولم يقبل حتى مات فهو
على قياس ولا استحسان للذين ذكروا وكان حيا ولم يعلم بالوصية وهو يباها بالنكاح حتى ولدت اولاد
ثم علم بالموت فهو بالخيار ان شاء قبل الوصية فكانت الجارية امر ولد له واولادها احرار وان كانوا يخرجون من
الثلث وان شاء لم يقبل فلو تها الجارية امر ولد له لان قبوله شرط فان قيل فقد صارت الجارية امر ولد له
لانه ملكها بالقبول ومن استولد جارية غيره بالنكاح ثم ملكها بغير امر ولد له واولادها احرار وان كانوا يخرجون
من الثلث لان عند القبول ثبت الملك مرفق موت الموصي فيثبت ان الملك ثبت له في الجارية من ذلك الوقت كانه
البيع بشرط الخيار ان عند الاجازة ثبت الحكم وهو الملك مرفق وقت البيع كذا ههنا واذا ثبت الملك مرفق موت
الموصي يحكم بفساد النكاح من ذلك الوقت فيثبت ان الاولاد ولدوا على فراش ملك الثمين فدخلوا تحت الوصية
فيلزمهم بالقبول فيعتقون اذا كانوا يخرجون من الثلث وان لم يقبل الوصية كانت الجارية ملكا لورثة الموصي
والاولاد ارقا لان الولد يتبع اقر في الرق والحرية ولو اوصى بالثلث لرجلين ومات الموصي فمروا احدهما وقبل
الآخر الوصية كان للآخر حصته من الوصية لانه اضاف الثلث اليها وقد صحت الاضافة فانصرف الى كل واحد منهما
نصف الثلث فاذا اراد احدهما الوصية ارتد في نفسه نصيبه فبقى النصف الآخر لصاحبه الذي قبله لكن اقر بالف لرجلين
فمروا احدهما اراد ارتد في نفسه خاصة وكان للآخر نصف الاقرار كذا ههنا بخلاف ما اذا اوصى بالثلث لرجلين
لهذا فمروا احدهما وقبل الآخر ان كل الثلث للذي قبل الا انه اذا قبل صاحبه بقسم الثلث بينهما لقوة المأثم اليسر
احدهما بالآخر فاذا اراد احدهما ردت المراجعة فكان جميع الثلث له واذا ثبت ان القبول ركن في عقد الوصية
فوقت القبول ما بعد موت الموصي ولا حكم للقبول والرد قبل موته حتى لو رد قبل الموت ثم قبل بعد صحه قوله لان
الوصية ايجاب للثلاث بعد الموت والقبول والرد يعتبر لدا ايجاب لانه جواب والجواب لا يمين الا بعد تقدير
السؤال ونظيره ما اذا قال لامرأة اذا جاء عذ فانت طالق على الف درهم انه انما يعتبر القبول والرد اذا
عذ كذا ههنا فاذا كان التصرف يقع ايجابا بعد الموت يعتبر القبول بعد **فصل** واما بيان معنى الوصية
فالوصية اسم لما اوجبه الموصي في ماله بعد موته وبه يفصل عن البيع والاحادة والهبة لان شيئا من ذلك لا يحتمل
الايجاب بعد الموت الا ترى لو اوجبهها بعد الموت بطلت وذكر الكون في هذا الوصية ما اوجبه الموصي في ماله نظوفا
بعد موته او في مرضه الذي مات فيه فقوله ما اوجبه الموصي في ماله نظوفا بعد موته لا يشمل جميع امواله اياها
فانه لا يتناول الوصية بالقرابة الواجبة التي تسقط بالموت من غير وصية كالتحريم والزكاة والكفارات ونحوها
فلم يكن الحد جامعا وقوله او في مرضه حد مقسم وانه فاسد وكذا تبرع الانسان بماله في مرضه الذي مات فيه
من الاعاق والهبة والمحاباة والكفالة وخمان الدرك لا يمين وصية حقيقية لان حكم هذه التصرفات يخرجها
لحال قبل الموت وحكم الوصية يتأخر الى ما بعد الموت فلم تكن هذه التصرفات من المرض وصية حقيقية الا انها
بالوصايا في حق اعتبار الثلث فاما ان تها وصية فلو **وعلى** هذا يخرج ما اذا اوصى بثلث ماله او ربعه وذكر
قد رخصنا له مشاعا او معتقا ان قدر ما يستحقه الموصي له من مال هو ماله الذي عند الموت لا ما كان عند الوصية
حتى لو اوصى بثلث ماله وماله يوم موته ثلثة الاف ويوم مات ثلثة ثمانية لا يستحق الموصي له الا ماله ولو لم
يكن له مال يوم اوصى ثم اكتسب مالا ثم مات فله ثلث المال يوم مات ولو كان له مال يوم اوصى فمات وليس
له مال بطلت وصيته وانما كان كذلك لما ذكرنا ان الوصية تملك مضافا الى وقت الموت فيستحق الموصي له
ما كان على ملك الموصي عند موته ويصير المضاف الى الموت كالمخرج عنده كانه قال عند الموت لفلان ثلث مالي
فتعتبر ما يملكه في ذلك الوقت لا ما قبله وذكر ابن سماعه في نوادره عن ابي يوسف اذا اوصى رجل فقال لفلان
شاة من غنمي او غنلة من غنلي او جارية من جوارتي ولم يقبل من غنمي هذه ولا من جوارتي هؤلاء ولا من غنلي
هذه فان الوصية في هذا تقع بغير موت الموصي ولا تقع بغير اوصى حتى لو ماتت غنمه تلك او باعها واشترى

بيان معنى الوصية

مكانها اخرى او ماتت جواريه فاشترى غيرها او باع الغنل واشترى غيرها فان الموصي له غنلة من غنله او جارية
وليس للورثة ان يعطوه غنله لما بينا ان الوصية عقد مضاف الى الموت فكانت له تلك الحالة لفلان شاة
من غنمي فيستحق شاة من الموجود دون ما قبله قال فان ولدت الغنم قبل ان يموت الموصي او ولدت الجارية قبل موته
فلزمك الاولاد الامهات ثم مات الموصي فان للورثة ان يعطوه ان شاءوا من الامهات وان شاءوا من الاولاد لان الاسم
يتناول الكل عند الموت فكان المستفاد بالولادة كالمستفاد بالشراء قال فان اخذ الورثة ان يعطوه شاة من غنمه
ولها ولد قد ولدته بعد موت الموصي فان ولد يتبعها وكذلك صوفها ولبنها لان الوصية وان تعلقت بشاة من غنمه
لكن المقيدين من الورثة يمين بيا ان الشاة المقتنية هي الموصي بها كان الوصية وقت هذه المقتنية اشد فاحدث
من غنمها بعد الموت يمين للموصي له قال واما ما ولدت قبل موت الموصي فلو استحققه الموصي له لان الوصية اعتبارها
عند الموت فاحدث قبل الموت يحدث على ملك الورثة وكذلك الصوف المتفصل والبن المتفصل قبل الموت لما قلنا
فاما ما كان متصلا بها فهو للموصي له وان حدث قبل الموت لانه لا ينفرد عنها بالتمليك قال ولو استلمت الورثة
لبن الشاة او صوفها وقد حدثت بعد الموت فعليه ضمانه لان الموصي له ملكه بملك الاصل فيمن يضمنه بالالف ولو
قال قد اوصيت له شاة من غنمي هذه او جارية من جوارتي هؤلاء او قال قد اوصيت له باحدى جوارتي هاتين فهذا
على هذه الغنم وهؤلاء الجوارى لانه عين الموصي به وهو الشاة من الغنم والمشا واليهما حق لو ماتت الغنم او باعها بطلت
وصيته كما لو قال اوصيت هذه الشاة او هذه الجارية فهلك ولو ولدت الغنم او الجوارى في حال حياة الموصي بشر
اراد الورثة ان يعطوه من اولاد ليعلمهم ذلك لان الوصية تعلقت بعين مشار اليها وان لم يثبت الملك فيها فلو بطل
في غيرها فان دفع الورثة اليه جارية من الجوارى لم يستحق ما ولدت قبل الموت لان الوصية لم تكن وجبت فيها
لان الملك في الوصية انما ينتقل بالموت فاحدث قبل الموت يحدث على ملك الميت فينبغي للورثة وما ولدت بعد الموت
فهم للموصي له لانه ملكها بالموت فحدث الولد على ملكه قال فان ماتت الامهات كلها الا واحدة فقيمت الوصية فيها
لا تلم بغير من احمها فيعلق الوصية بها فعينت ضرورة انتقال المأثم فان ماتت الامهات كلها وقد بقي لها اولاد
حدثت بعد الموت واخرها الغنل وبقي لها ثم حدثت بعد الموت فعلى الورثة ان يدفعوا اليه ولد جارية وتمر غنلة
لان الوصية كانت متعلقة بها فظهر الاستحقاق في الولد الحادث بعد فاذ هلك الاقر في الحق في الولد على حاله
ولا يظهر فيما حدث قبل الموت والله اعلم **فصل** واما شرائط الركن فتعنيها يرجع الى نفس الركن وبعضها
يرجع الى الموصي وبعضها يرجع الى الموصي له وبعضها يرجع الى الوصية اما الذي يرجع الى نفس الركن فهو
ان يمين القبول موافقا للوجاب فان خالفه لا يجاب لم ينعى القبول لانه اذا خالفه لم يرتبط به فتبطل ايجاب
قبول فلا يمين الركن وبيان ذلك اذا قال لرجلين اوصيت هذه الجارية لهما فقبل احدهما بعد موت الموصي فمروا الآخر
لم ينعى القبول لانه اوصى لهما جميعا فكان وصيته لكل واحد منهما بنصف الجارية وكانت الجارية بينهما فقبلا فاذا
مرة احدهما لم يوجد للشرط وهو قبولهما جميعا فطلبت الوصية ولو اوصى بها لاسنان ثم اوصى بها لآخر فقبل
احدهما الوصية بعد موت الموصي مرة اخرى فان النصف للموصي له والنصف لورثة الموصي لانه اوصى لكل واحد
منهما على حاله فلو نشترط اجتماعهما في القبول فاذا راد احدهما بعد موت الموصي يمين الركن في حقه بل يبطل ايجاب
في حقه ففاد نصيبه المورثة الموصي وصح القبول من الآخر فاستحق نصف الوصية كالشفيعان انا سلم احدهما
الشفعة بعد قضاء القاضى بالشفعة ان ذلك النصف يمين المشتري ولا يمين الشفيع الآخر واما الذي يرجع الى
الموصي فانواع منها ان يمين من اهل التبرع في الوصية بالمال وما يتعلق به لان الوصية بذلك تبرع بايجابه بعد
موته فلا بد من اهلية التبرع فلا تقع من الصبي المجنون لانها ليسا من اهل التبرع كونه من القصر فانت الضارة
الحضرة اذا لا يقابل به عوض ونوى هذا عندنا وقال الشافعي في احد قوله وصية الصبي العاقل في القرب
صحبة **واحق** بما يرضى عن عمره من امواله اجازة وصية غلام يافع وهو الذي يربى وادركه ولان في وصيته
نظر لانه لا يشاب عليه ولو لم يوصل الى ملكه الى الوارث من غير ثواب لانه يربى عنه جبر شاة او اوى فكان تفرقا
نافعا في عقدة فاشبه صلاة التطوع وهو من الطوع والجواب اما الاجازة عمره شاة فبطلت وصية ذلك الصبي
كانت لتبصره وتكفيه ودفعه وصية الصبي مثل جازة عندنا لانه يثبت بغير وصية واما قوله
له عوض وهو الثواب فسلم لكه ليس بعوض نوى فلا يملكه الصبي كالمعتقة معان هذا في حد المقارن
لانه كما يشاب على الوصية يشاب على التركة الوارث بل هو اولى في بعض الاحوال لما بينا فيما تقدم وسواء مات قبل
الادراك او بعده لا يها وقت باطله فلا تنقل الى الجواز بل ادراكه الا لا يستيف وسواء كان الصبي مائذ ونائض
المقاربة او مجعولا لان الوصية ليست من باب التجارة اذ التجارة معاوضة المال بالمال ولو اضاف الوصية الى ما بعد
الادراك بان قال اذا ادركت ثم مات فلان لم ينعى لان عبارته لم ينعى صحبة فلا تعتبر ايجاب الحكم

بيان شرائط ركن الوصية
ما يرجع الى نفس الركن

بيان ما يرجع الى الموصي
منها كون الموصي اهلا للتبرع

ومنها رضى الموصى

ومنها ان لا يحزن على المومنين
مستغفر

ما يرجع الى الموصى له منها كونه
موجوداً

روحمها

ومنہا کونہ یا

ومنها ان لا يفتقر الى الموصى

ثم الشرط ان لا يكون وارث الموصي وقت الموت الموصى له وقت الوصية حتى لو ارصى لاخته وله ابن وقت الوصية ثم مات
ابن قبل موت الموصي ثم مات الموصى لم ينع الوصية لان الموصى له وهو الاخ صار وارث الموصي عند موته ولو ارصى
لاخيه ولا ابن له وقت الوصية ثم ولد له ابن ثم مات الموصى صح الوصية لان الاخ ليس وارثه عند الموت لم يورثه
محمدا بالابن وانما اعتبر الوارث وقت موت الموصي لا وقت وصيته لان الوصية ليست بتلك الحال لم يورثه وارثا
وقت وجودها بل هي تملك عند الموت فتعتبر ذلك عند الموت وكذلك الهبة في المرض بان وهب المريض لوارثه شيئا ثم مات
انه يعتبر كونه وارثا له وقت الموت لا وقت الهبة لان هبة المريض في معنى الوصية حتى تعتبر المثلث وعليها يخرج
اذا ارصى لامرأة اجنبية وهو مريض لم ينع ولو ارصى لامرأة اجنبية بدين ثم تزوجها جازا قراره لان الوصية تملك
عند موت الموصي فيعتبر كونه وارثا له عند موته لانها روجته فلم ينع الوصية فاما الاقرار فاعباره حال
وجوده وهي اجنبية حال وجوده فاعترض الزوجية بعد ذلك لا يبطله وكذا لو وهب لها هبة في مرضه ثم تزوجها
بطلت الهبة لان تبرعات المريض مرض الموت تعتبر بالوصايا ولو ارصى وهو مريض وصحيح لابنه النضراني صح لان ليس
بوارثه فلو اسلم الابن قبل موته بطلت وصيته لما ذكرنا ان اعتبارها بعد الموت وهو وارث بعد الموت ولو ارصى
المريض بدين لابنه النضراني ثم اسلم لم يحرق قراره عند اصحابنا البدوثة وعند زفر يصح وجه قوله على نحو ما ذكرنا
في المرأة ان الاقرار يعتبر حال وقوعه وانته غير وارث وقت الاقرار فاعترض الوارث بعد ذلك لا يبطل لان الثابت
كاملنا في المرأة ولنا ان الوارث وان لم يكن موجودة عند الاقرار لكن سببها كان قائما وهو القرابة لكن لم ينعها
لحال المانع وهو الكفر فعند زوال المانع يلحق بالعدم من الاصل ويحل السبب وقت وجوده لا وقت زوال المانع كما
في البيع بشرط الخيار ان عند سقوط الخيار يحل السبب وهو البيع في الحكم من وقت وجوده لا من وقت سقوط الخيار
والتكامل ان العامل عند ارتفاع المانع ذات البيع وذات القرابة فتستند السببية الى وقت وجوده لا وقت انقضاء
اقرار الوارث فلم يصح اقرار الوارث لوارثه انما يرد له التهمة وسبب التهمة وقت الاقرار موجود وهو القرابة
مخلو فاما اذا ارصى امرأة اجنبية ثم تزوجها لان هناك سبب القرابة لم يكن موجودا وقت الاقرار لان السبب هو
الزوجية ولم تكن وقت الاقرار وانما وجدت بعد ذلك وبعد وجودها لا يحتمل الاستناد فيعتبر على حال وجودها
ولم يكن ذلك اقرارا لوارثه فصح وثبتا لدين في ذمته فلو سقطت الزوجية وعلى التقريب لما قلنا في سبب
التهمة وقت الاقرار فصح ولو كان ابنه مسلما لكنه مملوك فارصى له ثم اعقق الوصية باطلا لما ذكرنا ان اقرار
اعتبار الوصية وان الموت وهو وارثه عند الموت ولو ارصى له بالدين وهو مريض وهب له هبة ففقهها فان لم
عليه دين حاز ذلك لانه اذا لم يكن عليه دين كان الاقرار والهبة لمولاه وانه اجنبي عن الموصي جاز وان كان عليه دين
لا يجوز لان الاقرار والهبة يقعان له لا لمولاه لانه يقضي منه دينه فيثبت ان الاقرار كان لوارثه ثم يرفع
الاستناد فلو يصح اولا فيصير لقيام سبب التهمة وقت الاقرار كما قلنا في الاقرار لانه النضراني اذ اسلم ولو
ارصى لبعض ورثته فاحاز الباقي حازت الوصية لان امتناع العوان كان لحقهم لما لم ينعهم في الاقرار والوصية
باثبات البعض ولا يوجد ذلك عند الاحازة وفي بعض الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
لا وصية لوارث الا ان يجزها الورثة ولو ارصى ثلث ماله لبعض ورثته ولا اجنبي فان اجاز بقية الورثة
جازت الوصية لهما جميعا وكان الثلث بين الاجنبي وبين الوارث نصفين وان ردوا حازت في حقها الاجنبي
وبطلت في حقها الوارث وقال بعض الناس بصرف الثلث كله الى اجنبي لان الوارث ليس بمحل للوصية فانما هي
الاضافة اليه بالعدم كالأوصى لم يمت ان الوصية كلها للمحلي لما قلنا كذا هذا وهذا غير سديد لان الوصية
لوارث ليست وصية باطلة بدليل انها لو اتصلت بها الاحازة حازت والباطل لا يحتمل الجواز بالاحازة وبه
ان الوارث محل للوصية لان النضراني المضاف الى غير محله يجرى باطلا ولانه محل وان الاضافة اليه وقت صحته
الا انها تقبل في حصته بدين الباقي واذا وقت صحته فقد ارصى لكل واحد منهما بنصف الثلث ثم بطلت
الوصية في حق الوارث بالرة فنثبت في حق الاجنبي على حالها كما لو ارصى لاجنبيين فمرة احدهما ومن الآخر مخلو
المريض اقرار بدين لبعض ورثته ولا اجنبي كما اذا اقر لها بالف درهم والوارث مع الاجنبي فصادق انه لا ينع
الاقرار لهما اصلا لا للوارث وله للاجنبي لان الوصية تملك فبطوله في حق احدهما لا يوجب البطلان في حق
الآخر لانه لا يوجب الشركة والاقرار لهما بالدين اخبار عن دين مشترك بينهما فلو صح في حق الاجنبي كان فيه حصة
الدين قبل القبض وانما باطلة لانه اذا كان اخبار عن دين مشترك بينهما فلو صح في حق الاجنبي كان فيه حصة
ثم تبطل حصته وفيه اقرار للوارث وانه باطل بخلاف الوصية فان الوارث لا يشترك الاجنبي واذا اقر
اصلا بقسم الثلث بين ورثته المقر فما اصاب الوارث المقر له من ذلك يجرى بينه وبين الاجنبي تمام الاقرار
وما زاد على ذلك يجرى للوارث لانها اذا تصادقا فمن زعمهما ان هذا القدر دين على الميت والدين مقدم على الوارث

هذا

هذا اذا تصادقا فان تكادبا او انكر الاجنبي ثم كره الوارث او رد الوارث اقراره فلا قرار باطلا ايضا في قولنا في حقيقة
واي يوسف لما ذكرنا واذا بطل كان المال ميراثا بين ورثة المقر فما اصاب الوارث فهو كله له ولا شركة للاجنبي فيه لانه
كذلك في ذلك وعند محمد يصح اقراره في حق الاجنبي وبين له حصة ماله وان كان الاجنبي يكذب الوارث والوارث
يصدقه في ذلك فالجسمانية ما اصابه للاجنبي لانه لما صدقه الوارث فقد اقر انه كان له على الميت حصة ماله دين
وانه مقدم على الميراث الا انه ادعى الشركة فيه وهو يكذب في الشركة فكان القول قول الاجنبي وناخذ تلك الجسمانية
كلها ولو ارصى لعبد وارثه لا يصح سواء كان على العبد دين او لم يكن اما اذ لم يكن عليه دين فظاهر لان الوصية
تقع لمولاه لان الملك يقع له فكانت الوصية لوارثه وان كان عليه دين فالوصية تقع لمولاه فوجه لانه اذا سقط عنه
الدين يصير الموصى به للوارث وقت الوصية فكان وصية للوارث في وجهه فلو يصح الا اذا علق قبل موت الموصي
فصح الوصية لان الوصية ايجاب الملك عند موت الموصي وهو كان خرا عند موته وكذا اذا ارصى لعبد نفسه
فما علقه قبل موته صح وصيته له فان مات وهو عبد بطلت لانه وصية لمولاه ومولاه وارثه ولو ارصى لكتاب
وارثه لا يقع لان منفعة الوصية تحصل لوارثه في الحال والمآل حال بقاء بدل الكتابة وفي المال بالخير ولو ارصى
لكتاب نفسه جاز لانه اما ان يعقب بقاء بدل الكتابة فيصير اجنبيا فيجوز له الوصية واما ان يعجز فقرة في الرق فيصير
ميراثا لجميع ورثته لا لبعضهم دون بعض فلو يصح في هذه الوصية اثار بعض الورثة على البعض فيجوز كالأوصى
ثلث ماله لجميع ورثته ومنها ان لا يكون قائل الموصى قتلوا مرما على سبيل المباشرة فان كان لا يقع الوصية له
عندنا وبه اخذ الشافعي وقال مالك هذا ليس بشرط ويقع الوصية للقائل واحتج بما ذكرنا من ان لا يجوز الوصية
في اول الكتاب من غير فصل بين القائل وغيره لان الوصية تملك والقتل لا ينافي اهله القتل ولنا ما روينا
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصية لقائل وهذا مقرب وروى انه قال ليس لقائل شيء ذكر الشيء ثم ذكر الشيء
فيعم الميراث والوصية جميعا وبه تبين ان القائل محصور عن عمومات الوصية ولان الوصية اخذت بالدين ولا
ميراث للقائل لما روينا عن عمر وعمر بن الخطاب عنهما انهما لم يجعلوا للقائل ميراثا وعن عبيد بن السلماني انه قال لو ارصى
قائل بعد صاحب بقره ويروي لا يورث قائل بعد صاحب البقر وهذا منه بيان اجماع المسلمين في وصية العبد
لغير النبايعين على انه لا ميراث للقائل وذكر محمد بن هذه الآثار في الاصل وقال الوصية عندنا بمنزلة ذلك
لا وصية للقائل ولان الورثة تنادي بوضع الوصية فالقائل كما تنادي البعض بوضعها في البعض فيؤدى الى
قطع الرحم وانه حرام ولان المرحوم اذا صار صاحب بقره فقد يعلق حق الورثة بماله فظهر لهم ثواب ميراث الوارث
ملكه الى غيرهم لعداوة او اذى لحقة فخرجهم فيصيرون بذلك لكن مع بقاء ملك الميراث فظهر له حاجته الى
دفع حوائجه الاصلية بسبب ثبوت حقهم في ميراث الموت ما هو سبب ثبوت ملكهم بعد الموت وله القرابة
فكان ينبغي ان يملك التبع شيء ونسأله الا انه ملك ذلك على غير القائل والوارث بخلاف القياس في الامر
فيها على اصل القياس ولان القتل بغير حق جنابة عظيمة فتستدعي الرجوع بالبلغ الوجه وحرمان الوصية يصح
زاجر حرمان الميراث فيثبت وسواء كان القتل عمدا او خطأ لان القتل الخطأ قتل وانما حاز الموأخذة
عليه عقابا وسواء ارصى له بعد الجنابة او قبلها لان الوصية انما تقع تملكها بعد الموت فتقع وصية للقائل
فقد تمت الجنابة او تأخرت ولا تعبد الوصية لعبد القائل كان على العبد دين او لم يكن ولا لكتابه لما ذكرنا في
عبد الوارث ومكانته ويجوز الوصية لابن القائل ولابويه ولجميع قرابته لان ملك كل واحد منهما منفصل
عن ملك صاحبه فلو تمنى الوصية لاحد هو وصية لصاحبه ولو ارشده عشرة في قتل رجل فارصى لبعضهم
بعد الجنابة لم يقع لان كل واحد منهم قائل على الكمال حيث وجب لقصاص على كل واحد منهم فكانت وصية لقائله
فلم يقع ولو كان اعدم عبد الموصى او ارصى لبعضهم بعد الجنابة واعتق عبده ثم مات فالوصية باطلة ولا
يبطل الحق ولكن العبد يسعي في قيمته اما بطول الوصية فلما ذكرنا ان كل واحد منهم قائل فكان الموصى له
قائله فلم يقع الوصية له واما حصة الا عاق وفقاده ففقهه ضربا اشكال وهو ان الا عاق حصل في مرض الموت
ولا عاق في مرض الموت وصية والوصية للقائل لا يقع والعبد قائل فينبغي ان لا ينفذ اعاقه والجواب
عنه من وجهين احدهما ان الا عاق في مرض الموت ليس بوصية حقيقة لان الوصية تملك ولا عاقا فاسقاط
الملك واذا لانه لاي احد وهما متقاربان بل متمايزان حقيقة وكذا الا عاق يتخير حكمه للحال وحكم الوصية
يتأخر الى ما بعد الموت فلم يكن الا عاق في مرض الموت وصية حقيقة الا انه يشبه الوصية فحينئذ يعتبر من
الملك لا جنة الثاني ان كان في معنى الوصية فالوصية بلا عاق مودة من حيث المعنى وان كانت نافذة صورة
الارتقاء العبد يسعي في قيمته والسعاية قيمة الرقة فكانت السعاية رد الوصية معنى والعق بعد وقوعه
ان كان لا يحتمل النقص مودة يحتمله معنى برة السعاية التي هي قيمة الرقة ولو ارصى لعبد بالثلث ثم قتله

حتى

ومنها ان لا يكون قائل الموصى

العبد لم يقع الوصية غير انه يعق ويسعى في جميع قيمته اما بطلان الوصية فلا بد من وصية للقائل واما انما يقع
فلا بد من الوصية للقائل ليست باطلة بل هي صحيحة الا ترى انها تقف على اجازة الورثة في ظاهر الرواية فاذا وصى
له ثلث ماله فقد وصى له ثلث رقبته لان رقبته ماله فدخلت تحت الوصية بالثلث فكما مات الوصي ملك
لك رقبته وتملك ثلث رقبته منه بخلاف عتاق لثلثه عند الموت فمقتضى ثلثه عند الموت ثم يقتضيه من الموت
برقة السعاية كما لو اعتقده بعتا في مرض موته او اضاف العتاق الى ما بعد الموت بالبدن غير ان عندنا في حنفية وقت
الوصية له ثلث الرقبة لان العتاق متى عتق عنده فمقتضى ثلث رقبته ويسعى في ثلثه لانه معتق العتق ويسعى
في ذلك الثلث الذي عتق ردًا للوصية معنى بالسعاية لانه لا وصية للقائل فبرقة السعاية وعندنا وقت
الوصية له بكل الرقبة لانه عتق كله لان العتاق لا يتجزى عندها ومتى عتق كله يسعى في كل قيمته واما الوصية
معنى فافق الجواب وهو السعاية في جميع قيمته واما الاختلاف الطريق ولو وصى للقائل ثم اجازت الورثة الوصية
بعد موت الوصي ذكر في الاصل انه يجوز ولم يذكر خلافه وذكر في الزيادات ان على قولنا ان يوسف لا يجوز وسكت
عن قولنا ان على الجواز عندنا في حنفية ومحمد لا في يوسف ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الوصية
لقائل وقال ليس للقائل شيء من غير فضل بين حال الاجازة وعدمها لان المانع من الجواز هو القتل والاجازة لا تمنع
القتل ولهما ان امتناع الجواز كان بحق الورثة لانهم يتأدون بوصية الوصية في القائل اكثر مما يتأدون البعض
باظهار البعض بالوصية ثم اجازت الوصية للبعض باجازه الباقيين فهنا اولى والدليل على ان المانع حق الورثة
ان الورثة يتفقون بطلان الوصية للقائل وحق الانسان ما ينتفع به فاذا اجازوا فقد زال المانع فاجازت
ولهذا اجازت الوصية لبعض الورثة باجازه الباقيين كذا هذا ولو كان القتل قصاصا لا يمنع صحة الوصية
لانه ليس بقتل حرام وكذا لو كان القائل صبيًا لان قتله لا يوصف بالحرمه ولهذا لم يتعلق بشيء من ذلك حرمان
المراث فكذا الوصية وكذا القتل تسببًا لا يمنع جواز الوصية كما لا يمنع جريان المراث على ما عرفت في
كتاب الفرائض واما الاقرار للقائل بالدين فان صاحبا حبر فرائض لم يجز وان كان يذهب ويحج جاز لان اقرار الميراث
في مرض الموت في معنى الوصية الا ترى انه لا يصح لو ارثه كما لا يصح وصيته له واذا كان يذهب ويحج فان حكم
الصحيح فيجوز كما لو ارثه في هذه الحالة وكذا الهبة في المرض في معنى الوصية فلا تقع للقائل وعندها
عن القائل في ذم العبد جاز له قوله وان تعفوا قرب للقوي ولا تنسوا الفضل بينكم مطلقا غير فضل بين
حالة الصحة والمرض ولان المانع من نفاد المرض هو تعلق حق الورثة والغريب واما يتعلق حكمهم بالمال والقبض
ليس بماز ولهذا علق في الاصل وان كان القتل خطأ يجوز العفو عن الثلث لان القتل الخطأ يوجب المال فحق عفو
بمنزلة الوصية بالمال وانما جازة من الثلث ودلت هذه المسئلة على ان الدية كلها تجب على العاقلة ولا يجب على
القائل شيء لانه لو وجب لم يصح عفو من الثلث في حصته القائل لانه يجوز وصية للقائل في ذلك القدر ولا
وصية للقائل ولما جاز العفو ههنا من الثلث علم ان الدية لا تجب على القائل وانما تجب على عاقلة القائل حتى تنال
وصية لعاقلة القائل ثم الوصية للقائل انما لا يجوز اذ لم تجز الورثة فان اجازوا اجازت ولم يذكر في الاصل
خلافه وذكر في الزيادات قولنا ان يوسف انما لا يجوز وان اجازت الورثة وسكت عن قولنا في حنفية ومحمد وجه
قولنا ان يوسف ان المانع من الجواز هو القتل وانه لا ينعقد بالاجازة وهذا حرمان المراث اجازت الورثة اولا ولانه
لما قتله بغير حق صار كالحق في الوصية للحق لا يجوز اجازت الورثة او لم تجز كذا القائل وجه ظاهر الرواية ان عتق
الجواز كما نفع الورثة لما ذكرنا في الوصية لبعض الورثة فيجوز عند اجازتهم كما جازت لبعض الورثة عند اذان
الباقيين بل اولى لان الناس من يقول بجواز الوصية للقائل وهو مالك روح ولا احد يقول بجواز الوصية للورثة
فما لحقها الاجازة هناك فلا بد من تحققها ههنا اولى ومنها ان لا يجوز حربيا عن مستأجر فان كان لا تقع الوصية
له من مسلم او ذمي لان التبرع بتملك المال اياه يمتنع اعانة له على الحرب وانه لا يجوز واما كونه مسلما فليس
بشرط حتى لو كان ذميا فوصى له مسلم او ذمي جاز وكذا الوصي قد تم تملكه لغيره صلى الله عليه وسلم فاذا اقبلت
الذمة فاعلم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين والمسلم ان يوصي مسلما او ذميا كذا الم ومسا او وصى
لاهل ملته او لغير اهل ملته لعموم الحديث ولان الاختلاف بينه وبين غير اهل ملته لا يمتنع اكثر الاختلاف بيننا
وبينهم ولا يمنع جواز الوصية بهذا اولى وان كان مستأجرا فوصى له مسلم او ذمي ذكر في الاصل انه يجوز لانه
في عهدنا فاشبه الذمي الذي في عهدنا ويجوز الوصية للذمي كذا الحنفى المستأجر **وروي** عن ابن حنيفة انه لا يجوز
وهذه الرواية تقول اصحابنا اشبه فانهم قالوا انه لا يجوز صرفا للكفارة والذم وصدقة العتق والوصية
الى الحنفى المستأجر لما فيه من الاعانة على الحرب ويجوز صرفها الى الذمي لانها من اهل الذمة لقوله تعالى لا ينهاكم
الله عن الذين لم يقاتلوك في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤهم وقتلان في التبرع عليه في حال الحياة بالصدقة والهبة

ومنها ان لا يجوز حربيا غير مستأجر

روايتان عن اصحابنا فالوصية له على ذلك الروايتان ايضا وكذا كونه من اهل الملك ليس بشرط حتى لو وصى مسلم ثلث ماله
للمسلم ان يتفق عليه في اصله حله وعما رده او بتخصيصه يجوز لان فضل المسلم من هذه الوصية القربى لا يخرج
ماله الى الله نفع لا التملك الى احد ولو وصى المسلم لبيعة او كنيسة بوصية فهو باطل لانه معصية ولو وصى الذمي
ثلث ماله للبيعة او الكنيسة ان يتفق عليها في اصلها او وصى لبيت النار او وصى بدينج لعيدهم او للبيعة او لبيت
النار في حنفية جاز في قولنا في حنفية وعندنا في يوسف لا يجوز وحمله الكفو في وصايا اهل الذمة انها لا تخلو اما ان
كان الوصي له امرًا هو قرية عندهم وعندنا او كان امرًا هو قرية عندنا لا عندهم واما ان كان امرًا هو قرية عندهم
لا عندنا فان كان الوصي له شيئًا هو قرية عندنا وعندنا او كان امرًا هو قرية عندنا لا عندهم واما ان كان امرًا هو قرية عندهم
وعلى قولنا اهل الذمة او يعق الرقاب وبجارية المسجد لا يصح بخلاف جاز في قولهم جميعا لان هذا مما يفرق بين
المسلمين واهل الذمة وان كان شيئًا هو قرية عندنا وليس بقرية عندهم بان وصى ان يحج عنه او وصى ان يبنى مسجدا
للمسلمين ولم يبين ان يجوز في قولهم جميعا لانهم لا يتفرقون به فيما بينهم فكان مستمرا في وصية الوصية بطلبها
القرى والهل وان كان شيئًا هو قرية عندهم وليس بقرية عندنا بان وصى بارض له بتيعة او كنيسة او بيت
نار او بجارية البيعة او الكنيسة او بيت النار او بالذبح لعيدهم او للبيعة او لبيت النار في حنفية فهو على الاختلاف
الاذ يكون ان عندنا في حنفية يجوز وعندنا لا يجوز وجه قولنا ان الوصية بهذه الاشياء وصية بما هو معصية
والوصية بالمعاشى لا تقع وجه قولنا في حنفية ان المعصية في وصيتهم ما هو قرية عندهم لا ما هو قرية حقيقة
لانهم ليسوا باهل القرية الحقيقية ولهذا لو وصى بما هو قرية عندنا وليس بقرية عندهم لم تجز وصيتهم كالحج وبيت
المسجد للمسلمين قد ان المعصية ما هو قرية عندهم وقد وجد ولكن امرنا بان لا نفرض لهم فيما يدعون كالا ستقر
انهم في عبادة الصليب وسبع الحجر والحجر برفما بينهم ولو سجد الذمي في حياته ببيعة او كنيسة او بيت نار او ميراث
بين ورثته في قولهم جميعا على اختلاف المذهبين اما على اصلها فظاهر لانه معصية واما عندنا فلو لم يمتزلة
الوقت والمسلم لم يجعل دارا وقفا ان مات صار ميراثا كذا هذا فان قيل له لا تجعل حكم البيعة بغيرهم حكم
المسجد فيما بين المسلمين فاجاب ان حال المسجد يختلف حال البيعة لان المسجد صار خالصا لله في واقعة عند
منافع الناس فاما البيعة فانها باقية على منافعهم فانه يسكن فيها اساقفتهم ويدفن فيها موتاهم فانه
باقية على منافعهم فاشبه الوقف فيما بين المسلمين والوقف فيما بين المسلمين لا يزل ملك الورثة عنده فكذا هذا
ولو وصى مسلم بعتة جازية ان تجز في نفقة المسجد وموته فانه من المسجد وقد اجتمع في ذلك ما ينافي الحق
ذلك في بناءه لانه لا يمتد لم يخرج من ان يحج مسجد او قد وصى له بعتة فتفوق في بناءه وعما رده والوقف
ومنها ان لا يجوز تملك الوصي اذا كانت الوصية بدراهم او دنانير مسماة او بشيء معين من ماله سوى رقبته
العبد حتى لو وصى لعبيده بدراهم او دنانير مسماة او بشيء معين من ماله سوى رقبته العبد لا يجوز الوصية لانه
اذا كان بين موصيا لنفسه ولو وصى له بشيء من رقبته بان وصى له ثلث رقبته جاز لان الوصية له ثلث
ورقبته تملك ثلث رقبته منه وتملك نفس العبد منه جاز عتاقا فبقي ثلثه مدبرا في قولنا في حنفية وعندنا
يعبر كله مدبرا لان الذمي منجز عنده كالا عتاق وعندنا لا يتجزى ولو وصى له ثلث ماله جازت وصيته
وعتق ثلثه بعد موته لان رقبته دخلت في الوصية لانها ماله فوفقت الوصية عليها وعلى سائر املاكه ثم يتطل
ان كان ماله دراهم ودنانير ينظر الى ثلثي العبد فان كانت قيمة ثلثي العبد مثل ما وجب له في سائر امواله صار
قصاصا وان كان في المال زيادة تدفع اليه الزيادة فان كان في ثلثي قيمة العبد زيادة تدفع الزيادة الى الورثة
وان كانت للزكاة عروضا لا تصير قصاصا الا بالزكاة لا خلاف في الجنس وعليه ان يسعى في ثلثي قيمته وله الثلث
من سائر امواله وللورثة ان يبيعوا الثلث من سائر امواله حتى يفيهم السعاية وهذا قولنا في حنفية وجه واما
عندها فقد صار كله مدبرا فاذا مات عتق كله ويحق العتق مقدما على سائر الاموال فان زاد الثلث على مقدار
قيمته فعلى الورثة ان يدفعوا اليه وان كانت قيمته اكثر فعليه ان يسعى في الفضل ومنها ان لا يجوز تجزى لاهل ماله
لا يمكن ازالها فان كان لم تجز الوصية له لان الجاهل الذي لا يمكن استدارتها يمنع من تسليم الوصي به الى المولى له
فلا يفيد الوصية وعلى هذا يخرج ما اذا وصى بثلث ماله لرجل من الناس انه لا يبيع تداخول ولو وصى لاحد هذين
الرجلين لا يبيع في قولنا في حنفية وقال ابو يوسف ومحمد بعض خبرنا عن يوسف الوصية حين بينما نصفان
وعند محمد الخيار الى الوارث بعتا شيئا وجه قولنا ان لا يجزى بدفع خبرنا لان احدهما وان كان مجهولا او نكر
هذه جملة ما يمكن ازالها الى ان وصى لوصي احد هاتين الامات ليعقن ثم ان عتقا يقول لما مات عتق العتق
نفسه فيقود وادته مقامه في العتق وابو يوسف يقول لما مات قبل العتقين شاعت الوصية لهما وليس احد
بالوفاة الا من كان عتقا احد عبيده ثم مات قبل البيان ان العتق يشيع فيها جميعا فيعق كل واحد منهما نصف

ومنها ان لا يجوز تملك الوصي

ومنها ان لا يجوز تجزى

كذا هيما بين كل واحد منهما نصف الوصية ولا في حنفية ان الوصية تملك عند الموت فيستدعي من الموصي له
معلوم عند الموت والموصي بموت مجهول فلم يصح الوصية الا لاهل كالأول وصي لو ائتمن الناس فلو يمكن القول
بالشروع ولا ببقاها الوارث مقام الموصي في البيان لان ذلك حكم الاحتياط الصحيح ولم يصح الا ان الموصي لو بين الوصية
في احد حال حياته صحت لان البيان انشاء الوصية لاحدها فكان وصية مستأنفة لاحدها عينا وانها صحيحة ولو
كان له عبدان فوصى باربعهما لرجل وباخرتها لآخر ثم مات احد العبدان ولا يدري ايها هو الوصية
بطلت في قول في حنفية وزفر اجتماعا على اخذ الثاني ولم يجتمعوا وقال ابو يوسف ان اجتماعا على اخذ الثاني فهو بينهما
نصفان وان لم يجتمعا على اخذه فلا شيء لهما وروي عن ابو يوسف انه بينهما نصفان اجتماعا او لم يجتمعا وعلى هذا
يخرج الوصية لقوم لا يحصون انها باطلة اذا لم يكن في اللفظ ما ينفي عن الحاجة وان كان فيه ما ينفي عن الحاجة
فالوصية جائزة لانهم اذا كانوا لا يحصون ولم يذكر في اللفظ ما يدل على الحاجة وقعت الوصية تملكيا منهم وهم
مجهولون والتمسك بالمجهول جهالة لا يمكن ازالها لا يصح ثم اختلف في تفسير الاحصاء قال ابو يوسف لا يحصون
الا بكتاب وحساب فمهم لا يحصون وقال محمدان كانوا اكثر من مائة منهم لا يحصون وقيل ان كانوا بحيث لا يحصونهم
محصى حتى يولد منهم مولود ويموت منهم ميت فمهم لا يحصون وقيل بقول من رأى القاصي وان كان في اللفظ ما يدل
على الحاجة كان وصية بالصدقة وهي اخراج المال للفقراء واليتيم والفقير واجد معلوم فصحت الوصية ثم اختلفت الوصية
قالا فضل الموصي ان يعطى الثلث لمن يقرب اليه منهم فان جعله في واحد فاما زادوا عند في حنفية والي يوسف
وعند محمد لا يجوز ان يعطى الا اثنين منهم فصاعدا ولا يجوز ان يعطى واحدا الا نصف الوصية وبيان هذا الجملة
في مسائل اذا وصى ثلث ماله للمسلمين لم يصح لان المسلمين لا يحصون وليس في لفظ المسلمين ما ينفي عن الحاجة
فوقتها الوصية تملكيا من مجهول فلم يصح ولو وصى لفقراء المسلمين او لمساكينهم صحت الوصية لانهم اذا كانوا
لا يحصون لكن عندهم اسم الفقير والمساكين ينفي عن الحاجة فكانت الوصية لهم تقربا الى الله تعالى طلبا لمساواة لا لمساواة
الفقير فيقع المال لله تعالى ثم الفقراء يملكون بملك الله تعالى منهم والله تعالى واحد معلوم وهذا كان ايجابا للصدقة
على الاغنياء للفقراء وان كانوا لا يحصون واذا صحت الوصية فلو صرف الوصية جميع الثلث الى فقير واحد جاز عند
ابو حنيفة وابو يوسف وقال محمد لا يجوز الا ان يعطى اثنين منهم فصاعدا ولا يجوز ان يعطى واحدا منهم الا نصف
الثلث وجه قول محمدان الفقراء اسم جميع واول الجمع الصحيح ثلاثة الا انه قام الدليل على ان اثنين في باب الوصية
يقومان مقام الثلث لان الوصية اخذ الميراث والله تعالى اقام البنين والبنات مقام الثلث منهن
استحقاق الثلثين وكذا الاثان من الاخوة والاخوات يقومان مقام الثلث في بقى حق الاثر من الثلث الى الثلث
ولاد بل على قيام الواحد مقام الجماعة مع ان الجمع مأخوذ من الاجتماع واول ما يحصل به الاجتماع اثنا وعشرون
معنى الاسم واجب ما يمكن ولما ان هذا النوع من الوصية وصية بالصدقة وهي الزام المال حقا لله تعالى
وجنسى الفقراء مصرف ما يجب لله تعالى من الحقوق المالية فكان ذكر الفقراء لبيان المصرف لا لاجبال حتى لهم
فيجب الحق لله تعالى ثم يصرف الى من يشاء من الفقراء بغير حقه المالي اليه وقد حصل بغيره الى فقير واحد
ولهذا جاز صرف ما وجب الصدقات الواجبة بايجاب الله تعالى في الفقير واحد وان كان المذكور بلفظ الجماعة بقوله
انما الصدقات للفقراء وقد خرج الجواب عما ذكره محمد رجع على ان مراعاة معنى الجمع انما يجب عند الامكان
القدر فلا يلزم لفظ على مطلق الجنس كما في قوله والله لا تزوج النساء وقوله ان كنت ساجدا وان اشركت
العبدان لا يحمل على الجنس ولا يراعى فيه معنى الجمع حتى يبحث بوجود الفعل منه في واحد من الجنس وهما لا يمكن
اعتبار معنى الجمع لان ذلك مما لا غاية له ولا نهاية فيحمل على الجنس بخلاف ما اذا وصى لوالديه وله مولى واحد
انه لا يصرف كل الثلث اليه بل نصفه لان هاتين الميراث حقا لله تعالى بل ملكه لله والى هو اسم جمع فلا بد اعتبار
وكذا ذلك الجمع له غاية ونهاية فكان اعتبار معنى الجمع ممكنا فلا ضرورة الى الحمل على الجنس بخلاف جميع الفقراء
وكذلك لو وصى لفقراء بنين فلان دون اغنيائهم وبنو فلان قبيلة لا تخص ولا تخصي فقرهم فالوصية جائزة
لما قلنا بل اولنا لان ما صحت الوصية لفقراء المسلمين مع كثرتهم فلان تصح لفقراء القبيلة اولى فان لم يقل الفقراء
ولكنه وصى لبنين فلان ولم يرده عليه فهذا لا يخلو من احد وجهين اما ان كان فلان ابا قبيلة واما ان لم يكن ابا قبيلة
بل هو رجل من الناس يعرف فان كان ابا قبيلة مثل تميم واسد وقائل فان كان بنوه يحصون حازت الوصية لهم
لانهم اذا كانوا يحصون فقد قصد الموصي تملك المال منهم لا اخراجه الى الله تعالى فكان الوصية لهم
تصحيح الوصية كما لو وصى لاغنياء بنين فلان وهم يحصون وتدخل فيه الذكور والاناث لان الاضافة الى ابي
القبيلة اضافة النسبة كالاصافة الى القبيلة الا ترى انه يصح ان يقال هذه المائة من خيتم كما يصح ان يقال هذا
الرجل من بني تميم فيدخل كل من ينسب الى فلان ذكر كان او انثى غنيا كان او فقرا لانه ليس في اللفظ ما ينفي عن الحاجة

وصار كما لو وصى لقبيلة فلان ولو كان لثني فلان مولى عاتقة بدخلون في الوصية كذا مولى المولى وخلفاؤه وهم
وعديدهم وكذا لو كان لهم مولى المولا لما ذكرنا ان المراد من قوله بنين فلان اذا كان فلان ابا قبيلة هو القبيلة لا
الاصافة حقيقة فكان المراد منه المنتسبين الى هذه القبيلة والمنتمون اليهم والخلفاء والمولى ينسبون الى القبيلة لا
وينتمون اليهم في العرف والشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم لم يوصى العاتقة من مولى العاتقة من مولى العاتقة من مولى العاتقة
منهم وروى انه قال في قوله ذلك وعديدهم منهم ولان بنين فلان اذا كانوا لا يحصون سقط اعتبار حقيقة النسبة
فصار عبارة عن مائة من خيتم لم يوصى لثني فلان بل لثني فلان كذا الخليفة والعديد الخليفة هو الذي حلف لقبيلة انه ينصرهم وبذل
عنهم كما يذبح عن نفسه وهم حلفوا لهم كذلك والعديد هو الذي يلحق بهم من غير حلف ولو وصى لقبيلة فلان
دخل فيه المولى لان المراد من القبيلة الذين ينسبون اليها هذا اذا كانوا لا يحصون فان كانوا لا يحصون يجوز الوصية
لما قلنا في الوصية لثني فلان بخلاف ما اذا وصى لثني فلان وهم يحصون وفلان ابا قبيلة لهم وليس با قبيلة حيث
كان الثلث لثني صلبه ولا يدخل فيه مولى لانه ما جرى العرف هناك انهم يريدون بهذه اللفظة المنتسب اليهم
فصحت اللفظة محمولة على الحقيقة ولهذا لا يدخل في الوصية بنو بنيه والدليل على الفرق بين الفضلين ان زيدا
لو اعتق عبدا لا يقول العتق انا من بني زيد اذ كان زيدا با خاضعا وان كان زيدا با قبيلة يقول العتق انا من بني زيد
هذا هو المتعارف عندهم وان كانوا لا يحصون لم تصح الوصية لان الوصية وقعت تملك المال منهم ولم يجرى
ولا يمكن ان يجعل هذا وصية بالعقد لانه ليس في لفظ الابن ما ينفي عن الحاجة لغة فلا يصح كما لو وصى
لبنين انه لا يصح لجباله المملوك منه ولم يجعل وصية بالصدقة لما قلنا كذا هذا وان كان ابا نسب وهو رجل
من الناس يعرف كابن الى الجواب بنو بنيه ويخوذ ذلك فان كانوا كلهم ذكورا دخلوا في الوصية لان حقيقة اسم البنين
لا تذكر لانه جمع الابن فيجب العمل بالحقيقة ما يمكن وقد امكن وان كانوا كلهم اناثا لا يدخل فيه واحدة منهم
لان اللفظ لا يتناولهن عند انفرادهن وان كانوا ذكورا واناثا فقد اختلف فيه قال ابو حنيفة وابو يوسف
الوصية للذكور دون الاناث وقال محمد يدخل فيه الذكور والاناث وهو احدى الروايتين عن ابو حنيفة رواه
يوسف بن خالد التميمي وذكر القدر في شرحه مختصرا للكرخي الخلاف بين ابو حنيفة وصاحبه وجه قول
الذكور مع الاناث اذا اجتمعوا غلب الذكور لان في تناول اسم الذكور الذكور والاناث جميعا وان كان
لا يتناولهن حالة الانفرا وهما لا يتناولن الخطابات التي في القرآن باسم الجمع الذكور والاناث جميعا فكذا في الوصية
ولهما اعتبار الحقيقة وهما البنين جمع ابن والا بن اسم للذكر حقيقة وكذا البنون فلا يتناول الا الذكور
ولهذا لم يتناولهن حالة الانفرا فكذا حالة الاجتماع وهكذا نقول في خطابات القرآن ان خطاب للذكور لا
يتناول الاناث بصيغته بل بدليل قاطع والدليل عليه ما روي عن النساء شجر بن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقلن يا رسول الله ان الله تعالى نجا طلبة الرجال دوننا فقلن قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فلو كان الرجال
يتناولن لم يكن لشكايتهم معنى بخلاف ما اذا كان فلان ابا قبيلة او بطن او فخذ لان الاضافة الى القبيلة
والبطن والفخذ لا يراد بها الا عيان وانما يراد بها الانساب وهما بنو منسوب الى القبيلة والبطن والفخذ
والذكر والانثى في النسبة على السواء ولهذا يتناول اسم الاناث منهم وان لم يكن فيهن ذكر ولا يتناول اسم
مروء الرجل المعروف الاناث الذي لا ذكر معهن فان كان فلان مولى من مولى المولى لثني فلان لم يوصى له مائة من خيتم
فيه حقيقة لانه وانا بنو بنيه مجازا واذا قلنا لثني فلان على الحقيقة ما يمكن فان لم يكن له مولى لثني فلان لم يوصى له مائة من خيتم
عليه عندنا على الحقيقة واما انما البنات فلا بدخلون في الوصية عند ابو حنيفة وجهه في ذكر الحقائق عن محمد انهم بدخلون
كالبنات البنين وسند ذكر المسئلة ان شاء الله تعالى فان كان له ابنا لصلبه فالوصية لهما في قولهم جميعا لان اسم
الجمع في باب الوصية يتناول الاثنين فصاعدا وقد وجد من يستحق كل الوصية فلا يحمل على غيرهم وان كان له
ابن واحد لصلبه صرف نصف الثلث اليه لان المذكور بلفظ الجمع وليس في الواحد مع الجمع فلا يستحق الواحد
كل الوصية بل النصف ومرتبة النصف الباقي الى ورثة الموصي وان كان له ابن واحد لصلبه وابن ابنة فالنصف
لانه والباقي برة على ورثة الموصي في قول ابو حنيفة وعند ابو يوسف والنصف لابنه وما بقي فلان ابنه
والصحيح قول ابو حنيفة لان اللفظ الواحد لا يحمل على الحقيقة والجواز في زمان واحد وانما صارت الحقيقة
مرادة سقط الجواز وعدهما يجوز حمل اللفظ الواحد على الحقيقة والجواز في حالة واحدة وهذا غير مدد لان
الحقيقة اسم للثبات المستقر في موضوعه والجواز ما انقل عن موضوعه والشيء الواحد في زمان واحد يستحيل
ان يكون ثانيا في محله ومتنقلا في محله ولو كان له بنات وبنو ابن فلان في الغريقين في قول ابو حنيفة وقال ابو يوسف
وعندهم بنين بالبنوة لان عندنا حنفية وللاصلب اذا كان حيا يسقط معه وللاولاد غيران وللاصلب
فهذا البناء على الانفرا واسم البنين لا يتناول البنات على الانفرا فلم تصح الوصية في الغريقين جميعا وعلى

عليهما بحمل الوصية على ولد الولد والولد الم بنحى افراد الولد بالوصية وتبينوا وكما الاسم على الاشتراك وصاروا كالابن الواحد فثبت ذلك وهو وانما هم ولو قال او وصيت ثلث ما لي لاحوة فلون وهو ذكر وانما فهو على الخلفاء لذكور ان عند ابي حنيفة والابن يوسف للذكور والانثى وعند محمد هو بينهم بالسواء لا يزداد الذكر على الانثى والحج على نحو ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة ولو اوصى لولد فلون فالذكر والانثى فيه سواء في قولهم جميع لان الولد اسم للموود وانه يتناول للذكر والانثى ولو كانت له امرأة حامل دخل ما في بطنها في الوصية لان الوصية اخت المراث لان الاستحقاق في كل واحد منهما يتعلق بالموت ثم الحمل يدخل في المراث فدخل في الوصية فان كان له بنات وبنوان فالوصية لهنانه دون بنحى بنه لان اسم الولد للبنات بانفرادهن حقيقة ولا ولاد الابن بخارجها يمكن حمل اللفظ على الحقيقة لا يحمل على المحاذ وان لم يكن له ولد صلب فالوصية لولد الابن يستوي فيه ذكوره وانثاهم لانه تعذر العمل بحقيقة اللفظ فيعمل بالمجاز تصحيحا لكلامه العاقل ولا يدخل ولاد البنات في الوصية في قول ابي حنيفة وذكر الخصاف عن محمد ان ولد البنات يدخلون فيها كولد البنين وذكر في التفسير الكبير اخذ الامام لنفسه وولد لم يدخل فيه اولاد البنات فصار عن محمد روايتان وجه رواية الخصاف ان الولد ينسب الى ابويه لانه ولد ابويه وولادته حقيقة لا تخلقه من امها جميعا ثم ولادته ينسب اليه فكذلك ولادته ولها ايضا اولاد فاطمة رضي الله عنها الى ابيها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عليه السلام الحسن رضي الله عنه ان ابني هذا السيد وانما تعالي يصلح به بين الاثنين ورواية صلى الله عليه وسلم قال الحسن والحسين رضي الله عنهما ان ابني السيد اهل اهل الجنة ولذا يقال لعيسى عليه السلام لانه من بني آدم وان كان لا ينسب اليه الا من قبل امه ولا في حنيفة وح اولاد البنات ينسبون الى ابائهم لا الى الامهم قال الشاعر بنونا بنونا بناتنا بنونا بناتنا بنوهن بنات الرجال لا بعد واما قوله ان الولد ينسب الى ابيه والى امه قلنا نعم وبنات الرجال ولد حقيقة فكان ولدها ولد حقيقة واما حتى ثبت جميع احكام الاولاد في حقه كما ثبت في اولاد البنين الا ان النسبة الى الامهات محجوزة عادة فلا تنسب اولاد البنات الى ابائهم الامهات بواسطتهم ولا يدخلون تحت النسبة المطلقة واولاد فاطمة رضي الله عنها لم تنسب اليها فينبون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطتها وقيل انهم خصوا بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم تشريفا واكراما لهم وقد روي بعض مشايخنا عن شمس الائمة الحلواني في هذا حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال كل بنو بنت بنوهم الا اولاد فاطمة فانهم اولادي فان لم يكن له الاولاد فالثالث له سواء كان ذكرا وانثى لان اسم الولد يتناول الواحد فاذا زاد عليه حقيقة ولا يتناول الجمع قال هشام سالت محمد بن عوف عن رجل له ابن وبنت فقال او وصيت لفلان بمثل نصيب احد ابني ثم مات الموصي فكم يجعل للموصي له قال ذلك الى الورثة ان شاء واعطوه اقل الا نصيبا قلت له فان كان له ابنتان وابن قال كذلك ايضا قلت فان كان له ابنتان وبنات وبنات وبنون وبنات فقال قد او وصيت لفلان بمثل نصيب احد ابني فقال يعطي الموصي له في هذا نصيب ابن واما كان كذلك لانه اذا قال احد ابني وله ابن وبنت علم انه سمي الانثى بنات لاجتماعها مع الذكر فدخلت في الكلام فكان للورثة ان يحملوا الوصية على نصيبها واذا كان له بنون وبنات وابنان وبنات فقال احد ابني يقع على الذكور فتعمل على نصيب واحد منهم دون نصيب البنات قال محمد بن عوف فاذا كان له بنت وابن وابن وبنتان وابنان وبنات فلا ين وحده لابن بنين والامر على ما ذكره محمد بن عوف لان اسم الجمع لا يتناول الواحد فلا بد من ازالة الانثى من الوصية على نصيب احد علم فلهذا اشارة منه الى اعتبار حقيقة اللفظ وان الاسم يحمل على الذكور اذ عند التعذر ولو اوصى لثلاث بنين فلون فان كان يتا ماهر يحصون جازت الوصية لانهم اذ كانوا يحصون وقت الوصية لهم باعيانهم كقولهم معلوم فامكن ابقاها تملكها منهم فصحت كما لو اوصى لثلاث هذه السكة او هذه الدار ويستوي فيها الغني والفقير لان البيت في اللغة اسم لمن مات ابوه ولم يبلغ الحنث وهذا لا يتعرض للفقير والغني قال الله تعالى ان الذين ياكلون اموال البائس ظلما وقال صلى الله عليه وسلم ابتغوا في اموال البائس خيرا كيلا تأكلها الصدقة ستموا يتايم وان كان لهم مال فكل صغير مات ابوه يدخل تحت الوصية وزلا فلا و ان كانوا لا يحصون فالوصية جائزة وتعرف الى الفقراء منهم لانها لو صرفت الى الاغنيا لبطلت لجهالة الموصي له ولو صرفت الى الفقراء جازت لانها وصية بالصدقة واخراج المال الى الفقير والصدق واحد معلوم ويمكن ان يجعل الوصية للفقراء وان لم يكن في اللفظ ما يجنب الحاجة لانه لانه يني عن سبب الحاجة وغرضها الحاجة بطريق الضرورة لان الفقر والافتقار لا يعظم اسباب الحاجة اذ الفقر عاجز عن انتفاع بماله ولا بد له ممن يقوم بايصال منافع ماله اليه وكذا هو عاجز عن القيام بحفظ ماله واستثماره ولا بقاء له عادة الا بالحفظ والاستثمار وهو عاجز عن ذلك كله فيصير في الحكم كمن لا مال له او كمن انفق ماله عن منافع ماله بسبب بصره وغرضه وهو ابن السبيل فصار الاسم من الواسطة متبعا عن الحاجة ولهذا المعنى جعل الله تعالى للبائس سببا من حسن العتمة بقوله واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسة وللرسول ولذوالقربى والبائس وقال الله

اور سولینا می پھلوں

ما افاء

[illegible]

اوصى بالثلث لارامل غفلون

1

ومنهم من قال هذا قولهم جميعا لانها اتم حقيقة لوجود الجاه الا انها تزوج كما تزوج الابكار وعندها لمشاكرتها
في المعنى الذي فيه السكون مقام الرضا نطقا في حقها باعتبارها وهو الجاه على اعرف في مسائل الخلاف ولو اوصى
لكل ثيب من بني فلان ان كن يحصين تحت الوصية لما ذكرنا في المسائل المتقدمة ويدخل تحت هذه الوصية كل امرأة
جويعت بجلد او حرام لها زوج او لم يكن لها زوج بلفظ مبلغ النساء او لم تبلغ كذا ذكر محمد بن جعفر بن جعفر
والغنية والصغيرة والكبيرة لان اللفظ لا يتعبر لذلك **وقال** الله تعالى ثيبات وابكارا ودخل في الثيبات
والكبار والصغيرات والغنيات يدل عليه انهن دخلن فيما يقابلن وهو قوله وابكارا فكذلك في قوله ثيبات ودل الامر
على ان لا يحول لانه قابل للثيبات بالابكار وهن التي لم يجامعن فكانت الثيبات التي جوامع لتصح المقابلة
ولا يشترط مفارقتها زوجها بخلاف الاول لان اللفظ كذا يقتضي فتحي فيه وضع ارباب اللغة ولا يدخل فيه الرجل
لان هذه الاسماء لا يتناول الرجل حقيقة وان ورد في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والثيب بالثيب جلد ما
ودمج بالحجارة لان ذلك اطلاق بطريق المجاز لا بد واج والمقابلة وان كن لا يحصين لم تجز الوصية لانه ليس في الاسم
ما يبيغ الحاشية لما ذكرنا انه اسم لا يبيغ ثيبات آدم جويعت وليس في الاوصاف المذكورة في الحديث ما يبيغ الحاشية
فلو مر بهذه الوصية الا التملك والمالك مجهول فلو تصح **ولو اوصى لكل بكر بن بني فلان** يجوز ان ذكر يحصين
لما قلنا ويدخل فيه الصغيرة والكبيرة والغنية والفقيرة اذ البكر اسم لامرأة لم تجامع بكناح ولا غيره كذا قال محمد بن
واطلاق هذا الاسم على الذكر في الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام بطريق المجاز وهو
المجاز بطريق المقابلة ولا رد واج او كان لهما حقيقة ثم غلب استعماله في متعارف الخلق على ان يفسر بحال الامر
او هاهنا الناس عند اطلاقه لا الا ان يفسر الحديث على المجاز **ولو كانت** عذرتها زالت بالوضوء او بالوضوء او بدور
الدم يستحق الوصية لانها لم تجامع **وعنه** الناس يخالفون في ذلك وقالوا ان هذا ايضا لا يستحق الوصية لانها
ليست ببكر وتصحيح ما ذكره محمد بن جعفر لما ذكرنا **وذكر** محمد بن جعفر ان الذي زالت بكارتها لم يجز ان يكون بكر ولا يجرى لها وصية
وقال بعض مشايخنا منهم الفقهاء ابو جعفر الهندي ان هذا قولها فاما عندنا في حنفية في بكره يستحق الوصية **ومنهم**
من قال لا خلاف في انها لا تستحق الوصية لانها ليست ببكر حقيقة لعدم حد البكارة وانما تزوج الابكار
عندنا في حنفية لما ذكرنا واما ما علم **ولو اوصى** لذوي قرابته او لاقربا له او لا نسابة او لا رحاما او لذوي رحامه
هذه الالفاظ الخمسة سواء فسد الوصية في حنفية الوصية بهذا اللفظ لا بد من اقرب فالاقرب فالاحمل ان عندنا في حنفية
يعتبر في هذه الوصية خمسة اشياء الرتم المحرم والاقر فالاقرب وجمع الوصية وهو اثنان فصاعدا وان كان
سواء ولدان والمولودين وان كان من لا يرث وعندنا في يوسف ومحمد يدخل في هذه الوصية ذوالرتم المحرم وغيره
والعقب والعقب الى اقصى اب له في الاسلام حتى لو اوصى للعنوة والعباسية يهرق ذلك الى اخره بل على عثمان
لا في من فرقه من اهل البيت ولا خلاف في اعتبار الاوصاف الثلاثة وهي اعتبار جميع الوصية وان لا يرث الا اولاد
وان كان من لا يرث اما الاول فلو نلفظ ذوي لفظ جميع واقل الجمع في باب الوصية اثنان لان الوصية اخذت
وفي باب الميراث كذلك فان الثنتين من البنات ولا حواك الحقا بالثلاث فصاعدا في استحقاق الثلثين وجميع الام
من الثلث الى السدس على ما مر حتى لو اوصى لذوي قرابته استحقوا الواحد فصاعدا كل الوصية لان ذلي ليس بلفظ جميع
واما الثاني فلو نال ولد الولد لا يستحقان قرابتين عرفا وحقيقة ايضا لان الابا هل والولد فرعه وخبره
والعقب من قرابة غيرهم لا من نفسه فلو يتناول اسم القريب **وقال** الشيخ الوصية للوالدين والاقربين عطف الاقرب
على الوالد والعطف يقتضي المقارنة في الاصل واذ لم يدخل الوالد والولد في هذه الوصية فهل يدخل فيها الجد
وولد الولد ذكر في الزيادة انهما يدخلون ولم يذكر فيه خلافا **وقال** الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انها لا يدخلون
وهكذا روى عن ابي يوسف وهو الصحيح لان الجد بمنزلة الاب وولد الولد بمنزلة الولد واذ لم يدخل فيها الوالد والولد
كذلك الجد وولد الولد **واما** الثالث فلما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصية لواثر واما الخلاف
في موضعين احدهما انه يعتبر المحرم عند ابي حنيفة وعندهما لا يعتبر والثاني انه يعتبر الاقرب فالاقرب عندنا وعند
لا يعتبر وجه قوله ان القريب اسم مشتق من معنى وهو القرب وقد وجد القرب فيتناول الرتم المحرم وغيره والعقب
والعبد وصار كالواوصى لاختوته انه يدخل الاخوة لابا واقر واخوة لابا واخوة لامر لكونه اسما مشتقا من
الاخوة كذا هذا اذ لا يدل عليه ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه لما نزل قوله تعالى واذر عشيبتك الاقربين
جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا فخص وعنه فقال يا معشر قريش انقذوا انفسكم من النار فاني لا املك لكم من النار
شيئا ولا نفعا يا معشر بني قحطان انقذوا انفسكم من النار فاني لا املك لكم من النار شيئا ولا نفعا وكذلك قال النبي صلى
الطلب ومعلوم انه كان فيهم الاقرب والا بعد وذو الرتم المحرم وغير المحرم فدل على ان الاسم يتناول كل قريب الا انه
لا يمكن العمل بعمومه لتعداؤهم والاداءم عليه السلام فيه فيعتبر النسبة الى اقصى اب في الاسلام لانه لما ورد

الاسلام صارت المعروفة بالاسلام والعرف به وصار الجد المسلم هو النسب فنشر نوابه فلا يعتبر مكان قبله ولا في
حنيفة راجع ان الوصية لما كانت باسم القرابة والرحم فالقرابة المطلقة هي قرابة ذوالرتم المحرم ولان معنى لا يملك
بها واما في غيرها فالرحم غير المحرم فصار قصدا كان الاسم للرحم المحرم لا لغيره لانه لو كان حقيقة لغيره فاما ان يصير الاسم
مشتركا لا وعاما ولا سبيل الى الاشتراك لان المعنى يتجانس ولا الى العموم لان المعنى متفاوت فتعين ان يكون الاسم
لما قلنا حقيقة واخبر بما جاء بخلاف الوصية لاختوته لان ما خلا اسم وهو الاخوة لا يتفاوت فكان اسما عاما فقلنا
الكل منها بخلافه على ما بينا ولان المقصود من هذه الوصية هو صلة القرابة وهذه القرابة هي واحدة الوصل بحسب
القطع لا تلك وانما هو من حال المسلم الذي يسارعة الى اقامة الواجب فيحمل مطلق اللفظ عليه بخلاف ما اذا اوصى لغيره
لان قرابة الاخوة واجبة الوصل بحسب القطع على اختلاف فروعها فهو الفرق بين الفضلين **وجواب** في يوسف ومحمد
على زعمهم كان يستقيم في زمانهما لان اقصى اب السلام كان قريبا كان يصل اليه ثلاثة ابناء او اربعة ابناء فكان الموصل
معروفا واما في زماننا فلا يستقيم لان عبد السلام قد طال فتقح الوصية لغيره فلو تفرقوا فلو تفرقوا فلو تفرقوا فلو تفرقوا
يعني الى اولاد ابية واولاد جده واولاد ابيه والى اولاد امه واولاد جده وحدا منه لان هذا القدر من معلوما
فيمكن الصرف اليهم فاما الزيادة على ذلك فلا بد من العلم فان تركه عيبن وخالفن وهم ليسوا بقرابة وان مات وترك ابنا
وعيبن وخالفن فالوصية للعينين لا للخالين في قولنا في حنفية لانه يعتبر الاقرب فالاقرب والعيان اقرب اليه من الخالين فكان
اول بالوصية وعندهما الوصية بنحو بين العيبن والخالين ارباعا لان القريب والعبد سواء عندنا ولو كان له عثم
واحد وخالفن فالعلم نصف الثلث والخالين النصف الاخر لان الوصية حصلت باسم الجمع واقدم يدخل تحت اسم الجمع
في الوصية اثنان فلو يستحق العم الواحد اكثر من نصف الوصية لان اقل من نصفه اليه مثله واذا استحق هو لغيره
النصف الاخر لا مستحق له اقرب من الخالين فكان لهما وعندهما يقسم الثلث بينهم اثنان لا سواء الكل في الاسلام وان
كان له عم واحد ولم يكن له غيره فزعموا في الرتم المحرم نصف الثلث لعمه والنصف بركة على ورثة الموصي عندنا لان العم الواحد
لا يستحق اكثر من النصف فزعموا في النصف الاخر لا مستحق له فبطل فيه الوصية وعندنا يعرف النصف الاخر الى ذوالرتم الذي
ليس بمحرم ولو اوصى لاهل بيته يدخل فيه فرجعة وابائهم اقصى اب في الاسلام حتى ان الوصي لو كان علوبا يدخل تحت
الوصية كل من نسب اليه على رضى الله تعالى عنهما فقلنا **وان** كان عباسيا يدخل فيها فان نسب الى عباسي فغيره فقلنا
سواء كان بنفسه ذكر او انثى بعد ان كانت نسبته اليه فقلنا لا بآء ولا يدخل في نسبته من قبل الام لان المراد من
اهل البيت اهل بيت النبوة والنسب الى اباء واولاد النساء وابائهم فزعموا في حنفية فلو يكون من اهل بيته ويدخل تحت
الوصية لاهل بيته ابوه وحده اذ كان من لا يرث لان بيتا لا يرث ابوه ومن نسب الى بيته فلا يملك بيتا يدخل
في الوصية ولا يدخل في الوصية بالقرابة لان القرابة من قرابة لا نسب بغيره لا بنفسه وذلك لا يوجد في الاصل **ولو اوصى**
لنسبه او حسيه فهو على قرابته الذين ينسبون الى اقصى اب له في الاسلام حتى لو كان اباه على عذرية دخلوا في
الوصية لان النسب عبارة عن نسب الى الاب ومن الامم وكذلك الحب فان الهاشمي اذا تزوج امه فولدت منه نسب
للولاية الى ائمة وحسبه اهل بيت ابيه وورثته ثلثان الحسد والنسب يحتقر بالاب ومن الامم وكذلك اوصى
لجنس فلان منهم بنو الاب لان اثنان يحتقر بابيه ولا يحتقر بامه فكان المراد منه جنسه في النسب وكذلك العمة
عبارة عن الجنس **وذكر** المعنى في ابي يوسف اذا اوصى لقرابته فاقربته من قبل الاب والامم والجنس في النسب فقلنا لان
القرابة من قرابة لا لانسان بغيره وهذا المعنى يوجد في الطرفين بخلاف الجنس على ما بينا وكذلك الوصية لا يرث من هو
بمنزلة الوصية لاهل بيت فلان ولا يدخل احد من قرابة الامم في هذه الوصية **ولو اوصى** لاهل بيت فلان فالوصية لزوج
فلان خاصة في قولنا في حنفية وعندنا في يوسف ومحمد هذا على جميع من يعولهم فلان من يعمله فقصد من الامم فدخل فيه
زوجته واليتيم في حجره والولد اذا كان يعوله فان كان كبيرا قد اعتزل عنه وكان بنتا قد تزوجت فليس اهل ولا يدخل
فيه مالكة ولا وارث الموصى ولا الموصى لاهله **وجه** قوله ان اهل عبارة عن من ينفع عليه قال الشيخ خيرا عن نسبه
فخرج مملوكا الله عليه ان اخي اهل وقال في قصته لوط عليه السلام فخرجناه واهله **والا** حنفية ان اهل عبارة
يراد به الزوج في متعارف الناس يقال فلان متاهل فلان لم يتاهل فلان له اهل يراد به الزوج فدخل الوصية على
ذلك ولا يدخل فيه المالك لانهم لا يمتعون اهل الموت ولا يدخل فيه وارث الموصى لانه ان خرج منه لا يدخل هذا اطلاق
اولا لا يدخل فلان الذي اوصى لاهله لان الوصية وقت المصا فاليه والمضاف غير المضاف اليه فلو دخل في الوصية كما
لو اوصى لولد فلان ان فلانا لا يدخل في الوصية لما قلنا كذا هذا ولو اوصى بثلث ماله لاختوته وله ستة اخوة متفرقين وله
اولاد يجرزون ميراثه فالثالث بين اخوته سواء لانهم في استحقاق الاسم سواء بخلاف الوصية لا بآء فلان انه يهرق الاخر
فلا يرث عندنا في حنفية لان القرابة تحتل التفويت في القرب والعبد واما الاخوة فلا تحتل التفويت لا يرثانه يقال هذا اذ
منقول ولا يقال هذا الاخوة من فلان هذا اذا كان له ولد يجرز ميراثه فان لم يكن فلو شئ الاخوة من الاب والامم والاخوة

ان لا يعمل بسنة فلان

لا تملك الوصية متعلق بالموت فكل من اعتقه في الميراث وفي الفسخ بعد ان تجاوزت اربعة اشهر من موته بعد الموت فيسحق الوصية
فاما المدبرون وامهات الاولاد فهل يدخلون تحت هذه الوصية وروى عن ابي يوسف انه لا يدخلون وروى عنه رواية
اخرى انهم لا يدخلون وهو قول محمد ذكره في الجامع وجه الرواية الاولى ان تعلق نفوذ الوصية باوان الوصية هو الميراث
في ذلك الوقت فيستحقون الوصية وجه ظاهر الرواية ان اوان نفوذ الوصية وهو وقت الموت اوان عقدهم فيستحقون
في تلك الحالة ثم يصيرون مواليد بعد الوصية وتاوت وكان مولى عند موته وهم في تلك الحالة ليسوا بمواليد فلو دخلوا
في الوصية لكان ذلك بعد ان لم يصير له فانت حرمان قبل ان يصير له عتق ودخل في الوصية لانه عتقه آخر
جزء من احواله حيا لانه لتحقق عدم الضرب منه في تلك الحالة وتوقع الميراث من حصوله فقبضه فيصير مولى له ثم يعقده
الموت ثم تنفذ الوصية فكان مولى وقت نفوذ الوصية وجوبها بخلاف ما استدل به من ادعى ان الوصية لا ترجع الى الوصية
به فانواع منها ان يكون الاو متعلقا بالمال لان الوصية لا يجاب الملك او اجاب ما يتعلق بالملك البيع والهبة والوصية
والا عتق ومحل الملك هو المال فلا تنفذ الوصية بالمتبة والدفن من احد الا حدلا منها ليسا بمال في حق واحد ولا بمحل المتبة
قبل الميراث وكل ما ليس بمال وقد ذكرنا ذلك في كتاب البيع ومنها ان يكون المال متقوما فلا تنفذ الوصية بالغير متقوما
كالخمر فانها وان كانت مالا لا تنفذ لانها غير متقومة في حق المسلم حتى لا يخرج منه ماله فلا تنفذ الوصية
فالمسلم وله بالخمر ويجوز ذلك من الذي لا تنفذ مال متقوما في حقهم كالخمر وتجوز بالكلية المعمل لانه متقوما عندنا
الا ترى انه ممنوع بالمال فلا يجوز بيعه وهبته وسواء كان المال عينيا او منقعة عند عامة العلماء حتى تجوز
الوصية بالمتاع من خادمة العبد وسكنى الدار وظهر الغرس وقال ابن ابي ليلى لا تجوز الوصية بالمتاع في وجه
قوله ان الوصية بالمتاع وصية مال الوارث لان نفوذ الوصية عند الموت وعند الموت يحدث المتاع على ملك
الوارث لان الرقبة ملكهم وملك المتاع تابعة لملك الذات فكان المتاع ملكهم لان الرقبة ملكهم فكانت الوصية
بالمتاع وصية مال الوارث فلا تنفذ لان الوصية بالمتاع في معنى اعادة اذ اعادة تملك المتاع بغير عوض
والوصية بالمتعة كذلك والعارية تبطل بموت الميراث الموت لما اثر في بطلان العقد على المتعة بعد محضه فلا يمنع
من صحة الوصية اولى لان المتاع اسهل من الرقبة ولنا انه لما ملك تملك المتعة حال حياته بعقلا لا جارة ولا عارة فلا يملك
بعقد الوصية اولى لانه اوسع العقود الا ترى انه يحتمل ما لا يحتمل سائر العقود من عدم المحل والخطر والمال الذي لم
يجاز تملكها ببعض العقود فلا يجوز هذا العقد اولى واما قوله ان الوصية رقت مال الوارث لم يمنع وقوله
ملك الرقبة عند موت الموصي مسلم لكن ملك المتعة يتبع ملك الرقبة اذ افرده ملك المتعة بالتمليك وادام الميراث
الاول والثاني مسلم وهما افرده بالتمليك فلا يتبع ملك الرقبة وهذا لان الموصي افرده ملك المتعة بالوصية
فقد جعله مقصودا بالتمليك وله هذه الولاية فلا يبقى متاع الملك الذات بل يصير مقصودا بنفسه بخلاف اعادة
لان الميراث جعل ملك المتعة مقصودا بالتمليك لكن في الحال لا بعد الموت لانه انما يعاير الشيء لو شفع في مال
الحياة عادة لا بعد الموت فينتهي العقد بالموت واما الوصية فتبطل بعد الموت فكان فصل تملك المتعة بعد
الموت فكان المتاع مقصودا بالتمليك بعد الموت فهو الفرق ونظيره من كل وكيلة في حال حياته فانت الموكل
بغير الوكيل ولو اضاف الوكيل له ما بعد موته جاز حتى جاز وصيا بعد موته وسواء كانت الوصية بالمتاع
موقفة وقت منية او شرها كانت مطلقة غايية لان الوصية بالمتاع في معنى اعادة لانها تملك
المتعة بغير عوض كالا عادة ثم اعادة تبطل موقفة ومطلقة غايية لان الوصية بالمتاع اذا كانت مطلقة
فلم يوص له ان يتقنع بالعين ما عاش واذا كانت موقفة بوقت فله ان يتقنع به الى ذلك الوقت واذا عازرت
الوصية بالمتاع يعتبر فيها خروج العين التي اوصى بمنفعتها من الملك ولا يصير لها ثمة المتاع وان كان الموصي به هو
المتعة والعين ملك لم يزل عنه لان الموصي بوصيته بالمتاع منع العين عن الوارث وجبها عنه لغوات
المقصود من العين وهو لا تنقاعها فصار بمنوعة عوارث بمحسنة عنه والموصي لا يملك منع ما زاد على
الثمن من الوارث فاعتبر خروج العين من ملك المال ولهذا لا يصير من الوارث ما لا يصير الا في الثلث وان كان
التاسيس لا يتحقق ابطال ملك الذي لكن لما كان فيه منع الوارث عن الذي قبل حلول الاجل لم يصح في قدر الثلث
كذلكها واذا كان الميراث من الثلث فان خرج من الثلث جازت الوصية بجميع المتاع فلم يوص له ان يتقنع بها بخلاف
العبد ويسكن الدار ما عاش ان كانت الوصية مطلقة غايية لان الوصية بالمتاع بغير عوض كالا عادة تبطل
صاحب العين لان الوصية بالمتعة قد تبطل بموت الموصي لانها تملك المتعة بغير عوض كالا عادة تبطل
بموت الميراث اياه كما تبطل اعادة بموت المستعير على المتاع بانفادها لا تحتل الارث وان كان يملكها بغير
على اصل اصحابنا كالا عادة فلا يملك فيها هو تملك بغير عوض ولا يخلو ما اذا اوصى بغيره داره او غيره فخله
فانت الموصي له وفي النخل عرا وكان وجب ما استغل الدار اجاز ذلك بين لورثة الموصي له لان ذلك عين ملكها

اوصى مولى فلان فلو ان مولى فلان

لا تملك الوصية متعلق بالموت فكل من اعتقه في الميراث وفي الفسخ بعد ان تجاوزت اربعة اشهر من موته بعد الموت فيسحق الوصية
فاما المدبرون وامهات الاولاد فهل يدخلون تحت هذه الوصية وروى عن ابي يوسف انه لا يدخلون وروى عنه رواية
اخرى انهم لا يدخلون وهو قول محمد ذكره في الجامع وجه الرواية الاولى ان تعلق نفوذ الوصية باوان الوصية هو الميراث
في ذلك الوقت فيستحقون الوصية وجه ظاهر الرواية ان اوان نفوذ الوصية وهو وقت الموت اوان عقدهم فيستحقون
في تلك الحالة ثم يصيرون مواليد بعد الوصية وتاوت وكان مولى عند موته وهم في تلك الحالة ليسوا بمواليد فلو دخلوا
في الوصية لكان ذلك بعد ان لم يصير له فانت حرمان قبل ان يصير له عتق ودخل في الوصية لانه عتقه آخر
جزء من احواله حيا لانه لتحقق عدم الضرب منه في تلك الحالة وتوقع الميراث من حصوله فقبضه فيصير مولى له ثم يعقده
الموت ثم تنفذ الوصية فكان مولى وقت نفوذ الوصية وجوبها بخلاف ما استدل به من ادعى ان الوصية لا ترجع الى الوصية
به فانواع منها ان يكون الاو متعلقا بالمال لان الوصية لا يجاب الملك او اجاب ما يتعلق بالملك البيع والهبة والوصية
والا عتق ومحل الملك هو المال فلا تنفذ الوصية بالمتبة والدفن من احد الا حدلا منها ليسا بمال في حق واحد ولا بمحل المتبة
قبل الميراث وكل ما ليس بمال وقد ذكرنا ذلك في كتاب البيع ومنها ان يكون المال متقوما فلا تنفذ الوصية بالغير متقوما
كالخمر فانها وان كانت مالا لا تنفذ لانها غير متقومة في حق المسلم حتى لا يخرج منه ماله فلا تنفذ الوصية
فالمسلم وله بالخمر ويجوز ذلك من الذي لا تنفذ مال متقوما في حقهم كالخمر وتجوز بالكلية المعمل لانه متقوما عندنا
الا ترى انه ممنوع بالمال فلا يجوز بيعه وهبته وسواء كان المال عينيا او منقعة عند عامة العلماء حتى تجوز
الوصية بالمتاع من خادمة العبد وسكنى الدار وظهر الغرس وقال ابن ابي ليلى لا تجوز الوصية بالمتاع في وجه
قوله ان الوصية بالمتاع وصية مال الوارث لان نفوذ الوصية عند الموت وعند الموت يحدث المتاع على ملك
الوارث لان الرقبة ملكهم وملك المتاع تابعة لملك الذات فكان المتاع ملكهم لان الرقبة ملكهم فكانت الوصية
بالمتاع وصية مال الوارث فلا تنفذ لان الوصية بالمتاع في معنى اعادة اذ اعادة تملك المتاع بغير عوض
والوصية بالمتعة كذلك والعارية تبطل بموت الميراث الموت لما اثر في بطلان العقد على المتعة بعد محضه فلا يمنع
من صحة الوصية اولى لان المتاع اسهل من الرقبة ولنا انه لما ملك تملك المتعة حال حياته بعقلا لا جارة ولا عارة فلا يملك
بعقد الوصية اولى لانه اوسع العقود الا ترى انه يحتمل ما لا يحتمل سائر العقود من عدم المحل والخطر والمال الذي لم
يجاز تملكها ببعض العقود فلا يجوز هذا العقد اولى واما قوله ان الوصية رقت مال الوارث لم يمنع وقوله
ملك الرقبة عند موت الموصي مسلم لكن ملك المتعة يتبع ملك الرقبة اذ افرده ملك المتعة بالتمليك وادام الميراث
الاول والثاني مسلم وهما افرده بالتمليك فلا يتبع ملك الرقبة وهذا لان الموصي افرده ملك المتعة بالوصية
فقد جعله مقصودا بالتمليك وله هذه الولاية فلا يبقى متاع الملك الذات بل يصير مقصودا بنفسه بخلاف اعادة
لان الميراث جعل ملك المتعة مقصودا بالتمليك لكن في الحال لا بعد الموت لانه انما يعاير الشيء لو شفع في مال
الحياة عادة لا بعد الموت فينتهي العقد بالموت واما الوصية فتبطل بعد الموت فكان فصل تملك المتعة بعد
الموت فكان المتاع مقصودا بالتمليك بعد الموت فهو الفرق ونظيره من كل وكيلة في حال حياته فانت الموكل
بغير الوكيل ولو اضاف الوكيل له ما بعد موته جاز حتى جاز وصيا بعد موته وسواء كانت الوصية بالمتاع
موقفة وقت منية او شرها كانت مطلقة غايية لان الوصية بالمتاع في معنى اعادة لانها تملك
المتعة بغير عوض كالا عادة ثم اعادة تبطل موقفة ومطلقة غايية لان الوصية بالمتاع اذا كانت مطلقة
فلم يوص له ان يتقنع بالعين ما عاش واذا كانت موقفة بوقت فله ان يتقنع به الى ذلك الوقت واذا عازرت
الوصية بالمتاع يعتبر فيها خروج العين التي اوصى بمنفعتها من الملك ولا يصير لها ثمة المتاع وان كان الموصي به هو
المتعة والعين ملك لم يزل عنه لان الموصي بوصيته بالمتاع منع العين عن الوارث وجبها عنه لغوات
المقصود من العين وهو لا تنقاعها فصار بمنوعة عوارث بمحسنة عنه والموصي لا يملك منع ما زاد على
الثمن من الوارث فاعتبر خروج العين من ملك المال ولهذا لا يصير من الوارث ما لا يصير الا في الثلث وان كان
التاسيس لا يتحقق ابطال ملك الذي لكن لما كان فيه منع الوارث عن الذي قبل حلول الاجل لم يصح في قدر الثلث
كذلكها واذا كان الميراث من الثلث فان خرج من الثلث جازت الوصية بجميع المتاع فلم يوص له ان يتقنع بها بخلاف
العبد ويسكن الدار ما عاش ان كانت الوصية مطلقة غايية لان الوصية بالمتاع بغير عوض كالا عادة تبطل
صاحب العين لان الوصية بالمتعة قد تبطل بموت الموصي لانها تملك المتعة بغير عوض كالا عادة تبطل
بموت الميراث اياه كما تبطل اعادة بموت المستعير على المتاع بانفادها لا تحتل الارث وان كان يملكها بغير
على اصل اصحابنا كالا عادة فلا يملك فيها هو تملك بغير عوض ولا يخلو ما اذا اوصى بغيره داره او غيره فخله
فانت الموصي له وفي النخل عرا وكان وجب ما استغل الدار اجاز ذلك بين لورثة الموصي له لان ذلك عين ملكها

يا من يرجع الى الموصي بمنها كونه

منها كونه متقوما

انواع کائنات توسط المنافع مؤلفه

والقياس ان يكون شرطاً ولا يشترط ذلك في الوصية بفعله الذاب والعبد والحال ان جسد هذه الوصايا على
بعضها يقع على الموجود وقت موت الموصي والذي يوجد بعد موته سواء ذكر الموصي في وصيته لا بد ان لم يذكر وهو
الوصية بالفعله وسكنى الدار وعذمة العبد وبعضها يقع على الموجود وقت الموت ولا يقع على ما يحدث بعد
موته سواء ذكر الا بد ان لم يذكر وهو الوصية بما في البطن والضرع وبما على الظهر فان كان في بطنها ولد في بطنها
ابن وعلى ظهرها صوف وقت موت الموصي فالوصية جائزة والا فلا وفي بعضها ان ذكر لفظ الاب يقع على الموجود
وان لم يذكر فان كان موجوداً وقت موت الموصي يقع على الموجود ولا يقع على الحادث وان لم يكن موجوداً وقت الموت
فالقياس ان يتناول الوصية كما في الصوف والابن والولد وفي الاستحسان لا يتناول ما يقع على ما يحدث كما لو ذكر الاب
وهذه الوصية بثمرة البستان والشجر وانما كان كذلك لان الوصية انما تجوز فيما يجري فيه الارث وفيما يدخل تحت
عقد العقود في حالة الحياة والحادث من الولد واخوانه لا يجري فيه الارث ولا يدخل تحت عقد العقود فلو بد
تحت الوصية بخلاف الفعلة فان له نظير في العقود وهو عقد المعاملة والا حارة وكذلك سكنى الدار وعذمة العبد
يدخلون تحت عقد الاجارة والا حارة فكان لهما نظير في العقود وانما الوصية بثمرة الشجرة والبستان فلا شئ
انها يقع على الموجود وقت موت الموصي والحادث بعد موته ان ذكر الاب لان اسم الثمرة يقع على الموجود والحادث
والحادث منها محتمل للدخول تحت بعض العقود وهو عقد المعاملة والوقف فاذا ذكر الاب يتناول له وان لم يذكر
الاب فان كان وقت موت الموصي ثمرة موجودة دخلت تحت الوصية ولا يدخل ما يحدث بعد الموت وان لم يكن
في القياس ان لا يتناول ما يحدث ويتناول الوصية وفي الاستحسان يتناول ولا يتناول الوصية وجه القياس ان
الثمره بمنزلة الولد والصوف والابن والوصية بشئ فذلك لا يتناول الحادث كذا الثمرة وجه الاستحسان ان
الاسم محتمل للحادث وفي جعل الوصية عليه تصحيح العقد ويمكن تخصيصه لان له نظير في العقود وهو الوقف
والمعاملة ولهذا الوصية على الاب يتناول له بخلاف الولد والصوف والابن لان عقداً لا يمكنه فلم يمكن
التصحيح ولهذا الوقف على الاب لا يتناول الحادث وهما بخلافه ولو اوصى لرجل بستانه يوم يموت وليس له
يوم اوصى بستان ثم اشترى بستاناً ثم مات فالوصية جائزة لان الوصية بالمال بما املك عند الموت قبل على
وتعود الموصي به وقت الموت الا ترى انه لو اوصى له بعين البستان وليس له ملكه البستان يوم الوصية ثم ملكه
ثم مات تحت الوصية ولو قال اوصيت لفلان بستاناً ولا بستان له فاشترى بعد ذلك ومات ذكر الكرخي
ان الوصية جائزة وذكر في الاصل انها غير جائزة وجه رواية الاصل ان قوله بستاناً يقتضي وجود البستان
للمحال فاذا لم يوجد لم يصح والتصحيح ما ذكره الكرخي لان الوصية بما املك عند الموت فيستدعي وجود الموصي
به عند الموت لا وقت كلام الوصية ولو اوصى لرجل شئ غنمه فملك الغنم قبل موته او لم يكن له غنم في كل
فان لا غنم له فالوصية باطله وكذلك العروس كلها لان الوصية بملك عند الموت ولا غنم له عند الموت
وان لم يكن له غنم وقت كلام الوصية ثم استفاد بعد ذلك ذكر في الاصل ان الوصية باطله لان قوله غنمي يقتضي
غنماً موجودة وقت الوصية كما قلنا في البستان وعلى رواية الكرخي ينبغي ان تجوز لما ذكرنا في البستان وكذلك
لو قال اوصيت له بشاة من غنمي او بغيره حتى مات ولا غنم له ولا حنطة فالوصية باطله لما قلنا
ولو لم يكن له غنم ولا حنطة ثم استفاد بعد ذلك ثم مات فهو على الروايتين اللتين ذكرناهما وبمثل لو قال
شاة من غنمي او بغيره حتى مات ولا غنم له ولا حنطة فالوصية باطله لان له ما اضاف
الى المال وعلل الشاة لا توجد في المال علم انه اراد به قدر مائة الشاة وهو قيمتها ولو اوصى بشاة ولم يقل
من غنمي لا يراد بها مائة وليس له غنم لم يذكر هذا الفعل في الكتاب واختلف الشايحي فيه قال بعضهم لا يقع
الوصية لان الشاة اسم للصورة والمعنى جميعاً الا اننا حملنا هذا الاسم على المعنى في الفعل الاول بقية الاضافة
الى المال ولم يوجد ههنا وقال بعضهم يقع لان الشاة اذا لم تكن موجودة في مالها فالظاهر انه اراد به مائة الشاة
بعضها لغيره فيعطى قيمة شاة وقد ذكر في السير الكبير مسألة تؤيد هذا القول وهي ان الامام اذا نقل سرية
فقال من قتل قتيل فله جارية من السبي فان كان في السبا اجارية يعطى من قتل قتيل وان لم يكن في السبا اجارية
لا يعطى شيئاً ولو قال من قتل قتيل فله جارية ولم يقل من السبي فانه يعطى من قتل قتيل قتادة ومائة الجارية كذا
ههنا ولا تجوز الوصية بسكنى داره او عذمة عبده او ظهره لساكن في قول ابى حنيفة ولا يدرى ان من ذلك
الاسان معلوم وقال ابو يوسف ومحمد تجوز الوصية بذلك كله لساكن كذا ذكر الكرخي في تحفه وذكر في
الاصول الوصية بسكنى الدار وعذمة العبد انها لا تجوز ولم يذكر فيها الخلاف وانما ذكره في الوصية بظهر الفرس
وجه قولهما ان الوصية للساكن وصية بظهره في العقدية والعقدية اخرج المال الى السبي والله تعالى واحد
معلوم ولهذا اجازت الوصية بسانة الا عيان للساكن فله انما نفع ولا يضيف ان الموصي له بالخدمة

او سی و هفت روز است از روز لا بیستان از آن
نیم استی

والزكوب والستون ندره النفقة على العبد والغرس والدأ لأنه لا يمكنه الاستفاد إلا بعد بقا العين ولا يبقى عمارة ولا
النفقة فيعد ذلك لا يجوز أن ندره النفقة أو لا فإن لم ندره لا يمكن تنفيذ هذه الوصية لأنه لا يمكن إيجابها على
الورثة لأن المونة إنما تجب على من له النفقة والمنفعة للموصي له لا للورثة ولا يمكن الاستفاد بأن يستغل نفق
عليه من الغلة لأن الوصية لم تنفع بالغلة ولأن الاستفاد يقع تبدل للوصية وأنه لا يجوز فتعد تنفيذ هذه
الوصية وأن لزمه النفقة فكان هذا معاوضة معنى لا وصية ولا صدقة والمبالاة تمنع صحة المعاوضة وهذا
المعنى لا يوجد فلا عيان وفي الوصية لرجل بعينه **وقيل** أن الوصية بغير مفسر للمساكين أو في سبيل اثنين فربعة
مسألة الوقف أن عند أبي حنيفة لو جعل مفسر له وقفاً في حال الحياة لا يجوز فلا يجوز الوصية به بعد الوفاة وعند
لو جعله وقفاً في حال حياته جاز فكذلك إذا وصى به بعد وفاته وسواء كان الموصي به معلوماً أو مجهولاً لأن الوصية
بما ندره لأن هذه جهالة في باب الأقرار وإنها لا تمنع صحة الأقرار بخلاف جهالة الموصي له لأن جهالة المقر له تمنع
صحة الأقرار كذا جهالة الموصي له تمنع صحة الوصية أيضاً وعلى هذا مسألتان بعضهما يرجع إلى بيان قدر ما ينفع
الموصي له من الوصايا التي فيها ضرباهاهم وبعضها يرجع إلى بيان طريق استخراج القدر المستحق من الوصية
المجهولة بالحساب وهي المسائل الحسابية **وبين** هذه الجملة في مسائل منها ما إذا وصى لرجل غير المولى
من ماله أو بطائفة من ماله أو ببعضه وبشخص من ماله فإن بنى في حياته شيئاً أو ألقاه الورثة بعد موته
ما شاء أو أن هذه الألفاظ تحتمل القليل والكثير فيصير البيان منه ما دام حياً ومزونه إذا مات لأنهم تأمن
مقامه ولو وصى بالآلاف أو قليلاً أو ألبسها أو زها ألفاً وحل هذه الآلاف عامه هذه الآلاف وعظم هذه الآلاف
يخرج من الثلث فله النصف من ذلك وزيادة وما زاد على النصف فهو إلى الورثة يعطون منه ما شاء وإن القليل
والكثير واليسير من أسماء المقابلة فلا يثبت قليلاً أو بمقابله أكثر منه فيصير وجوده أكثر وهو النصف وزيادة
عليه وتلك الزيادة مجهولة فتعطيها الورثة من الزيادة ما شاء أو الشئ في مثل هذا الموضع يراد به اليسير ولو لم
حل هذه الآلاف وعامة هذه الآلاف وعظم هذه الآلاف عبارات غير أكثر الآلاف وهو الزيادة على النصف وهذه العبارة من
التقريب من الآلاف وأكثر الآلاف تقرب من الآلاف ولو وصى له بسهم من ماله فله مثل أخيه لا نصيباً يزداد على القرضه ماله
يزد على السدس عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد ما لم يزد على الثلث كذا ذكر في الأصل وذكر في الجامع التصغير
له مثل نصيب أحد الورثة ولا يزداد على السدس عند أبي حنيفة وعندهما لا يزداد على الثلث **فعل** رواية الأهل يجوز
النقصان عن السدس عنده وعلى رواية الجامع التصغير لا يجوز **وبين** هذه الجملة إذا مات الموصي وترك زوجة وأبناً
فالموصي له على رواية الأصل أخس سهام الورثة وهو الثمن ويزاد على ثمانية أسهم سهم آخر فيصير تسعة فعطى
لتسع المال وعلى رواية الجامع التصغير يعطى السدس لأنه أخس سهام الورثة **ولو ترك زوجاً وأخاً أو أختاً أو أختاً**
فالموصي له السدس عنده لأن أخس سهام الورثة الربع ههنا وهو لا يجوز الزيادة على السدس وعند هؤلاء الربع
لأنه أقل سهام الورثة وأنه أقل من الثلث فيزاد على أربعة مثلاً بغيرها وذلك سهم وهو خمس المال وكذلك لو ماتت
أمرأة وترك زوجاً وأبناً **ولو ترك أبناً** فله السدس عنده وعندهما له ثلث جميع المال وكذلك إن ترك ثلاثة
بنين وإن ترك خمسة بنين فله سدس جميع المال عنده وعندهما يجعل المال على ثلاثة أسهم ثم يزداد عليه سهم على
لث سهم من أربعة وإذا أقر بسهم من ورثة لا نسان فله السدس عنده وعندهما البيان في المقر وكذلك إذا أعف
سهم من عبده فبقى سدس عنده لا غير وعندهما يصدق كله لأن العتق يجزى عنده وعندهما لا يجزى **وجه** قولها
أن السهم اسم لنصيب مطلق ليس له حذر مقدّر بل يقع على القليل والكثير كاسم الجزء إلا أنه لا ينسب بها إلا بعد
القسمه فقدر بواحد من نصيبها الورثة والأقل متيقن فيقدر به إلا إذا كان ذلك يزيد على الثلث فيخرج إلى الثلث
لأن الوصية لا يجوز لها أكثر من الثلث غير عبارة الورثة **ولا** في حنيفة ما روى عن عبد الله بن مسعود عن أبيه عن
سئل عن رجل وصى بسهم من ماله فقال له السدس والظاهر أن الصحابة رضي الله عنهم بلغتهم فواء ولم ينقل
عليه عن غيره **وروي** عن أبي بن معوية أنه قال السهم في كل مائة من العرب السدس لأنه يستعمل فيها أحد عشر
الورثة والأقل متيقن به فيصير فيه وإن كان أقل منه لا يبلغ السدس لأنه يحتمل أنه أراد به السدس ويحتمل
أنه أراد به مطلق سهم من سهام الورثة فلا يزداد على أقل سهامهم بالثلث والاحتمال **ولو وصى له بمائة دينار**
الأدوم أو بغير حنطة الأدوم أو بالحنوم شعر جاز وهو كالأقل وكذلك لو قال دارى هذه أو عنده هذه إلا
مائة درهم جاز من الثلث ويطلق عنه قيمة مائة درهم وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد الاستثناء
باطل ولقب المسئلة أن استثناء المقدّر من المقدّر في الجنس وخلاف الجنس بعد أن كان الاستثناء مقدراً بعد أن
كان من المكيولات والموزونات والعدديات المتقاربة صحيح عندهما وعند أبي يعقوب الآ في الجنس وهي مسائل
كتاب الأقرار ولو قال وصيت فلان مائة العشرة والعشرين أو مائة العشرة إلى العشرين أو مائة العشرة إلى العشرين

اوصی بیهم من مالہ

اور می شی راستی مندا

فموسى له تسعة عشر وهما وكذلك لوقا مائتين المائة والمائتين ومائتين المائة الى المائتين
فله مائة وتسعة وتسعون وهما وهذا قول ابي حنيفة وعند هاله في الاول عشر وفي الثاني مائتان وعند زر
له ثمانية عشر في الاول ومائة وثمانية وتسعون في الثاني واصل المسئلة ان الغائبين قد خلدن عندها وعند زر
لا يدخلون وعند ابي حنيفة يدخل الاوى دون الثانية والمسئلة ضرب في كتاب الطلاق ولو اوصى بثلث عشرة
دراهم في عشرة ونوى القرب والحساب فله عشرة دراهم عند اصحابنا الثلاثة وعند زر فله مائة درهم وقد ذكرنا
المسئلة في كتاب الطلاق وبمثله لو اوصى بثلث عشرة اذرع في عشرة اذرع مائة درهم ومائة درهم ومائة درهم
الفرق بين المسئلة في اصل اصحابنا الثلاثة ان القرب يراد به كثيرا لا خافا فيما يحتمل المساحة في الطول والعرض
وذلك يوجد في النار والذراهم موزونة وليس لها طول ولا عرض فلو يراد بالقرب فيها كثيرا لمعنى قوله
الكثرة اى المكسرة في المساحة وهوان بين طولها عشرة اذرع وعرضها عشرة ولو اوصى به بثوب سبعة
في اربعة فله كما قال وهو ثوب طوله سبعة اذرع وعرضه اربعة اذرع لان مفهوم هذا اللفظ في الثوب هذا
فمنه في اللفظ اليه **ولو قال عبدى هذا** او هذا الفلانة وصية وهما يخرجان من الثلث كان للورثة ان يعطوه ايتها
شأن المأذون ان الوارث يقوم مقام المورث في جهالة يمكن اذالتها ولو كان المورث حيا كان البيان اليه فاما
فان الوارث مقامه **والفقه في ذلك** ان الوصية تملك بعد الموت والورثة تقوم مقامه في التملك بخلاف ما
اذا قال عبدى هذا او هذا آخران البيان اليه لا الى الورثة وينقسم الحق عليها لان ذلك ليس بملك بل هو اذون
الملك وقد انقسم ذلك عليها اذ ليس احدهما بالى الاخر فلا يحتمل البيان رجعة الوارث ولو اوصى له بخطة في
سنة اليه فله الخطة ودون الخواتم لان الموصى به الخطة لا الجواهر والنجواهر ليس من انواع الخطة الا ترى ان الخطة
في الجواهر لا يدخل فيه الجواهر وسبع الخطة مع الجواهر ليس بمقدار فلا يدخل في الوصية ولو اوصى له بهذا
فله الجواهر وما فيه لان الجواهر بعد ثابعا لما فيه عادة حتى يدخل في البيع كذلك في الوصية وكذلك لو اوصى له بهذا
الدين من الخيل فله الخيل والدين وكذلك لو اوصى بقومرة فله القومرة وما فيها لان الدين بعد ثابعا لملك ما فيه
بالمعنى وهذا يدخل في عقد البيع كذلك في الوصية ولو اوصى له بالسيف فله السيف بحقه رجاء له وقال
ابو يوسف له النصف دون النصف والمحال **فصل في يوسف** في هذا الباب انه يعتبر الاتصال والانفصال فكانت
تصل به يدخل وما كان منفصلا عنه لا يدخل والنصف والمحال منفصلا عن السيف فلا يدخل تحت الوصية
به وهذا لو اوصى بدار لا يدخل ما فيها من المتاع كذا هذا والمعتبر على ظاهر الرواية التبعية والامالة في العرف والاعا
والنصف والمحال بعدان ثابعين للسيف عرفا وعادة الاتحانها يدخلون في البيع كذلك في الوصية ولو اوصى له
السراج فله السراج وتوابعه من اللد والرفادة والصفى والركابان واللب في ظاهر الرواية لانه لا ينفع بالسراج
التي هذه الاشياء فكانت من توابعه فيدخل في الوصية به وقال ابو يوسف له الدفتان والركابان واللب ولا من
له اللد ولا الرفادة ولا الصفى لانها منفصلة عن السراج ولو اوصى له بمصحف وله غلاف فله المصحف دون
الغلاف في قول ابو يوسف وهو قول ابي حنيفة كذا ذكر القدرى وقال زر فله المصحف والغلاف ما على اصل
ابو يوسف فلو ان الغلاف منفصل عن المصحف فلا يدخل في الوصية غير تسمية ابو حنيفة بقول ليس تابع للمصحف
بذلك لانه لا يكره للجنب والمحدث من المصحف بفله فلا يدخل وزر يقول هو تابع للمصحف فيدخل في الوصية
ولو اوصى بميزان قال ابو يوسف له الكفتان والهود الذي فيه الكفتان واللسان وليس له الطرازان والصبغات
واما الشاهين فله الكفتان والهود وليس له الصبغات والنجف وقال زر فذا اوصى بميزان فله الطرازان
والصبغات والكفتان وان اوصى له بشاهين فله النجف والصبغات **فابو يوسف** من على اصله ان الصبغة
والطرازان شيان منفصلون فلا يدخلون في الوصية الا بالتسمية وزر يجعل ذلك من نوع الميزان لما ان انقلا
لا يجرى الا بالجميع فصار كتوابع السراج **ولو اوصى له بالقبان والغرس** فله الغرس وليس له الطرازان والصبغات
التي يوضع فيها المتاع في قولهم جميعا لان اسم القبان يشمل هذه الجملة فيستوفى فيها الاصل ولا انفصال **ولو اوصى**
له بقعة فله عيدان القبة دون كسوتها لان القبة اسم للجنب لا للشاب واما الشاب للزينة الا ترى ان
يقال كسوة القبة والشئ لا يضاف اليه بقية هو الاصل وكذا الكسوة منفصلة منها على اصل يعتبر الاتصال
ولو اوصى بقبة تركية وهو يقال لها بالجمعة تركاء فله القبة مع الكسوة وهي اللود لانه لا يقال لها قبة
تركية الا بلبودها بخلاف القبة البلدية ويعتبر في ذلك العرف والعادة ويختلف الجواب باختلاف العرف والعادة
ولو اوصى له بمجمل فله الكسوة دون العيدان لانها اسم للكسوة في العرف **ولو اوصى بسلة** زر فله الزعفران
دون السلة هكذا ذكر في الاصل وذكر القدرى كان يحمل ارجح انما احاب فيه على عادة زمانه لان في ذلك الوقت
كان لا يتبع السلة مع الزعفران بل كانت تفرد عنه في البيع واما لان فالعادة ان الزعفران يباع بطريقه فيدخل

هو .

فصير خمسة وخمسين لكل واحد من البنين احد عشر التخرج على طريقة الجامع الاصغر والاكبر على نحو ما بينا ولو اوصى
بمثل نصيب احدهم ولا يخرج من مائة في الثلث بعد النصيب فالمسئلة تخرج من سبعة وثمانين لصاحب النصيب ثمانية عشر
ولصاحب الخمس ثلثة وكل ابن اربعة عشر اما التخرج على طريقة الحنفية فذكرنا انك تأخذ عدد البنين في الثلثة
وتزيد عليها واحدا كما فعلت في المسائل المتقدمة فصير ستة ثم اضرب ستة في مخرج الخمس وهو خمسة فصير ثلاثين
ثم انقص منها واحدا للمعنى الذي ذكرنا في سبعة وعشرين فاجعل هذا ثلث المال وثلاثة مثله وذلك ثمانية
وجمسون وجميع المال سبعة وثمانون فاذا اردت ان تعرف النصيب فخذ النصيب وذلك سهم واحد في خمسة ثم
اضرب خمسة في ثلاثة كما ذكرنا فيما تقدم فصير خمسة عشر ثم انقص منها سبعة فيبقى اربعة عشر فهذا هو النصيب
فاعطه للموصى له بمثل النصيب يبقى له تمام الثلث خمسة عشر فاعط للموصى له بالخمسة عشر ذلك وذلك ثلاثة فيبقى
هناك اثنا عشر ضمها الى ثلثي المال وذلك ثمانية وجمسون فصير سبعين فاقسمها بين البنين الخمسة لكل ابن اربعة
عشر مثل ما كان للموصى له بمثل النصيب واما التخرج على طريقة الخطاين فعلى ما بينا انك تجعل ثلث المال عددا
لو اعطينا منه نصيبا يبقى ما وراءه عدد له خمس اقل ذلك ستة فتعطي منها سبعة بالنصيب وسبعة بالخمس
يبقى الثلث بعد النصيب فيبقى وراه اربعة ضمها الى ثلثي المال فصير ستة عشر فبين انك اخطأت باحد
عشر لان حاجتك الى خمسة لكل واحد من البنين سهم مثل ما كان للموصى له بالنصيب فزد في النصيب سبعة فصير
الثلث سبعة فاعط بالنصيب سهمين ثم اعط بالخمس ما بقي سبعة فيبقى هناك اربعة ضمها الى ثلثي المال وذلك اربعة
عشر فصير ثمانية عشر فبين انك اخطأت في هذه الكثرة بزيادة ثمانية لان حاجتك الى عشرة لكل ابن سبعة
كما كان للموصى له فظهر لك ان زيادة كل سهم على النصيب بذهب ثلاثة اسهم من الخطاين وانك تحتاج الى ان تذهب
ما بقي من سهام الخطاين وهي ثمانية اسهم فزد سهمين وثلاثي سهم على سهمين فصير اربعة اسهم وثلاثي سهم وما وراء
الخمسة اسهم فصير الثلث بسبعة اسهم وثلاثي سهم فاضرب هذه الجملة في ثلاثة فصير تسعة وعشرين فهو ثلث
المال وثلاثة مثله فصير جملة المال سبعة وثمانين فالنصيب اربعة وثلثان مضروب في ثلاثة فصير اربعة
عشر والباقي الى تمام الثلث خمسة عشر فخرج منها الخمس فبقي الباقي ثلثي المال على ما علمناك وطريقا للجامع
الاصغر والاكبر على نحو ما ذكرنا ولو اوصى بمثل نصيب احدهم الا انك ما يبقى الثلث بعد النصيب فالمسئلة تخرج
من سبعة وخمسين فالنصيب عشرة والاستثناء ثلاثة وكل ابن عشرة اما على طريقة الحنفية فهو انك تأخذ
النصيب لورثة على عدد هم وذلك خمسة وتزيد عليها واحدا فصير ستة ثم اضرب ستة في ثلاثة لثلاثة لثلاثة
ما يبقى من الثلث بعد النصيب فصير ثمانية عشر ثم زد عليها سبعة لان الاستثناء من نصيبه فوجد زيادة في
نصيب الورثة وهي ثمانية في كل المال فتزيد في كل ثلث سبعة كما كنت تفعل في المسائل المتقدمة في كل ثلث سبعة
لان النقصان هناك ما كان لثلاثة بل لما ذكرنا والاستقامة الحساب وهما لا يستقيم الا بالزيادة فزيد
تسعة عشر فاجعل هذا ثلث المال وثلاثة مثله وذلك ثمانية وثلاثون وجميع المال سبعة وثمانون
معرفه النصيب فالنصيب كان واحدا فاضرب في ثلاثة ثم اضرب ثلاثة في ثلاثة لما ذكرنا فصير تسعة ثم زد عليها
واحدا كما اردت في الاستثناء فصير عشرة فهذا هو النصيب وبقي الى تمام ثلث المال تسعة فاستثن من النصيب
مقدار ثلث ما بقي وهو ثلاثة فاذا استثنيت من العشرة ثلاثة بقي للموصى له سبعة اسهم فبقي المستثنى
وهو الثلاثة مع ما بقي وهو تسعة وذلك اثني عشر ثلثي المال وذلك ثمانية وثلاثون فصير ثمانين
فاقسمها على البنين الخمسة لكل ابن عشرة مثل ما كان للموصى قبل الاستثناء واما طريقة الخطاين فهو ان
تجعل الثلث على عدد لو اعطيت منه نصيبا يبقى وراه ثلاثة ولو استثنيت من النصيب ثلث ما يبقى يبقى
وراه سهم واحد وان تجعل الثلث على خمسة اسهم فاعط للموصى له بالنصيب سهمين ثم استثن منه
مثل ثلث ما يبقى وهو واحد وضمه الى ما بقي فصير اربعة فاقسمها الى ثلثي المال وهو عشرة اسهم فصير
اربعة عشر سبعة وحاجتك الى عشرة اسهم لكل ابن سبعة ان سبعة اسهم فاقسمها الى ثلثي المال وهو عشرة اسهم فصير
زيادة اربعة اسهم فزد في النصيب سبعة فصير ثلاثة وراه ثلاثة ثم استثن منه سبعة وضمه الى ما يبقى
فصير اربعة ثم ضمها الى ثلثي المال وذلك اثني عشر فصير ستة عشر وحاجتك الى خمسة عشر لكل ابن ثلاثة
مثل ما اعطيت للموصى له بالنصيب فظهر انك اخطأت بسهم والخطاين بسهم والخطاين بسهم فاقسمها الى ثلثي المال
سهم على النصيب بذهب ثلاثة اسهم من الخطاين فبقي ان زيادة ثلث سهم آخر يذهب ما بقي من الخطاين فزد ثلثا آخر
فصير النصيب ثلاثة اسهم وثلث سهم وما بقي ثلاثة اسهم فصير ستة اسهم وثلث سهم فاضربها في ثلاثة
فصير تسعة عشر فهذا ثلث المال والنصيب ثلاثة وثلث سهم مضروب في ثلاثة فصير تسعة والاستثناء
منه ثلاثة وذلك سبعة وهي للموصى له ولكل ابن عشرة فخرجت الفريضة من سبعة وخمسين هذا الاستثنى

فصير خمسة وخمسين لكل واحد من البنين احد عشر التخرج على طريقة الجامع الاصغر والاكبر على نحو ما بينا ولو اوصى
بمثل نصيب احدهم ولا يخرج من مائة في الثلث بعد النصيب فالمسئلة تخرج من سبعة وثمانين لصاحب النصيب ثمانية عشر
ولصاحب الخمس ثلثة وكل ابن اربعة عشر اما التخرج على طريقة الحنفية فذكرنا انك تأخذ عدد البنين في الثلثة
وتزيد عليها واحدا كما فعلت في المسائل المتقدمة فصير ستة ثم اضرب ستة في مخرج الخمس وهو خمسة فصير ثلاثين
ثم انقص منها واحدا للمعنى الذي ذكرنا في سبعة وعشرين فاجعل هذا ثلث المال وثلاثة مثله وذلك ثمانية
وجمسون وجميع المال سبعة وثمانون فاذا اردت ان تعرف النصيب فخذ النصيب وذلك سهم واحد في خمسة ثم
اضرب خمسة في ثلاثة كما ذكرنا فيما تقدم فصير خمسة عشر ثم انقص منها سبعة فيبقى اربعة عشر فهذا هو النصيب
فاعطه للموصى له بمثل النصيب يبقى له تمام الثلث خمسة عشر فاعط للموصى له بالخمسة عشر ذلك وذلك ثلاثة فيبقى
هناك اثنا عشر ضمها الى ثلثي المال وذلك ثمانية وجمسون فصير سبعين فاقسمها بين البنين الخمسة لكل ابن اربعة
عشر مثل ما كان للموصى له بمثل النصيب واما التخرج على طريقة الخطاين فعلى ما بينا انك تجعل ثلث المال عددا
لو اعطينا منه نصيبا يبقى ما وراءه عدد له خمس اقل ذلك ستة فتعطي منها سبعة بالنصيب وسبعة بالخمس
يبقى الثلث بعد النصيب فيبقى وراه اربعة ضمها الى ثلثي المال فصير ستة عشر فبين انك اخطأت باحد
عشر لان حاجتك الى خمسة لكل واحد من البنين سهم مثل ما كان للموصى له بالنصيب فزد في النصيب سبعة فصير
الثلث سبعة فاعط بالنصيب سهمين ثم اعط بالخمس ما بقي سبعة فيبقى هناك اربعة ضمها الى ثلثي المال وذلك اربعة
عشر فصير ثمانية عشر فبين انك اخطأت في هذه الكثرة بزيادة ثمانية لان حاجتك الى عشرة لكل ابن سبعة
كما كان للموصى له فظهر لك ان زيادة كل سهم على النصيب بذهب ثلاثة اسهم من الخطاين وانك تحتاج الى ان تذهب
ما بقي من سهام الخطاين وهي ثمانية اسهم فزد سهمين وثلاثي سهم على سهمين فصير اربعة اسهم وثلاثي سهم وما وراء
الخمسة اسهم فصير الثلث بسبعة اسهم وثلاثي سهم فاضرب هذه الجملة في ثلاثة فصير تسعة وعشرين فهو ثلث
المال وثلاثة مثله فصير جملة المال سبعة وثمانين فالنصيب اربعة وثلثان مضروب في ثلاثة فصير اربعة
عشر والباقي الى تمام الثلث خمسة عشر فخرج منها الخمس فبقي الباقي ثلثي المال على ما علمناك وطريقا للجامع
الاصغر والاكبر على نحو ما ذكرنا ولو اوصى بمثل نصيب احدهم الا انك ما يبقى الثلث بعد النصيب فالمسئلة تخرج
من سبعة وخمسين فالنصيب عشرة والاستثناء ثلاثة وكل ابن عشرة اما على طريقة الحنفية فهو انك تأخذ
النصيب لورثة على عدد هم وذلك خمسة وتزيد عليها واحدا فصير ستة ثم اضرب ستة في ثلاثة لثلاثة لثلاثة
ما يبقى من الثلث بعد النصيب فصير ثمانية عشر ثم زد عليها سبعة لان الاستثناء من نصيبه فوجد زيادة في
نصيب الورثة وهي ثمانية في كل المال فتزيد في كل ثلث سبعة كما كنت تفعل في المسائل المتقدمة في كل ثلث سبعة
لان النقصان هناك ما كان لثلاثة بل لما ذكرنا والاستقامة الحساب وهما لا يستقيم الا بالزيادة فزيد
تسعة عشر فاجعل هذا ثلث المال وثلاثة مثله وذلك ثمانية وثلاثون وجميع المال سبعة وثمانون
معرفه النصيب فالنصيب كان واحدا فاضرب في ثلاثة ثم اضرب ثلاثة في ثلاثة لما ذكرنا فصير تسعة ثم زد عليها
واحدا كما اردت في الاستثناء فصير عشرة فهذا هو النصيب وبقي الى تمام ثلث المال تسعة فاستثن من النصيب
مقدار ثلث ما بقي وهو ثلاثة فاذا استثنيت من العشرة ثلاثة بقي للموصى له سبعة اسهم فبقي المستثنى
وهو الثلاثة مع ما بقي وهو تسعة وذلك اثني عشر ثلثي المال وذلك ثمانية وثلاثون فصير ثمانين
فاقسمها على البنين الخمسة لكل ابن عشرة مثل ما كان للموصى قبل الاستثناء واما طريقة الخطاين فهو ان
تجعل الثلث على عدد لو اعطيت منه نصيبا يبقى وراه ثلاثة ولو استثنيت من النصيب ثلث ما يبقى يبقى
وراه سهم واحد وان تجعل الثلث على خمسة اسهم فاعط للموصى له بالنصيب سهمين ثم استثن منه
مثل ثلث ما يبقى وهو واحد وضمه الى ما بقي فصير اربعة فاقسمها الى ثلثي المال وهو عشرة اسهم فصير
اربعة عشر سبعة وحاجتك الى عشرة اسهم لكل ابن سبعة ان سبعة اسهم فاقسمها الى ثلثي المال وهو عشرة اسهم فصير
زيادة اربعة اسهم فزد في النصيب سبعة فصير ثلاثة وراه ثلاثة ثم استثن منه سبعة وضمه الى ما يبقى
فصير اربعة ثم ضمها الى ثلثي المال وذلك اثني عشر فصير ستة عشر وحاجتك الى خمسة عشر لكل ابن ثلاثة
مثل ما اعطيت للموصى له بالنصيب فظهر انك اخطأت بسهم والخطاين بسهم والخطاين بسهم فاقسمها الى ثلثي المال
سهم على النصيب بذهب ثلاثة اسهم من الخطاين فبقي ان زيادة ثلث سهم آخر يذهب ما بقي من الخطاين فزد ثلثا آخر
فصير النصيب ثلاثة اسهم وثلث سهم وما بقي ثلاثة اسهم فصير ستة اسهم وثلث سهم فاضربها في ثلاثة
فصير تسعة عشر فهذا ثلث المال والنصيب ثلاثة وثلث سهم مضروب في ثلاثة فصير تسعة والاستثناء
منه ثلاثة وذلك سبعة وهي للموصى له ولكل ابن عشرة فخرجت الفريضة من سبعة وخمسين هذا الاستثنى

اذا استثنى ربع ما بقي

ثلاث ما بقي من الثلث بعد النصف **فاما** اذا استثنى ربع ما بقي من الثلث بعد النصف بان اوصى له مثل نصيب
احد بنه الخمسة الاربع ما بقي من الثلث بعد النصف فالنصف خمسة وسبعين والنصف منها ثلاثة عشر
والاستثناء ثلاثة وكل ابن اربعة عشر ما طرقة الحشو فاذا ذكرنا ان نأخذ عدد البنين ونزيد عليه سها نصيب
سنة ثم اضربه في مخرج الربع وذلك اربعة فنصير اربعة وعشرين ثم زد عليه واحدا لما ذكرنا فنصير خمسة وعشرين
فاجعل هذا ثلث المال وثلاثة مثله وذلك خمسون وجميع المال خمسة وسبعون هذا معرفة اصل المال واما
معرفة النصيب فالنصيب كان واحدا فاضربه في اربعة لما ذكرنا فاعطى نصيب اربعة ثم اضربه في اربعة في ثلاثة
فانصير اثني عشر فزد عليها واحدا لما ذكرنا ايضا فنصير ثلاثة عشر هذا هو النصيب فيبقى له تمام ثلث المال وهو
خمسة وعشرون اثنا عشر فاسترجع من النصيب بحكم الاستثناء ربع ذلك وهو ثلاثة فيبقى للموصي له عشرة
ثم ضم هذه الثلاثة الى اثني عشر فنصير خمسة عشر ثم ضمها الى ثلثي المال وذلك خمسون فنصير خمسة وستين
فاقسم بين البنين الخمسة لكل واحد ثلاثة عشر مثل ما كان للموصي له بالنصيب قبل الاستثناء **واما** طريقة الخطأ ان
فان جعل ثلث المال عددا اذا اعطيت منه النصيب بقي وراه اربعة واذا استثنيت من النصيب ربع ما
بقي من الثلث بعد النصف بقي وراه سهم واقل ذلك ستة فاجعلها ثلث المال فاعطى بالنصيب سهمين ثم استرجع
منه بالاستثناء مثل ربع ما بقي وذلك سهم وضمته الى ما بقي فنصير خمسة ثم ضمها الى ثلثي المال وذلك
فانصير سبعة عشر فبين انك اخطأت بزيادة سبعة لان حاجتك الى عشرة لكل ابن سهمان مثل ما اعطيت
لصاحب النصيب لان نصيبك مثل نصيبهم فزد في النصيب سها فنصير ثلاثة فاعطى بالنصيب ثلاثة اسهم ثم
استرجع منه مثل ربع ما بقي وهو سهم وضمته الى ما بقي وذلك اربعة فنصير خمسة فضمها الى ثلثي المال وذلك
اربعة عشر فنصير سبعة عشر فظهر انك اخطأت في هذه الكرة باربعة لان حاجتك الى خمسة عشر لكل ابن
ثلاثة مثل ما اعطيت للموصي له بالنصيب وتبين لك انك مما زدت في النصيب سها انقص من سهام الخطأ
ثلاثة وقد بقي من سهام الخطأ اربعة وانك تحتاج الى اذهاها فزد في النصيب قدر ما يذهب به وهو اربعة
فزد في النصيب سها وثلث سهم حتى تذهب به سهام الخطأ كلها فصار النصيب اربعة اسهم وثلث سهم
وما بقي اربعة اسهم فنصير ثمانية اسهم وثلث سهم فاضربها في ثلاثة فنصير خمسة وعشرين وهو ثلث المال
وثلاثة مثله وذلك خمسون وجميعه خمسة وسبعون والنصيب اربعة اسهم وثلث سهم مضروب في ثلاثة
فانصير ثلاثة عشر استثن منها ثلاثة فيبقى عشرة ثم ضم هذه الثلاثة الى اثني عشر فنصير خمسة عشر ثم ضمها
الى ثلثي المال وذلك خمسون فنصير خمسة وستين فاقسمه بين البنين الخمسة لكل ابن ثلاثة عشر مثل ما كان
للموصي له قبل الاستثناء **والنصح** على طريقة الجامع الاصغر والاكثر على نحو ما ذكرنا **ولو** كان له ثلاثة بنين واد
لرجل مثل نصيب ادهم الا انك ما بقي من الثلث بعد النصف فالمسئلة تخرج فلتسعة وثلاثين الثلث منها
ثلاثة عشر والنصيب بعد الاستثناء تسعة **وتخرجها** على طريقة الحشوان نأخذ عدد البنين وهو ثلاثة ثم زد
عليها سها لاجل النصيب فنصير اربعة ثم اضربها في اربعة في ثلاثة لان المستثنى ثلاثة فنصير اثني عشر زد واحدا
فانصير ثلاثة عشر فلهذا ثلث المال وثلاثة مثله وذلك ستة وعشرون واما معرفة النصيب الكامل فبان
نأخذ النصيب وذلك سهم واحد واضربه في مخرج الثلث فنصير ثلاثة ثم اضربه في ثلاثة في ثلاثة في ثلثة كان الثلث
فانصير تسعة ثم زد عليها واحدا كما زدت في الثلث فنصير عشرة وهو النصيب الكامل فاعطى لصاحب النصيب
من الثلث وهو ثلاثة عشر فيبقى من الثلث بعد النصف ثلاثة ثم استرجع من النصيب لسبب الاستثناء ثلث ما
بقي من الثلث وذلك واحد وضمته الى ما بقي من الثلث فنصير اربعة فهذه اربعة فضلت عن الوصية فضمها
الى ثلثي المال وذلك ستة وعشرون فنصير ثلثي المال لكل ابن عشرة مثل النصيب الكامل قبل الاستثناء وحصل
للموصي له بعد الاستثناء تسعة **واما** النصح على طريقة الخطأ ان فبان فاجعل ثلث المال عددا واذا اعطيت
بالنصيب سها ثم استرجعت النصيب بالاستثناء ثلث ما بقي من الثلث بعد النصف فيبقى له ثلثي المال
واقل ذلك خمسة فاعطى بالنصيب سهمين ثم استرجع منه سها فكان الاستثناء وضمته الى ما بقي من الثلث
بعد النصيب فنصير اربعة فاضربها في الوصية فضمها الى ثلثي المال وذلك عشرة فصار اربعة عشر
وحاجتك الى ستة لانك اعطيت بالنصيب الكامل سهمين فظهر انك اخطأت بثمانية فزد على النصيب
سها اخرى اذا اعطيت بالنصيب ثلاثة فيبقى بعد ما له ثلث لمكان الاستثناء فاجعل ثلث ستة فاعطى
بالنصيب ثلاثة فيبقى ثلاثة ثم استرجع من النصيب سها فصار مئة ثلث لمكان الاستثناء فاجعل ثلث ستة فاعطى
اثنا عشر فصار ستة عشر وحاجتك الى تسعة لانك اعطيت بالنصيب ثلاثة فيجب ان يكون لكل ابن مثل
ذلك ثلاثة فظهر انك اخطأت في هذه الكرة بزيادة سبعة والخطأ الاول كان زيادة ثمانية فبين انك

ان بكل سهم زيد على الثلث نذهب سهم من الخطأ فزد سبعة على الثلث الاول وهو ستة فنصير ثلاثة عشر فبوالثلث
فاعطى بالنصيب عشرة فيبقى له تمام الثلث ثلاثة ثم استرجع سها فصار اربعة فضمها الى ثلثي المال وهو ستة وعشرين
فنصير ثمانية عشر على نحو ما ذكرنا **وطريقة** الجامع الاصغر على نحو ما بينا وهو ان نأخذ عدد البنين ونزيد عليه سها نصيب
ولكن هذا الثلث الاول وذلك خمسة واضربه في الخطأ الثاني وذلك سبعة فنصير خمسة وثلاثين ثم زد عليه واحدا
وذلك ستة واضربه في الخطأ الاول وذلك ثمانية يصير ثمانية واربعين ثم اطرح الاقل من الاكثر فيبقى ثلاثة عشر فبوالثلث
المال واما معرفة النصيب فخذ النصيب الاول بعد الاستثناء وذلك سهم واضربه في الخطأ الثاني وذلك سبعة
فنصير سبعة ثم خذ النصيب الثاني وذلك سهمان واضربه في الخطأ الاول وذلك ثمانية فنصير ثمانية عشر ثم اطرح الاقل
من الاكثر فيبقى تسعة فهو النصيب ثم الباقي على نحو ما ذكرنا **واما** طريقة الجامع الاكثر فبان فاجعل ثلثي المال عددا
سوى النصيب وذلك اربعة فضعفها فنصير ثمانية ثم زد عليه النصيب وذلك سهم فنصير تسعة فهو الثلث الثاني
فاعطى بالنصيب ثلثة فيبقى ستة فثلث ما بقي سهمان ثم استرجع من النصيب ثلث ما بقي وذلك سهمان وضمتهما الى ما
بقي وذلك ستة فنصير ثمانية فاضربها في الوصية فضمها الى ثلثي المال وذلك ثمانية عشر فنصير ستة وعشرين
وحاجتك الى تسعة لانك اعطيت بالنصيب ثلاثة فيجب ان يكون لكل ابن ثلاثة فظهر انك اخطأت بزيادة سبعة عشر
في طريقة الجامع الاكثر والخطأ الاول في طريقة الخطأ بان كان زيادة ثمانية فخذ الثلث الاول في طريقة الخطأ الاول
خمسة واضربه في الخطأ الثاني وذلك سبعة عشر فنصير خمسة وثلاثين ثم زد عليه واحدا فنصير ثمانية عشر
في الخطأ الاول وذلك ثمانية فنصير ثمانية وسبعين ثم اطرح الاقل من الاكثر فيبقى ثلاثة عشر فهو الثلث الثاني واما
معرفة النصيب فخذ النصيب الاول من طريقة الخطأ بان وذلك سهم واضربه في الخطأ الثاني والجامع الاكثر وذلك سبعة
عشر سبعة عشر وخذ النصيب الثاني وذلك سهم فطريقة الجامع الاكثر واضربه في الخطأ الاول وذلك ثمانية
ثمانية واطرح الاقل من الاكثر فيبقى تسعة فهو النصيب فيبقى ثلثون بين البنين لكل واحد منهم عشرة هذا اذا قال الثلث
ما بقي من الثلث بعد النصيب **فاما** اذا قال الثلث ما بقي من الثلث بعد الوصية فاصل المسئلة ما ذكرنا في الفصل
الاول والان في تخرجها ضرب تفاوت **اما** على طريقة الحشوان نأخذ عدد البنين وذلك ثلاثة ونزيد عليه واحدا
ثم نقرها في مخرج النصيب وهو سهمان واما ضربها في سهمين والاول في ثلثة لان مقصود الموصي ههنا ان يكون
بعد الوصية الحاصلة ثلث ما بقي وان يكون ذلك الاوان بين قبل الاسترجاع معه سهمان حتى اذا استرجعت منه شيئا
يكون المسترجع ثلث ما بقي ومقصوده في المسئلة الاوان بين بين المستثنى بعد النصيب قبل الاسترجاع مثل ثلثة
وان يكون ذلك الاوان بين معه ثلثة قبل الاسترجاع حتى اذا استرجعت شيئا يكون المسترجع اربعة فاذا ضربت
اربعة في اثنين بلغ ثمانية ثم زيد واحدا فنصير تسعة وهذا ثلث المال وثلاثة ثمانية عشر **فاما** معرفة النصيب
فخذ النصيب وذلك واحد واضربه في مخرج الثلث فنصير ثلاثة فاضربها في مخرج النصيب وذلك سهمان فنصير
سنة ثم زد عليه سها فنصير سبعة فهو النصيب فاعطى صاحب النصيب سبعة فيبقى له تمام الثلث سهمان ثم استرجع
منه سها فضمته الى ذلك فنصير ثلاثة فضمها الى ثلثي المال فنصير اربعة وعشرين لكل ابن سبعة واما طريقة الخطأ ان
فبان فاجعل ثلث المال عددا واذا اعطيت منه نصيبا واسترجعت منه شيئا يكون المسترجع مثل نصف ما بقي وهو
سهم واقله اربعة اضع للموصي له بالنصيب سهمين ثم استرجع منه سها فتمت الى ما بقي وهو اثنان فنصير ثلاثة
فضمها الى ثلثي المال وذلك ثمانية فنصير اربعة عشر وحاجتك الى ستة لانك اعطيت بالنصيب سهمين فظهر انك اخطأت
بزيادة خمسة فزد في النصيب سها واعطى بالنصيب ثلاثة ثم استرجع منه سها وضمته الى ما بقي فنصير ثلاثة وضمها
الى ثلثي المال وذلك عشرة فنصير ثلاثة عشر وحاجتك الى تسعة لانك اعطيت بالنصيب ثلاثة فظهر انك اخطأت
بزيادة اربعة فظهر انك اخطأت دوما جزل خطأ درهم فزد في الايراد على النصيب قدر خطأ الاول وهو خمسة
فبلغ سبعة وبقى له تمام الثلث بعد النصيب سهمان فاسترجع منها سها وضمته الى الباقي في ثلثي المال وهو ثمانية
عشر فصار واحد وعشرين فاعطى لكل ابن سبعة والموصي له ستة **هذا** اذا قيد قوله الا انك ما بقي من الثلث
بالنصيب وبالوصية **فاما** اذا اطلق بان قال الا انك ما بقي من الثلث ولم يزد عليه قال محمد بن قاسم ان العامة
يعني به المعروفين يعلم الحساد ان صاحب ابني حنفية مثل الحسن بن زياد وغيره هذا بمنزلة الفصل الاول وهو ما
اذا قال الا انك ما بقي من الثلث بعد النصيب وقال محمد بن قاسم ان العامة يعني به المعروفين يعلم الحساد ان صاحب ابني حنفية مثل الحسن بن زياد وغيره هذا بمنزلة الفصل الاول وهو ما
من الثلث بعد الوصية **وجه** قول العامة انه لما قال وصيت لك بمثل نصيب احد بنين فقد اتي بوصية صحيحة وبنين
ربع المال لا تجعل نصيبه مثل نصيب احد بنيه كانه احد بنيه فلما قال الا انك ما بقي من الثلث فقد استرجع
بعض الوصية مطلقا فلا يجعل بعد الوصية ويجعل بعد النصيب لان المستخرج ثلثة استرجع بعد النصيب اقل
والاستخرج بعد الوصية اكثر والاقل مستغن به في استخراج الزيادة شك فلا يثبت استخراج الزيادة

اذا قال الا انك ما بقي بعد نصيب

اذا قال الا انك ما بقي من الثلث

بالشك بل بقا الزيادة داخل تحت المستثنى منه وجه قول محمد وج ان الاستثناء ليس باستخراج بعض الكلام
لما فيه من التناقض على ما عرف في اصول الفقه بل هو تكلم بالباقي بعد التنازل فلم يدخل المستثنى في عدد الكلام لانه
دخل ثم خرج بكلام الاستثناء فلفظ الوصية هنا مع الاستثناء لم يتناول الا المستثنى منه والمستثنى عن المستثنى
والاكثر فلا يتناول اللفظ الا بعد التيقن به وهو الاقل ولو اوصى بمثل نصيب احداهم الاربع ما بقي الثلث
بعد النصيب فالمسئلة تخرج من احد وخمسين النصيب ثمانية عشر والاستثناء خمسة وكل ابن ثلاثة عشر اتمتها
على طريقة لخصوه وان تأخذ عدد البنين وهو ثلاثة وتزيد عليه واحدا فنصيب اربعة فاضربا اربعة فيخرج انهم
المستثنى وهو اربعة فنصيب ستة عشر ثم زد سهما فنصيب سبعة عشر هذا الثلث المال وثلاثة مثله اربعة وثلاثون
فجمله احد وخمسون هذه المعرفة اصل المال واما معرفة النصيب فهو ان تأخذ النصيب وذلك سهم وتضربه فيخرج
الثلث فنصيب ثلاثة ثم تضرب ثلاثة فيخرج السهم المستثنى وذلك اربعة فنصيب اثنى عشر ثم تزيد عليه سهما فنصيب
ثلاثة عشر هذا هو النصيب بقى الى تمام الثلث اربعة فاعط بالنصيب ثلاثة عشر ثم استرجع مثل ربع ما بقي وهو
سهم وضمة الى ما بقي منها خمسة فبقيها الى ثلثي المال وذلك اربعة وثلاثون فيبلغ تسعة وثلاثون فاعط لكل ابن
ثلاثة عشر كما اعطيت بالنصيب قبل الاسترجاع واما التخرج على طريقة الخطاين فهو ان تجعل الثلث للاثنتي عشرة
اعط الثلث استرجاعا مثل ربع ما بقي فاعط بالنصيب اثنى عشر ثم استرجع منه ربع ما بقي فبقي سهم فاعط الثلث للاثنتي عشرة
سبعة عشر وحاكتك الى ستة لانك اعطيت بالنصيب سهران فظهر انك اخطأت بزيادة احد عشر فيوزي
النصيب سهما فنصيب ثلاثة فاعط بالنصيب ثلاثة ثم استرجع منه سهما وضمة مع الباقي الى ثلثي المال وذلك
اربعة عشر فنصيب تسعة عشر وحاكتك الى تسعة لانك اعطيت بالنصيب ثلاثة فظهر انك اخطأت بزيادة
وظهر ان كل سهم زائد بثلث خطا سهم فزد على النصيب على النصيب قد اخطأ الاول وذلك احد عشر ليزول
الخطا فصار ثلاثة عشر فاعط بالنصيب ثلاثة عشر ثم استرجع منه سهما وضمة الى ما بقي وهو اربعة وثلاثون
الى ثلثي المال وذلك اربعة وثلاثون فنصيب تسعة وثلاثون كما ذكرنا ولو كان له خمسة بنين فاصى لرجل مثل
نصيب احداهم الا الثلث وربع ما بقي من الثلث بعد النصيب فتخرج المسئلة على طريقة الحشوان تأخذ عدد البنين
خمسة وتزيد عليها واحدا فنصيب ستة ثم تضرب ستة فيخرج السهم المستثنى وهو مثل الثلث والربع وذلك
اثنا عشر فنصيب اثنى وسبعين ثم تزيد الثلث فخرج المستثنى واربعة وذلك اثنا عشر وثلاثة واربعة سبعة
فنصيب تسعة وسبعين فهذا الثلث المال وثلاثة مثله وذلك مائة وثمانية وخمسون واما معرفة النصيب
فهو ان تأخذ النصيب وذلك سهم وتضربه فيخرج الثلث وذلك ثلاثة فنصيب ثلاثة ثم تضرب ثلاثة فيخرج
السهم المستثنى وذلك اثنا عشر فنصيب ستة وثلاثون ثم تزيد عليه مثل ثلثه واربعة وهو سبعة فنصيب ثلاثة
واربعين فهو النصيب بقى الى تمام الثلث ستة وثلاثون فاعط بالنصيب ثلاثة واربعين ثم استرجع مثل
ثلث ما بقي واربعة بعد النصيب وذلك احد وعشرون وضمة الى ما بقي وهو ستة وثلاثون فنصيب
وخمسين ثم ضمها الى ثلثي المال وذلك مائة وثمانية وخمسون فيبلغ مائتين وخمسة عشر فاعط لكل ابن ثلاثة
واربعين مثل ما اعطيت بالنصيب قبل الاسترجاع والوصى له اثنان وعشرون ولو قال لا الثلث وربع ما بقي
من الثلث بعد الوصية الحاصلة فتخرجها على طريقة الحشوان تأخذ عدد البنين خمسة ثم تزيد عليها واحدا فنصيب
ستة ثم تضربه في خمسة لما يتبين فنصيب ثلاثين ثم تزيد عليه الثلث والربع وذلك سبعة فنصيب سبعة
وثلاثين فهو الثلث والثلثان اربعة وسبعون واما معرفة النصيب فتخرج الثلث وذلك واحد واثنين
ثلاثة ثم ثلاثة في خمسة فصا وخمسة عشر ثم زد عليه مثل خرج الثلث والربع وهو سبعة فنصيب اثنان وعشرون
وبقى الى تمام الثلث خمسة عشر فاعط منها صاحب نصيب اثنان وعشرين ثم استرجع منه مثل ثلث ما بقي
وربعة بعد النصيب وذلك احد وعشرون وضمة الى ما بقي من الثلث وهو خمسة عشر فنصيب ستة وثلاثين
ضمها الى ثلثي المال وذلك اربعة وسبعون فيبلغ مائة وعشرة لكل ابن اثنان وعشرون مثل ما اعطيت
الوصية قبل الاسترجاع والوصى له درهم واحد علم ولو ترك خمسة بنين وقداوصى بمثل نصيب احداهم
وثلث ما بقي من الثلث فالثلث سبعة عشر والنصيب اربعة عشر والباقي بعد النصيبين الثلث ثلاثة
يعطى لثلاثي ما بقي سهران من الثلث بقى الى ثلثي المال وذلك اربعة وثلاثون فنصيب خمسة وثلاثون
على طريقة الحشوان تأخذ عدد البنين وذلك خمسة وتزيد عليه بالنصيبين سهران لان الوصى له بالنصيبين
بمنزلة البنين فكان البنين سبعة فنصيب الفريضة من سبعة ثم اضربها في ثلاثة لاجل الثلث فنصيب احد وعشرين
ثم اطرح منه اربعة سهران بالوصية بالنصيبين وسهران بثلث ما بقي من الثلث فتخرج المسئلة فيبقى سبعة عشر
وهو الثلث واذا اردت معرفة النصيب فالوجه فيه ان تأخذ النصيبين وذلك سهران وتضربها في ثلاثة

فنصيب

فنصيب ستة لان الوصية تنفذ من الثلث ثم اضرب في ثلاثة لاجل الثلث ما بقي من الثلث فنصيب ثمانية عشر ثم اطرح
منه اربعة مثل ما طرحت في الاول بقى اربعة عشر فهو النصيبان بقى الى تمام الثلث ثلاثة فاعط ثلثي ما بقي
من الثلث سهران بقى سهم فاضل عن الوصايا مرة الى ثلثي المال وذلك اربعة وثلاثون فنصيب خمسة وثلاثون بنين
البنين خمسة لكل ابن سبعة وهو نصف النصيبين وانما التخرج على طريقة الخطاين فهو ان تجعل الثلث
ثلث المال سهما ما لو اعطيت بالنصيبين سهران بقى بعد ما يخرج منه ثلثان وذلك خمسة فاعط بالنصيبين سهران
بقى ثلاثة فاعط ثلثي ما بقي سهران بقى سهم فزد الى ثلثي المال وذلك عشرة فنصيب احد عشر وحاكتك الى خمسة
حتى يكون لكل ابن سهم فظهر انك اخطأت بزيادة ستة فزد في ثلث المال سهران فنصيب سبعة فاعط للنصيبين
اربعة بقى ثلاثة فاعط ثلثي ما بقي سهران بقى سهم فزد الى ثلثي المال وذلك اربعة عشر فنصيب خمسة عشر
وحاكتك الى عشرة لانك اعطيت بالنصيبين اربعة فيجب ان يكون لكل ابن سهمان وهو خمسة فنصيب اربعة عشر
فظهر انك اخطأت في هذه الكثرة بزيادة خمسة والخطا الاول كان ستة فمزدت سهران ذهب به من الخطا
سهم تعلم ان كل سهم يزد على الثلث يذهب به سهم من الخطا فيزد اثنا عشر على الثلث الاول وهو خمسة حتى يزد
الخطا كله فنصيب سبعة عشر فهو الثلث ثم الباقي الى آخره واما على طريقة الجامع الاصغر فهو ان تأخذ الثلث
الاول وهو خمسة وتضربه في الخطا الثاني وهو خمسة فنصيب خمسة وعشرين وتأخذ الثلث الثاني وذلك سبعة
وتضربه في الخطا الاول وذلك ستة فنصيب اثنان واربعين ثم تطرح الاقل من الاكثر بقى سبعة عشر من الثلث
والوجه في معرفة النصيب ان تأخذ النصيب الاول وذلك سهران وتضربه في الخطا الثاني وذلك خمسة
فنصيب عشرة ثم تضربها بالنصيب الثاني وذلك اربعة في الخطا الاول وذلك ستة فنصيب اربعة وعشرين
ثم تطرح الاقل من الاكثر فيبقى اربعة عشر فهو النصيبان واما على طريقة الجامع الاكبر فهو ان تضعف الثلث
الاول الى النصيبين وذلك ثلاثة فنصيب ستة ثم تزيد عليه النصيبين فنصيب ثمانية وهذا هو الثلث فاعط
بالنصيبين سهران فيبقى ستة واعط ثلثي ما بقي اربعة بقى سهران يزد الى ثلثي المال وذلك ستة عشر فنصيب
ثمانية عشر وحاكتك الى خمسة لانك اعطيت بالنصيبين سهران فيجب ان يكون لكل ابن سهم فاعط الثلث الثاني في
الجامع الاكبر بزيادة ثلثة عشر والخطا الاول في الخطاين كان زيادة ستة فخذ الثلث الاول فاعط ابن وذلك
خمسة واضربه في الخطا الثاني وذلك ثلاثة عشر فنصيب خمسة وستين وخذ الثلث الثاني في الجامع الاكبر وذلك
ثمانية واضربه في الخطا الاول وذلك ستة فنصيب ثمانية واربعين ثم اطرح الاقل من الاكثر بقى سبعة عشر من الثلث
والوجه في معرفة النصيب ان تأخذ ما جمع من الخطاين احدهما ستة والآخر ثلاثة عشر فاطرح الاقل من الاكثر
فاذا طرحت ستة فثلاثة عشر بقى سبعة فهو النصيب ولو اوصى بثلث ما بقي والمسئلة بحالها فالفرصة
من سبعة وخمسين الثلث تسعة عشر والنصيبان ستة عشر وثلث ما بقي واحد وتخرجها على طريقة الخطاين
ان تأخذ عدد البنين خمسة ثم تزيد عليها النصيبين وذلك سهران فنصيب سبعة ثم تضربها في ثلاثة فنصيب احد
وعشرين ثم تطرح منها النصيبين وذلك سهران بقى تسعة عشر فهو الثلث فتخرج في هذه المسئلة
سهران وفي المسئلة المتقدمة طرحت اربعة اسهم سهران بالنصيبين وسهران بثلثي ما بقي فبقي ما ذكر
هناك فيحسب ان يطرح ههنا ايضا اربعة والوجه في معرفة النصيب ان تأخذ النصيبين وذلك سهران وتضربها
في ثلاثة فنصيب ستة ثم تضرب ستة في ثلاثة فنصيب ثمانية عشر ثم تطرح منه سهران بقى ستة عشر فهو
النصيب وبقى الى تمام الثلث ثلاثة فاعط ثلث ما بقي ثلاثة وذلك سهم بقى سهران يزد الى ثلثي المال
وذلك ثمانية وثلاثون فنصيب اربعين تقسم بين البنين لكل ابن ثمانية واما التخرج على طريقة الخطاين فهو ان
تجعل ثلث المال خمسة فاعط بالنصيبين سهران بقى ثلاثة فاعط ثلث ما بقي سهران بقى سهم يزد الى ثلثي
المال وذلك عشرة فنصيب اثنى عشر وحاكتك الى خمسة فيبقى اثنان اخطأت بزيادة سبعة فزد على الثلث
سهران فنصيب سبعة فاعط بالنصيبين اربعة بقى ثلاثة فاعط ثلث ما بقي سهران بقى سهمان تقسم الى ثلثي
المال وذلك اربعة عشر فنصيب ستة عشر وحاكتك الى عشرة فظهر انك اخطأت في هذه الكثرة بزيادة ستة
والخطا الاول كان زيادة سبعة فظهر انك اخطأت بزيادة سهم من الخطا سهم فزد في الثلث الاول
اربعة عشر سهما حتى يزد الخطا كله فاذا زدت على خمسة اربعة عشر فنصيب تسعة عشر فهو الثلث ثم باقى
الكلام على ما ذكرنا والتخرج على طريقة الجامع الاصغر والاكثر على ما يتبين واما ان رجل وترك اثنا
والبنين وامراة وعصبة ووصى لرجل مثل نصيب احدى بناته وثلث ما بقي من الثلث لآخر فالفرصة
من ستة وستين والنصيب ستة عشر وثلث الباقي اثنان والبنين اثنان وثلاثون والامراة ثمانية والامراة
سبعة والعصبة سهران هكذا خرجها محمد وج في الاصل ومشاخها خرجها من نصف ما خرج في الكتاب

مرض الموت عند الموت فاذا مات الآن علم كونه مرض الموت فثبت حكمه لان الآلة اذا ثبت حكمه عند الموت استدل بالثبوت
الى اول المرض والاشارة الى انما يظهر في القام لا في الماضي واحازتهم قد مضت لغواضيا بعد ان قد ادم الحول والوجود
فلا تحصى الاحازة والدليل على ان حق الوجود لا يثبت في حال المرض بطريق الظهور المحض ان المرض يحمل له ان يطاير
ولو ثبت الملك عند الموت بطريق الظهور المحض لثبت ان الله وطى ملك غيره فيثبت ان الله كان حراما وليس كذلك بل لا
على ان في اثبات الحق في المرض بطريق الظهور المحض بطل الحقيقة عند الموت فلو يجوز اعتبار الحق في الحال لا بطل
الحقيقة عند الموت فكان اعتباره منقطع لا يستند فيظهر في القام لا في الماضي ولو اوصى بالقدرة في حال
رجل او عدا وشئ اخر له فاجازة ذلك الرجل قبل موته او بعد موته فله ان يرجع عنه ما لم يذهب الى الموت
فاذا دفعه اليه جاز لان جواز له ليس بجواز وصية اذ لا يلة له على حال الغير فاما جواز جواز من صاحب
المال فلم تكن احازة احازة اسقاط حق بل هو عقد هبة منه لان تصرف الموصى بها في ملك غيره فوقف على
اجازته فاذا احازه الغير وقع هبة من جهة لا وصية من الموصى كانه هبة ابتداء فان سلم جازت الهبة والاله
بخلاف الوصية بما زاد على الثلث فاذا احازها الورثة انما تجوز ولا يشترط فيها التسليم الى الموصى له لان التصرف
هناك وقع وصية لمصادفة ملك نفسه فلا يفتقر الى التسليم وانما يفتقر الى الاجازة فاذا وجدت الاجازة
بجواز الوصية ونفذت وسواء كان الموصى به جزءا مستحقا للثلث والنصف او كان جميع المال او كان عينا
اليها بان اوصى بعبد له او ثوب له انما يعتبر في ذلك كله الثلث فان كان يخرج من ثلث جميع ماله فهو له وان
كان لا يخرج فله منه قدر ما يخرج وان لم يكن له مال اخر فله ثلثه والثلثان للورثة وسواء كانت الوصية
او اجتمعت الوصايا انما ينقد لكل الثلث ان امكن تنفيذا لكل منه وان لم يمكن وضاع الثلث في الكل يتضارب
فيه ويقدم البعض على البعض عند وجود سبب لتقديمه وبما ان هذه الجملة ان الوصايا اذا اجتمعت فالثلث
لا يخلو اما ان كان يسع كل الوصايا واما ان لا يسع الكل فان كان يسع الكل تنفذ الوصية من الثلث في الكل
لان الوصية تعلقت بالكل وامكن تنفيذهما في الكل فتنفذ سواء كانت الوصايا بالله بان كانت الوصايا بالغير
من الوصية بالحق الفرض والزكاة والصوم والصدقة والكفارات والنذور وصدقة العطل والاضحية ووجع الطعور
وصوم الطعور وبناء المساجد وعتاق الشبهة وبيع البدنة ونحو ذلك او كانت للعباد كالوصية للزهد وعبادة
وخالد وكذلك لو كان الثلث لا يسع الكل لكن الورثة اجازت فاما اذا كان الثلث لا يسع ولم تجز الورثة فالوصايا
لا تخطوا ما ان كانت كلها لله فهو الوصية بالغير او كان بعضها لله تعالى والبعض للعباد واما ان كان الكل للعباد
فان كان الكل لله تعالى فلو تخطوا ما ان يكون لكل من اوصى او ليعاقب او فاضل او اجتمع في الوصايا في كل جنس الفرائض
والوجبات والنظومات فان كان الكل فرائض متساوية ابتداء بما قدمه الموصى لان عند تساويها لا يمكن التفرغ
بالذات فيخرج بالبدانة دليل اهتمامه بما بدا به او الانسان ابتداء بالاهتمام عادة واختلفت
الرواية عن ابي يوسف في الحج والزكاة في عينه انه ابتداء بالحج وان اخره الموصى في الذكر وروى عنه انه سئل
بالزكاة وهو قول محمد وجه الرواية الاولى ان الحج عبادة بدنية والزكاة عبادة مالية والعبادة البدنية اولى
لان النفس انفسا عن المال فكان تقربا الى الله تعالى باعتراف الاشياء وانفسها عنه فكان اقوى فكانت البدانة
به اولى وان الحج عبادة بدنية لها تعلق بالمال والزكاة عبادة مالية لا تعلق لها بالبدن فكان الحج اقوى فكان اولى
بالقدرة وجه الرواية الاخرى ان الحج تخصص حقا لله تعالى والزكاة تتعلق بها حق العبد فقدم الحاجة العبد
وغنا الله تعالى وقالوا في الحج والزكاة انهما يقدمان على الكفارات لانها وجبت بايجاب الله تعالى في ابتداء الحج غير تعلق
وجوبها بسبب جهة العبد والكفارات تتعلق وجوبها بايجاب الله تعالى في ابتداء الحج غير تعلق
والواجب ابتداء اقوى فيقدم والكفارات مقدمة على صدقة العطل لان صدقة العطل واجبة والكفارات فرائض
والفرض مقدم على الواجب ولان هذه الكفارات منصوص عليها في الكتاب ولا نص في الكتاب على صدقة العطل
وانما عرفت بالسنة فكان المنصوص عليه في الكتاب اقوى فكان اولى وصدقة العطل مقدمة على الاضحية وان كانت
الاضحية ايضا واجبة عندنا لكن صدقة العطل متفق على وجوبها والاضحية وجوبها محل الاجتهاد فالمحقق على الوجوب
اقوى فكانت البدانة به اولى ولذا صدقة العطل مقدمة على كفارة العطل في رمضان لان وجوب تلك الكفارة
ثبت بخلاف الواحد وصدقة العطل ثبت وجوبها باخبار مشهورة والاثبات بالجبر المشهور اقوى فيقدم وقالوا
ان صدقة العطل مقدمة على المنذورة لانها وجبت بايجاب الله تعالى في ابتداء والمنذورة وجبت بايجاب العبد
وقد تعلق وجوبها ايضا بسبب ما شرع العبد فيقدم الصدقة والا شكال عليه ان صدقة العطل والوجبات
الفرائض لان وجوبها ما ثبت بدليل مقطوع به بل بدليل فيه شبهة العدم وهذا لا يفي بجوابه والوفاء بالمنذورة
فرض لان وجوبه ثبت بدليل مقطوع به وهو النص المفسر من الكتاب قال الله تعالى ولو فؤادهم وهم الفرض مقدم

اذا اجتمعت الوصايا في الثلث

على الواجب ولهذا يكفر جاحدا وجوب الوفاء بالندور وفي كتاب الله تعالى دليل عليه وهو قوله ومنهم من عاهد الله لئن انا
من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما اتاهم من فضله بطوباه ونزلوا وهم من قوم فاعقبتهم فاعقبتهم فاعقبتهم فاعقبتهم
اليوم يلقونه بما اخطوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون والمنذورة مقدم على الاضحية لانه واجب الوفاء
بدين وفي وجوب الاضحية شبهة العدم لكنه محل الاجتهاد والاضحية تقدم على المنذورة لانه واجبة عندنا
وسنة مؤكدة عند ابي يوسف ومحمد والشافعي والواجب والسنة المؤكدة اولى من النافلة فالظاهر من حال الموصى ان
تقدم تقديمها على النافلة تحسبا للظن بالمسلم الا انه تركه سهوا فقدمه بدلالة حاله المتقدم وان اخره في الذكر على
سبيل التيسير وهذا الذي ذكرناه ان يكون في الوصايا بالقرابة عتاق ونحوه وهو الا عتاق او عتاق معلق بالموت
وهو التيسير فان كان يقدم ذلك لان الا عتاق في المنع المعلق بالموت لا يحتمل التصريح فكان اقوى فيقدمه واما الوصية
بالاعتاق فان كان اعتاقا واجبا في كفارة فحكمه حكم الكفارات وقد ذكرنا ذلك وان لم يكن واجبا فحكمه حكم سائر الوصايا
المختلفة بما هو الصلة على الفقراء وبناء المساجد ووجع الطعور ونحو ذلك لان الوصية بالاعتاق يعلقها التصريح كما يعلق
سائر الوصايا فكانت الوصية بالاعتاق غير واجبة بل سائر الوصايا فلا تقدم ولا عتاق في المنع المعلق بالموت والمعلق
بالموت لانه لا يعلقها التصريح فكان اقوى فيقدم على سائر الوصايا وان كانت الوصايا بعضها لله تعالى وبعضها للعباد
فان اوصى لغيره باعياهم يتضاربون بوصاياهم في الثلث ثم ما اوصى بالعباد فهو له لا يقدم بعضها على بعض ما بين
وما كان لله تعالى يجمع ذلك فينبغي منها بالغير اعم من بالواجبات ثم بالنوافل وان كان مع الوصايا لله تعالى وصية لواحد
معتق بالعبادة فانه يضرب بما اوصى له به مع الوصايا بالغير ويجعل كل جهة من جهات التفرقة في نفسه فان قال
ثلثه الى الحج والزكاة والكفارات ولزاد فان الثلث ينقسم على اربعة اسهم سهم للموصى له وسهم للحج وسهم للزكاة
وسهم للكفارات لان كل جهة من هذه الجهات غير اخرى فيفرد كل جهة بسهم كما لو اوصى بثلث ماله لثلاثة مساكين
فان قيل جهات القرب وان اختلفت فالمقصود منها كلها واحد وهو طلب مرضاة الله تعالى وابتغاء وجهه فينبغي ان يفرق
الموصى له بسهم والقرب بسهم فاجاب ان المقصود بالكل وان كان واحدا وهو ابتغاء وجه الله تعالى ومنه صفة لكن
الجهة منصوص عليها فيجب اعتبارها كما اذا اوصى بثلث ماله للفقراء والمساكين وابتغاء السبلان كل واحد منهم
بشبهه وان كان المقصود من الكل التقرب الى الله تعالى لكن لما كانت الجهة منصوصا عليها اعتبر المنصوص عليه في هبة
هذه اذا كانت الوصايا كلها لله تعالى وبعضها لله تعالى وبعضها للعباد فاما اذا كانت كلها للعباد فانه لا يفرق بين
اما ان كانت كلها في الثلث لم تجوز واحدة منها فادركت فان لم تجز اربعة اوصى لثلاثة اشخاص بثلث
ماله ولا خير بالربع ولا خير بالسدس فانهم يتضاربون في الثلث بقدر حقوقهم فيسحب الثلث بثلث الثلث وثلث
الربع بربع الثلث وصاحب السدس بسدس الثلث فيضرب كل واحد منهم بقدر نصيبه من الثلث فلا يقدم بعضهم
على بعض لا اذا كان مع هذه الوصايا احد الاشياء الثلاثة الا عتاق المنع المعلق بالموت او في العتاق وهو
التيسير او البيع بالمعاجاة بما لا يتعارف التاخر في الممنوع فقدم هو على سائر الوصايا التي هي للعباد كما تقدم على الوصايا
بالقرب فينبغي ان يكون ذلك قبل كل وصية ثم يتضارب اهل الوصايا فيما بينهم في الثلث ويضرب كل واحد منهم على قدر وصاياهم واما
قلنا ان لا يقدم البعض على البعض على المستثناة لان تقدم البعض على البعض يستلزم وجود المخرج ولم يوجد
لان الوصايا كلها استوفيت سببا لا استحقاق لان سببا استحقاق كل واحد منهم مثل سبب صاحبه ولا استواء في السبب
بوجوب الاستواء في الحكم والاستواء في سبب الاستحقاق في مواضع الاستثناء لان الاعتاق في المنع المعلق بالموت لا يحتمل
التصريح بالمعاجاة لتستحق بقدرة زمان وهو البيع اذ هو عقد معاوضة فكان البيع مبنيا على التمن والوصية بغير فكانت
المعاجاة المتعلقة بعد الضمان اقوى فكانت اولى بالقدرة وان اجتمع العتاق والمعاجاة وضاع الثلث عنهما فقد قال
ابو حنيفة ان كانت المعاجاة قبل العتاق ابتداء بالمعاجاة والا استوى هكذا روي المصنف عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وقال
ابو يوسف ومحمد ابتداء بالعق تقدم وانما وجه قوله ان العتاق اقوى من المعاجاة لانه لا يحتمل التصريح بالمعاجاة محتمل
وفي باب الوصايا تقدم الاقوى فلا قوى اذا كان الثلث لا يسع الكل ولهذا اقدم العتاق على سائر الوصايا وبدين
انه لا خير بالقدرة في الذكر فانه يقدم على سائر الوصايا وان كانت مقدمة في الذكر على العتاق على ان التقدم في
الذكر يعتبر للترجيح والترجيح انما حين بعد الاستواء في ركن العلة ولا استواء هذا لما يتبين في التفرغ ولا في حصة
ان المعاجاة اقوى من العتاق لانها تستحق بقدرة زمان على ما بينا والعتاق يقع بمحض فلو اجمعا وكان ينبغي ان يقدم
على المعاجاة اقوى من العتاق لانها تستحق بقدرة زمان على ما بينا والعتاق يقع بمحض فلو اجمعا وكان ينبغي ان يقدم
التقدم على ما ذكره واما قوله ان الاعتاق لا يحتمل التصريح فبعض المساجع قالوا ان كل واحد منهما لا يحتمل التصريح من
جهة الموصى فان زاع ماله بالمعاجاة في مرض موته لا يملك نسخة كالا عتاق عبده في مرض موته انه لا يملك نسخة
فاسوينا في عدم احتمال التصريح من جهة الموصى وهو المعقوب والبيع فاذا كانت البدانة بالمعاجاة ترجحت بالبدانة لكونت

بيان الوصية بالا عتاق

بيان ان الوصايا بالغير

اجتمع الفقهاء بالمعاجاة الوصية

البداية بها دليل لا هتاف ولا يمكن ترجيح العتق عند البداية به لان تعلق المحاباة بعقد العتق يقتضي ترجيحها على العتق
الذي هو تبرع محض فتعارض الوجهان فسقطا والنقص بالعدم فبقى اصل التعارض بل يرجح فبقع المراجعة بين
المحاباة والعتق فيقسم الثلث بينهما وهذا الجواب ضعيف لان البيع بالمحاباة تصرف بحمل الفسخ في نفسه في الجملة فانه
يفسخ بخيار العيب والروية والشرط والا قاله اذ هي منسوخة في حق المتعاقدين عند ابي حنيفة ومحمد فكانت المحاباة
مستحقة للفسخ في الجملة والعتق لا يحتمل رأسا فكان اقوى من المحاباة فيجب ان يقدم عليها كما هو مذهبنا ومنهم
من قال ان عدم احتمال العتق للفسخ ان كان يقتضي ترجيحها على المحاباة فما ذكرنا من تعلق المحاباة بعقد ضمان يقتضي
ترجيحها على العتق فوقع التعارض فخرج المحاباة بالبداية واذا لم يبدأ بها فلم يوجد المخرج فبقيت المعارضة فثبتت
المراجعة وهذا ايضا ضعيف لانه لو كان كذلك لزم تقديم العتق على المحاباة اذا بدأ بالعق لوجود المخرج للعتق
عند وقوع التعارض ولا يقدم عنده بل يقسم الثلث بينهما ومنهم من قال تعلق المحاباة بعقد الضمان وخبر
استحقاقها به اقوى في الدلالة من العتق حيث عدم احتمال الفسخ بدليل ان الذين يقدمون على الاعتاق حتى لو
اعتق عبد مستغرقا بالدين لا ينفذ وان كان الاعتاق لا يحتمل الفسخ والمعارضة محتملة للفسخ لكونه عقد
ضمان فلا يعارضها العتق الا عند البداية وعلى الجملة تقرير مذهبنا في حنيفة وفيه المسئلة بالاضافة الى عقولنا مشكل
والله الموفق **وفرق** ابو حنيفة رج على هذا فقال اذا اعتق ثم حابا سم اعتق انقسم الثلث بين العتق والوطين
المحاباة نصفين ثم ما اصابا لعتق الاول يقسم بينه وبين العتق الثاني لاستواءهما في القوة ولو حابا ثم اعتق
ثم حابا يقسم الثلث بين المحاباة بن نصفين ثم ما اصابا المحاباة الاخرة يقسم بينهما وبين العتق نصفين
كما اذا اعتق ثم حابا والله اعلم **هذا** اذا كان مع الوصايا للعباد عتقا ومحاباة فان لم يكن يضر بكل واحد منهم بقدر
حقه من الثلث حتى لو اوصى لرجل ثلث ماله ولاخر بالسدس ولم يخر الورثة يقسم الثلث بينهما اذ لو اوصى لثلاثة
لصاحب الثلث وسهم لصاحب السدس اصل المسئلة من ستة ثلث المال ثلاثة وثلاثة مثله وذلك ستة فحصة
المال لشعة ثلاثة وذلك ثلثه للموصي لهما بالثلث والسدس بينهما اذ لو اوصى لثلاثة وذلك ستة للورثة فاستقام
الثلث والثلثان وان اجازت الورثة فلموصى له بالثلث سهران والموصى له بالسدس سهم والباقي وهو ثلثه
من ستة للورثة على فرض الله تعالى ولو اوصى لرجل بالثلث ولاخر بالربع ولم يخر الورثة فالثلث بينهما على سبعة
اسم لصاحب الثلث اربعة ولصاحب الربع ثلاثة اصل المسئلة من اثني عشر للموصي له بالثلث ثلثها وذلك اربعة
وللموصى له بالربع ربعها وذلك ثلثه فذلك سبعة هو ثلث المال وثلاثة مثله وذلك اربعة عشر فلو كان
المال احدى عشرين للثلث من ذلك سبعة للموصى له بالثلث اربعة وللموصى له بالربع ما بقي وهو ثلثه والثلثان
وهو اربعة عشر للورثة وان اجازت الورثة فلموصى له بالثلث ما اوصى له وهو اربعة وللموصى له بالربع ما
ما اوصى له وهو ثلثه والباقي وهو خمسة من اثني عشر بين الورثة على فرض الله تعالى ولو اوصى لرجل بالثلث
ولاخر بالربع ولاخر بالسدس فثلث المال تسعة اصل المسئلة من اثني عشر لصاحب الثلث اربعة ولصاحب الربع
ثلاثة ولصاحب السدس سهران فذلك تسعة وثلثا المال مثله وذلك ثمانية عشر فيكون حصة سبعة وعشرين
سهما من الوصية منها تسعة ثلثة واربعة وسهران وثمانية عشر سهما من الورثة **هذا** اذا لم يكن في الوصايا ما يزيد
على الثلث فان كان بان اوصى لرجل ثلث ماله ولاخر بالنصف فان اجازت الورثة فلكل واحد منهما ما اوصى له
به فالثلث للموصى له بالثلث والنصف للموصى له بالنصف اصل المسئلة من ستة للموصى له بالثلث سهران والموصى له
بالنصف ثلثه فذلك خمسة والباقي للورثة وان لم يخر الورثة فالثلث بينهما نصفين في قول ابي حنيفة لكل واحد
منهما سهم من ستة وعند ابو يوسف ومحمد على خمسة لصاحب النصف ثلثة ولصاحب الثلث سهران وان اوصى لرجل
بربع ماله ولاخر بنصف ماله فان اجازت الورثة فلكل واحد منهما ما اوصى له به فالربع للموصى له بالربع والنصف
للموصى له بالنصف والربع الباقي بين الورثة على فرض الله تعالى لان المانع من الزيادة على الثلث هو الورثة وقد زال
باجازتهم وان ودوا فلو خالف فان الوصية بالزيادة على الثلث لم تنفذ وانما نفذت في الثلث لا غيرا كما اخذوا
في كيفية قسمة الثلث بينهما **فعلى** قول ابي حنيفة يقسم الثلث بينهما على سبعة اسم للموصى له بالنصف اربعة
وللموصى له بالربع ثلثة وعند ابو يوسف ومحمد على ثلثة سهران للموصى له بالنصف وسهم للموصى له بالربع لان
الموصى له بالنصف لا يضر بالثلث عند الموصى له بالربع يضر بالربع فيحتاج الى حساب له ثلث وربع
واقلة اثنا عشر ثلثها اربعة وربعها ثلثة فتجعل وصيتهما على سبعة وذلك ثلث المال وثلاثة مثله وهو
اربعة عشر وجميع المال احدى عشرين سبعة منها للموصى لهما اربعة للموصى له بالنصف وثلثة للموصى له بالربع
وعند ابو يوسف ومحمد يقسم الثلث بينهما على ثلثة اسم لان الموصى له بالنصف يضر بجميع وصيته عندها
والموصى له بالربع يضر بالربع والربع مثل نصف النصف فيجعل كل ربع سهما فالنصف بين سهران والربع سهران

او وصى لرجل بالثلث ولاخر بالربع ولم يخر
الورثة

او وصى لرجل بالثلث ولاخر بالنصف

فكون ثلثة نصيبا لثلث بينهما على ثلثة اسم سهران للموصى له بالنصف وسهم للموصى له بالربع وهذا بناء على اصل
وهو ان الموصى له باكثر من الثلث لا يضر في الثلث باكثر من الثلث فغير اجازة الورثة عند ابي حنيفة رج على خمسة
مواضع في العتق في المرض وفي الوصية بالعتق في المرض وفي المحاباة في المرض وفي الوصية بالمحاباة وفي الوصية بالاداء
الرسالة فانه يضر في هذه المواضع بجميع وصيته من غير اجازة الورثة **وصورة** ذلك في الوصية بالعتق اذا
كان له عبدان لامل له غيرهما او وصى بعتقهما رقيقة احداهما الف وقمة الاخر الفان ولم يخر الورثة عتقا فالثلث
وثلث ماله الفده وهم فلا يضر بينهما على قدر وصيتهما ثلثا الف للذي قيمته الف فيعتق ثلثه ويسعى في ثلثيه للورثة
الثلث للورثة والثلث للذي قيمته الف فيعتق ثلثه ويسعى في ثلثيه للورثة وان اجازت الورثة عتقا جميعا
وصورة ذلك في المحاباة اذا كان له عبدان او وصى بان يباع احدهما ففان ولاخر ففان آخر بالمحاباة وقمة احد
مثلا الف وقمة الاخر سمانة فاو وصى بان يباع احدهما ففان مائة ولاخر ففان آخر بمائة فنهنا
حصلت المحاباة لاحدهما بالف وللآخر بمائة وثلثه وثلثه وصية لهما حصلت في حالة المرض فان خرج ذلك
من الثلث واجازت الورثة جاز وان لم يخرج من الثلث ولا اجازت الورثة جازت محاباةهما بعد الثلث وذلك
بين بينهما على قدر وصيتهما يضر باحداهما بالف والاخر بمائة **وصورة** ذلك في الاداء المرسلة اذا وصى
لاثنين بالف ولاخر الفين وثلث ماله الف فالثلث بين بينهما اذ لو اكل واحد منهما يضر بجميع وصيته ولا يضر
ايضا في الوصية باقل من الثلث كالربع والسدس ونحو ذلك ان الموصى له يضر بجميع وصيته وجه فلو لم يات
التسمية وقت باسم الزيادة على الثلث في النصف ونحوه فيجب اعتبارها ما امكن الا انه قد راعى اعتبارها في حق
الاستحقاق لما فيه من ابطال حق الورثة وانه انما يضرهم فوجب اعتبارها في حق الوصية وانه يمكن اذ لا يضره في الورثة
ولذا اعتبر في التسمية في حق الوصية بما ذكرنا من المسائل ولا في حنيفة رج ان الوصية بالزيادة على الثلث عند الورثة
وصية باطالة من كل وجه يبقين والعقب بالوصية الباطلة من كل وجه يبقين باطلة وانما قلنا ان الوصية بالزيادة وصية
باطلة انها في قدر الزيادة صادرة عن الورثة الا انها وقعت على الاجازة والرد فاذ اردوا تبين انها وقعت باطلة
وقولنا من كل وجه يعني به استحقاقا وتسمية وهي تسمية النصف والكفر فتم تقع الوصية صحيحة في مخرجها فلو
يبقين لهما لا تخفى انهما في حال لا تحتمل انهما لا يخر لهما مال آخر لا تنفذ هذه الوصية وهي الوصية بالزيادة على
على الثلث بخلاف المواضع الخمسة فان هناك الوصية ما وقعت باطلة يبقين بل تخلف المتنفذ في الجملة بان يظهر
مال آخر للثلث يخرج هذا القدر من الثلث فستبين ان الوصية ما وقعت بالزيادة على الثلث فلم تقع باطلة يبقين ولها
مخالفة لانه وان ظهر له مال آخر يدخل ذلك المال في الوصية ولا يخرج من الثلث وهذا القدر يشكل بالوصية بين
تزيد قيمتها على الثلث بان اوصى بثلث عبد لرجل وثلثه لآخر ولا مال له سواه فزوت الوصية ان صاحب الثلثين
لا يضر بالثلث الزائد عندك وان لم تكن الوصية باطلة يبقين لمواز ان يظهر له مال آخر تنفذ تلك الوصية
فينبغي ان يضر بالموصى له بالثلثين بالثلث الزائد ومع هذا لا يضر عندنا فاشكل القدر بخلاف الوصية بالالف لانه لو اوصى
وقت صحيحة في مخرجها من حيث التسمية لان التسمية وقت الربع والسدس وكل ذلك خارج الوصية فالتسمية صادرة عن الوصية
وانما يظهر الزيادة عند اجتماع الوصيتين فاذا زوت الورثة فالرد ورد عليها جميعا تقسم بينهما على قدر
نصيبهما **ولو** اوصى لرجل بجميع ماله ثم اوصى لآخر ثلث ماله فاجازت الورثة الوصيتين جميعا بقدر ما اوصى
يوسف ومحمد عن ابي حنيفة انه قال الموصى له بالجميع ياخذ الثلثين خاصة وجن الباقي بين صاحب الجميع وبين
صاحب الثلث **وقال** الحسن بن زياد ليس هذا قول ابي حنيفة ولكن قول ابي حنيفة ان للموصى له بالثلث ربع المال
وللموصى له بالجميع ثلثة ارباعه وذكر الكرخي انه ليس في هذه المسئلة تفروا في حنيفة وانما اخلفوا
فيما سرقوه والتعجب ان قول ابي حنيفة فيها ما روي عنه ابو يوسف ومحمد لانه قسمه على اعتبار المنازعة وما
ذكر الحسن اعتبار العول والمضاربة والقسمة على اعتبار العول والمضاربة واصولها الاصله فان اصل اعتبار
المنازعة في القسمة وجهه ههنا ما زاد على الثلث يعطى كله للموصى له بجميع المال لانه لا تنازعة فيه احد وانما
لذا الثلث فينازعة فيه الموصى له بالثلث فاستوت منازعتهما فانه اذا ترجح لاحدهما على الآخر ففقس بينهما
نحو اصل الحساب من ثلثة لاحتيا الى الثلث الثلثان للموصى له بالجميع بل تنازعة والثلث بينهما نقصان الا انه
ينكر اصل الحساب فتضربا ثلثين في ثلثة فتقسم ستة فثلثا ثلثها للموصى له بالجميع بل تنازعة وثلثها وهو سهران
تنازعة فيه الموصى له بالثلث فتقسم بينهما فحصل للموصى له بالجميع خمسة وللموصى له بالثلث سهم واما القسمة
على طريق العول والمضاربة عند ههنا هي ان كل واحد منهما يضر بجميع وصيته فالوصى له بالثلث يضر بالثلث
وهو سهم والموصى له بالجميع يضر بكل المال وهو ثلثة اسم فيجعل المال على اربعة اسم لصاحب الثلث سهم
ولصاحب الجميع ثلثة **هذا** اذا اجازت الورثة وان زوت الورثة جازت الوصية من الثلث ثم الثلث بينهما يكون

الاستحسان في قوله

بين المقدار وغلط فيه والغلط في مقدار الموصى به لا يقدح في أصل الوصية فنقيب الوصية متعلقة بثبوت جميع المال ولا نه يحتمل أن يكون هذا راجعاً عن الزيادة على القدر المذكور ويحتمل أن يكون غلطاً في وقوع الشك في بطلان الوصية فلا يتصل مع الشك على الأصل المعهود أن الثابت بيقين لا ينزل بالشك **قال** ولو قال وصيت بعقبي كلها وهي مائة شاة فإذا هي أكثر وهي تخرج من الثلث فالوصية جائزة في جميعها لما ذكرنا أنه أوصى بجميع عقبه ثم غلط في العدد **قال** ولو قال أوصيت له بعقبي وهي هذه وله عثم غيرها تخرج من الثلث فإن هذا في القياس مثل ذلك ولكن أوج القياس في هذا وأجعل له العثم التي سمي من الثلث لأنه جمع بين التسمية والإشارة وكل واحد منهما للتعيين غير أن الإشارة أقوى لأنها تحصر العين وتقطع الشبهة فتعلق الوصية بالإشارة إليه فلا يستحق الموصى له غيره بخلاف ما إذا قال أوصيت له ثلث مالي وهو هذا له مال آخر غيره أنه يستحق ثلث الجميع لأن الإشارة هناك لم يفتى لأنه قال ثلث مالي والثلث اسم للشيء والمعنى غير الشايع فلفت الإشارة فتعلق الوصية بالسمي وهو ثلث المال وهذا تحت الإشارة وهي أقوى من التسمية فتعلق الوصية بالإشارة إليه **ولو قال** قد أوصيت لفدون بن علي وهم ثلاثة فإذا هم خمسة جعلت الخمسة كلهم في الثلث لأن أوصى برقبه كلهم لكنه غلط في عددهم والغلط في العدد لا يمنع استحقاق الكل بالوصية العامة **ولو أوصى** بثلث ماله لبني عمر بن حماد وهم سبعة فإذا بنوه خمسة كان الثلث كله لهم لأنه جعل الثلث لبني عمر بن حماد ثم وصف بنيه وهم خمسة بأنهم سبعة غلطاً فيلفظ الغلط ويلحق بالعدم كأنه لم يتكلم به لأنه لما قال وهم سبعة ولم يكونوا إلا خمسة فقد أوصى الخمسة الموجودين ولو لم يكن من جميع بني موجود وعددهم وأوصى لهم ما بلغوا ذكر العدد ومنه الوصية للموجود كما لو قال أوصيت بثلث مالي لعمر وخالد ابني فلان فإذا أحدهما مت فإن الثلث كله للمحي منهما كذا هذا وكذلك لو قال لبني فلان وهم خمسة فإذا هم ثلاثة أو قال وهم سبعة فإذا هم ثلاثة أو اثنين لما قلنا **ولو قال** أوصيت بثلث مالي لبني فلان وله ثلاثة بنين أو اثنين كان جميع الثلث لهم لأن الثلاثة يقال لهم بنون ولا شأن في هذا الباب لم يلحق بالجمع لأن الوصية اختص الميراث وهناك الحق أن يتبان بالثلث في حق استحقاق الثلثين كذا هذا ولو كان لفدون ابن واحد استحق نصفاً لثلث لأنه جعل الثلث للبنين والواحد لا ينطلق عليه اسم البنين لغة ولأله حكم الجماعة في باب الوصية والميراث فلا يستحق الكل وإنما صرف إليه نصفاً لثلث لأن أقل من يستحق كمال الثلث في هذا الباب اثنين ولو كان معه آخر لصرافيهما كمال الثلث فإذا كان وحده يصراف إليه نصفاً لثلث **ولو قال** أوصيت بثلث مالي لبني فلان عمرو وحماد فإذا ليس له الآخر كان له جميع الثلث لأنه جعل عمر وحماداً بدلين عن قوله ابني فلان كما يقال جاء في أخوك عمرو والبدل عند أهل النخوة الأعراس الأولى والأخذ بالثاني فكان المعبر هو الثاني والأول بلغوا إذا قلت جاء في أخوك زيد يصراف لك قلت جاء في زيد وعمدت عليه وأعرضت عن قولك أخوك إلى هذا ذهب الأئمة من أهل النخوة هو قول سيبويه وإذا كان كذلك صار الموصى معتمداً على قوله عمرو وحماد معرضاً عن قوله ابني فلان فصار كأنه قال أوصيت بثلث مالي لعمر وحماد وحماد ليس موجوداً ولو كان كذلك لصراف كل الثلث إلى عمرو كذا هذا والشك على هذا أن قوله عمرو وحماد كما يصلح أن يكون بدلاً عن قوله ابني فلان يصلح أن يكون عطف بيان والمعتبر في عطف البيان المذكور الأول والثاني يذكر لزالة الجهالة عن الأول كما في قول القائل جاء في أخوك زيد أو كان في أخوته كثر كان زيد مذكوراً بطريق عطف البيان لزالة الجهالة المتكثرة في قول أخوك لكثرة الأخوة بمنزلة النعت وإذا كان المعبر هو المذكور الأول وهو قوله ابني فلان فإذا لم يكن لفدون إلا ابن واحد وهو عمرو فحينئذ لا يجرى له إلا نصف لثلث **والجواب** نعم هذا الكلام يصلح لهما جميعاً لكن العمل على ما قلنا أولى لأن فيه تصحيح جميع تصرفه وهو تملكه جميع الثلث وأنه أوصى بتمليك جميع الثلث وفي العمل على عطف البيان اثبات تملك النصف فكان ما قلناه أولى على أن شرط عطف البيان أن يكون الثاني معلوماً كما في قول القائل جاء في أخوك زيد كان زيد معلوماً فقال به وصف الجهالة المعارضة في قوله أخوك لسبب كثرة الأخوة وفي مسئلتنا الثاني غير معلوم لأن اسم حماد ليس له مستحق موجود ليس معلوماً فيحصل به إزالة الجهالة فيقول جله على عطف البيان فيجعل بدلاً ضرورة **ولو قال** أوصيت لبني فلان وهم خمسة وفلقد بن فلان بثلث مالي فإذا بنو فلان ثلاثة فإن لبني فلان ثلاثة أرباع الثلث وفلقد بن فلان ربع الثلث لما ذكرنا أن قوله خمسة لغو إذا كان ثلاثة فبقي قوله أوصيت بثلث مالي لبني فلان وفلقد بن فلان فينبغي الثلث بينهم أرباعاً للحصول الوصية لأربعة فيبين بينهم أرباعاً لأسواء كل منهم فيها **ولو قال** قد أوصيت لبني فلان وهم ثلاثة بثلث مالي فإذا بنو فلان خمسة فالثلث لثلاثة منهم لأن قوله لبني فلان اسم عام وقوله وهم ثلاثة تخصها أي أوصيت لثلاثة من بني فلان فضح الأبيضاء لثلاثة منهم غير معنيين وهذه الجهالة لا تمنع صحة الوصية لأنها محصورة مستدركة ومثل هذه الجهالة لا يمنع صحة الوصية لأن تنفيذها ممكن كما لو أوصى لأولاد فلان وكانوا وصى بثلث ماله

نویسنی چادوم سبعا فاذ بوه

فان اوصيت ثلثي لا بني فلان عمرو

وهو

[illegible]

اومى نجاتم لقادون وبقصه لآخر

بسم الله الرحمن الرحيم

عوض فلو يحتمل التملك بعوض كالمالك الثابت للمستعير بالاعارة حتى لا يملك الاعارة كذا هذا ولو اوصى بغيره المالك
والعبد فادان سكن نفسه او يستخدم العبد بنفسه هل له ذلك لم تذكر في الاصل واختلف المشايخ فيه قال
ابوبكر الاسكاف له ذلك وقال ابو بكر لا يحسن له ذلك وهو الصحيح لانه اوصى له بالثقة لا بالتكليف والخدمة
وليس له ان يخرج العبد من الكوفة الا ان يحسن اهل الموصل له في غير الكوفة فله ان يخرج العبد الى اهل الكوفة فله ان يخرج
من الثلث لان الوصية بالخدمة تقع على الخدمة المعهودة المتعارفة وهي الخدمة عند اهله فكان ذلك ما دون فاقه
ولا لانه لا يملك الرقبة حق الحفظ والتهيئة وانما يمكنه اذا كانت الخدمة بحضرته هذا اذا كان العبد يخرج من
الثلث فان كان لا يخرج من الثلث فليس له ان يخرج الى مصر اخر لانه اذا لم يكن له مال اخر سواه بخلاف الموصي لوما
والورثة يومين فليس له ان يخرج من الثلث فله ان يخرج من اوطال حق الورثة وما هو للعبد من ثلث
به عليه او اكتسبه فهو لصاحبه لرقبة لان ذلك مال العبد والعبد في الحقيقة لصاحبه لرقبة فكان اكتسبه له
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من باع عبدا وله مال فماله لبايعه الا ان يشتريه المشتري ولو كان مكان الخدمة
فولدت ولدت فهو لصاحبه لرقبة لانه مسئول عن الرقبة والرقبة له ولانه اوصى له بخدمة شخص واحد فليس له
خدمة شخصين وثققة العبد وكسوته على صاحب الخدمة ان كان العبد كبير لان منفعة له فكانت الثقة
والكسوة عليه اذا اخرج بالضيان ولهذا كانت ثقة العبد المستعار على المستعير كذا هذا بخلاف العبد الموهن
ان ثقته على الراهن لا على المرفق لان منفعة للراهن الا ترى انه لو هلك بسقط عنه من الدين تقدره وكذا
له ان يفتكه في اى وقت شاء فينتفع به وان كان العبد صغيرا يخرج من الثلث فتثقله على صاحب الرقبة الى ان
يدرك الخدمة ويصير من اهلها لانه لا منفعة لصاحب الخدمة الحال ومنفعة التما والزيادة لصاحب الرقبة
فكانت الثقة عليه حتى يبلغ الخدمة فاذا بلغ الخدمة فتثقله على صاحب الخدمة لان المنفعة تحصل له
وعلى هذا اذا اوصى بغيره فله ان يخرج من الثلث فله ان يخرج من اوطال حق الورثة وما هو للعبد من ثلث
على صاحب الرقبة فاذا اخرجت الثقة على صاحب الرقبة لانه اذا لم يترك او لم يترك فله ان يخرج من الثلث فله ان يخرج
بها فلو يبيع عليه ثقتها وكانت على صاحب الرقبة لا يصدح ملكه الى ان يترك فله ان يخرج من الثلث فله ان يخرج
بها في حق صاحب الرقبة فكانت عليه ثقتها فان حلت عاما واحدا ثم حلت ولم يترك شيئا فالصاحب ان لا يخرج
عليه ثقتها في العام الذي حلت فيه لانه لا ينفق بها فيه وفيما لا يستحسن عليه ثقتها لان باعدها حملها
عاما لا ينفق من ثقتها لان لا ينفق على كل عام ولا ينفق على كل عام ولا ينفق على كل عام ولا ينفق على كل عام
وكذا الاشجار لا يخرج الا في بعض فصول السنة ولا ينفق على كل عام ولا ينفق على كل عام ولا ينفق على كل عام
على الموصي بالثقة فله ان يخرج من الثلث فله ان يخرج من اوطال حق الورثة وما هو للعبد من ثلث
يسبق في ثقته من ذلك الحمل وما يفيق الحمل فهو لصاحبه لثقة لانه فعل ذلك مضطرا لاصداح ملك نفسه
ودفع العسا وعمل له فلم يكن متبرقا فله ان يرجع فيما حلت لانه انما حصل هذه الثقة بسبب ثقته ولو
هلكت الثقة قبل ان يفيق الحمل فهو لصاحبه لثقة لانه ان يرجع عليه بما انفق لان هذا ليس بدين واجب عليه
وانما هو شيء يفيق به ولا يقضي ولو حق العبد جناية فالغدا على صاحب الخدمة لان منفعة الرقبة له فكان
الغدا عليه لقول النبي صلى الله عليه وسلم اخرج بالضيان وصار كالعبد الموهن اذ اجني جناية ان الغدا على المرفق
لانه هو المستفيع به بحسبه بل ينفق ان الغدا على صاحب الرقبة لان الجناية حصلت من الرقبة حقيقة والرضاء
له ولكن يقال لصاحب الخدمة ان حقق يفتقر لو قد اصابه الرقبة او دفع فان اردت ان تخرج فله ان يخرج
وهكذا يقال للمرفق في العبد الموهن اذ اجني لان الرقبة للراهن فاذا اصابه الخدمة فقد طهره عن الجناية
فتكون الخدمة على حالها وان امان يفتقر يقال لصاحب الرقبة او قد اصابه الرقبة لانه راقى اختياره
حق صاحب الخدمة في الخدمة اما ان دفع فله ان يملك الموصي له بالخدمة بالخدمة فله ان يملك الموصي له بالخدمة
على ملك غيره وكذا اذا اذ لا يبيع كالمشتري منهم الرقبة فتعبد المالك فيبطل حكم المالك الاول فيه فان مات
صاحب الخدمة وقد اقبل ذلك بطلت وصيته لا ذكرنا ان ملك المنفعة بالوصية بمنزلة ملك المستعير
والعارية تبطل بموت المستعير لان العبد ملك المنفعة منه لا مخرج كذا ههنا ويقال لصاحب الرقبة او المرفق
الغدا الذي قد لا يبين ان الغدا كان عليه لا على صاحب الخدمة لانه انما التفرع ذلك على كل منة الية
مصرفه اليه ومتى ظهر انه مصرف على غيره ظهر انه على غيره فتبين انه على غيره وهو صاحب الرقبة احب الملك
وهو مضطرب فيه فيرجع عليه وليس لصاحب الرقبة ان ينفق به ما لم يدفع اليهم ما دفع صاحب الخدمة من الغدا
فان اوصى بالثقة دفع ذلك الغدا لورثة صاحب الخدمة مع العبدية وكان بمنزلة الذي في ثقة لان
هذا الدين وجب بسبب كان في وقته وصار كسائر الدين ولو لم يحن العبد ولكن قتله رجل خطأ فعلى عاقلة

اوصى بغيره فله ان يخرج من الثلث فله ان يخرج من اوطال حق الورثة وما هو للعبد من ثلث

العاقلة قيمته بشئ يبيعها عبد بخدمة لان الدليل يقوم مقام المبدل كالعبد الموهن اذ اقبل به يد
المرفق وعزم القائل قيمته بشئ وهذا مكانه بخلاف العبد المستأجر اذ اقبل به يد المرفق القائل القيمة انه لا يشتري
بها عبد اخر حتى يستعمله المستأجر لان القائل يفرم القيمة وراهم ودنا بنو الدراهم والذنا بنو لا يجوز استئجار
عبد الا جارة عليها فلا يبقى عليها العقد فيبطل ويجوز استئجار عقد الوصية على الدراهم والذنا بنو لا يجوز
ان يبقى عليها فبشئ يبيعها عبد اخر يقوم مقام الاول وان كان القتل عمدا فلا قصاص على القائل الا ان
يجمع على ذلك صاحب الرقبة وصاحب الخدمة لان لصاحب الرقبة ملكا ولصاحب الخدمة حقا يشبه الملك
فصار كعبد بين شرين قتل عمدا لا يفرق احدهما باستئجار القصاص كذا هذا فان اختلفا في ذلك بان
طلب احدهما القصاص ولم يطلب الاخر سقط القصاص للشبهة وصار مالا نصا وبمعنى الحقا فبشئ يبيع
عبد الخدمة كما لو كان القتل خطأ ولو فارق رجل عينيه او قطع يديه دفع اليه العبد واخذ قيمته صحيحا
فاشتري بها عبد مكانه لان فقا العينين وقطع اليدين بمنزلة استئجاره كذا هذا فان اختلفا في ذلك بان
فبشئ يبيعها وبأخذ مخرجا بغيره ثم يفعل بالقيمة ما وصفنا وهو ان يشتري بها عبد اخر ولو قطعت
يده او فقت عينيه او شح موضع فادى القائل ان ذلك فله ان يبيع على وجهين اما ان كانت الجناية تنقص الخدمة
واما ان كانت لا تنقص فان كانت تنقص فان اتفق الموصي له بالرقبة والموصي له بالخدمة على ان يشتري بالادب
عبد بان كان لا يشتري بغيره عبد حتى يخدم الموصي له بالخدمة مع العبد الاول فله ذلك وحاز وان اتفقا
على ان يباع هذا العبد ويقيم ثمنه الى ذلك الارش فاشترى بها عبد اخر حاز ايضا لان الجناية اذا كانت
تنقص الخدمة كان لكل واحد منهما حق في ذلك الارش فكان لهما ان يتفقا على احدهما من الشئ وان اختلفا
ولم يتفقا فله ان يبيع العبد الموصي به لان لكل واحد منهما حقا في ذلك فلا يباع الا برضاها وبشئ يبيع بالارش
عبد بخدمة حتى يقوم مقام الجارة القات فان لم يوجد بالارش بعد توقف ذلك حتى يصطالحا عليه فان اختلفا
على ان يقيسما به نصفين حاز لان الحق لهما فاذا اقتسما حاز ذلك وان لم يصطالحا لا يقضي القاضى بشئ ولكن
يوقف ذلك المال وان كانت الجناية لا تنقص الخدمة فوصيته على حالها والارش لصاحب الرقبة لان الارش
بدل جزء من الرقبة فيصير المالك الرقبة ولو كان لرجل ثلثة اعبدا فوصى برقبة احدهم لرجل وان
يخدمه آخر لرجل اخر لا مال له غيرهم وقيمة الدعا وهي بخدمة خمسة امة وقيمة الدعا وهي برقبة ثلثة امة
وقيمة الباقي الف درهم فالثلث بينهما على ثمانية اسهم والاصل ان الوصية بالخدمة تعتبر بالثلث كالأوصية
بالرقبة لان الوصية بالخدمة وصية بحبس الرقبة غير الوارث فتعتبر بالثلث فاذا عرف هذا فخرج مال الميت
الف وثمانية دراهم وثلثها ستمائة وجميع سهام الوصايا ثمانية فان رأت سهام الوصايا على ثلث مال
ما بين ذلك بالمشبهة الى سهام الوصايا ربعها فينقص وصية كل واحد منهما ربعها فينقص في ثلثة ارباعها
فينقص ثلثة ارباع وصيتها وثلث المال سواء فاما قيمة العبد الموصى برقبة ثلثة امة فينقص ثلثها ربعها
وذلك خمسة وسبعون وثلثها ستمائة وارباعها وذلك ما بين خمسة وعشرين وقيمة العبد الموصى
بخدمته خمسة امة فينقص منها ربعها وذلك مائة وخمسة وعشرون وثلثة امة وارباعها وذلك
ثمانية وخمسة وسبعون وثلثها ستمائة وارباعها وذلك ما بين خمسة وعشرين وقيمة العبد الموصى بخدمته
وذلك ثلث المال وخمسة وسبعون من العبد الموصى برقبة وثمانية وخمسة وعشرون من العبد الموصى بخدمته
لله العبد الباقي وقيمته الف درهم فصار الف وثمانين وذلك ثلثا المال فاستقام على الثلث والثلثين واذا
نفذت الوصية في ثلثة ارباع العبد الموصى بخدمته بخدمة الموصي له ثلثة ايام والورثة يوما واحدا فان مات
صاحب الخدمة استكمل صاحب الرقبة عبده كله لان وصية صاحب الخدمة قد بطلت بموته وبقيت وصية
صاحب الرقبة وهي تخرج من الثلث فيخرج له وكذلك ان مات العبد الذي كان يخدمه كان العبد الاخر له
الرقبة لان التوزيع والتقسيم انما كان بينهما الثبوت حقا فاذا هب احدهما صار كانه اوصى له ومعه ثلث
من الثلث وهو يخرج من الثلث ولو كانت قيمة العبد سواء كان لصاحب الخدمة نصف حصة العبد ولصاحب
الرقبة نصف وقية الاخر لان قيمة العبد خمسة امة وقيمة العبد الذين اوصى بها الف درهم فكل واحد منهما
خمس امة فصار ثلث مال خمسة امة فيقسم الثلث بينهما نصفين فوصية كل واحد منهما نصفها فيصير لصاحب
الرقبة نصف الرقبة والموصي له بالخدمة نصف الخدمة بخدمة يوما وللورثة يوما وانما يبيع صاحب الخدمة
كما يبيع صاحب الرقبة لما ذكرنا انه اوصى بحبس الرقبة من الوارث فكانه اوصى بالملك لا بقطع حق الورثة
فخرج الوصية بالتكليف سواء ولو اوصى بالعبد كلهم لصاحب الرقبة وبخدمته احدهم لصاحب الخدمة لم يفرق
صاحب الرقبة لا بقيمة واحد منهم وبغيره الاخر بخدمة الاخر فيصير كالباب الذي قتله وهذا قول ابي حنيفة

لان الموصي له بالرقاب في الحكم كانه اوصى له برقبته لان العبد الذي اوصى بخدمته لغيره هو ممنوع لانه
ممنوع من ان يوصي غيره فاما ما يستعمله كانه لم يوص له به واصل في حقيقته روح ان الموصي له بالرقاب المثلث لا يضر به
بالمثلث فالوصي له بالعبد في ههنا لا يضر به بالثلث وهو عيب واحد والوصي له بالخدمه يضر بها ايضا بفسد
واحد فبغير المثلث بينهما فبغيره لكل واحد منهما نصف الرقبة فالذي اوصى له بالعبد له نصف العبد في
العبد في جميعه لان حقه في العبد في جميعه له وكل عبد ربعه والوصي له بالخدمه له نصف العبد الذي اوصى
له بخدمته بخدم الموصي له يوما والورثة يوما كما في الفصل الاول **واما** على قولهما الموصي له بالرقاب يضر
بالعبد والعبد يضر بالخدمه والعبد يضر بالثلث بينهما اثلا فان سهران لصاحب الرقاب ونهم
لصاحب الخدمه فلما صار الثلث على ثلثة صار الثلثان على ستة والجميع تسعة كل عبد ثلثة اسهم فلهما مسمى
له بالرقاب سهران في العبد من كل رقبة سهم وللوصي له بالخدمه سهم في العبد الذي اوصى له بخدمته
يخدم العبد الموصي به الموصي بالخدمه يوما والورثة يومين فحصل للموصي له ثلثة اسهم وللورثة ستة اسهم ولو
كانوا يخرجون من الثلث كان لصاحب الرقبة ما اوصى له به ولصاحب الخدمه ما اوصى له به لان كل واحد منهما يحصل
الى تمام حقه ولما لم يكن له مال غيرهم فاما وصي ثلث كل عبد منهم فقلون واوصى بخدمه اقدمهم فقلون فانه يقسم
الثلث بينهما على خمسة اسهم لصاحب الخدمه ثلثة الاخرون ثلث في خدمته ذلك العبد بخدمه ثلثة ايام ويخدم
الورثة يومين فيكون للورثة خمسة اسهم في العبد الباقيين في كل واحد منهما حصة وقته **وجه** ذلك ان
الموصي له بالرقاب لا يضر له في العبد الذي اوصى بخدمته ما دام الموصي له باقيا فصار كانه اوصى بخدمه اقدم
لرجل وثلث العبد الاخرين لرجل فاجعل كل ثلث سهما فبغير صاحب الرقبة ثلث كل عبد وذلك سهران
وبغير صاحب الخدمه بالجميع وذلك ثلثة اسهم فاجعل ثلث المال على خمسة فبقسم بينهما لصاحب الرقبة
سهران في كل عبد من العبدين سهم ولصاحب الخدمه ثلثة اسهم في العبد الموصي له بخدمته ثلثة ايام
والورثة يومين فجميع ما حصل للموصي له خمسة اسهم سهران للموصي له بالرقبة وثلثة اسهم للموصي له بالخدمه
وجميع ما حصل للورثة عشرة اسهم ثمانية اسهم في العبد في كل عبد اربعة وسهران في العبد الموصي له بالخدمه
فاستقام على الثلث والثلثين ولو كان اوصى بثلث ماله لصاحب الرقاب وبخدمه اقدمهم بعينه لصاحب الخدمه
ولما لم يكن له غيرهم قسم الثلث بينهما فبغيره **وجه** ذلك ان العبد الموصى بخدمته اجمع فيه وصتيان وقية
بجميعه ووصيته ثلثة لانه اوصى له بثلث ماله وخدمه العبد مال لا يخرج من اوصى لا يخرج من عده اعتبر
ذلك من الثلث بخلاف ما ذكرنا في المسئلة الاولى لانه اوصى له بثلث الرقاب ان الموصي له بالرقاب لا يضر له
في العبد الذي اوصى بخدمته ما دام الموصي له باقيا لانه اوصى له بالرقبة والخدمه ليست من الرقبة في حقها
اوصى له بالمال والخدمه مال فلذلك قلنا انه اذا اجمع في العبد الموصى بخدمته وصتيان وقية بجميعه
ووصيته ثلثة فالثلثان لصاحب الخدمه بلو منازعة والثلث بينهما فبغيره فاجعل العبد على ستة اسهم
اربعة اسهم خلت عن عوى صاحب الثلث وثلث لصاحب الخدمه بلو منازعة وسهران استوت منازعتها
فيها فبقسم بينهما لكل واحد منهما سهم فصار لصاحب الخدمه خمسة اسهم ولصاحب الثلث سهم فاذا صار
لهذا العبد على ستة اسهم صار العبدان الاخران على اثني عشر فثلثهما اربعة حصة الى ستة فبغيره عشرة فبغيره
جملة وصاياهم فاجعل هذا المال وثلثاه مثله وعشرون وجميع المال ثلثة فبغيره ان كل عبد صار
عشرة فالعبد الموصى بخدمته عشرة يخدم الموصي له بخدمته خمسة ايام والورثة اربعة ايام ويخدم
صاحب الثلث يوما ولصاحب الثلث من العبد الاخرين اربعة اسهم فبغيره عشرة ستة في العبد الذي
يخدمه واربعة اسهم في العبد الباقيين والورثة عشرة في كل عبد من الباقيين ثمانية اسهم واربعة اسهم
الموصى بالخدمه فاستقام على الثلث والثلثين وهذا قول ابي حنيفة **وج** **واما** على قولهما فانها تسلك
القول فالعبد الذي اوصى بخدمته اجمع فيه وصتيان وقية بجميعه ووصيته ثلثة ويخرج الثلث ثلثة
فصاحب الجميع يضر بالجميع ثلثة وصاحب الثلث يضر بالثلث سهم فصار هذا العبد على اربعة فلما صار
هذا العبد على اربعة صار العبدان الاخران كل واحد منهما على ثلثة فبغيره لانه لا حاجة الى القول في ذلك
فالثلث بينهما فاضمه الى اربعة فبغيره ستة فاجعل هذا المال وثلثاه مثله اثنا عشر وجميع ثمانية
عشر فبغيره ان العبد الموصى بخدمته صار على ستة يخدم صاحب الخدمه ثلثة ايام والاخرين يوما والورثة
يومين وللوصي له بالثلث من العبد الاخرين سهران فصار رت الوصية ستة اربعة اسهم في العبد الموصى
بخدمته وسهران في العبد والورثة اثنا عشر سهران في العبد الموصى بخدمته وعشر اسهم في العبد
فاستقام على الثلث والثلثين ولو اوصى بخدمه عبده لرجل وبغيره لا يخرج من الثلث فانه يخدم

الخدمه شهرا وعليه طعامه ولصاحب الغلة شهر وعليه طعامه وكسوته عليها نصفان وانما كان كذلك لانه اوصى
لكل واحد منهما بجميع الرقبة لان الوصية بالخدمه وصية بحبس الرقبة لانه لا يمكن الاستعمال الا بعد حبسها
والوصية بالغلة ايضا وصية بالرقبة لانه لا يمكن استعماله الا بعد حبس الرقبة فقلنا اوصى لكل واحد منهما بجميع
الرقبة وحظها سواء فنخدم هذا شهرا ويستغله الاخر شهرا لان العبد مالا يمكن قسمته بالاخر فبقسم الايام
وطعامه في مدة الخدمة على صاحب الخدمه لانه هو الذي يتفق به دون صاحب الغلة والنفقة على من يحصل
له المنفعة وفي مدة الغلة على صاحب الغلة لان منفقته في تلك المدة تحصل له واما الكسوة فلهما جميعا
لان الكسوة لا تنفذ بهذه المدة لانها تبقى اكثر من هذه المدة ولا تنفذ الحاجة اليها بانفسها لهذا القدر والمدة
كما تنفذ الحاجة اليها في كل وقت وهما فيه سواء فكانت الكسوة عليهما لهذا المعنى فان جنى هذا العبد جناية
قبل ان يذبحه لان منفقته لها فبغيره كما يخاطب به الميراث في العبد الميراث فان ذبحه كانا على
حاله وان اذبحه فقد اذبحه الورثة بطلت وصيته لانهما لما اذبحا فقد رضيا بهلاك الرقبة فبطل
حقهما واسلم علم ولو اوصى لرجل غلة عبده كل شهر درهم ولاخر ثلث ماله ولا مال له غير العبد فان ثلث
المال بينهما نصفان في قول ابي حنيفة **وج** لانه اوصى له بالغلة بجميع الرقبة اذ لا يمكن استيفاء ذلك
من غلته في كل شهر لا بحبس الرقبة والمذهب عند ابي حنيفة روح ان الموصي له بالرقبة لا يضر به بالثلث
فالثلث يجرى بينهما لكل واحد منهما السدس ويخرج الحساب خمسة فالثلث وذلك سهران في كل واحد منهما سهم
الثلث يعطى له من الرقبة وسهم لصاحب الغلة ليستقل ويحبست غلته عليه وينفق عليه منها كل شهر درهم
لانه هكذا اوصى واربعة اسهم من الرقبة للورثة فان مات الموصي له بالغلة وقد بقي من الغلة شيء من ذلك
الى صاحب الرقبة وكذلك ما حبس له من الرقبة برة على صاحب الرقبة لانه بطلت وصيته بموته فيخرج ذلك
الى صاحب الرقبة وعلى قولهما يقسم الثلث بينهما على اربعة صاحب الغلة يضر بالجميع ثلثة وصاحب الثلث
يضر بالثلث سهم ولو اوصى لرجل غلة داره ولاخر بغيره ولاخر بغيره فبغيره المسئلة على وجهين اما
ان يخرج هذا الاشياء كلها من الثلث ولا يخرج من الثلث فان كانت خارج من الثلث اخذ كل واحد منهما ما اوصى له به
لانه اوصى بالجميع والوصية بغلة الدار وصية بحبس رقبتهما على ما يتبين وان كانت لا يخرج من الثلث لكن الورثة
ان اجازوا وكذلك وان لم يخرج الورثة ضرب كل واحد منهما بقدر حقه الا ان جنى وصية اقدمهم تزيد على الثلث
فلا يضر بالزيادة على قول ابي حنيفة واذا مات صاحب الغلة بطلت وصيته وقسم الثلث بين ما بقي منهم
لما ذكرنا ولو اوصى بغلة داره لرجل يسكنها الاخر ويرقبها الاخر هي الثلث فبغيره رجل بعد موت الموصي
عشر فبغيره ما هدمه فبغيره ثلثي مساكن كما كانت فبغيره غلتهما صاحب الغلة ويسكنها الاخر
لان الوصية بالغلة والسكنى لا تبطل بهدم الدار والقيام القية مقام الدار فلما قلنا في العبد الموصى بخدمته
لرجل وبرقبته لاخر اذا قتل ان الوصية لا تبطل وبشرى بقبضته عبد آخر بخدمه وكذا البستان اذا اوصى
بغلة لرجل وبرقبته لاخر فقطع رجل بخله او شجره بغير قبضته او بشرى بقبضتها اجاز مثلها ففرض فاذا
اوصى لرجل ثلث ماله ولاخر بغلة داره وقية الدار الف درهم وله الف درهم سواه لك فلصاحب الغلة
نصف غلة الدار ولصاحب الثلث نصف الثلث فيما بقي من المال والدار خمسة في الدار واربعة في البستان
وجه ذلك ان نقول ان الوصية بثلث المال وصية بثلث الغلة ايضا لان الغلة مال الميت فبقية منه
ديونه واذا كان كذلك فالدار يخرج من ثلث ماله لان قيمة الدار الف درهم وله الف درهم سواه لك فلذلك
في الدار وصتيان وصية بجميعها ووصية بثلثها فتعقل الدار على ثلثة وتقسيم بينهما على طريق المنازعة
فصاحب الثلث لا يدعى اكثر من الثلث وهو سهم واحد والثلثان سهران لصاحب الغلة وهو صاحب الجميع
بلو منازعة لان الوصية بالغلة وصية بجميع الدار على ما ذكرنا انه بحبس جميع الدار لاجله واستوت
منازعتها في سهم واحد فكان بينهما فانكسر على سهران فاضرب سهران في ثلثة فبغيره ستة فصاحب الثلث
لا يدعى اكثر من سهران واربعة اسهم خلت عن دعواه وثلث لصاحب الجميع وهو صاحب الغلة بلو منازعة
واستوت منازعتها في سهران فبقسم بينهما لكل واحد منهما سهم واذا صار رت الدار وهي ثلث على ستة
والالفان اثني عشر فلصاحب الثلث وثلث الثلث اربعة اسهم وبقية الى ستة فبغيره ستة فصاحب الثلث
عشرة وجملة ذلك ثلثة فبقول ثلث لال عشرة فبقسم بينهما لعل صاحب الغلة في الاصل لصاحب الغلة
ولصاحب الثلث خمسة اسهم اربعة في الاخرين وسهم في الدار فهذا المعنى قوله في الاصل لصاحب الغلة
نصف غلة الدار وذلك خمسة لاننا جعلنا الدار على عشرة ولصاحب الثلث نصف الثلث خمسة اربعة
فالمال وخمسة لك في الدار وهذا قول ابي حنيفة **وج** على قولهما تقسم الدار على طريق القول فصاحب الجميع

يضرب بالجميع ثلاثة ومائة بالثلث والثلث ثلثه فصار بالجميع يضرب بالجميع ثلاثة
ومائة بالثلث يضرب بسهم فاجعل الادار على اربعة اسهم واذا صار الادار على اربعة اسهم مع العول صار كل
الف من الفين على ثلاثة فغير عول فالقان يصير ستة اسهم فله الموصى له بالثلث ثلث ذلك وذلك سهمان فتم
ذلك الى اربعة اسهم فيصير ستة فاجعل هذا الثلث المال والثلثان اثنا عشر بالجميع ثمانية عشر فله الموصى له
ثلث المال ثلث الفين وذلك اربعة اسهم فاني عشر وذلك ثلث الثلث لا نأجلنا الثلث على ستة اسهم
واربعة اسهم فستة ثلثاه وهذا معنى قوله في الاصل وان شئت قلت ثلثا ذلك في ثلث المال وقال ايضا
وثلثه في الادار لا نأجلنا ذلك جعلت الادار على ثلاثة قبل العول والموصى له بالثلث سهم من الادار وذلك ثلث الادار
فان مات صاحب الغلة فله صاحب الثلث ثلث الادار والمال لا نه لما مات الموصى له بالغلة بطلت وصيته
وماركانه لم يوص له بشئ وانما اوصى لصاحب الثلث ثلث المال والادار فليكن له ذلك وان استوفى الادار
بطلت وصيته صاحب الغلة واخذ صاحب الثلث ثلث المال لا نه لا يملك استغلاها بعد استحقاقها ولو لم
يستحق ولكنها انهدمت قبل لصاحب الغلة ابن نصيبك فيها وبني صاحب الثلث نصيبه والورثة نصيبهم
لان ذلك مشترك بينهم فيبني كل واحد نصيبه وانهم ابناء بنين لا يجزى على ذلك لان الانسان لا يجزى على
اصلاح حقه ولا يمنع الاخر ان يبني نصيبه من ذلك ويواجهه وليسكنه لان الذي امتنع من البناء رضى
بطلان حقه نفسه فلو يجب ذلك بطلان حق صاحبه وليس هذا كالسفل اذا كان لرجل عول واخر فانهما
واي صاحب السفل ان يبني سفله انه يقال لصاحب العلوان سفله فمالك ثم ابن عليه العلوان اذا اراد
السفل ان يتفقد بالسفل فامتنعه حتى يدفع اليك قيمة السفل لان هناك لا يمكن بناء العلوان الا بعد سفل
السفل فكان لصاحب العلوان يبني سفله حتى يتمكن بناء العلوان فاما ههنا فيمكن ان تقسم غرضه الادار
فيبني كل واحد منهم في نصيبه ولو اوصى لرجل يسكن داره او يغلبها فادعاهما رجل فقام البنية انهما له
فشهد الموصى له بالغلة او السكني انه اقربها للبيت لم يجز شهادته لا نه يجز بشهادته الى نفسه فمما لا نه
لو قبلت شهادته سلمت له الوصية ولا شهادة لهما والمغنى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا اذا
شهد للبيت بمال او بقتل خطأ لا تقبل شهادته لا نه هما كثر مال الميت كثر وصيته فكان لشهادته جاز
لمغنى الى نفسه فلو تقبل ولو اوصى لرجل بثلث غلة بستانه اذ لا مال له غيره فقام الورثة البستان
فاغل احد النصيبين ولم يغل الاخر فانهم يشتركون فيما خرج من الغلة لان قسمته وقعت باطله لان الموصى له
بالغلة لا يملك رقة البستان والقسمه فيما ليس بملك له باطله والشرع غير موجوده وانما حدث بعلة ذلك
وقسمه المعدوم باطله وللورثة ان يبيعوا ثلثي البستان فيبني المشرى بثلث صاحب الغلة او اوبه انه
يبيع ثلثي البستان مشاعا لان الثلث مشغول بحق صاحب الغلة والورثة ممنوعون عن ذلك الثلث ما دام
الموصى له حيا واذا كان هكذا فلا يجوز البيع الا في مقدار نصيبهم **وروي** عن ابي حنيفة رح انه قال لا يجوز
بيع نصيبهم لان في ذلك ضرر بالموصى له لا نه ينقص الغلة ويغيب **ولو اوصى بغلة بستانه** الذي فيه لرجل
واوصى له بثلثه ابدأ ايضا ثم مات الموصى له ولا مال له غيره والغلة القائمة للحال تساوي ما نه ورثه والبستان
تساوي ثلثا نه فله الموصى له ثلث الغلة التي فيه وثلث ما يخرج من الغلة فيما يستقبل ابدأ لا نه اوصى له هكذا
فانه اوصى له بالغلة القائمة للحال وبالغلة التي تحدث ابدأ فيعبر في كل واحد منهما ثلثه ولا يسلم اليه كل
الغلة القائمة للحال وان كان يخرج من ثلث ماله لا نه اوصى له ايضا بثلث ما يخرج من بستانه فيما يستقبل واذا
ضمت تلك الوصية الى هذه الوصية زادت الوصية على الثلث **ولو اوصى بعشرين درهما غلته** كل سنة لرجل
فاغل سنة قليلا وسنة كثير فله ثلث الغلة بحسب ما ينفق عليه كل سنة من ثلث عشرين درهما لان الوصية
بعشرين درهما غلته وصية بجميع الغلة يجوز ان يطول عمر فيستوفي ذلك كله فذلك حاز في ثلثه وبحسب
عليه حتى ينفق عليه كل سنة عشرين درهما ان يموت **ولو اوصى ان ينفق عليه اربعة كل شهر** من ماله
وعلى اربعة خمسة كل شهر غلته بستانه ولا مال له غير البستان فثلث غلة البستان بينهما نصيبان يباع
غلة البستان لكل واحد منهما فوق ثلثه على يد اوصى او على يد ثلثة ان لم يكن هناك وصى وينفق على كل واحد
منها كما سمي وكذلك الوصية بانفاق درهم ولا عول بالاقل ولا كثر لجواز ان يعيش صاحبها لاقل كثر ما يعيش
صاحبها لا كثر فباع سدس الغلة لكل واحد منهما ويوقف ثلثه وينفق على كل واحد منهما ما سمي له لا نه اوصى
لاحدهما ان ينفق عليه فغير ماله والبستان ماله ولا يسلم المال لهما بل يوضع على يد الموصى فان لم يكن له
وصى فالقاضي ينفقه على يد ثلثة عدل لا نه امر بالايقاق عليها ولم يوجب بذق المال لهما فان ما اوقد يبيع
شئ من المال مرة على ورثة الموصى لان وصيته قد بطلت بموته فيعود الى الورثة وكذلك لو قال ينفق على فلان

اربعة وعلى فلان وفلانة خمسة حبس السدس على المنقر والسدس الاخر على المجموعين في النفقة لا نه اضاف الادار
الى شخص واحد واضاف الخمسة الى شخصين لا نه جمعها في الوصية فصار كانه اوصى بان ينفق على فلان اربعة وعلى
فلان خمسة كذلك يقسم الثلث بينهم سدسه يوقف المنقر وسدسه للمجموعين ولو اوصى بغلة بستانه لرجل
وينفق غلته لاخر وهو ثلث ماله قسم ثلث الغلة بينهما نصيبين كل سنة لان الوصية بالزيادة على الثلث
لا تجز فيصير كانه اوصى لكل واحد منهما بالثلث فيبني الثلث بينهما لا تساويها ولو كان البستان يخرج من ثلث
ماله فانه يقسم غلة البستان بينهما على طريق المنازعة على قول ابي حنيفة رح لان صاحب النصف لا يدعي الا النصف
فالنصف خاد غرضه فسلم لصاحب الجميع بلو منازعة والنصف الاخر استوفى منازعته فانه يقسم بينهما
نصيبين فيحتاج الى حساب له نصف والنصفه نصف وذلك اربعة ومائة النصف لا يدعي اكثر من سهمان
فثمان خلبا غرضه وسهمان لصاحب الجميع بلو منازعة وسهمان اخران استوفى منازعتهما فانه يقسم
بينهما لكل واحد منهما سهم فصار لصاحب الجميع ثلاثة اسهم ولصاحب النصف سهم وعلى قولهما يقسم على طريق
العول فصاحب الجميع يضرب بالجميع وصاحب النصف يضرب بالنصف والحساب الذي له نصف سهمان
فصاحب الجميع يضرب بسهمين وصاحب النصف يضرب بسهم واحد فيقسم بينهما ابدأ فان سهمان لصاحب
الجميع وسهم لصاحب النصف **ولو اوصى لرجل غلة بستانه** وقسمته الف درهم والاخر قيمة عبده وقيمته
خمسة مائة وله سوى ذلك ثلثا نه فالثلث بينهما على اربعة عشر سهم في قول ابي حنيفة رح لصاحب السدس خمسة اسهم
في العبد ولصاحب البستان ستة اسهم في غلته لان جميع ماله الف درهم وثمان مائة والثلث من ثلث ستمائة
وصية صاحب البستان الف درهم وذلك اكثر من الثلث ومنه هاهنا في حنفية ان الموصى له باكثر من الثلث
لا يضرب الا بالثلث فاطرح ما زاد على ستمائة لان ذلك زيادة على الثلث فصاحب البستان يضرب بستمائة
وصاحب العبد يضرب بخمسة مائة فاجعل ثلث المال وهو ستمائة على اربعة عشر سهم لصاحب البستان ستة
اسهم ولصاحب العبد خمسة اسهم فاصحاب صاحب البستان كان في البستان في غلته وما اصابه صاحب العبد
كان في العبد وهذا قول ابي حنيفة رح وعلى قولهما صاحب البستان يضرب بجميع البستان وهو الف وصاحب العبد
بخمسة مائة فيقسم ثلث المال بينهما ابدأ على طريق العول **ولو اوصى لرجل غلة ارضه** وليس فيها عول لا شجر
ولا مال له غيرها فانها تاجر فيقسم ثلث الغلة له ولو كان فيها شجر اغل على ثلث ما يخرج منها لان اسم الغلة يقع
على الشجر وعلى الاجرة فان كان فيها ثمر نصرت الوصية الى ما يخرج منها لان الغلة في الحقيقة اسم لما يخرج اذا كان
في الاجرة شجرا وان لم يكن فيها شجر فالوصية بالغلة وصية بالادارهم والادار بغير ذلك هي الاجرة **فان قيل**
اذ لم يكن في الارض شجر فيبني ان يزرعها فيستوفي ذرعها فاجواب نه لو زرع لم يحصل له ملك الخارج بل يذرع
والموصى به غلة ارضه لا غلة بذره **ولو اوصى بغلة ارضه** لرجل ولاخر برفقتها وهي يخرج من الثلث فباعها
صاحب الرقة وسلم صاحب الغلة المبيع جازي وبطلت وصيته صاحب الغلة ولاحق له في الثمن اما جواز
الوصية بالغلة فلما ذكرنا فيما تقدم وما جاز بيع الرقة من صاحبها اذا سلم صاحب الغلة المبيع فلان
ملك الرقة لصاحب الرقة وان يفتقر النفاذ الا ان حق صاحب الغلة يتعلق به فاذا جاز فقد رضى
باطصال حقه فزال المانع فنقد وبطلت وصية صاحب الغلة لا نه انما اوصى له بالملك في ملك الموصى
له بالرقبة وقد زال ملكه عن الرقة ولاحق له في الثمن لان الثمن بدل الرقة ولا ملك له في الرقة **ولو**
اوصى له غلة بستانه فاعل البستان سنتين قبل موت الموصى ثم مات الموصى لم يكن للموصى له من تلك
الغلة شئ انما له الغلة التي فيه يوم يموت لما ذكرنا ان الوصية ايجاب الملك عند الموت فيبني له الثمر
التي فيه يوم يموت وما يحدث بعد الموت لا ما كان قبل الموت فان اشترى الموصى له البستان من الورثة
بعد موته حاز الشجر وبطلت الوصية لا نه ملك العين بالشرافا استغنى عن ملكها بالوصية كمن استعان
شئ ثم اشتراه انه تبطل الا عارة وكمن تزوج امة انسان ثم اشترى اهل بيطل النكاح لما قلنا كذا هذا وكذا
لو اعطوه شئ على ان يبرء من الغلة وكذلك سكي الادار وخدمة العبد اوصاهم منه على شئ جازي تبطل
الوصية لان له حقا وقد اسقط حقه بعوض بخاز كالحمل والطلاق وعلى مال واسلم **وما الوصية**
بامر يتعلق بالمال فالوصية بالنفق والوصية بالايقاق والوصية بالقرية والقرية بالقرية
والواجبات والعواقل **ما الوصية** بالنفق تحكيمها بوث العق بعد موت الموصى بلو فقبل كما اذا قال وهو
يضر او يضر انت بعد موتى وقال يترك اوانت مديون او انت مديون هذا فانت حر
فانت مديون ذلك او في سفره ذلك ينفق فغير حاجة الى عتاق اخر لان معنى ذلك انت حر بعد موتى او بعد
موتك هذا الموضع وفي هذا السفر ويعبر في ذلك كله الثلث فان كان العبد يخرج كله من ثلث ماله يبق كل

بأن الوصية بالمر يتعلق بالمال
بأن الوصية بالمر يتعلق بالمال

بيان توصية بالانفاق

كوصية باعناق نسمة

بيان توصية بالانفاق

بيان ما يتعلق بكوصية

كتاب الاوصياء

بيان جواز الانبياء

ولو لم يخرج كله بغير منه بقدر ما يخرج من الثلث وان لم يكن له مال سواه يفتقر ثلثه ويستحق الثلثين للورثة
لان هذا كله وصية فلا تنفذ فيما زاد على الثلث لا باجادة الورثة على ما تبيننا فيما تقدم **واما الوصية**
بالاعناق فحكمها وجوب الاعناق بعد موت الموصي ولا يفتقر غير اعناق من الوارثات والوصي والقاضي
والاصل فيه ان كل عتق تأخر عن موت الموصي ولو سبقة لا يثبت ولا يفتقر غير اعناق كما اذا قال هو حر
بعد موتي او سبقة او باقل او باكثر لان غرض الموصي هو عتق العبد بعد الموت والعق لا بد له من الاعناق
ولا يمكن جعل الموصي معتقا بعد الموت فكان اقرارا بالا عتاق دلالته فيعتق الوارث او الوصي والقاضي
واما الوصية باعناق نسمة وهي ان يوصي بان تشتري رقبة فتعقب عنه والنسمة اسم لرقبة تشتري
للعقب فحكمها وجوب لشرا واعناق يعتبر في الثلث ولو اوصى ان تعقب عنه نسمة بمائة درهم فلم يبلغ
ثلث ماله مائة درهم لم تعقب عنه عند أبي حنيفة وح وقال ابو يوسف ومحمد رحم تعقب عنه بالثلث ولو
اوصى ان تعقب عنه بمائة وثلث ماله لا يبلغ مائة فانه يخرج عنه فربما يبلغ بالا جماع **وحده** قوله ان تنفذ
الوصية واجب ما امكن والتقدير بالمائة لا يقتضي التنفيذ لانه محتمل انه انما قد وثلث ماله ان ثلث ماله
يبلغ ذلك او رجا اجازة الورثة فاذا لم يبلغ ذلك او لم تحضر الورثة يجب تنفيذها فيما دون ذلك كما في
الوصية بالخروج **والا** حنيفة انه اذا اوصى بعتق عبد شترى بمائة فلو نفذنا الوصية في عبد شترى
بجسمين كان ذلك تنفيذا للوصية لغير غرض وصي له وهذا لان الوصية للعبد في الحقيقة هو الموصي له وقد
جعل الوصية بعد موصوف بانه مشتري بمائة والمشتري بدون المائة غير المشتري بالمائة فلم يمكن
تنفيذ الوصية له بخلاف الوصية بالخروج فانها وصية بالوصول الى البت وانما يحصل بالخروج عند خريف
وعلى هذا اذا اوصى ان تعقب عنه نسمة بجميع ماله فلم تحضر ذلك الورثة لم يشتر به شي والوصية بالاطالة
في قول أبي حنيفة وعندهما شترى بالثلث وهذا بناء على المسئلة الاولى وقد ذكرنا وجه القول والله
الموفق **واما الوصية بالا عتاق** على فلان والوصية بالقرب فحكمها وجوب فعل ما دخل تحت الوصية
لانه هكذا اوصى ويعتبر في ذلك كله من الثلث **فصل** **واما بيان ما يتعلق به الوصية والوصية**
تتعلق بالضر على الا بطلان وبدل له الا بطلان وبالضرورة **اما النص** فيجوز ان يقول اطلت الوصية التي
اوصيتها فلان او فسختها او تقصتها فبطلان لا بد من خاصة فانه لا يبطل بالتقصير على الاما
مطلقا كان التدبير او مقدا الا ان المتقدم منه يبطل بدلالة الا بطلان بالتمليك على ما ذكرنا وكذا اذا قال
رجعت لان الرجوع غير الوصية ابطالها في الحقيقة **واما الدلالة** والضرورة فعلى نحو ما ذكرنا في الرجوع وقد
ذكرنا ما يجرى وجوعا غير الوصية وما لا يجرى فيما تقدم وتبطل بجوع الموصي جنونا مطبقا لان الوصية عقد
حائز لوكالة فليس لغيره ان يحكم الا بشأ كالوكالة فتعتبر اهلية العقد الى وقت الموت كما تعتبر اهلية
الامر في باب الوكالة والتجوز المطبق هو ان يمتد شهر عند ابو يوسف وعند محمد سنة وقد ذكرنا ذلك
في كتاب الوكالة ولو اعمى عليه لا تبطل لان الاغما لا ينزل العقل ولهذا لم تبطل الوكالة بالا عتاق وتبطل
بموت الموصي له قبل موت الموصي لان العقد وقع له لا لغيره فاد يمكن انقائه على غيره وتبطل هلاك الوصية
اذا كان عنها مشارا اليها بطلان محل الوصية اعني محل حكمه ويستحيل ثبوت حكم القرض ونفاق بدون
وجود محله او بقاءه كما اذا اوصى بهذه المارية او بهذه الشاة فهلكت المارية او الشاة وهل تبطل الوصية
باستثناء كل الوصية في كلام متصل اخلف فيه قال ابو حنيفة وابو يوسف لا تبطل ويبطل الاستثناء
وللموصي له جميع ما اوصى له به وقال محمد يصح الاستثناء ويبطل الوصية ولا خلاف ان استثناء الكل في الكل
في باب الاقرار باطل ويلزم المقر جميع ما اقر به وجه قوله ان الاستثناء ههنا يرجع عما اوصى به والوصية
محتملة للرجوع فتجمل على الرجوع وبهذا فارق الاقرار لان الاقرار بالمال مالا محتمل للرجوع فينبط الاستثناء
ويبقى القرب على ماله ولهما ان هذا ليس باستثناء ولا رجوع فيبطل واسا ويبقى الوصية صحيحة **وبان**
ذلك ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت واستخرج بعض الجملة المفقولة ولا يوجد ذلك في استثناء
الكل في الكل والرجوع فسخ الوصية وابطالها ولا يفتقر ذلك في كلام المتقدمين ولهذا شرطنا لجواز
النسخ في الاحكام الشرعية ان يجزئ النص لنا نسخ متواضعا عن المتسوخ والله تعالى اعلم بالصواب

كتاب الاوصياء

الكلام في هذا الكتاب في مواضع في بيان جواز الانبياء وفي بيان شرائط الركن وفي بيان صفته وفي
حكمه وفي بيان ما يخرج به الوصية عن الوصاية **اما الاول** فالقياس ان لا يجوز الانبياء وهو جعل الغير وصيا لانه

اثبات

اثبات الولاية له بعد موته والموت من قبل للولاية فقد افاضت الولاية الى من رزق الولاية فلا يجوز
لكن ان كان القياس بالنسبة والاجماع **اما النص** فقوله في رتبوا النباي حتى اذا بلغوا النكاح فان انقسم منهم
رشد فادفعوا اليهم اموالهم ولا تأكلوها اسرا فادفعوا اليهم والخطاب للوكلاء والوصياء وتبيننا
بعمومه الا ما خفى بدليل وقوله مع وليستفتونك في النساء الى قوله وان تقوموا للنباي بالقبض وقوله
في آية الدين فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل
قوله في بعض وجوه التأويل لتسفيه الصغير وليه الوصي او ذوالنسب منه **واما الاجماع** فقد روى
عن ابي بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما انهم اوصوا فافوا وصي الصدوق في عايشة وعمر بن الخطاب في حفصة وعلى
ابي الحسن وعمر بن يزيد بن ثابت رضي الله عنهم اجمعين وعليه اجماع الامة فان الناس الذين رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا اوصوا في تركاتهم من غير تمييز واحد والقياس يقتضي بالقبض والاجماع
مع ما ان ضابط القياس يدل على الجواز وهو ان الانسان احتاج الى من يستخلف بعد موته في تركته والولاية
تقوم بمصالحهم من قبضته ودينونه وتنفيذ وصاياه ومصالح ولده عند غيبه وتجزئهم عن الإقامة بمصالحهم
بانفسهم وهذه العقود ما شرعنا للمصالح العباد ودفع حوائجهم ولهذا ثبت الولاية للولي كذا الوصية
لان ولاية الولي تثبت شرعا وهذه تثبت بفعل الموصي وتبين بهذا ان الموت لا ينافي الولاية لان الولاية
ما ثبتت للحي لحياته بل لحاجته والحاجة بعد الموت قائمة على ما تبيننا فتبني الولاية لاثبات الولاية بعد
والله اعلم **فصل** **واما ركنه** فلا يجزئ الموصي والقبول من الوصي **واما** كان القول ركن في الباب
لان الوصي ينفذ القبول للحي لا للموت الموصي فلو لم يشرط قبوله للزوم في غير الزامه اذ ليس للموصي ولاية
الا انما يشرط القبول للحي لا للموت الموصي فلو لم يشرط قبوله للزوم في غير الزامه اذ ليس للموصي ولاية
كذا هذا **ثم** الاجماع الموصي ان يقول وصيت لفلان في تركتي او جعلته وصيا في تركتي امري مالي واخلفته
في مالي بعد موتي او اقمته مقام نفسي في تركتي او قال اوصيت الى فلان ولم يرد عليه او قال وكنت اوصي
او في تركتي بعد موتي لوجود معنى الانبياء وهو اقامة غيره مقامه في التصرف في ماله بعد موته والقول
من الوصي نوعان نص ودلالة **اما النص** فهو ان يقول قلنا ورضيت ونحو ذلك من اللفاظ الدالة على القبول
واما الدلالة فهي ان يتصرف الموصي له بعد موت الموصي في تركته بان يبيع شيئا منها او يشترى الورثة او يقر
ما يحتاجون اليه او يقضي دينه او قضاءه فذلك كله قبول منه دلالة سواء كان الموصي له عالما بالانبياء
اليه او لا استغناء **اما** اذا كان عالما فظاهرا لانه لا يملك التصرف الا بعد صيرورته وصيا ولا يصير وصيا
الا بالقول وكان الا قد اقر عليه دلالة القول وان لم يكن عالما فالقياس ان لا يجوز تصرفه ولا يجرى وصيته
لان القول يثبت بدلالة قصد صحة التصرف والقصد لا يتحقق بدون العلم فاذا لم يعلم بالانبياء لا يقصد
بصرفه الصحة فلا يجزئ دليل القبول ولهذا اذا ابيع الوكيل بالبيع قبل علمه بالوكيل لم يجز كذا هذا وجه الاستثناء
ان الوصاية خلقة كالورثة والموصي اليه خليفة الميت كما ان الوارث خليفة المورث ثم جاز تصرف
المورث في التركة لا يتوقف على علمه بموت المورث كذا هذا بخلاف التوكيل فانه ليس باستثناء فاما هو
امر بالتصرف فيعتبر من الموكل بالشرع والشرعية ولا يلزم حكم الامر فيها قبل ثبوت العلم وسببه كذا امر
الموكل وسواء كان قبول الموصي له بعد موت الموصي وقوله فرق بينه وبين الوصية او يعتبر بقول الموصي
له بعد موت الموصي لا قبله لان القياس ان يجرى الامر هنا كذلك لان لكل واحد منهما ان يختار بعد الموت
الا انما اعتبرنا بقول الموصي له في حال حياته الموصي للضرورة وهي ان الانسان انما يوصي له من غيره
واعتمد عليه ورضي به فلو لم يعتبر بقوله قبل الموت من الجواز لانه لا يقبل الوصاية بعد موته فهو من غير
وصي فيصرف به الورثة ولا يجرى في باب الوصية لانه لو لم يقبل الوصية بعد الموت رجعت الوصية الى
تركة الميت فلو ضرورة الى ترك القياس **فصل** **اما الذي يرجع الى الوصي منها** العقل فلا يفتقر الانبياء من
نوع يرجع الى الوصي ونوع يرجع الى الوصي **اما الذي يرجع الى الوصي منها** العقل فلا يفتقر الانبياء من
الجوع او العقل شرطا لاهلية العقود ويعتبر وجوده وقت الانبياء وقت الموت لان الانبياء اثبات
كتاب الوصايا ومنها الحرية حتى لو اوصى عبد الى انسان وللعبد اولاد احرا لا يبيح لان الانبياء اثبات
الولاية ولا ولاية للعبد على اولاده الاحرا فلا يثبتها الغير ولو اوصى ثم اعتق قبل الموت جاز لان وقت
نفاذ الانبياء هو وقت الموت فتعتبر اهلية الولاية عنده وتذو حذ منها اسلام الموصي اذا كانت له
مسلمين حتى لو اوصى كافرا لمسلم في اولاده المسلمين لا يبيح لان الانبياء اثبات الولاية ولا ولاية للكافر
على المسلم قال الله تعالى ولئن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا حتى لو اوصى ثم مات مسلما يبيح

بيان ان الانبياء

شرائط ركن الانبياء نوعان
ما يرجع الى الوصي منها العقل
والوصية

ومنها اسلامه

لان الشرط كونه من اهل الولاية وقت الموت اذ هو نفوذ الولاية وهذه كلها من شرائط الصحة واما الذي يرجع الى الوصي اليه فانواع بعضها شرائط الصحة وبعضها شرائط لزومها عقل الوصي اليه وهو من شرائط الصحة والجواز حتى لا يجوز الا بصحة الى المجنون والصبي الذي لا يعقل واما البلوغ فليس بشرط فصيح الا بصحة الى الصبي العاقل لكن لا يلزمه العهدة في التصرفات لانه من اهل قبول الوصاية والتصرفات لانه ليس من اهل لزوم العهدة فصيح الا بصحة اليه ولا يلزمه العهدة كما في الوكالة انه يصح تفكيكه ولا يلزمه العهدة كذا هو المتعارف واما حرية الوصي اليه فقد ذكر في الاصل انه اذا وصي الى عبد الغير فوصيته باطلة وهذا الاطلاق يشترط انهما من شرائط الصحة ووجهه ان الوصي يتصرف بالولاية والعبد ليس من اهل الولاية لانه لا يملك التصرف عن القدرة وقد وصفنا الله تعالى العبد بانه لا يقدر على شيء لقوله تعالى ضربا لله مثله مملوكا لا يقدر على شيء ولانه مملوك بجميع اجزائه لمولاه فكان التصرف فيه تصرفا في مملوك لغيره فلو يملك استعماله بغير اذنه ولان للمولى ان يمنع من التصرف فلو يمنح لا بصحة اليه مفيدا فلو يمنح وسواء اذن له المولى بقبول الوصاية او لا لان له ان يرجع بعد الاذن ويمنع من التصرف لان المولى بالاذن اعاد منه الا لات المملوكة له والمجير ان يرجع في عارضة لكن قبل ان يموت الوصي اليه غير مملوك لغيره ليس بشرط لصحة الا بصحة اليه والا بصحة اليه العبد الغير يصح لكن القاضى يخرج منه ما يتصرف قبل ان يخرج القاضى فهو جاز فكان ذلك من شرائط لزومها شرائط الصحة فهو جائز وقوله في الكتاب وصيته باطلة اى يستبطل باطل القاضى ووجهه ان العبد قادرا على التصرف حقيقة لكونه عاقدا باعنا ولهذا كان اهلا للوكالة الا ان القاضى يخرج من الوصاية لان ماله لمولاه فيملك المولى منعه عن التصرف فلو بقاءه القاضى على الوصاية وهو لا يقدر على القيام بما لم يملك المولى اياه وحججه عن التصرف لكان فيه تضييع الورثة وهذا لا يجوز لكن الى ان يخرج القاضى فيخرج صبيها كما لو وصي الى فاسق ولو وصي الى عبد نفسه فان كانت الورثة كلهم كبارا او كان فيهم كبير لم يصح لانه ليس من اهل الولاية ولانه لا ولاية له على الكبير ولان للكبار ان يبيعوا انفسهم هم فيصيرون حرة والوصي فلا يصح الا بصحة اليه مفيدا وان كانوا صغارا جازت الوصاية في قول ابي حنيفة وعندنا في يوسف ومحمد لا يجوز وجه قولنا ان الوصاية جازية لولاية والرق ينافى الولاية ولان احتمال اعتراض الجرح قائم بان يظهر عليه دين فيبيعه القاضى ولان هذا ايضا الى عبد الغير لان وقت نفوذ الوصية وقت موت الوصي وهو بعد الموت يصير ملك الورثة فكان هذا ايضا الى عبد الغير وانه لا يجوز ولا في حنفية ان العبد قادرا على التصرف والجرح عنه ذائل الحال اذ ليس في الورثة شيء عليه فيبيعه فيقدر على التصرف ولا يقال ان التصرف ان كان لا يملك ببيع فالتقاضى يملك لان له ولاية على التصرف لا فاقول انما يملك القاضى بيع ماله الصغير اذا لم يكن له وصي ما تاملنا لا يمن له وصي ان لم يبيع الا بصحة اليه من العبد والكلام فيه وقولنا ان احتمال الجرح قائم باعتراض دين عليه غير سديد لان هذا محذور وهم وان لا يقدح في صحة الوصاية كالا بصحة اليه المكاتب انه جائز وان كان فيه وهم ان يخرج نفسه فيبيع مولاه واما قولنا ان هذا ايضا الى عبد الغير في الحقيقة فنعم لكن امتناع الا بصحة الى عبد الغير ليس لعينه بل لان عجز المولى ومنعه من التصرف وهذا المعنى لم يوجد من عبد نفسه ولو وصي الى مكاتبه او مكاتبه عليه جاز لان المكاتب يملك التصرف ولا يملك المولى منعه عن التصرف فان عجز الجواب فيه كالجواب عن عبد نفسه وعبد غيره لانه اذا عجز بقية الرق فيصير حرة ويجوز ان يبيع الى المستعس بالانفاق اما عندهما فله حرة عليه دين واما عنده فله بئرلة المكاتب واما اسلام الوصي اليه فقد اشار في الاصل الى انه شرط الصحة قال اذا وصي مسلم الى ذمي والى حربي مستأمن فالوصية باطلة ووجهه ان الوصاية من اهل الولاية ولا ولاية للكافر على المسلم الا انهم قالوا انه شرط لزومها لا شرط الصحة ووصية المسلم الى الكافر محمية ثم تبطل اذا اخرج القاضى وجعلوا المالك في الكتاب على الاستقبال اى يستبطل باخراج القاضى بها عن الوصاية لانه قادرا على التصرف حينئذ فكان وصية المالك الى ان يخرج القاضى وآليه اشار في كتاب القسمة فانه قال اذا قاسم الورثة قبل ان يخرج القاضى القاضى الوصاية جازت قسمة ومعلوم انه انما يجوز قسمة اذا كان وصيا فدل انه وصي الحال الا ان القاضى يخرج من الوصاية لانه من ماله بالحيانة فيحق للمسلم لان العداوة الدينية تجعله عليها وكذا لا يؤمن من ان القاضى يخرج من الوصاية لانه لا يملك الاصل من قبل موت الوصي لزم وصيته لزوال المانع من الزعم ولو وصي ذمي الى حربي مستأمن لم يجز لانه لا ولاية للحربي على الذمي الا ترى انه تقبل شهادة المسلم على الكافر ويجوز ايضا الذمي الى الذمي لان لبعضهم على بعض ولاية حتى تقبل شهادة بعضهم على البعض لقول النبي صلى الله عليه وسلم

اذ اقبلوا عقد الذمة فاعلم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين والمسلم ان يوصي الى المسلم فكان الذمي ان يوصي الى الذمي وكذا على المسلم اذا وصي الى مسلم القيام بما فوض اليه المسلم فكذا على الذمي اذا وصي الى الذمي القيام بما فوض اليه عليه باول الحديث واخره واما عهدة الوصي اليه واما منه من شرائط لزومها لا بشرط الصحة والنفاذ فصيح الا بصحة الى الخائن والفاقد الذي هو معروف بالشرف ونفذ لانه اهل الولاية قادرا على التصرف وقوله في الكتاب الوصية باطلة معناه يستبطل باطل القاضى باجرامه اياه من الوصاية واستبداله بالامين لما بقائه من الفقر والبخل والورثة واما ذكره الوصي اليه ويصير وكونه غير محذور في العقد فليس بشرط اهله لا شرط الصحة والنفاذ ولا شرط لزومها حتى يجوز الا بصحة الى المرأة ولا على المحدث في العقد بعد النوبة وقبل النوبة وذلك حكم القياس لان هؤلاء من اهل الولاية قادرون على التصرف لا يخاف منهم الخيانة واكتساب الحرام والله الموفق **فصل** واما صفة هذا العقد فهذا العقد وهو عقد الا بصحة اى جعل الغير وصيا قبل وجوده مندوبا اليه وصيحا لانه عقد مصلحة ونظر في حق نفسه وفي حق اولاده فكان مندوبا اليه واما بعد وجوده فهو عقد غير لازم في حال حياة الوصي لا في حق الوصي ولا في حق الوصي اليه حتى لو وصي الى انسان فقبل الوصي اليه الوصاية كان للوصي ان يخرج من الوصاية ما دام حيا وله ان يرجع عن الا بصحة وله ان يبطله لانه يتبرع باثبات ولاية التصرف بعد الموت فكان محذورا لا يطال قبله كالوصية بالمال وكذا الوصي اليه ان يرد الوصاية بعد ما قبلها في حال حياة الوصي لان قبول الوصاية يتبرع بالتمام العمل فكان له ان يثبت على تبرعه وله ان يرجع عنه الا ان من شرط رده بعد القول في حال حياة الوصي ان يترك الرق فيزوجه الوصي اى يعلمه فان لم يكن لا ينفذ رده بل يقف على علم الوصي بالرد لصحته لانه لو لم يشترط لصار المبت مغريرا بصفة الوصي اليه لانه قد اخذ الوصية ويحصل غرضه ولما قبل الوصية فقد اطهر حصول مقصوده فاذا رده فزوجه الوصي فله فقد قصد تبريره والتبرير بغير امر ضرورة عليه والحق بالعدو وليس كذلك ان كان الرد مواجهة لان معنى التبرير لا يتحقق هناك ولان الضرورة تدعو الى عدم الرد في حال حياة الوصي لان الانسان قد يقبل الوصاية على ظن انه يقدر على القيام ثم يتبين انه لا يقدر فلو جعلت الولاية خالية هذه لتضررها الوصي اليه والورثة جميعا فاوجب الضرورة عدم الرد فلهذا في حنفية وعندهم الولاية واما بعد وفاة الوصي فقد لزم الوصية بالذمة بخلاف حتى لا يملك الوصي اليه اخراج نفسه عن الوصاية بحال لان الوصية من اهل الوصي يخرج عن احتمال الفسخ بالموت وقد اذمها الوصي اليه فلو يملك فسخها وعزل نفسه عنها وان كان الوصي اليه لم يقبلها في حياته الوصي حتى مات ثم قبلها فبطلت اذ لا فسخ في التركة فقد لزمته الوصية في حقه حتى لا يملك عزل نفسه بنفسه واخراجها عن الوصية بنفسه بخلاف وهل للقاضى ان يخرج من الوصية اطلب الغزل واخراجها عن الوصاية عند القاضى **فصل** في العقد وروى في شرحه مختصرا كذا في ذلك لان القاضى امر مقام الوصي بعد موته والوصي لو كان حيا يملك اخراجها عن الوصاية فكذا القاضى ولا في الوصاية الوصاية كرها وجبر عند طلبه الغزل لا ضرر بانه لا يخلو بمصالحه او بالورثة لا يخلو بمصالحهم وقبلنا طلبه القاضى اخرجها عن الوصية نظر القاضى في حاله فان وجد قادرا ما مونا عليه لا يخرج من الوصاية اليه وقت الاشارة في العمل فقال اقبل الوصية بعد الموت فقد لزم لانه يتضرر المبت ويختاره اولى فلو اخرج القاضى لاحتاج ان يقيم مثله مقامه ويختار الوصي الى ان يختار القاضى لان شفعته على نفسه وولده او زوجه شفعته القاضى وان كان غير مأمون عليه اخرجها واقام امينا قادرا مقامه وان عرفه امينا لكنه عاجز لم يخرج من الوصية اليه اخرجها من الوصية عليه ويشد به انزع اما عدم اخرجها فلما بينا انه مرضى المبت ولا ضرر في بقاءه بل فيه نفع واما ضم اخرجها اليه فلتحصيل المقصود من الوصية وهو القيام بها **هذا** اذا اطلب الوصي الغزل فان لم يطلب فليس للقاضى ان يخرج من الوصاية ولا يدخل فيه غير الا لاحد معان اما الخيانة ظهرت منه او كونه فاسقا معروفا بالشرف او كونه ضعيفا لا يقدر على القيام بالوصية لانه اذا كان امينا عدلا قادرا على القيام بالوصية فلو اخرج من الوصية فغير نفع مثله ومنهوب المبت خير من منهوب القاضى اذا ظهر خيانه او كان فاسقا معروفا بالشرف فغير ضرر بالمبت والورثة والمبت عاجز وضعفه بعد له فيقوم القاضى مقامه في الدفع بالغزل واذا كان ضيفا لا يقوم بالوصية ولا يحصل مقصود الوصي فيقيم اليه غير يحصل المقصود ولا يجوز اخراجها لان المبت قد رضى بوليها ولا ضرر في بقاءه ولو لم يعلم القاضى ان له وصية فنصب له وصيا ثم حضر وصي المبت قادرا دخل في الوصية له ذلك ونصب القاضى وصيا اخرجها من الوصية لان المبت قد رضى به ولو نصب بعد رده من ما وجب اخرجها عن الوصاية فلو يملك القاضى اخرجها ويخرج وصي نفسه لان وصي المبت الذي في رده كان ساعدا في فوائده عز في يوسف فيمن وصي الى رجل والوصي اليه حاضر فقال لا اقبل فقال الوصي

بيان صفة عقد الا بصحة

رضي المبت

ما كان هذا الظن فيك الى ان اوصى ان لم تقبل انت وصيتي ثم قال قد قبلت فسكت الموصي ثم مات الموصي قال هذا الموصي
لا نه لما رده بقوله لا اقبل بطلا لا يجاب فاذا قبل بعد ذلك فقد قبل ولا يجاب فلم يرتبط القبول بالايجاب فلم ينش
الركن قال فان اوصى له وهو غائب فقال لا اقبل ثم قال قد قبلت ثم مات الموصي ولم يقبل شيئا قال هذا الموصي
لا انه رده منه وقع صحيحا وان كان ذلك بغير علم الموصي لان عليه شرط صحة رده قد تقدمه قبوله وهذا رده ولم
يتقدمه قبول بطلا لا يجاب بالرد فيقبل ذلك وحده القبول ولا يجاب فلم يحصل ارتباط احد الركنتين بالاخر فلم ينش
الركن ولو اوصى اليه وهو غائب فبلغه بعد موت الموصي فقال لا اقبل ثم قال قد قبلت قبل ان يحضر الموصي في الوصية
بقوله لا اقبل لم يذكر هذا في الاصل **وذكر** في موضع اخر الاختلاف بين ابي يوسف وزفر فقال على قول ابي يوسف جاز
قبوله وهكذا روي عن ابي حنيفة وعند زفر لم يجز قبوله بعد مائة **وجه** قول زفر ظاهره انه لما بلغه الخبر فردد
صح رده لانه لما بلغه الخبر كان له خيار القبول والرد فاذا رده صح رده واراد لا يجاب وبطل فلو يجوز قبوله بعد
ذلك كما لو رده في حياة الموصي في وجهه لانه لا يجوز قبوله بعد ذلك كذا ههنا **والا** في يوسف ان الوصية لم يطل
برده بل تمت من جهة الموصي بكونه لا يتحمل الفسخ من جهته فلو يبطل بالرد لان يبطلها القاضي كما لو تمت
بالايجاب والقبول في حياة الموصي فاذا لم يطل جاز له ان يرجع الى القبول فاذا اخرج القاضي فقد بطلت الوصية
فاذا اقبل بعد بطلان الايجاب لم يعتبر قبوله **ومن** صفة هذا العقد انه يتحمل التعليق بالشرط والاضافة الى الوقت
حتى لو قال ان مت من مرضي هذا او من سفي هذا فان وصيتي في مالي صح في ذلك متى مات من ذلك المرض وفي ذلك
السفر صار فلان وصي **ولو** برأ او رجع بطلت الوصية وكذا اذا قال اذ قد مر فلان فهو وصيتي في مالي او قال
اوصيت الى فلان غدا او اس شهر كذا جاز وانما كان كذلك لان الايصاء اطلاقا التعريف والاطلاق يتحمل التعليق
بالشرط والاضافة الى الوقت كالتمويل والاذن بالتجارة والطلاق والعناق واذا مني تعليقه بالشرط واضافته
الى الوقت فان وجد الشرط جاز وان لم يوجد بطل واذا جاء الوقت المضاف اليه صار وصيا **ومن** صفة انه يعين
جنس المذكور ونوعه وقدره ومكانه وزمانه فينبغي الايصاء في بعض المذكور ايصاء في كله ولا يقصر على القدر
المذكور من المثل وصفته والمكان والزمان حتى لو اوصى الى رجل في دينه واوصى الى آخر في عتق عبده وكذا اذا اوصى في بعض احواله
في العين والدين وكذلك لو اوصى الى رجل في دينه واوصى الى آخر في عتق عبده وكذا اذا اوصى في بعض احواله
وميراثه الى رجل وفي بقية ولد وميراثهم الى آخر فمما جميعا وصيان في جميع المال والولد وكذا اذا اوصى في ميراثه
في بلد الى رجل واوصى في ميراثه في بلد آخر الى رجل آخر فمما وصيان وهذا كله في قول ابي حنيفة وقال محمد كل واحد
منهما وصي فيما جعل له وقول ابي يوسف مضطرب **ذكر** القدر في شرحه مختصر الحاشية في قوله مع قوله في حاشية
وهكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر الحاشية **وذكر** ههنا في وقته قوله مع قوله محمد والمشهور وهو الاول ولو اوصى
الى رجل في ماله ولم يذكر الولد صا وصيا في ماله وولده هكذا في الاصل ولم يذكر الخلف **وذكر** الحاشية في قوله
ينبغي ان يكون هذا قولهم وكذا اذا اوصى الى رجل في بعض ماله وسكت ولم يوص الى احد في الباقي بصير وصيا
في جميع المال ولم يذكر الخلف فيجوز ان يكون قوله فيما اذا كان الوصي واحدا فوصي بالمال ولم يذكر الولد فيكون
بعض المال من البعض مثل قوله في حاشية ويفرق بين هاتين وبين المسائل المتقدمة **وجه** الفرق له انه
اذا اوصى الى واحد في ماله ولم يذكر الولد وذكر بعضا من ماله فلو لم يجعل هو وصيا في اولاده وفي بقية ماله
بحسب حاجته الى نصيبه حتى آخر ذلك والتمت اختار هذا في امواله او في بعض امواله ورضي به وعرفا مائة في قوله
في الذي لم يوص له الميت واذا اوصى الى كل واحد منهما شيئا فقد اعتمد على كل واحد في شيء لم يعتمد على الآخر فيه
فلذلك اختلفوا في المسئلة ان يكون قوله في المسئلة مثل قوله في المسئلة الاخر ولو اوصى بوصية الى رجل فقال
اذا قد مر فلان فهو وصيتي من هذا فمما اشريك في الوصية في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف يخرج الاول في الوصية
بعد وهو الثاني كذا ذكر الحاشية في الاختلاف **وذكر** في الاصل اذا اوصى الى رجل فقال فلان اقدم فلان
فلان ثم الوصية الى فلان فهو كما قال وظاهر قوله فهو كما قال يقتضي ان الاول يخرج والوصية اذا قد مر فلان
لانه هكذا اوصى فاما ان يوفق بين الروايتين فيجعل قوله فهو كما قال كناية عن الايصاء الى الثاني اذا قد مر
اخراج الاول واما ان يكون في المسئلة روايتان عن ابي حنيفة **ذكر** القاضي في شرحه مختصر الحاكم انه روي
عن ابي حنيفة ان هذا الرجل حين وصيا الى غاية قد مر فلان فاذا قد مر فلان فمما وصيان وهذا الشبه باصل
ابي حنيفة ولا اختلاف في هذه المسئلة على اصل وهو ان الوصي يتصرف بالولاية او بالامر فيقتضي ابي حنيفة
بالولاية وعند محمد كلاهما **وجه** البناء على هذا الاصل انه لما كان متصرفا بالولاية عند ابي حنيفة والولاية
لا يخرج كولاية الاب والجد فكان اثبات الولاية في البعض اثباتا في الكل ولما كان متصرفا بالامر عند محمد لا يحد
بغيره محل الامر كالوكيل **وجه** قول محمد ان نقاد تعريف الوصي يقف على وجود الايصاء فدل انه متصرف

بار الموصي فيقتدر بقدر امره كتعريف الوكيل **والا** في حاشية ان الايصاء نقل الولاية الى الوصي بالموصي لا ينقل
ولا يثبت الوصي فينتقل الى الوصي الذي كان للموصي ولا يثبت كانه ثابتة على العموم فينتقل الى الوصي على
ذلك الصفة فلا ان الاصل في تصرف الوصي لا يطلاق لانه تصرف في حق الميت وورثته لا يحد فيه بوجه وكل
واحد ولا يثبت مثل هذا التصرف الا انه يقف بقاؤه على اختيار الوصي فاذا اختلفوا في ذلك ازال المانع والحكم بعد
ازوال المانع للمقتضي لا نزاع في المانع لان ذلك شرط والحكم لا يثبت بالشرط ولهذا قلنا ان المانع في نوع من
ما ذكرنا في انواع كلها لان الولاية لا يستفاد بالاذن وانما هو في الحق وعند الشك لا يحل في العبد يتصرف
بالولاية الاصلية على ما عرف في الخلافيات ولان الوصي لما كان متصرفا على وجه النظر والنسبة كان ما ذكرنا
فيه من قبل الموصي لانه وكما قلنا في الاذن بالتصرف في نوع والثبات دلالة كالثبات نصا ولان تعيين الموصي به
غير مفيد لان الوصية تثبت بدونه الا انما انه لو قال اوصيت الى فلان ولم يرد عليه كان ايصاء صحيحا لا دخل
فيها المال والولد فلم يكن التعيين مفيدا فيلحق بالعدم وهذا فاروق الوكالة فان هذا لا يقتصر
على لفظ الوكيل ولم يذكر الوكيل به بان قال وكذلك لم يصح التوكيل فكان التعيين مفيدا لان ايصاء في التعيين
لو لم يجعل ايصاء في الكل لم يصح واحد منها وصيا فيما اوصى له صاحبه لو قلنا حاجة الى نصب وصي اخر فيها
لم يوص الى فيه ومنصوص الميت او لم ينصو بغيره وسواء اوصى بشيء ما ذكرنا الى احد ما سكت في اخر ونحو
الايصاء عنه في شيء اخر هكذا قال ابن سماعه سمعت محمد يقول في رجل اوصى الى رجل فقال اوصيت اليه بتفاني
ديني ولم اوص الى غيره في غير ذلك واوصيت الى فلان في جميع مالي في حقه ولا يفاق على ورثتي وانما قال
ابي حنيفة ههنا جميعا وصيان وكذلك قال ابو يوسف لان الايصاء اذ لم يكن متجزا فلو فرق بين السكوت وغيره وبين
كالنوع غير العهد لما لم يكن متجزيا فلو فرق بين ان يقول عفو عن بعض الدين وسكت وبين ان يقول عفو
عن بعض الدين ولم اعف عن الباقي كذا ههنا **فصل** في اتمام حكم الايصاء الى الغير فلو جعل الغير وصيا
ويقتضي بصيرة وصية وصيا احكام ومجمل الكلام في هذا الفصل في ثلثة مواضع احدها في بيان احوال الاوصياء
والثاني في بيان ما يملك كل نوع من الوصية وما لا يملك والثالث في بيان ترتيب الاوصياء اما بيان احوالهم
فوصي الاب ووصي الجد ووصي القاصي ووصي الاخر والآخر والعقم ووصي المكاتب واما بيان ما يملك كل نوع
منهم وما لا يملكه اتما وصي القاصي فله ان يحفظ الزكاة بل عليه حفظها وصيا غيرها غايبا فان كان لا يحفظ
المرضا الى مصالح الميت والورثة ولا يملك ذلك الا بالحفظ فليزده حفظا وله ان يستقر بها ما يحتاج اليه
الميت من الكفن وقصا وبونه وتنفيذ وصاياه وما يحتاج اليه الوفاة اذا اوصى بامر الطعارة والكسوة
ولو قال الوصي انفق عليهم كذا كذا ورثا فان كان ذلك نفقة مثلهم في تلك المدة ازيد من ثلثي نفقته
صهدة وفيه وعليه البمين ان اتهموه لانه امة والعقول قول الامين مع البمين الا اذا اوصى بنفقة خلاف العادة
فلو بصدق لان الظاهر كذبه ولو قال الوصي انفق على هذا كذا وعلى هذا كذا او كان نفقة احداهما اكثر لانه
كان اكثر سنا فهو مصدق فيما يعرف من ذلك لان العقول قول الامين مالم يكذب به الحقيقة او العادة ويعيد
في كفن الميت فيما يكفين فيه مثله لانه ما دون كفن مثله بل واجب عليه ولو اشترى الوكيل من مال الميت ان لا يبيع الميت
نفسه لم يكن متبرعا وله ان يرجع به من مال الميت وكذا الواسية الوكيل من مال نفسه ان اشترى من مال الميت
مال حاضرا وقت الموت او لا يثبت في ماله الدراهم والدنانير والوقت لا يتحمل التمسك به شيء من الزكاة
فيحتاج الوصي والوكيل في الشراء من مال نفسه فكان ما ذكرنا فيه دالة فلم يكن متبرعا وان كان يرجع
به في الزكاة وكذا الوصفي الوصي والوكيل دين الميت من مال نفسه لم يكن متبرعا وكان له ان يرجع به في مال
الميت لانه تصفي نيا هو محاسن محاط به فلم يكن متبرعا لكن هذا اذا ثبت الدين على الميت بشهادة الشهود
فاما اذا ظهر بقوله فلا يقبل منه لانه يريد الايجاب لعنان على غيره وكذلك الوصي اذا اوصى بامر حرام ابي حنيفة
اذا ثبت الحرج بشهادة الشهود ولا يصدق بدونها لما قلنا ثم انما يصدق في قوله انفق عليهم من مال
الميت اذا انفق بالمعروف لان الاتفاق بالمعروف هو المأذون فيه لا الزيادة على ذلك ولو نفق الوصي بغير
على الميت ثبت بالشهود فلا ضمان عليه سواء قضى بامر القاصي او بغير امر لان قضاء دينه واجب عليه فان
ظهر على الميت دين بعد ذلك فان كان دفعه الى الاول بغيره فامض فلا ضمان عليه لان قضاء القاضي قد عليه
فضاوا لكثرة في الدفع فلا ضمان ولكن يتبع الغير الثاني الاول بحسبته من الدين لان الاول ثبت انه اخذ دينه
مستركا بينه وبين الثاني فكان للثاني ان يرجع عليه بحسبته وان كان قضى من الاول بغيره بامر القاصي فالغير
الثاني بالخيار ان شاء اتبع الغير الاول واخذ منه حصته وان شاء اخذ من الوصي اما الغير فلا يثبت انه
يقض حصته صاحبه من الدين بغير حق فكان لصاحبه ان يرجع عليه واما الوصي فلا يدفع نصيب الغير الثاني

بيان حكم الايصاء

بيان انواع الاوصياء

بيان ما يملك كل نوع منهم وما لا

الى الاول من غير كراه فكان مضمونا عليه وليس له ان يقضى من الميت بقول الغير غير مبرور ولو قضى به من لانه
ما مود بقضاء دين ثابت ولا يثبت بقول الغير ولو اوصى الى رجلين فدفعها الى رجل دينها بغير شهود ضمن
قلود فاعلم شهدا ان له على الميت دين لا تقبل شهادتهما لانها ضمنيا بالدفع بغير شهود فمما يشهد بهما بعد
ذلك يدفعان الغرم عن أنفسهما فكانا متممين فلو تقبل شهادتهما ولو شهدا بالدين ثم قضيا الدين قبلت
شهادتهما لعدم التهمة ولو قضيا الدين بشهادتهما ثم ظهر على الميت دين بعد ذلك بشهادة شاهدين آخرين
لم يضمن لانهما دفعا الدين نقضاً والقاضي لك للغير الثاني ان يتبع الاول فيأخذ منه حصته لان الدين جميعاً
ثبنا بقضاء القاضي فيشتركان فيه وان قضيا ثم شهدا بعد ذلك ان له على الميت ديناً ثم ظهر على الميت دين
آخر بشهادة شاهدين آخرين ضمنيا جميع ما دفعا الى الاول لان شهادتهما بعد قضاء الدين غير مسموعة فالحق
بالعدم فتبين انهما دفعا الى الاول بغير حق فضمنان جميع ما دفعا اليه **فان قيل** كيف تقبل شهادة الوصي
على دين الميت والشهادة لا تقوم الا على خصم ولا خصم **فالجواب** ان الوارث ان كان كبيراً فهو خصم صغيراً
الدين عليه وان لم يكن للميت وارث كبيراً فالقاضي يهب خصماً للميت فدين على المدعي عليه ويشهد الوصي
عليه بذلك الدين فيقضى القاضي عليه ثم يأمر الوصيين حتى يقضيا الدين او يأمر الخصم المضمون بقضاء
الدين فيأخذ من الوصيين ويقضى الدين ولو شهد وارثان على دين الميت جازت شهادتهما وشهادتهما
وشهادة غيرهما سواء لانعدام التهمة في شهادتهما او هما يشهدان على أنفسهما والا لكان لاشهاد في الشهادة
على نفسه **وله** ان يقضى بنا كان للميت على انسان واذا اقتصى وطلب الغير المرأة كسب له المرأة بما
قتض منه لا بكل قليل وكثير لا محتمل ان يكون للميت عليه دين آخر فلو كسب له المرأة بكل قليل وكثير لم يثبت
به فيبطل حق الميت في مال آخر فكان الاحتياط فيما قلنا وبه على من اصرح فقال لانه لا بد من دليل للميت
عليه ما لا آخر سوى ذلك ولو اقر الوصي ان هذا جميع ماله عليه لم يصدق على الورثة لانه ان اقر الورثة
واقرا الوصي على الورثة باطل وليس للوصي ان يؤخر دين الورثة الى اجل وكذا الخط وكذا الامراء ولو فعل
شيئاً غرضك لم يجز لان الوصي منهى عن قربان مال اليتيم الا بالتي هي احسن **قال** لا يمنع ولا تقر بمال اليتيم
الا بالتي هي احسن وتأخير دين الميت والخط والامراء ليس من الحسن في شيء في حق اليتيم فضاخران من
احسن **هذا** اذا ثبت الدين بمداينة الميت فان ثبت بمداينة القاضي يجوز ذلك كله في قول ابي حنيفة ومحمد
وبعض الورثة وعند ابي يوسف لا يجوز واسماً وهو على اختلافهم في الوكيل بالبيع اذا اراد المشتري من الثمن
او خط شيئاً منه او اخذوا المسئلة ذكرت في كتاب الوكالة **وله** ان يحتال بدين الصغير على رجل اي يقبل
الحالة ان كان الثاني مائة مائة اول لان ذلك خير لليتيم وان لم يكن امداء فلا يجوز لانه لا يخرجه لليتيم **وله**
ايضاً اذا ثبت الدين بمداينة الميت **فاما** اذا ثبت بمداينة الوصي فله ذلك سواء كان الثاني امداء او لا غير
انه ان كان امداء جاز ولا ضمان عليه وان لم يكن امداء جاز ويضمن في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
لا يجوز امداء وكذلك له ان يعالج على شيء من مال اليتيم ان كان الصالح خيراً له والا فلا وبين ذلك ان الله
ان كانت لليتيم على غيره فان كانت له بينة او كان المدعي عليه مقراً لم يجز صلحه على ما دون حقه لانه لا يوجب
فيه وان لم تكن له بينة ولا اقر المدعي عليه جاز صلحه لان الصلح في هذه الحالة خيره ولو كانت الدعوى
على اليتيم فان كان للمدعي بينة جاز صلحه لانه خيره وان لم تكن له بينة لم يجز لانه ليس بخيره ولو اراد
الوصي ان يبيع شيئاً من الزكوة والعقار فجملة الكاد مرفوعة ان الورثة لا يخلوا ما ان كانوا كلهم كباراً
واما ان كانوا كلهم صغاراً وامان كان بعضهم صغاراً وبعضهم كباراً والزكوة لا يخلوا ما ان كان فيها دين
او وصية بالدراهم او ليس فيها درهم وامان لم يكن **فان** كانت الورثة كلهم كباراً ولادين ولا وصية
فان كانوا حضوراً فليس للوصي ان يبيع شيئاً من الزكوة لانه لا ولاية له في مال الكبار والحضور اسماً وامان
تفقد الوصاية او رد الامانات وان كانوا غيباً فله ان يبيع العروض وليس له ان يبيع العقاد لان بيع العروض
منه لا يحفظ لانه يتراءى عليه اسباب الهلاك ولا يحفظ ثمنه السر وهذا كان للوصي ان يبيع عبد الكبر
القائب وداره لان الاجارة تعد من باب الحفظ والعقار لا يحتاج الى الحفظ لانه محفوظ بنفسه فلا حاجة
الى بيعه للحفظ وان كانت الورثة كلهم صغاراً فله ان يبيع العروض والعقار سواء كانوا غيباً او حضوراً
وان كان بعضهم صغاراً وبعضهم كباراً فله ان يبيع مذهب الصغار والكبار والعقار في قول ابي حنيفة
وعند ابي يوسف ومحمد له ان يبيع مذهب الصغار والعقار وليس له ان يبيع مذهب الكبار والعقار
كانوا حضوراً واذا كانوا غيباً فله ان يبيع مذهبهم من العروض والعقار وليس له ان يبيع مذهبهم من العقار وجواب
ابي حنيفة استحسان وجوابها قياس وجه قولها انه لا ولاية للوصي على الوالد الكبير اذا كان حاضراً فلا يملك

الوصي

مع نصيبهم كما لو كان الكل كباراً **ولا** في حنفية ان للوصي حق النظر في نصيب الكبير بدليل انه يبيع العروض اذا كان
الكبار غيباً وهذا في بيع الكل نظر لانه اذا بيع الكل كان ثمن النصيب عدل او فرغ منه عند فراهه بالبيع فكان
بيع الكل انفع لهم من بيع نصيب الصغير خاصة ولان الولاية لا تنجز واذا ثبت له في البعض ثبت في الكل **هذا**
انما يمكن في الزكوة من ولا وصية بالدراهم فان كان على الميت دين او وصية في الدراهم وليس في الزكوة وراهم
والورثة كبار حضوراً **قال** ابو حنيفة يجوز للوصي بيع جميع الزكوة **وقال** ابو يوسف لا يجوز الا بيع حصته من الدين
وهذا الاختلاف قريب من الاول وجه قولها ان البيع لاجل الدين والوصية فيقتدر بقدر الدين والوصية لان الحكم
ينفذ بقدر العلة **ولا** في حنفية ان كل جزء من الزكوة مشغول بالدين بدليل انه لو هلك بعض المال
كان له ان يبيع جميع المال **والوصي** ان يبيع عروض الميت لقضاء دينه من غير محضر غير مبرور وليس للموحي ان
يبيع العبد اذ الحق دين او اقر على نفسه بالدين من غير محضر الزمما ليعضيه به دون الزمما ولو باعه لا يجوز
والفرق ان في الاول بالضرورة ثبت للفرما استيفاء الدين من ثمنه بالبيع ومن كسبه بالاستسعاء بشرط حضوره
لجواز البيع والثاني للفرما في الزكوة استيفاء الدين من الثمن لا غير وليس لهم استسعاء الزكوة فلم يشترط حضوره
وله ان يجزى مال اليتيم من المفقول والعقار بالمعروف فله ان يبيع باكثر من القيمة ومثل القيمة وباقل من القيمة
قد رما يتعاقب الناس في مثله فان باع باقل من قيمته قد رما يتعاقب الناس في مثله لا يجوز لقوله تعالى
ولا تقر بمال اليتيم الا بالتي هي احسن وبيع ما لم يتعاقب فيه ليس بحسن فضله والاحسن فلا يجوز لهذا لم يجوز
فان لم يكن الوصي ولي ولا يقف على اجازة الصغير بعد البلوغ لانه عقد لا يجزى له عند وجوده ومثله لا يقف على
الاجازة وله ان يشتري له باقل من القيمة وبأكثر من القيمة مقدار ما يتعاقب الناس في مثله ولو اشترى باكثر
من ذلك قد رما يتعاقب الناس في مثله لم يجز على الصغير فينفذ على المشتري وله ان يبيع ما لنفسه من الصغير
ويشترى ما للصغير لنفسه ان كان ذلك خيراً له بان باع ماله من الصغير باقل من قيمته او اشترى ما للصغير
باكثر من قيمته وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ليس له ذلك بحال واجمعوا على انه اذا باع ماله لنفسه
باكثر من قيمته او بمثل قيمته او اشترى ماله لنفسه باقل من قيمته او بمثل قيمته لا يجوز واما الال والمجاد
اشترى ما لليتيم لنفسه او باع ماله لنفسه من اليتيم بمثل قيمته او باقل من قيمته قد رما يتعاقب الناس في مثله يجوز
استسكاناً وهو قول اصحابنا الثلاثة والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر وجه القياس ان هذا تصرف في مال
الصغير على وجه الضرر فلا يجوز وانا ان الال لا كمال شفقته وتام نظره في حق ذلك لا يبيع ماله مثله او
باقل مقدار ما يتعاقب الناس في مثله لا لمنفعة ترجع الى الصغير تزيد على هذا الضرر فكان هذا البيع منه
باب النظر عقلنا وجه النظر فيه اولى بفعل وقال ابو حنيفة ان الال لو فوج اجته باقل من قيمته او ببيع منه
الصغير على كثر من المثل فانه يجوز كذا هذا وجه قول محمد ان الوصي في معنى الوكيل ان كل واحد منهما تصرف
بالامر ثم الوكيل بالبيع لا يملك البيع لنفسه والوكيل بالشراء لا يملك ان يشتري لنفسه اذا دفع الثمن الى الله فكذا
الوصي ولان الامل ان الواحد في باب البيع لا يتولى الطرفين لان البيع حقوقاً متبادرة من التمسك والتسليم
والتمسك الواحد في زمان واحد لا يصح مسلمة ومسلماً هذا هو الحقيقة الا انه ترك العمل بهذه الحقيقة في
حق الال وحل شخصان لك الال ولا ية وولاية الوصي دون ولا ية فلا يستقيم الاستدلال فتعبر الحقيقة ولها
قولهم ولا تقر بمال اليتيم الا بالتي هي احسن وهذا البيع قربان ماله على وجه الاحسن فملكه الوصي وقوله
على استسكانهم استغوا في اموال اليتام خير لملأه تامة الصدقة وهذا البيع اشغل على شفا الغني كان ما دونها
والاستدلال بالوكالة غير سديد لما ذكرنا ان الوصي تصرف بالولاية ومضى الامر على الخصوص فكان معنى الوكالة
على الخصوص فلا يستقيم قياس الوصاية بالوكالة وما ذكرنا الثاني فيبطل الال وعنده ان الال كمال الولاية
لا يصح لان الوصي استفاد الولاية من الال بانتقالها من الال اليه بنقله فينقل على الوجه الذي كانت تامة
للاب والشرع اسقط اعتبار الثاني في حق الال وجعله بمنزلة شخصين فكان اسقاط اعتبار الثاني في
الال اسقاطاً في الوصي وله ان يدفع مال الصغير مضاربة وبضاعة وشركة عند عامة العلماء وقال ابن ابي ليلى
ليس له ذلك وقاس على الوكيل بالبيع والشراء انه ليس له ان يفعل شيئاً من ذلك كذا الوصي والجامع بينهما ان كل
واحد منهما تصرف بالامر والفرق بينهما على نحو ما ذكرنا في الوصي انه يتصرف بالولاية لا بالامر لان الوصي تصرف
حالا انقطاع ولاية الوصي والمصرف غير مستدعي بقاء ولاية الامر كما في الوكيل والولاية مناسها على العود
لا تنجز كولاية الال ومضى الوكالة على الخصوص وكذا انه ان فعل بنفسه في مال اليتيم مضاربة لان ذلك خير
من المساك من غير تجارة وينبغي للوصي ان يشهد على ذلك لانه لو لم يشهد واراد ان يأخذ نصف الزرع لاصدق القاضي
على ذلك لانه عقد في مال اليتيم ويبدأ استحقاق الزرع من ماله والامان اما بعد في براء نفسه عن العاقبة في استحقاق

على غيره لكن يحل له البيع فيما بينه وبين المتبع لان المتبع مطلع على السرير وكذلك لو شادك وادس مال اول
من اسما الى الصغير فان اشهد بين البيع على ما شرط وان لم يشهد فالقاضي لا يصدقه ويجعل البيع على قدر
مالها لكن يحل فيما بينه وبين المتبع وله ان يواجر مال الصغير ويستاجر له لان الاجارة من التجارة ولهذا ملكها
الاب كذا الوصي وله ان يواجر نفسه لما قلنا ولان فيه نظرا له بالثابت وجعل بالنسب مال وهو المنفعة ما لا
ولو بلغ في مدة الاجارة له ان يفسخ العقد وله ان يمضي عليها في اجارة النفس وليس له الفسخ في اجارة المال
والفرق بين الاجارة بين ذكرناه في كتاب الاجارات وليس له فسخ البيع والشراء الذين نفذوا عليه في حال الصغر
اذا اوردك وله ان يواجر بالبيع والشراء والاجارة ولا يستجار وله ان يودع ماله لان ذلك من تبايع التجارة فذلك
بملك التجارة وله ان يبيع ماله استحقاقا والقبض ان لا يجوز له ذلك لان الاعارة تملك بغير عوض فاشبهت
الهبه والصدقة الا انهم استحسنوا الجواز لان ذلك من تبايع التجارة اذا التما ولا يتعد ذلك ولهذا ملكها
المادون بالتجارة وله ان يادون الصغير في التجارة وله ان يادون عبده بالتجارة لان الاذن بالتجارة من التجارة
حتى يملكه المادون بالتجارة وله ان يرهن مال الصغير بدين الصغير ويرهن بالدين الذي للصغير لان الرهن
والادتهان من قبضتها الذين واقتضاؤه وهو يملك ذلك كله وله ان يرهن مال الصغير بنفسه الا انه لو هلك
الرهن يضمن الوصي مقدارا ما صار ما دون ذلك ومن نفسه لان الرهن ابقاء الدين عند الهلاك لا ينفذ
وبنه بمال الصغير فيضمن ذلك القدر وله ان يكاتب عبدا الصغير وليس له ان يعقب عبده على مال غيره مال
اما بغير مال فلا يشك لانه ازالة الملك بغير عوض واما بالخلع والعقب ثبت بنفس القول في الدين في ذمة
المفسر وفيه ضرر بالصغير بخلاف المكاتب فان العقب فيها ثبت من طريق المعاضة الا ترى انه لا يعقب مالم
يؤد بدل الكتابة وله ان يزوجه امة الصغير لان فيه نظرا للصغير بملك المهر وجعل بالنسب مال المهر والمنفعة
وليس له ان يزوجه عبدا لان المهر يتعلق برقة العبد فيصير به الصغير ولهذا لا يملك الاب فالوصي والوصي
له ان يقرض ماله كماله لا يملك ذلك والقاضي ان يقرض مال اليتيم ومال الوقف والفرق بينهما ان الولاية في مال
اليتيم مملوكة بالنظر ولا نظر لليتيم في اقرض ماله الا اذا كان الاقرض من القاضي لا بد بعوض في الحال
فأشبه الهبة والاقرض من القاضي استحقاقا لما له وتجارة لان ماله بالاقرض من القاضي ما هو المحمود والوصي
فكان الاقرض منه في معنى التجارة والحفظ بخلاف الوصي ولا يجوز اقرار الوصي بالدين على الميت والورث لان
الاقرار بالدين ليس بالنظر بل هو ضرر الا ترى انه لا يملك الاب في حال الصغير فالوصي والوصي له ان يهب مال الصغير بغير
لان الهبة بغير عوض من الصفات الصادرة المحضة واما الهبة بعوض لا يجوز في قولنا حنفية والابو سفيان
وعند محمد يجوز ذلك بعوض مثله فمحمدا يقول الهبة في معنى البيع وهو يملك البيع وهما يقولان الهبة في الاستدانة
وانما يصير بيعا في الاستدانة وهو لا يملك الهبة فله بيعه من الاستدانة فلا يصير بيعا في الاستدانة وليس له ان يهب
بماله لان التصديق بملك بغير عوض مالي فكان ضررا محضا ولهذا لا يملك الاب فالوصي والوصي وله ان يخاصم
ويقبض الدين ويؤدى اخراج ويرة الامانات والودائع والعواري ويقبل الهبات والصدقات ويبيع العبد
الموصى ببيعه من فلهون ويعقب العبد الموصى ببيعه وله ان يستوفي القصاص فيما دون النفس ويصالح فيه
كالاب والخذ وليس له استيفاء القصاص في النفس وفي الصلح عن النفس واثبات ذكرنا هاهنا في كتاب الصلح
والادب والخذ استيفاء القصاص في النفس وما دونه والصلح في النفس على قدر الورثة من غير حيط وليس له
ان يعفو ومرت مسائل كما في الصلح في الجنابات ولو كان للميت وورثة عند رجل فامر الوصي ان يقرضها او يهبها
ويسلمها فالصالح على الذي فعل لان امر القاضي بالهبة والقرض لم يصح لانه لو فعل ذلك بنفسه لم يجر وكذا امر
غيره فالعق بالعدم وما المستوعر مستهلكا مال الورثة فليزعه الصالح وان امره ان يدفعها الى فلهون كان
وتكيد في ذلك ويرى بالدفع اليه لان امره بالدفع اليه صحيح لان امره بذلك بمنزلة امره بالتزاع اياه وامره
بالانزعاج صحيح الا ترى انه لو فعله بنفسه جاز ولو امره ان يدفعها مضاربة او يشترى بها متاعا جاز لانه لو
فعله بنفسه جاز فكذلك اذا امر غيره وله ان يوصي له غيره فيما اذا اوصى اليه به سواء اذن له الوصي بذلك
اولم ياذن وليس للوكيل ان يوكّل غيره فيما وكل به الا اذن الموكل ووجه الفرق ان الاوصياء الى الاول فله الولاية
اليه فملك هو نقلها الى غيره وليس للوكيل نقله لولا به الموكل الى الموكل بل هو امر بالتصرف مع بقاء ولا به
الاخر ثم اذا اوصى له آخر ففسد ذلك وسقط وصية الاول ونقض عليها فالثاني يصير وصيا لها جميعا بلا علة
فاما اذا اوصى له لم يذكر وصية الاول ولم يستمها يصير وصيا لها عند عامة العلماء وقال ابن ابي بصير
الثاني فاشبه وجه قوله ان الوصي يتصرف في حقوق الوصي اليه ويتصرف الاول ليس من حقوق الوصي الثاني
فله بملك الوصي الثاني ولنا ان الوصي يتصرف بالولاية والموصي الاول قد نقل ولايته في ماله وولاه الوصي

الثاني وقد نقل هو ولايته في جميع ما كان له وقت الموت وهو المتصرف في ماله وولاه في مال الاول وولاه والثاني
هو ما يحتمل الانتقال بدليل انه لو سمي يتصرف فيقول اليه ولا يجوز لامد الوصيتين ان يتصرفا بالتصرف فيما يفتقر
الرأي ولا يثبت في آخره ضرر ولا في اجتماعهما عليه ضرر بخلاف البيع والشراء ولا قضاء وبخلاف في قولنا بحنفية
ويجوز ويجوز له ان يتصرف بالتصرف في اشياء مثل شراء الكفن والطعام والكسوة وقضاء الدين ودرا الامانات
وتفدية وصية معينة واعتاق عبد بعينه والخصومات وقبول الهبات والصدقات وقال ابو يوسف لكل واحد
منهما ان يتصرف بالتصرف في جميع ذلك واختلف المشايخ في تعيين محل الخلاف قال بعضهم فيما اذا اوصى وصية الكفا
فاما اذا اوصى وصية الكل واحد منهما فكل واحد منهما يتصرف بالتصرف بالاجماع وقال بعضهم على القلب من ذلك
وهو ان الخلاف فيما اذا اوصى له كل واحد منهما فاما اذا اوصى اليهما الا يتصرف احدهما بالتصرف بالاجماع والصلح
ان الخلاف ثابت بينهما جميعا قال محمد في الزيادات في جارية مشتركة بين اثنين جاءت لولد فادعاه كل واحد
منهما لانه اوصى كل واحد من الرجل ثم ما اجمعا فليس لاحد الوصيتين ان يتصرف بدون الآخر في قولنا بحنفية
ويجوز وعند ابو يوسف يجوز وان كان اوصى له كل واحد منهما على حدة فذلك ان الخلاف ثابت بينهما جميعا وجه
قولنا ابو يوسف ان الوصي يتصرف بالولاية وانها لا تجزئ فيثبت لكل واحد منهما على الكمال كان لغيره صاحبه
كولاية الانكاح ولهذا يتصرف احدهما في المسائل التي ذكرناها بالاجماع ومنها فارق التوكيل ان التوكيل بالتصرف
لا يتصرف احدهما به لان الوكيل يتصرف بالامر وقد امرهما جميعا فلهما تصرف احدهما ولهما ان الوصي لم يرخص لهما
فيما يقتصر على الرأي وفيما ليس في آخره ضرر ولا في اجتماعهما عليه ضرر فلا يتصرف احدهما كالتوكيل ولا يملك
المسائل لان بعضها لا يقتصر على الرأي وهو قضاء الدين ويرة الامانات وقبول الهبات والصدقات وتفدية وصية
بعينه واعتاق عبد بعينه وبعضها في التأخير ضرر وهو شراء الكفن والطعام والكسوة وبعضها في اجتماع ضرر
وهو الخصومات اذ لا يقسم كل واحد منهما عند اجتماعهما في الخصومة واما قوله بالولاية لا تجزئ فيقسم كل في نفق
الخصوم وهو ان يملك تصرفا في محل الا والاخر يشاركه فيه فاذا اعدم التزويج لاقترانه على واحد منهما
بالتصرف على ان الولاية اذا ثبت بسبب محض متبع لا تفرد كولاية الملك في تزويج الامة المشتركة بين اثنين
لا يتصرف احدهما بالتزويج وان كانت ولاية الانكاح لا تجزئ فيقسم بينهما وهو الملك وهما سب هرة الولاية
وهو الاصل لانه اضيف لهما واما الابن اذا كان له ابوان وهو ولد للزوجة المشتركة فقد ذكر القاضي في شرحه
مخصر الطحاوي حاشا انه على الاختلاف في الوصي وذكر في شرحه مختصر الكرخي في حنفية روايتين ورواية سوى
بينهما وبين الوصيتين فقال لا يتصرف احدهما بالتصرف وفي رواية قال يتصرف كل واحد منهما بالتصرف وقرئ بينهما بين
الوصيتين وجه الفرق ان كل واحد منهما يتصرف بولاية الامة وكل واحد منهما بالملك حنفية ولو مات احد
الوصيتين لا ينتقل ولايته الى الآخر حتى لا يملك الثاني التصرف مالم ينصب القاضي وصيا اخر وان الوصي الذي مات
كان قد اوصى له رجل والى هذا الثاني وهذا على اصل حنفية ومحمد لا يشك لان احد الوصيتين لا يتصرف بالتصرف
عندهما واما على اصل ابو يوسف فاحد الوصيتين وان كان متفرقا بالتصرف لكن بشرط العدد وهو ان يكون اثنين
لان المتباخر العدد فليزعه اعتبارا وروى عن حنفية اذا اوصى احدهما عند موته الى الحي منهما لا لا يتصرف
بالتصرف مالم ينصب القاضي وصيا اخر لان الميت ما يرضى الا برأى اثنين وله ان يقسم التركة بين الوصي له
وبين الورثة لان فيها نظر للوصي له والورثة تنحل لا تنفيع فملكها الوصي كذا عند وجود شرط جواز
القسم وهو ان تكون المتقاسمين اذ الواحد لا يصلي مقاسما ومقاسما وهو ان يوصي الموصور عليه من يلى
عليه الوصي لان القسمة عليه من باب الولاية فله بدان من الموصور عليه من يلى عليه الوصي بمحمدا لولا به
وعلى هذا يخرج ما اذا اوصى ثلث ماله وترك وريثة صفرا فقام الوصي الموصى له واعطاه الثلث وامسك
الثلثين للورثة حاولت القسمة حتى لو هلك حصته الورثة في يده ليس لهم ان يرجعوا على الوصي له بشي لان القسمة
حصلت بين متقاسمين وهما الوصي والموصى له وللوصي ولاية على الصفار فقام مقامهم وصار كان الصفار
كأنما كان صفرا فقام مقامهم بالانفسم وذلك جائز حتى لا يرجع احدهم على الآخر كذا هذا فان كان الوارث كبيرا
حاضرا والوصي له كبير غائبا فقام مقام الوصي واعطى الوارث الثلثين وامسك الثلث للموصى له لم يخالف القسمة
حتى لو هلك الثلث في يد الوصي فله الرجوع الى الوارث ثلث ما بقي من الثلث لان الولاية للموصى على الوصي له
فلم يتحقق القسمة فالتمس بالعدم فصار الحال بعد القسمة وقبلا سوا فها هلك على الحقين وما بقي
يحق على الحقين ولو كان الوارث الكبير فقام مقام الوصي له الثلث وامسك الثلثين للوارث فالقسمة جائزة
لان الوصي له ولاية على الغائب الكبير فيما يرجع الى حفظ ماله الا ترى انه يبيع عليه المروى وبواجر عبد وداره
والقسمة اقرارا وحقا فحقه حفظ له فكانت القسمة صادرة عن الولاية تجاوزت فلا يجرى الوارث حتى يرجع على الوصي

وان كانت الورثة صغاراً وكباراً فقام الوصي الكبير فاعطاه نصيبه جازلاً له ولاية على الصغير فقام به
والكبير بنصفه فصاها والكبير تقاسماً ولو كانت الورثة كلهم صغاراً فقسّم الوصي بينهم لم يخلوا
المقتسمين اذ الموجد واحد وهو الوصي ولان القسمة فيها معنى المساواة فنصيباً بغير نصيب احد الصغيرين الاخر
وهذا لا يجوز لان بيع نصيب احدهما والاخر يخرجه من معنى بيع نصيب احدهما فنفسه وهذا لا يجوز لان يخرجه
خير للبيوع ولا يتصور ههنا لانه ان نفع احدهما فقد اضر بالآخر وعلى اصل محمد لا يجوز واساً على ما هنا وان
كان الكل كباراً بعضهم حاضر وبعضهم غائب فقام الوصي الحاضر وامسك نصيب الغائب جازلاً لما ذكرنا فان له
ولاية على الغائب الكبير في حفظ ماله والقسمة من باب الحفظ وان كانوا كلهم كباراً غائباً وكان فيهم صغير فقسّم
الوصي واحرز نصيب كل واحد منهم كوجوب الشرط وهو وجود المتقاسمين ولو كانا وصيتين لساوى
فقام احداهما لم يخرجه قوله في حصة خفيفة ومحمد لان فرضهما ان احد الوصيتين لا يجوز تصرفه وحده الا في اشياء
مخصوصة وعند ابى يوسف يجوز تصرفه وحده فيجوز مقاسمته وحده ولو غاب احد الوصيتين فقام الآخر
الورثة فاعطى الكبار حصتهم وامسك حصة الصغار فضاها عت حصة الصغار لم يخرجه من معنى بيع نصيب احد الوصيتين فقام الآخر
ومحمد ويجوز في قوله ابى يوسف بناء على ان حضور الآخر شرط الجواز عندهما وعند ليس بشرط ولو اختلف
الوصيتان في المال عند من يخرجه فان كان مما يحتمل القسمة بين عند كل واحد منهما فنصفه وان كان لا يحتمل
القسمة بينهما في ذلك لان حفظ المال عليها على قدر التوسع والامكان وذلك في ان يحفظ كل واحد منهما
بعضه فيما يحتمل لتعويض ذلك بالقسمة وفيما لا يحتمل القسمة بالتميز زماناً فان شاء استوفى عايداً
لان لهما ولاية الادباع وان شاء كان عندهما الاثر ان يتصرف فيه باذن صاحبه فكان له ان
يحفظ باذن صاحبه ولو اخذ كل واحد منهما طائفة من مال الورثة فقال احدهما الذي عندي لفلان خاصة
والذي عندي لفلان خاصة فقسّمهما با طلة والمال بينهما على حاله وقبل هذا على اصل الجحيفة ومحمد
انه لا يجوز فعل احدهما دون الآخر عندهما فضاها بفعلهما بمنزلة فعل واحد والواحد لا يصح مقاسمته ومحمد
واما على اصل ابى يوسف فيجوز ان يقال قسّمتهما جازة لانه يجوز لكل واحد منهما ان يتصرف بالتصرف عنده فكان كل
واحد منهما مستقلاً في الولاية وقد جرت القسمة بين اثنين بخلاف قسّمتهما ويجوز ان يقال لا يجوز عنده ابناً
لانها لما اجتمعا فقد اجتمع رأيهما فضاها بمنزلة انسان واحد **وما ينصل** بالقسمة ما اذا اوصى بثلثي ثوبين على رجل
فثلث ماله عشرة دراهم كل شهر انه يوقف عليه الثلث كله فينصف عليه كل شهر عشرة دراهم حتى يوفى فاذ اقامت
بدفع ما فضل له ورثة الوصي وكذلك لو اوصى بثلثه ودرهم في كل شهر وهذا قول الجحيفة ومحمد وقال ابو يوسف
ينظر في مقدار ما يعيش الموصى له غالباً فيوقف له من الثلث بحسب ذلك ويدفع الباقي الى الورثة قال ابو يوسف
اعتبر العادة وقال ان قدر ما يعيش الانسان اليه معلوم بالعادة فتحكم العادة ويوقف له ذلك القدر وما
كانه اوصى بذلك القدر ونحسبهما اعتبار الحقيقة وهي ان عمر الموصى له قد يقصر وقد يطول ولا ضابط له
واذا طال استغرق الوصية الثلث كله وكذا يحتمل ان يهلك بعض الثلث فينقل الوصية بالباقي واذا احتمل ذلك
بحيث لا فيه فيوقف الثلث كله كما لو اوصى بثلثي ثوبين يوقف عليه مائة درهم ثم اذا انفق عليه المائات فان بقي شيء من الثلث
كان القاض للورثة الموصى لانه لما مات الموصى له بثلث الوصية فيما فضل فالفاضل مال الوصية فيه فنحن
لورثة الموصى ولو اوصى بثلثي ثوبين يوقف عليه مائة درهم في كل شهر وعشرة دراهم في كل شهر فبقي الثلث
عليها نصيبين لان كل واحد منهما لو انفق بوصية يوقف عليه جميع الثلث فاذا اجتمعا كان الثلث بينهما كما لو
اوصى لكل واحد منهما بالثلث وما هلك من الثلث في يد الوصي غير صنعه لاضمان عليه لان قسّمته ما دون فيه
كقصر الورثة والهاوك ليس بصنعه وكذلك ما هلك في يد الوارث اذا كان مادوناً في قسّمته وعلى هذا يخرج
ما اذا مات الموصى وفيه ودائع لقوم شتى ترك ما لا وعليه دين يحيط بماله وقد كان اوصى له رجلان فهد
احد الوصيتين فنقبض المال للورثة من تركته الميت بغير اذن صاحبه فذلك في يد فلو ضمان عليه لان احد
الوصيتين يتصرف بنصفه الذي ورثه الورثة لما ذكرنا ان ذلك مما لا ينفق على الراي والتدبير فكان مادوناً في نفسه
ولا يمكنه ذلك الا بقض المال فكان الاذن بذلك اذنا بالقض اذ لا ينفق على الراي والتدبير فكان مادوناً في نفسه
وكذا اذا قبض ذلك بعض الورثة بغير اذن الوصيتين وبغير اربعة الورثة فذلك في يد لا ضمان عليه لان الوارث
ايضاً يملك قضاء الدين ورثة الورثة ولا يمكنه ذلك الا بالقض فكان مادوناً في القسّم فاهلك فحصل
قبض مادون فيه فلو يجب الضمان ولو لم يكن على الميت دين فقبض احد الوصيتين تركته فضاها في يد لم ينفق
ولو قبض احد الورثة فذلك في يد من ضمن حصة الباقي في الميراث لان احد الوصيتين يملك دفعه فكان مادوناً
فيه فلم يضمن واحد الورثة لانه يملك قبض جميع التركة فيدفع حصة اصحابه اليهم اذ ولاية له عليهم

ما ينصل بالقسمة

فكان مستقلاً في قبض حصته فنحن حصته الا اذا كان في موضع يخاف عليه الضربة فلو صاعداً استحقاقاً
لانه اذا خاف هلاك نصيبه احتاج الى حفظه ولا يمكنه حفظ نصيبه الا بحفظ الكل فكان مادوناً في ولاية
ولو مات الرجل وله عند رجل ودائع من ماله فاذا ورثه وليس له وارث غيره فنصف ذلك وعلى المستدين يحيط
بماله فدفع المستودع ذلك الى الوارث بغير امر القاض فضاها المستودع ضماناً لما دفعه الوارث والوارث
ضامن لما قبضه والغرماء بالخيار ان شاءوا ضمنوا المستودع بالدفع وان شاءوا ضمنوا الوارث بالقض لو
المستودع دفع مالا يملك دفعه والوارث فقضى مالا يملك قبضه من يد صحبة لان الدين المستوفى يمنع ثبوت الملك
للوارث في التركة فكان الدفع والقض كل واحد منهما غير مادون فيه فكان مادوناً للضمان بخلاف ما اذا
كانت التركة في منزل الميت فقبضها الوارث فضاها في يد الميت لانه لا يضمن لان هناك التركة لم تكن في يد احد
فكان للوارث ان يجعلها في يد بعضه الذين فكان القبض مادوناً فيه فلم يضمن ههنا بخلافه ولو كان المستودع
غصب ذلك من الميت غصباً بغير موته كان الجواب كذلك لان المالك في يد الغاصب ويد الغاصب بد صحبة فلم يخر
للورثة القبض من يد الغاصب فان قبض كان قبضاً غير مادون فيه فكان مضموناً وكذلك لو كان المستودع في رجلين
فدفع المودع الى احدهما يضمن لان احد الوصيتين لا يتصرف بقبض الوارث لانها في يد صحبة فلم يكن قسّمته مادوناً
فيه فكان مضموناً بخلاف ما اذا اخذ احداهما المال من منزل الميت لان المال الذي في منزل الميت كان في يد الميت
فلم يأخذه احد من يد الوارث فضاها الى القاض واحد الورثة مأمون فلقاض في اخذ المال من يد الغاصب فتركه
في يد الوارث حتى يقضي منه الدين لانه لا يجوز للقاض بقاء المالك في يد الغاصب لانها بد مستوفى فلو بد من النقل
الى يد مأمونة والنقل الى يد الوارث اولى لان له حقاً فيما قبض من المال فكان هو اولى بالحفظ وان كان المال
في يد مودع وهو أمين لم ينقله القاض من يد المودع لانه لو نقله لنقله الى غيره وهو اولى لانه مرضي الميت ومختاره و
هل للوصي ان يأكل من مال اليتيم لاجل قيامه عليه لا خلاف في انه ليس له ذلك اذا كان غائباً واذا كان قديراً او افضل
ان لا يأكل واختلف المشايخ فيه قال بعضهم له ان يأكل بالمعروف كالمؤسطا وقال بعضهم باكله حتى
ترضى ثم يرد عليه اذا اليس وقال بعضهم ليس له ذلك رأساً وجه القول الاول ظاهر قوله نعم ومن كان غنياً
فليس تقف ومن كان فقيراً قليلاً كل بالمعروف والا كل بالمعروف هو الوسط وروى ان رجلاً من بني امية كان
فقال ليس له مال ولا يتيم فقال كل من مال يتيم غير مسرف ولا مثلاً لملك ماله وعمر عابده رضي الله عنها
انها قالت في قوله نعم ومن كان غنياً فليس تقف ومن كان فقيراً قليلاً كل بالمعروف والى اليتيم باكل من مال اليتيم اذا كان
يعوم على ماله وبصله اذا كان محتاجاً وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الوصي اذا احتاج وضع يده في جيبهم
ولا يكسب مما فيه اذ ان كان مع اليتيم من طعام صنعه له فزاله ولكن لا يلبس ثيابه ويدخل وجلسه
ابن عباس فقال انما الى مواشي يامر من قبل على جناح ان اصبت من رسل مواشيهم فقال ابن عباس ان كنت تفتي طاله
ويذهب جرباها وتوطئ خاصها ولا تقرب لها يوم وردها فاجتاح عليك ان اصبت من رسلها وعمر محمد
انه قال كان يقول لراعه من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ياكل بالمعروف من اليتيم اجني العريق
الثاني ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال اني انزلت بنسبي من مال اليتيم بمنزلة والى اليتيم ان استغنى استغنى
وان احتججت اكلت بالمعروف فاذا السرقت قضيت قال ذلك في مال بيت المال وروى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال
ياكل من ثمنه ثم مرة عليه اذ اليس ويؤيد هذا القول قول من قالوا ان اليتيم ان استغنى استغنى
على ان يامر عند الدفع اليهم ولو كان المال في يد الاب والابن بغير اذن الاب فاكل من مال الابن
ماله قسماً لباكل منه لان في قصبة الدين لا يحسن القول قول من يرضى الدين انما القول قول صاحب الدين والفقير
الثالث احتجوا بقوله نعم ان الذين ياكلون اموال اليتيم طلباً انما ياكلون في بطونهم تاراً وسبيلون سبياً واكل
مال الغير بغير اذنه ظلم وقد قيل في تناول قوله نعم قليلاً كل بالمعروف اي بالمعروف من مال اليتيم لانه اذا اكل مال نفسه
بطريق السرقة يفتني ماله فيحتاج الى مال اليتيم فامر بالاكل بالمعروف من مال نفسه حق لا يقضي لاكل مال اليتيم
ويحتمل ان يكون الامر لا يشاهد عند الدفع لا لاجل العرف بل لانه لو كان له مال في يد الاب والابن فاكل من مال الابن
وبين ورثة الوصي حضوره فيقول اليتيم لم يدفع الوصي المال الي ولا يقبل قوله ذلك في دفعه من غير حجة واذا كان
الوصي اشهد على الدفع بغير حضوره ولا خلاف في ان الوصي اذا كان له اجرة ان له ان يأكل من ثمنه من التركة
ولو اوصى له رجلان يبيع ثلث ماله حبساً حب ههنا عبادات الوصي والمجمل لا عطاء وكثير من قال
منه حيث شئت او اجعله حيث شئت لانه يجعله لنفسه وبصنعه ونفسه لان الوصي يجعل لورثة الوصي لان هذه
نفسه كما يتحقق في غيره والموصي اطلق الا بغيره فيجوز على طاقته وليس له ان يجعله لورثة الوصي لان هذه
منه وصية والوصية للوارث لا يبيع ولو قال اعطيه من ثمنه لا يبيع نفسه وقد يقع في نفسه لئلا يجعل لنفسه

ما على فلو ان كان هذا شرط ملو للعقد لانه مؤكدا لمعنى التسليم له ما هو المقصود من العقد وكذا
لو قال ان خرج والمهر ولم يعطك فانما ضامن لما ذكرنا ولو شرط في الكفالة التسليم المكفول به في وقت بعينه جاز لان
هذا تأجيل الكفالة بالنفس الى وقت معلوم فتصح كالكفالة بالمال وكذا سائر انواع الكفالات لا تخفى في التعليق بالشرط
والتأجيل والاضافة الى الوقت سواء لان الكفالة معنى الكفالة على السواء ولو قال كفلت لك مالك على فلو ان
حالة على انك متى طلبته فلي اجل شهر جاز واذا طلبته فلي اجل شهر ثم اذا مضى الشهر فله ان يأخذ متى شاء ولو
شرط ذلك بعد تمام الكفالة بالمال حالاً لم يجز وله ان يطالبه متى شاء والفرق ان الموجد ههنا كفالتان احدهما
حالة مطلقة والثانية مؤجلة الى شهر معلقة بشرط الطلب فاذا وجد الشرط ثبت التأجيل الى شهر فاذا مضى الشهر
انتهى حكم التأجيل فصار حذو الكفالة للحالة هذا معنى قوله في الكتاب يأخذ متى شاء بالطلب الاول والثاني علم
مخالفه اذا كان التأجيل بالشرط بعد تمام العقد لان ذلك تعليق للتأجيل بالشرط لا تعليق للعقد الموجد بالشرط
والتأجيل بنفسه لا يخلو التعليق بالشرط فبطلت لانها اذا كفل له فذم وزيد جاز ولو كفل مطلقاً ثم اخرج له
قدوم زيد لم يجز لما ذكرنا هذا ولو كفل بنفسه المطلوب على انه ان لم يوف به غذا فعليه ما عليه وهو الالف
فخصه الوقت ولم يوف به فالمال لا ذم للكفيل لان ههنا كفالتان بالنفس وبالمال الا انه كفل بالنفس مطلقاً وعلق
الكفالة بالمال بشرط عدم الموفات بالنفس وكل ذلك جائز ما الكفالة بالنفس فلا شك فيها وكذلك الكفالة بالمال
لان هذا شرط ملو للعقد يحقق ما شرع له وهو الوصول الى الحق وجهه الكفيل عند تعدد الوصول اليه يخرج الاول
فاذا لم يوجد الشرط لزمه المال واذا أدى لا يبرأ غ الكفالة بالنفس لجواز ان تدعى عليه مالا آخر فليزيمه تسليم نفسه
وكذا اذا قل فعليه ما عليه وعليه الف لكنه لم يسلم لان جهالة قدر المكفول به لا تمنع صحة الكفالة ويلزمه
جميع الالف لانه اضاف الكفالة الى ما عليه ولا ف ما عليه وكذا لو كفل للمرأة بصداقها ان لم يوف به التزوج
وصداقها وصيف فالوصيف لا ذم للكفيل لان الكفالة بالوصيف ككفالة بمضون على الاصيل وهو الزوج
لان الحيوان ثبت ديناً في الذمة بدلاً عما ليس بمال فليزيم الكفيل ولو كفل بنفسه رجل وقال ان لم اوفك به غذا
فعلى الف وذهب وهو لم يقبل لالف التي عليه ولا لالف التي ادعيت والمطلوب ينكر فمال لا ذم للكفيل عند ايجبة
والجوسف وعند محمد لا يلزمه وجه قول محمد ان هذا ايجاب لمال معلقاً بالخطر ابتداء لانه لم يوجد الاضافة الى
الواجب وجوب مال ابتداء لا يتعلق بالخطر فاما الكفالة بمال ثابت فليعلق بالخطر ولم يوجد وجه قوله ان
مطلق الالف ينصرف الى الالف المعهودة وهي الالف المضمونة مع ان التصرف في ابتداء ايجاب فساد العقد وفي
التصرف الى ما عليه صحته فالصرف الى ما فيه صحته اولى ولو كفل بنفسه على ان يوفى به اذا عابه فان لم يفعل فعليه
الالف التي عليه جاز لانه كفل بالنفس مطلقاً وعلق الكفالة بالمال بشرط عدم الموفاة بالنفس عند طلب الموفاة
وهذا شرط ملو للعقد لما ذكرنا فاذا اطلب منه المكفول له تسليم النفس فان سلم مكانه ربي لانه ان لم يوف
وان لم يسلم فعليه المال لتحقيق الشرط وهو عدم الموفاة بالنفس عند الطلب ولو قال انتني بعشيت او غدره
وقال الكفيل نأنتك به بعد غد فان لم يأت به في الوقت الذي طلب المكفول له فعليه المال لو وجد شرط الذي مر
وان اخرج المطالبة الى ما بعد غد كما قاله الكفيل فاق به فهو ربي المال لانه بالتأخير بطل الطلب الاول فلم يبق
التسليم واجباً عليه ومما ذكرنا طلب منه في ابتداء التسليم بعد غد وقد وجد فيه مال ولو كفل بالمال وقال
ان واقبتك به غذا فانما برئ فوافاه من العقد بخرق المال في رواية وفي رواية لا يبرأ وجه الرواية الاخرى ان قوله
ان واقبتك به غذا فانما برئ تعليق البراءة على المال بشرط موافاة النفس والقراءة لا تخفى التعليق بالشرط لان فيها
معنى التمليك والتمليكات لا يصح تعليقها بالشرط وجه الرواية الاولى وان هذا ليس تعليق البراءة بشرط الموفاة
بله وجعل الموفاة غاية الكفالة بالمال والشرط قد يذكر بمعنى الغاية المناسبة بينهما والاوّل اشبه وانما علم
ولو شرط في الكفالة بالنفس ان يسلمه اليه في مجلس لقاضي تسليم الى القاضي على ما ذكرنا ولو شرط ان يسلم اليه في مجلس
او في مكان يقدّر على حضوره مجلس لقاضي تسليم الى القاضي على ما ذكرنا ولو شرط ان يسلم اليه في مجلس فله
يصح التقيد بالمهر بالاجماع الا انه لا يصح التقييد عند اوجبة ربح وعندها يصح على ما ذكرنا ولو شرط ان يسلم
اليه عند الامير لا يفتد به حتى لو دفعه اليه عند القاضي او عند الامير وفي غيره فدفعه اليه عند القاضي جاز لان
التقيد مقيد ولو كفل بنفسه فان لم يوف به فعليه ما يدعيه الطالب فاذا دعي الطالب الف فان لم يكن عليه فله
لا يلزم الكفيل لانه لا يلزمه بنفسه الذي شئ فقد اضاف الدائنة الى ما ليس بسبب الذم وكذا اذا اقربها المطلوب
لان اقرب حجة عليه لا على غيره فلا يصدق على الكفيل ولو قامت البينة عليها او اقربها الكفيل فعليه الالف لان
البينة سبب لظهور الحق وكذا اقراره لا نسأ على نفسه صحيح فلو اخذ به ولو كفل بنفسه على انه ان لم يوف به في شهر
فعليه ما عليه فاما الكفيل قبل الشهر وعليه وبين ثم مضى الشهر قبل ان يدفع ورثة الكفيل المكفول به الى الطالب فمال

كفيل مطلقاً ثم آخر

لازم للكفيل ويضرب الطالب مع الغرماء اما لزوم المال فلو ان الحكم بعد الشرط ثبت مضافاً الى السبب السابق وهو اهل
عند مباشرة السبب ولهذا لو كفل وهو صحيح ثم مرض بعينه الكفالة فجميع المال لا امر البتة وانما الضمير مع الغرماء
فلا سواء الذين وكذا لو مات المكفول به ثم مات الكفيل لانه اذا مات فقد عجز الكفيل عن تسليم نفسه فوجد شرط
لزمه المال بالسبب السابق هذا اذا كانت الكفالة معلقة بالشرط فاما اذا كانت مضافة الى الوقت بان ضمن له ما اذا
على فلو ان او اضفى له عليه او ما ادى فلو ان او ما اقرضه او ما استهلك فماله او ما عصبه او من ما باعة صححت
هذه الكفالة لانها اضيفت الى سبب الضمان وان لم يكن الضمان ثابتاً في الحال والكفالة ان كان فيها معنى التمليك
فليس بتمليك محض فجاز ان يمتثل الاضافة ولو قال كل ما بايعت فلو انما فتمتته على او ما بايعت او الذي بايعت
بواخذ الكفيل بجميع ما بايعه ولو قال ان بايعت او اذا بايعت او متى ما بايعت بواخذ بمن اول المبيعة ولا
يرأخذ بمن ثالثة بعدها لان كلمة كل ما لعموم الاسماء وكذلك كلمة ما والذي للعموم وقد دخلت على المبيعة
فتفقد تكرار المبيعة ولم يوجد مثل هذه الدلالة في قوله ان بايعت ونظيره **فصل** واما شرط اصيل
الكفالة فانواع بعضها يرجع الى الكفيل وبعضها يرجع الى الاصيل وبعضها يرجع الى المكفول له وبعضها يرجع
الى المكفول به ثم منها ما هو شرط الانقضاء ومنها ما هو شرط النفاذ اما الذي يرجع الى الكفيل فانواع منها
الفعل ومنها البلوغ وانما شرط بلوغ الانقضاء هذا التصرف فلا تنقذ كفالة الضمي والمجنون لانها عقد تبرع
فلا تنقذ ممن ليس من اهل التبرع الا ان الادب والوصي لو استدان ديناً في نفقة اليتم وامر اليتم ان يضمن للمال
عنه جاز ولو امر ان يكفل النفس منه لا يجز لان ضمان الذين قد لزمه من غير شرط فالشرط لا يزيد الا تأكيداً لم يكن
متبرعاً فاما ضمان وهو تسليم نفس الادب والوصي فلم يكن عليه فكان متبرعاً به فلم يجز منها الحرية وفي شرط
نفاذ هذا التصرف فلا يجوز كفالة العبد مجزراً كان او ما دوناً في التجارة لانها تبرع والعبد لا يملك التبرع بغير
اذن مولاه ولكنها تنقذ حتى يواخذ به بعد العتاق لان امتناع النفاذ ما كان لانعدام الاهلية بل حتى المولى
وقد اختلفوا في الصبي لانها غير منقذة منه لعدم الاهلية فلا يمتثل النفاذ بالبلوغ ولو اذن له المولى بالكفالة
فان كان عليه دين لم يجز لان اذنه بالتبرع لم يصح وان لم يكن عليه دين جازت كفالته وتباع وقبضه في الكفالة بالدين
الان يذنه المولى ولا يجوز كفالة المكاتب عن الاجبي لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم على لسان صاحبها شرع
صلوات الله عليه وسلامه وسواء اذن له المولى او لم ياف لان اذن المولى لم يصح في حقه وصح في حق الفق ولكن كفته
بغيره حتى يطالب به بعد العتاق ولو كفل المكاتب والمادون غير المولى جاز لانها يملك التبرع عليه وانما صحته
بدون الكفيل فليست بشرط لصحة الكفالة فيصير كفالة المبرع لكن زائلت لانها تبرع واما الذي يرجع الى الاصيل
فانواع احداهان ايجز قارداً على تسليم المكفول به اما بنفسه واما بتأثبه عند ايجبه ربح فلا يصح الكفالة
بالدين غنيت مفلس عنه وعند ابو يوسف ومحمد تنقذ وجه قوله ان الموت لا ينافي بقاء الدين لانه مال حكيم فلو
يفقر بقاء الى القدرة ولهذا ايجز اذامات ملياً حتى يفي الكفالة به وكذا يقبض الكفالة بعد موته فعلاً واذا ما
عز كفل تنقذ الكفالة عنه بالدين وكذا يصح الابراء عنه والتبرع وجه قوله ان حنيفة ان الدين عبارة عن الفعل
والمبت عاجز عن الفعل فكانت هذه كفالة بدين ساطع فلا يصح كما اذا كفل عن انسان بدين ولا دين عليه واذا مات
ملاً فهو قارداً وتأثبه وكذا اذامات عز كفل لانه قارم مقامه في قضاء دينه واما الابراء والتبرع فهما في الحقيقة
ابراء عن المواقعة بسبب الماطلة في قضاء الدين والتبرع بتخلص المبت عن الواحدة بسبب التخصير بواسطة ارضا
المضم بهمة هذا القدر منه فاما ان يبرأ عن الدين وتبرعاً بقبضه حقيقة فلا على ما عرف في الخلافات
والثاني ان يبرأ معلوماً بان كفل بما على فلو ان فاما اذا قال على احد من الناس او بعين او بنفس او بفعل فلا يجوز
لان الضمون عليه مجهول ولان الكفالة جوازها بالعرف والكفالة على هذا الوجه غير مبرورة فاما ابراءه لا
وعقله وبلوغه فليست بشرط لجواز الكفالة لان الكفالة بمضمون على الاصيل مقدور الاستيفاء والكفيل وفقد
المعبد فلو ان الدين واجبه عليه ومطالب به في الجملة فاشبه الكفالة بالدين الموجد واما الضمي والمجنون فلا
الدين في وقتها والمولى مطالب به في الحال ويطلبان ايضاً في الجملة وهو ما بعد البلوغ ولا فاقة فصيحة الكفالة
غالبه وان كان مجزراً وعن الضمي والمجنون الا ان الكفيل لا يملك التبرع عليهم بما ادى وان كانت الكفالة باذن
لما ذكر في موضعنا ان شاء الله وكذا لا تشتط حضرة فصيحة الكفالة عن غائبها ومجوس لان الحاجة الى الكفالة
في القالب في مثل هذه الاحوال فكانت الكفالة فيها الجوز ما بيننا وبين الله واما الذي يرجع الى المكفول فانواع منها
ان يبرأ معلوماً حتى لو كفل لاحد من الناس لم يصح لان المكفول اذا كان مجزراً لا يحصل ما شرع له الكفالة وهو التوق
ومنها ان يبرأ في مجلس العقد وانه شرط الانقضاء عند ايجبه ربح ومحمد جاز اذ لم يقبل عنه حاضر في المجلس حتى
ان كفل لقاب عن المجلس قبله الخبر فجاز لا يجوز عند هذا الم يقبل عنه حاضر وعنه ابو يوسف روايتان

اذا كانت الكفالة مضافة الى الوقت

بيان شرط الكفالة

بيان شرط الذي يرجع الى الكفيل العقل والبلوغ

ومنها الحرية

بيان شرط الرجوع الى الاصل وهو اقداره على تسليم المكفول

والثاني ان يبرأ معلوماً

بيان شرط الرجوع الى المكفول منها ان يبرأ معلوماً ومنها ان يبرأ في مجلس العقد

وطا هو اطلاق تيم في الاصل انها جائزة على قوله الآخر يدل على ان المجلس عند التسليم شرط اطلاقه لا شرط انفا
ولا شرط الاضيق لان تيمحج انما يطلق الجواز على النافذ واما الوقوف فيستتبعه باطله الا ان يجزى هذا
الاطلاق صحيح لان النافذ في اللغة يقال جاز السهم اذا نفذ وجه قوله ابو يوسف اخر ما ذكرناه في
صدد الكتاب ان معنى هذا العقد لغة وشرعا وهو الضم والالتزام يتم بايجاب الكفيل فكان ايجابه كل العقد
والدليل عليه مسئلة المريض ولها ما ذكرنا ان فيه معنى التمليك ايضا والتمليك لا يقوم الا بالايجاب والقبول
فكان الايجاب وحده شرط العقد فلا يقف على ما تبين المجلس كالباع مما اتى فعل بالشبهة فتقول الشبهة ان التزام
يتمثل بجبالة والتعلق بالشرط والاضافة الى الوقت والشبهة التمليك لا يقف على غائب عن المجلس اعتبارا للشبهة
نقد الامكان واما مسئلة المريض فقد قال بعض مشايخنا ان جواز الضمان هناك بطريقا لا يصح بالقبض عنه بعد
سوته لا بطريق الكفالة ويحيى قوله انه منوع ايضا منه اليهم بالقبض عنه حتى لو مات ولم يترك شيئا لا يلزم
الورثة شي فعل هذا لا يلزم وبعضهم اجازوه على سبيل الكفالة وجهه ما اشار اليه ابو حنيفة راجع في الاصل
وقال هو بمنزلة المعتز عن مائة وشرح هذه الاشارة واما علم ان المريض مرض الموت فيعلق الدين بماله ويصير بمنزلة
الاجنب عنه حتى لا ينقد منه التصرف المطلق نحو الغرة ولو لا اجنب الورثة اضمموا الغرة فلاذ عنه فقالوا شيئا
يكفي به فكذا المريض ومنها وهو تفرع على مذهبه ان يتيمع فاذ فلو يصح قول المجنون والصبي الذي لا يعقل ان
ليس اهل القبول ولا يجوز قبول ولتباغها لان القول يعتبر ممن وقع له الايجاب ومن وقع له الايجاب ليس اهل
القبول ومن قبل لم يقع الايجاب له فلا يعتبر قوله واما حرة المكفول له فليس بشرط لان العبد من اهل القبول والشرط
واما الذي يربط الى المكفول به فروعان احدهما ان يكون المكفول به مضمونا على الاصل سواء كان عبدا او ذميا
او نفسا او ضلعا ليس بدين ولا عين ولا نفس عند اصحابنا الا انه بشرط في الكفالة بالعين ان يكون مضمونا بنفسه
وجله الكفالة ان المكفول اربعة انواع عين ودين ونفس وفعل ليس بدين ولا عين ولا نفس اما العين ففروعان
عين هي امانة وعين هي مضمونة اما العين التي هي امانة فلو تضي الكفالة بها سواء كانت امانة غير واجبة للتسليم
كالوديعة ومال الشراك والمضاربات او كانت امانة واجبة للتسليم كالعارية والمستأجر في ملك آخر فلو اضاف
الكفالة الى عينها وعينها ليست بمضمونة ولو كفل بتسليم المستأجر والمستأجر المستأجر في ملك آخر فلو اضاف
جاز لانها مضمونة بالتسليم عليها فالكفالة اضيفت الى مضمون على الاصل وهو فعل التسليم فصح واما العين
المضمونة ففروعان احدهما مضمونة بنفسها كالمضروب والمقبوض بالبيع الفاسد والمقبوض على سوء الشرا
والثانية مضمونة بغيرها كالمبيع قبل القبض والرهن ونقح الكفالة بالرق الاول انه كفالة بمضمون نفسه
الاشرا ان يجبر عنه حال قيامه ورد مثله او قيمته حال هلكه فصح مضمونا على الكفيل على هذا الوجه ايضا
ولا يصح بالرق الثاني لان المبيع قبل القبض مضمون بالثمن لا بنفسه الا ترى انه اذا هلك في يد الباع لا يجبر عليه
شي ولكن بسقط الثمن غير المشرى وكذا الرهن غير مضمون بنفسه بل بالدين الا ترى انه اذا هلك لا يجبر على الرهن
شي ولكن بسقط الدين غير الرهن بقدره واما الفعل فهو فعل التسليم في الجملة فتقول الكفالة بتسليم المبيع
والرهن لان المبيع مضمون التسليم على الباع والرهن مضمون التسليم على المدين في الجملة بعد قضاء الدين كان المكفول
به مضمونا على الاصل وهو فعل التسليم فصح الكفالة به لكنه اذا هلك لا شيء على الكفيل لانه لم يبق مضمونا
على الاصل فلا يبقى على الكفيل ولو استأجر اية العمل فكفل رجل بالجل فان كانت الذابة بعينها لم تجز الكفالة بالجل
وان كانت بغير عينها جازت لان في الوجه الاول الواجب على آخر فعل تسليم الذابة دون العمل فلم تكن الكفالة
بالجل ككفالة بمضمون على الاصل فلم تجز وفي الوجه الثاني الواجب على فعل العمل دون تسليم الذابة فكانت
الكفالة بالجل ككفالة بفعل هو مضمون على الاصل فجازت وعلى هذا اذا كفل بنفسه من عليه الحق جاز عند اصحابنا
لان الكفالة بالنفس ككفالة بالثمن وهو تسليم النفس فعل التسليم مضمون على الاصل فقد كفل بمضمون على الاصل فجاز وكذا
اذا كفل برأسه او بوجهه او برقبه او بوجهه او بنصفه والاصل فيه انه اذا اضاف الكفالة الى جزء جامع كالرأس
والرقبة ونحوها جازت لان هذه الاعضاء تعتبرها عن جملة البدن فكان ذكرها ذكر البدن كما في باب الطلاق والعتاق
وكذا اذا اضافها الى جزء شائع كالنصف والثلث ونحوها جازت لان حكم الكفالة بالنفس شئت ولا لمة المطالبة
بتسليم النفس والنفس في حق وجوبها للتسليم لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى شرعا ذكر كل واحد كافي في الطلاق والعتاق
واذا اضافها الى اليد والرجل ونحوها من الاجزاء المعينة لا يجوز لان هذه الاعضاء لا تعتبرها عن جميع البدن هي
في حكم الكفالة متجزئة فلا يجرى كرها ذكر الجميع البدن كافي في الطلاق والعتاق ولو قال في الكفالة بالنفس
على جاز لان هذا صريح في التزام تسليم النفس وكذا اذا قال انا ضامن بوجهه لان الوجه جزء جامع ولو قال انا ضامن
لعرقة لا يصح لان العرق لا يحتمل ان تكون مضمونة على الاصل ولو قال للطالب انا ضامن لك لا يصح لان المضمون

ومنها ان يكون عاقل

شرط الرجوع الى المكفول به
احدهما ان يكون مضمونا على
الاصل
المكفول به اربعة انواع احدها

بيان عين المضمونة

بيان الكفالة بالتسليم

غير مملو اصله ثم ما ذكرنا من الكفالة بالعين والنفس والفعل منها صحيحه وما ذكرنا من الفقرات عليها مذهب
اصحابنا وقال الشافعي انها غير صحيحة وجه قوله ان الكفالة اضيفت الى غير محلها فلا يصح ودلالة ذلك ان
الكفالة التزام الدين فكان محلها الدين ولم يوجد والتصرف المضاف الى غير محله باطل ولان القدرة على تسليم
المكفول به شرط جواز الكفالة والقدرة على الاحضار لا تتحقق ولنا قوله في وجوبه بان لا يكون له عيب
اجدا يمنع عن الكفالة بالعين على اسم السلفة ولم يغير والحكيم اذا حكم عن غير عيبه ولا هذا حكم لم يعرف
له مخالف من عصر الصحابة والتابعين الى زمن الشافعي فكان الا نكارا وحجرا على الاجماع فكان باطلا وما ذكرنا ان
هذه كفالة اضيفت الى مضمون على الاصل مقدور الاستيفاء من الكفيل فتضي الكفالة بالدين وقوله الكفالة
التزام الدين يمنع بل هي التزام المطالبة بمضمون على الاصل وقد بين ذلك دينا وقد بين عينا والدين مقدور
التسليم في حق الاصل كالدين عبد مفر بالرق في يد رجل فاحد المولى كفيلا بنفسه فابق فهو باطل لانه كفل بما
ليس بمضمون وكذا لو كفل بعد اياه لما قلنا وكذا لو ادعى رجل على انسان انه عبد وانكر المدعي عليه وزعم انه
خز فكفل رجل بنفسه حتى لو اقام البيعة على انه عبد فمات المدعي عليه لا شيء على الكفيل ولو كان المدعي في ذنائه
فقال انا ضامن كل قيمة هذا ان استحققت صحة الكفالة حتى لو اقام البيعة انه عبد فمات المدعي فالكفيل
ضامن كل قيمة لان باقامة البيعة تبين انه كفل بمضمون صحت في يد رجل يدعي انه ابنه وادعى رجل آخر انه
عبد فثبت له انسان فاقام المدعي البيعة وقد مات الضامن فالكفيل ضامن لما ذكرنا انه لما قامت البيعة تبين
انه كفل بمضمون وعن محمد بن ابي عيسى عن رجل على انسان انه غصب عبد فقبل ان يقيم البيعة قال رجل انا ضامن العبد
الذي يدعي فهو ضامن حتى ياتي بالعبد فيقيم البيعة عليه لانه كفل بمضمون على الاصل وهو احضاره محله الضامن
فان ذلك واستحققت بيعة فهو ضامن لقيمة لانه تبين انه كفل بمضمون بعين مضمون بنفسه وان ادعى انه
غصب لغيره واستهلكها او عيها ومات في يد رجل فقبل رجل خذله فانا ضامن من المال والقيمة العبد فهو ضامن باخذه
به من ضامته ولا يقف على اقامة البيعة لانه بقوله انا ضامن لقيمة العبد اقرت بغير العينة واجبة على الاصل فقد
كفل بمضمون على الاصل فلا يقف على البيعة بخلاف الفصل الاول لان هناك ما عرف وجوب العينة باقراره بل باقائه
البيعة فوقف عليها وامر علم وتجوز الكفالة بنفسه عليه القصاص من النفس وما دونها وحل القذف والسرقة
اذا بذلها المطلوب فاعطاه بها كفيلا بلو خلاف بين اصحابنا هو الصحيح لانه كفالة بمضمون على الاصل مقدور
الاستيفاء من الكفيل فتصح كالكفالة بتسليم نفس عليه لغيره وانما الخلاف في انه اذا امتنع فاعطاه الكفيل هل يجبره
القاضي عليه قال ابو حنيفة راج لا يجبر وقال ابو يوسف ومحمد يجبر وجه قوله ان نفس عليه القصاص والمخذ
مضمون التسليم عند الطلب كفسد من عليه فيتم نفي الكفالة بنفسه عليه الدين ويجبر عليها عند الطلب كذا هيها
ولا في حنفية راج ان الكفالة شرعت وشقة والحدود منها ما على الذمة فلو ناسبها التوثيق بالجبر على الكفالة
فلا يلزم الجسد في الحدود والقصاص قبل تركية الشهود والجسد ليس بتوثيق لان الجسد للذمة لا للتوثيق لان شهادة
شاهدين او شاهدا واحد لا يخلو غايات تهمة فكان الجسد لاجل الذمة دون التوثيق ويجوز الجبر على عطاء الكفيل
في التقرير لانه لا يحتمل لدره لكونه حق العبد واما الدين فتصح الكفالة به بلو خلاف لانه مضمون على الاصل
مقدور الاستيفاء من الكفيل والنوع الثاني ان يكون المكفول به مقدور الاستيفاء من الكفيل لغيره العقد مفيد
لنحو الكفالة بالحدود والقصاص مقدور الاستيفاء من الكفيل فلا يفيد الكفالة فان ذمتها وهما
شرطان ككفالة بغير الدين وهو ان يكون لا زما فلو تضي الكفالة عن المكاتب لم يلا بد الكفالة لانه ليس بدين
لان لا ان المكاتب يملك اسقاط الدين عن نفسه بالتعزير بآء الكسب ولو اخذنا الكفالة بدلالة الكفالة كان لا يجوز
امان يملك الكفيل اسقاطا عن نفسه كما يملك الاصل واما ان لا يملك فان ملك لا يفيد الكفالة وان لم يملك لم يكن
هذا التزاما على الاصل فلا يتحقق التصرف ككفالة ولا الوارثا هذه الكفالة لكان الدين على الكفيل لزوم
على الاصل لان المكاتب اذ مات عاجزا بطل عنه الدين ولو مات الكفيل عاجزا مفسدا لم يطل عنه الدين فكان الحق
على الكفيل الزم منه على الاصل وهذا خلاف ما توجه الاصول ولان الكفالة جوازها بالعرف فلا يجوز فيها الاعرف
فلا يعرف في الكفالة بدل الكتابة وكذا لا يجوز الكفالة عن المكاتب لولا ان ناسا من الذين سوى دين الكتابة لان
غيره من الذين انما وجب للمولى عليه بمشيئة الانحائه لولا لزوم الكتابة عليه لما وجب عليه دين آخر فكان دين
الكتابة اصله لوجوبه من آخر عليه فلما لم تجز الكفالة بالاصل فلا تجز بالرفع اولى ولا تجز الكفالة بدل
السعاية عند ابي حنيفة وعندهما يجوز تبين على ان المستسقي بمنزلة المكاتب عنده وعندهما بمنزلة من عليه دين
واما المكفول به معلوم الذات في انواع الكفالات او معلوم القدر فليس بشرط حتى لو كفل باحد شيئين غير عين
بان كفل بنفسه رجل او بماله وهو الف ماله وعليه احدهما ابها شاة لان هذه جملة مقدور الرفع بالبيان

الشرط في المكفول به مقدور
الاستيفاء

فلا يمنع جواز الكفالة وكذا اذا كفل بنفسه رجل او بما عليه او بنفسه رجل اخر او بما عليه جاز وبما لا يمنع جاز
الى الطالب ولو كفل غرضه بما يفلون عليه او بما يدركه في هذا البيع جاز لان جباله قد كفل به لا يمنع
صحة الكفالة قال الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير ونا به نعيم احراز الكفالة بحمل البعير مع ان الحمل يحمل الزيادة
والنقصان ولو ضمن رجل بالعهدة فضاهاه باطل عند ابي حنيفة وعندهما صحيح وجه قوله ان ضمان العهدة
في مقارنات الناس ضمان الدرك وهو ضمان الثمن عند استحقاق البيع وذلك جائز بل خلاف بين اصحابنا
ولا في حنيفة ان ضمان العهدة يحتمل الدرك ويحتمل الصعفة وهو الصك واحدهما وهو الصك غير مضمون على
الاصيل فذا رقت الكفالة بالعهدة بين ان تضمن بمضمون وغير مضمون فلا يصح مع الشك فلم يكن عدم الصعفة
عند الجباله المكفولة به بل وقوع الشك في وجود شرط الجواز وهو كونه مضمونا على الاصيل وضمان الدرك
ضمان الثمن عند استحقاق البيع واذا استحقق البيع بمخاضه المشتري لبايع اولاً فاذا قضى عليه بالثمن جاز
وبغير قضاء على الكفيل وله ان ياخذ فراجها شاء وليس له ان يخاضه الكفيل او في ظاهر الرواية وروى عن
ابي يوسف انه قال الكفيل حين قضاء هذا اذا كان المبيع ما سوى العبد فان كان عبداً فظهر انه بالبيعة ٥
فلم يشتري ان يخاضه ايتها شاء بالاجماع ولو انفسح البيع بينهما بما سوى الاستحقاق بالبراءة بالبيع او بخيار
الشرط او بخيار الدرية لا يواخذ به الكفيل لان ذلك ليس من الدرك ولو اخذ المشتري رهناً بالذم لا يبيع
بخلاف الكفالة بالدرك والعرق عرف في موضعه ولو سعى المشتري في الدرك ثم استحقق الدرك ونقص عليه
البناء فلم يشتري ان يرجع عليه بالثمن وبقيمة بناءه منبثاً اذا سلم المقضى له البايع وان لم يسلم لا يرجع عليه
الا بالثمن خاصة في ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف انه يرجع عليه بالثمن وبقيمة البناء والتالف ولو
سلم المقضى له البايع وقضى عليه بالثمن وبقيمة البناء منبثاً له ان ياخذ ايتها شاء بالثمن وبأخذ البايع بقيمة
البناء خاصة في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي انه ياخذ ايتها شاء بها جميعاً ان شاء اخذها من البايع وان
اخذها من الكفيل بالدرك ثم يرجع الكفيل على البايع ان كانت الكفالة بامر جعل الطحاوي قيمة البناء بمنزلة
الثمن وهو غير سديد لان المفهوم من الدرك ضمان الثمن في مقارنات الناس فلو سعى قيمة البناء داخل تحت
الكفالة بالدرك وكذلك لو كان المبيع حاربه فاستولدها المشتري ثم استحقها رجل واحد منه قيمة الحاربه
وقيمة الولد والعرقان المشتري ياخذ الثمن من ايتها شاء ولا يواخذ الكفيل بقيمة الولد والمشتري ان ياخذ
قيمة الولد من البايع خاصة لانه لم يدخل تحت الكفالة بالدرك واسلم علم ولو كفل بما له على فلو ان قامت البيعة
عليه بالف فتمت بها الكفيل لانه ثبت ان كفل بمضمون على الاصيل وان لم يقيم البيعة فالقول قول الكفيل مع
في مقدار ما يقرب به اما القول قوله في المقربة لانه مال لزمه بالتزامه فيه صدق في القدر للمشتري كما اذا اقر على
نفسه بمال مجهول واما العبد فلو انه منكر للزيادة والقول قول المنكر مع بيئته في الشرع ولو اقر المكفول عنه
بالكثر مما اقر به لم يصدق على كفيله لان اقرار الانسان حجة في حق نفسه لا في حق غيره لانه مقر في حق نفسه مبلغ
في حق غيره ولا يظهر صدق المدعى الا بحجة **فصل** واما بيان حكم الكفالة فتقول وبالله التوفيق
للكفالة حكمان احدهما شؤن ولاية مطالبة الكفيل بما على الاصيل عند عامة مشايخنا ومحمد بن بطرود
هذا الحكم في سائر انواع الكفالات لان الكل في احتمال هذا الحكم على السواء واما يختلف محل الحكم من الدين والعين
والفعل فيطالب الكفيل بالدين بدين واجب على الاصيل لا عليه فالدين على واحد والمطالب ثلثان غير ان الكفيل
ان كان واحداً يطالب بكل الدين وان كان به كفولون والدين الف مطالب كل واحد منها مجتمعة اذ لم يكفل كل واحد
منها عرضاً حجة لانها استويا في الكفالة والمكفول به يحتمل لا تقسم فليس عليها في حق المطالبة كما في الشراء
وطالب الكفيل بنفسه ما جازا المكفول بنفسه ان لم يكن غائباً وان كان غائباً فوجله الكفيل له مدة يمكنه
احضاره فيها فان لم يحضر في المدة ولم يظهر عجزه للقاضي حبسه الى ان يظهر عجزه له فاذا علم القاضي ذلك شهدا
الشهود او غيرها اطلقة وانظره الحال القدرة على احضاره لانه بمنزلة المفسد لكن لا يجوز بين الطالب وبين
الكفيل بل يذره المطالب ولا يجوز المطالب فيها بينه وبين اشفائه فلو مبعه من الكسب وغيره ويطالب الكفيل
بالعين بتسليم عينها ان كانت قائمة ومثلها او قيمتها ان كانت هالكة ويطالب الكفيل بتسليم العين والفعل
بهما وقال بعض مشايخنا ان حكم الكفالة بالدين وجوب صل الدين على الكفيل والمطالبة مرتبة عليه فيطالب
الكفيل بدين واجب عليه لا على الاصيل كما يطالب الاصيل بدين واجب عليه لا على الكفيل فتعذر الدين حسنة فلو
وبه اخذ الشافعي ثم ان هذا يمنع من صحة الكفالة بالاعيان المضمونة والفنوس والفعل لان هذا الحكم لا يتحقق
في الكفالة بغير الدين وهو محط في زعمه لان الكفالة انواع ولكل نوع حكم على حدة فانعدام حكم نوع منها لا يدل
على انعدام حكم نوع آخر فاما برأه الاصيل فليس حكم الكفالة عند عامة العلماء والطالب بالخيار ان شاء طلب

ان كان المبيع عبداً

بيان حكم الكفالة

الاصيل وان شاء طلب الكفيل الا اذا كانت الكفالة مقيدة بشرط برأه الاصيل لانها حواله معنى وكانت
مقيدة بما عليه من الدين لانها في معنى الحواله **وقال ابن ابي ليلى** ان الكفالة توجب برأه الاصيل والتصحیح قول
العامة لان الكفالة تنبئ عن الضم وهو ضم ذمة الدائمة في حق المطالبة بما على الاصيل او في حواصل الدين والبراءة
تنبئ عن الضم ولان الكفالة لو كانت مبرئة لكانت حواله وهما متعاربان لان تعاربا الاسامي دليل تعاربا المعاني في الخبر
واما اختيار مطالبة لا يبرأ الاصيل بل يملك مطالبة **فروا بن** هذا وبين غاصب الغاصبان للمالك اختيار
تضمن ايتها شاء واذا اختار تضمن احدهما لا يملك اختيار الآخر وجه الفرقان المضمونات تملك عند اختيار
الضمان فاذا اختار تضمن احدهما فقد تملك المضمون فلو تملك الرجوع عنه هذا المعنى ههنا متعذر لان اختيار
الطالب مطالبة احدهما بالمضمون لا يقتضي تملك المضمون فهو الفرق وكذا فروا بين هذا وبين العبد المشترك
بين اثنين اعتقه احدهما وهو موسر حتى ثبت للشريك السكك اختيار تضمنه المعق واستسقاء العبد
فباختيار احدهما بطل اختيار الآخر لانه لما اختار الضمان صار تضمينه منقولاً الى المعق عند اختياره لان
المضمونات تملك عند اختيار الضمان فلو اختار الاستسقاء لسعى وهو رقيق عنده وانما يفتق كله باوآء
السعاية وبينهما تناف ولا تنافي ههنا لان الطالب لا يملك المضمون باختيار المطالبة فملك مطالبة الآخر
والثاني ثبوت ولاية مطالبة الكفيل الاصيل اذا كانت الكفالة بامر في انواع كلها ثم ان كانت الكفالة بالنفس
يطالب الكفيل بتسليم نفسه الى الطالب او طالبة وان كانت بالعين المضمونة يطالبه بتسليم عينها ان كانت قائمة
وتسليم مثلها او قيمتها ان كانت هالكة اذ اطلب به وان كانت بفعل التسليم والحمل يطالب بهما وان كانت بالدين
يطالب بالخيار اذ اطلب كمالا يطالب الكفيل بالخيار هو المكفول عنه بالخيار وان جبر كان له ان يجبر المكفول عنه لانه هو الذي وقع في هذه
لكن عليه تخلصه منها وان كانت الكفالة بغير امر فليس للكفيل حق بل ذمة الاصيل اذ الوفاء لا يحسب الا حجب ليس له ان يطالب المالك
قبل ان يقرى هو وان كانت الكفالة بامر لان ولاية المطالبة انما تثبت بحكم القرض والتملك على ما ذكر وكل ذلك يقف على الاول ولم يوجد
خلاف في القول الشرائع لانه ولاية مطالبة المالك الثمن بعد الشراء قبل ان يقرى هو من المضمونة لان هناك الثمن يقابل البيع والمالك في البيع كما قرع
لذلك كان الثمن عليه فكان له ان يطالب به وهذه المطالبة تنسب القرض والتملك لم يوجد هنا اذ ان كان له ان يرجع عليه اذا كانت الكفالة
بامر لان الكفالة بالامر في حق المطلب واستحقاقه وهو طلب القرض والكفيل باوآء المالك مقرض المطلب وناش عنه في الاول ان الطالب
وفي حق الطالب يملك ما في ذمة المطلب من الكفيل بما اخذ من المالك والقرض يرجع على المستقرض والقرض لا يبرأ الا بغيره وامر
فصل واما بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة فتقول وبالله التوفيق اما الكفيل بالمال فاما يخرج عن
الكفالة باحد من احدى احواله المال له الطالب وما هو في معنى الاول سواء كان اداة او الكفيل من الاصيل
لان حق المطالبة للنوثل الاول فاذا وجد فقد حصل المقصود فتنتهي حكم العقد وكذا اذا اوفى الطالب المالك من
الكفيل ومن الاصيل لان الهبة بمنزلة الاول لما ذكرنا وكذا اذا تصدق به على الكفيل وعلى الاصيل لان التصديق
تمليك كالهبة فكان هو اداة المال سواء كالهبة **والثاني** البراءة وما هو في معناه فاذا ابرأ الطالب الكفيل والاصيل
خرج عن الكفالة غير انه اذا ابرأ الكفيل لا يبرأ الاصيل واذا ابرأ الاصيل يبرأ الكفيل لان الدين على الاصيل لا على
الكفيل بما عليه حق المطالبة فكان ابرأ الاصيل اسقاط الدين عنه فانه اسقط الدين عنه فانه سيقط حق
المطالبة ضرورة لان المطالبة بالدين ولا دين محال فاما ابرأ الكفيل فابراً عن المطالبة لا عن الدين اذ الدين عليه
وليس ضرورة اسقاط حق المطالبة عن الكفيل سقوط اصل الدين عن الاصيل لكنه يخرج الكفيل عن الكفالة لان حكم
الكفالة حق المطالبة فاذا سقط ينتهي لان ابرأ الاصيل يرتد بالبرء وكذا الهبة منه والتصديق عليه وبراءة الكفيل
لا يرتد بالبرء والهبة منه والتصديق عليه يرتد بالبرء والفرق بين هذه الجملة يعرف في موضعين واذا ارتد
هذه الصفات برأ الاصيل عما والدين له ذمته وهل تعود المطالبة بالدين الى الكفيل اختلف مشايخنا فيه **ولو**
ابراء الاصيل وهب منه بعد موته فزاد ورثته عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يرتد وجه قوله ان
هذا بمنزلة ما لو ابرأه حال حياته ثم مات قبل البرء وهناك لا يرتد ذمة الورثة كذا ههنا **ولها** ان ابرأه بعد
موت ابرأ الورثة لانهم يطالبون بدينه من ماله بعد موته وبراءة الورثة يرتد بدينهم بخلاف حال الحياة لانهم
لا يطالبون بدينه بوجه قاضيه حكم الامراء عليه فلو يرتد ذمة الورثة وكذا لو قال الطالب الكفيل برئت الى المال
لان هذا اقرار بالقبض والاستسقاء لانه جعل نفسه غايه لبرأته والبراءة التي غايتها نفسه هي براءة القرض
والاستسقاء وبرئاً جميعاً لان استسقاء الدين يوجب برأها جميعاً ويوجب الكفيل على الاصيل اذا كانت الكفالة
بامر لما ذكرنا ولو قال برئت الى المال ولم يقل الى كذلك عند ابي يوسف وهذا قوله برئت الى سواء عند محمد
عند ابي الكفيل دون الاصيل وهذا قوله ابرأك سواء عند وجه قوله محمد ان البراءة من المال قد خرج الاول او قد
خرج الاول او قد خرج على الاول لا يدل بل لا بد من ذلك في الاول وهو قوله الى لان ذلك ينشئ عن معنى الاول
البراءة كما لو لم يوجد ذلك ههنا فيجعل على ابرأ لان البراءة حكم الامراء في الاصل وجه قوله ابي يوسف ان البراءة

ثبوت ولاية مطالبة الكفيل الاصيل

بيان ما يخرج به الكفيل عن الكفالة

سناد المال

ومننا الابراء

المضافة الى المال تسهل في الاداء عرفا وعادة فتعمل عليه ولا يجوز تعليق البراءة من الكفالة بشرط لان البراءة فيها
معنى التملك والتملك لا يحتمل التعليق بالشرط ولو احال الكفيل الطالب بمال الكفالة على رجل وقبله الطالب
والحال عليه خرج عن الكفالة عند اصحابنا الثلاثة وكذا اذا احال الطالب بمال الكفالة على رجل وقبله الطالب
مبذرة عن الدين والمطالبة جميعا عند عامة مشايخنا وعند بعضهم مبذرة عن المطالبة وبراء الكفيل والاصيل
عن الكفالة لما ذكرنا وعند ذفر لا يخرج الكفيل عن الكفالة بالحوالة لان الحوالة عنده ليست بمبذرة اصولا وسنذكره
في كتابنا بالحوالة ان شاء الله تعالى **وكذا** الكفيل يخرج عن الكفالة بالتصليح كما يخرج بالحوالة فان صالح الكفيل الطالب
على بعض الدعي لان التصليح على جنس المدعي سقط بعض الحق فكان في معنى الابراء وعلى خلافه جنس معاوضة فكان
في معنى الابراء وكل ذلك يخرج عن الكفالة غير ان في حالين ببراء الاصيل والكفيل جميعا وفي حال براءة الكفيل دون
الاصيل **اما** الحالان اللذان ببراءهما الاصيل والكفيل جميعا احدهما ان يقول الكفيل للطالب صاحب الحق **ما** الالف
على جسمانية على اتي المكفول عنه برهان من الجسمانية الباقية وجها الطالب في الجسمانية التي وقع عليها التصليح
بالجوار ان شاء الله تعالى اخذها من الكفيل ثم الكفيل يرجع بها على الاصيل وان شاء الله تعالى اخذها من الاصيل والثانية ان يقول
صاحب الحق على جسمانية مطلقا بشرط البراءة اصولا لما ذكرنا قبل هذا ان الابراء المضافة الى المال الحرة عن شرط
البراءة المضافة الى الكفيل ابراء عن الدين والدين واحد فاذا سقط عن الاصيل سقطت مطالبة الكفيل **واما** الحال
التي ببراء الكفيل فيها دون الاصيل فالحال يقول الكفيل للطالب صاحب الحق على اتي برهان من الجسمانية وقد بينا الفرق فيما
تقدم من الطالب بالجوار ان شاء الله تعالى اخذ جميع دينه من الاصيل وان شاء الله تعالى اخذ من الكفيل جسمانية من الاصيل جسمانية ثم
يرجع الكفيل على الاصيل بما ادعى ان كان التصليح ببراء **واما** الكفيل بالنفس فيخرج عن الكفالة بثلاثة اشياء احدها
تسليم النفس الى الطالب وهو التخلية بينه وبين المكفول بنفسه في موضع يقدر على احضاره مجلس القاضى
لان بالتسليم في مثل هذا الموضع يحصل المقصود من العقد وهو امكن استيفاء الحق بالرافعة الى القاضى واذا
حصل المقصود انتهى حكمه فيخرج عن الكفالة ولو سلم في صحى او برية لا يخرج لانه لا يحصل المقصود ولو سلم
في السوق او المصير يخرج سواء اطلق الكفالة او قدماها بالتسليم في مجلس القاضى **اما** اذا اطلق فظاهرا لانه ينفذ
بمكان يقدر على احضاره مجلس القاضى بدلالة القرض وكذا اذا قيد لان التسليم في هذه المكنة تسليم في مجلس
القاضى بواسطة ولو شرط ان يسلمه في مصر معين فسلمه في مصر اخرى يخرج عن الكفالة عند جنيفه وعندهما
لا يخرج عنها لان يسلمه في مصر بالشرط **وجه** قولهما ان التقيد بالمصر مفيد لجوار ان يجرى للطالب بنية يقدر
على قاضيه فيه دون غيره فكان التقيد مفيدا فيقيد به **وجه** قول ابي حنيفة ما ذكرنا ان المقصود من تسليم
النفس هو الوصول الى الحق بالرافعة الى القاضى وهذا القرض ممكن الاستيفاء فكل قاض فلا يصح التغيب
ولو سلم في السوق في مكان لا قاض فيه لا يخرج عن الكفالة لان التسليم في مثل هذا المكان لا يصح وسيلة
للمقصود فكان وجوده وعدمه بمنزلة واحدة **ولو** شرط ان يدفع اليه عند الامر دفع اليه عند القاضى يخرج
عن الكفالة وكذا اذا اقرض المبرور في غير دفعه اليه عند الثاني لان التسليم عند كل من ذلك يحصل المقصود
فلم يكن التقيد مفيدا فلا ينفذ ولو كفل جماعة بنفس رجل كفالة واحدة فاحضر احدهم برئوا جميعا وان كان
الكفالة متفرقة لم ير الباقون **وجه** الفرقان الداخل تحت الكفالة الواحدة فكل واحد وهو احضار فحصل
ذلك بواحد والدخل تحت الكفالات المتفرقة افعال متفرقة فلا يحصل بالعضد واحد الا براءة فغيره هو دوت
الباقيين وليس هذا كالكفالة بجماعة بمال واحد ككفالة واحدة او متفرقة فادعى احدهم برئ الباقي لان الدين سقط
عن الاصيل براءة المال فلا يبقى على الكفيل لما مر من ادعاء علم ولو كفل رجل بنفس رجل فان لم يوف به غدا فعليه ما
عليه وهو كذا قلنا الرجل الطالب بخاتمة الطالب ولازمة فالمال على الكفيل فان لازمة الى آخر اليوم لانه لم يوف
من الكفيل الموافقة به ولو قال الرجل للطالب قد دفعت نفسي لك ككفالة فلا بد من الكفيل من المال سواء كانت
الكفالة بالنفس ببراء او بغير براءة لانه اقام نفسه مقام الكفيل في التسليم عنه فيخرج التسليم عن بقاء
دين غيره غير ان هناك لا يجبر على القبول وههنا يجبر على القبول **وجه** الفرقان ان اعدا الجبر على القبول في باب
المال للمخرج عن حق المنة المطلوب بجمعة المتبرع لانه نفسه ربما لا نظارعة عمل المنة فيقتر به وهذا المعنى
ههنا منعدم لان تسليم نفسه واجبه عليه ولا منة في اداء الواجب سواء كانت الكفالة بالنفس ببراء او بغير براءة
لان نفسه مضمون التسليم في الحالين والله اعلم **والثاني** الابراء اذا ابراء الطالب الكفيل عن الكفالة بالنفس خرج
عن الكفالة لان الكفالة بالنفس حتى المطالبة بتسليم النفس وقد اسقط المطالبة عنه بالبراء فيخرج الحق من يده
ولا يخرج هذا ابراء للاصيل لانه اسقط المطالبة عن الكفيل دون الاصيل **واذا** ابراء الاصيل برئ جميعا لان الكفالة
مضمون على الاصيل وقد بطل ضمان بالبراء فينتهي حكم الكفالة **والثالث** موت المكفول بنفسه لان الكفالة

ما يخرج من الكفيل بالنفس الكفالة
تكون براءة ابراء
تسليم النفس

الثاني الابراء

الثالث موت المكفول بنفسه

مضمون على الاصيل وقد سقط الضمان عنه فيسقط عن الكفيل **واما** الكفيل بالاعيان المضمونة بنفسها والا فبال
المضمونة فيخرج عن الكفالة باحدا من اهلها تسليم العين المضمونة بنفسها ان كانت قائمة وتسليم مثلها
او قيمتها ان كانت هالكة وتحصيل الفعل المضمون وهو التسليم والمحل والثاني الابراء فلا يخرج بموت المصاحب
والباقي والمكافى لان نفس هو لا غير مكفول بها حتى يسقط بموتهم والله اعلم **فصل** في ابراء الكفيل
بجملة الكفو في الرجوع في موضعين احدهما في شرط ولاية الرجوع والثاني في بيان ما يرجع به **اما** الشرط فانواع منها
ان يخرج الكفالة ببراء المكفول عنه لان معنى الاستقراض لا يتحقق بدونه ولو كفل بغير براءة لا يرجع عليه عند
عامة العلماء **وقال** مالك يرجع والتصحيح قول العامة لان الكفالة بغير المكفول عنه تبرع بغيره ولو كفل بغير براءة لا يرجع عليه عند
الرجوع **ومنها** ان يخرج ببراء برون صحيح وهو اذن من يجوز اقراره على نفسه بالدين حتى انه لو كفل عن الشيء المحجور
بذاته فادى لا يرجع لان اذنه بالكفالة لم يصح لانه من المكفول عنه استقراض واستقراض الصبي لا يتعلق
به الضمان **واما** العبد المحجور فاذا نه بالكفالة صحيح في حق نفسه حتى يرجع عليه بعد العتاق لكن لا يصح في حق
الولي ولا يؤخذ به في الحال **ومنها** اصابة الضمان اليه بان يقول اضمن عني ولو قال اضمن كذا ولم يصفه الى نفسه
لا يرجع لانه اذا لم يصف اليه فالكفالة لم يصح اقرارها اياه فلا يرجع عليه **ومنها** اداء المال الى الطالب وما هو
في معنى الاداء اليه فلا يملك الرجوع قبل الاداء لان معنى الاقرار والتملك لا يتحقق الا بالاداء فلا يملك الرجوع قبله
ومنها ان لا يخرج للاصيل على الكفيل من مثله **فاما** اذا كان فلا يرجع لانه اذا ادعى الدين الذي انقضى ضمانه
اذ لو ثبت للكفيل حق الرجوع على الاصيل ثبت للاصيل ان يرجع عليه ايضا فلا ينفذ فيسقطان جميعا ولو
وهب صاحبا الدين المال للكفيل يرجع على الاصيل لان الهبة في معنى الاداء لانه لما وهبه منه فقد ملك ما في ذمته
الاصيل فيرجع عليه كما اذا ملكه بالاداء واذا وهب الدين للاصيل رجا الكفيل لان هذا اداء المال سواء لانه لما وهبه
منه فقد ملك ما في ذمته كما اذا ادعى متى برى الاصيل رجا الكفيل لان براءة الاصيل بوجب براءة الكفيل ولو مات
الطالب فوثة الكفيل يرجع على الاصيل ولو ورثه الاصيل رجا الكفيل لان الارث من اسباب الملك فملكه الاصيل
ومتى ملكه برى فبراء الكفيل كما اذا ادعى ولو ابراء الطالب الكفيل لا يرجع على الاصيل لان الابراء اسقاط وهو
في حق الكفيل اسقاط المطالبة لا غير وهذا لا يوجب براءة الكفيل براءة الاصيل فلم يكن فيه معنى تملك الدين
اصولا فلا يرجع ولو ابراء الكفيل المكفول عنه بما ضمنه ببراء قبل ادائه او وهب منه حازه حتى لو اداه الكفيل بعد
ذلك لا يرجع عليه لان سبب وجوب الحق له على الاصيل هو العقد باذنه موجه والا براءة عن الحق بعد وجود سبب
الوجوب قبل الوجوب مما ذكرنا لا براءة عن الاجرة قبل معنى هذه الاجارة ولو لم يوف الكفيل ما كفل به حتى عمل الاصيل
لما كفل عنه ودفع الى الكفيل بنظران دفعة على وجه القضاء فيجوز لولاية الرجوع على الاصيل ان لم تكن فائتة له
في الحال لكنها تثبت بعد الاداء فائتة الدين الموكل اذا جعله المطلوب قبل حلول الاجل انه يقبل منه ويخرج ضمانه
لذا هذا ويرى الاصيل من دين الكفيل ولا يبرأ من المكفول له وله ان يطالب اياهما شاء فان اخذ من الاصيل
كان له ان يرجع على الكفيل بما ادى لانه تبيين انه لم يكن قضاء وان كان الكفيل يقر في ذلك المحل ويرجع هل
يلتزم له الرجوع بنظران كان الدين وراهم او دناير بطيبي اجماع لانها لا يتعينان في عقود المعاوضات تحصل التملك
باذن صاحبه بطيبي له الرجوع وان كان الدين مكفولا او موزونا ما يتعينان في العقد بطيبي له الرجوع عند ابي يوسف
وبعض اصحابنا **وعنه** حنيفة ثلاث روايات ذكر في كتاب البيوع انه طالب له الرجوع ولم يذكر الخلاف وفي رواية
قال يهدى وفي رواية قال اعلى ان برئ الرجوع على المكفول عنه **هذا** اذا دفعه على وجه القضاء **فاما** اذا دفعه
اليه على وجه الرسالة ليؤدى الدين بما دفعه اليه لا على وجه القضاء فيخرج من الكفيل ويرجع لا يطيب له الرجوع
سواء كان الدين وراهم او دناير وغيرهما من المكمل والمودع عند ابي حنيفة ويخبر عند ابي يوسف وهو كالمودع
فالمودع والغاصب اذا تصرف في الوديعة والمضروب ويرجع فيها انه لا يطيب له الرجوع عندهما وهذا يوشك
المسئلة تأتي في موضعين ان شاء الله تعالى **ولو** قال الطالب للكفيل برئت الى المال يرجع على الاصيل بالاجماع
لان هذا اقرار بالقضاء والاستيفاء لما ذكرنا في قوله برئت من المال اختلاف نذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى
ولو كفل رجل عن رجل ببراء بالدين درهم حتى ثبت للطالب ولاية مطالبة كل واحد منهما بجمعة فادى
احدهما اشتراكا لكفالة فادان يرجع على صاحبه فهذا لا يخلو اما ان كفل كل واحد منهما عن صاحبه بما عليه
وقت العقد او بعده او كفل واحد منهما عن صاحبه بما عليه دون الآخر او لم يكفل واحد منهما عن صاحبه اصولا فان
لم يكفل احدهما عن صاحبه اصل لا يرجع على صاحبه بشئ مما ادى لانه ادعى نفسه لاصحابه لانه لم يكفل
ولكنه يرجع على الاصيل لانه كفل عنه ببراء وان كفل واحد منهما عن صاحبه بما عليه ولم يكفل عنه صاحبه ما عليه
فالقول قوله فيما ادعى انه كفالة صاحبه او من كفالة نفسه لانه لزمه المطالبة بالمال من حين اعداها من جهة

سبب رجوع الكفيل
شرط الرجوع منها الكفالة
بالبراء

ومنها انه باذن صحيح

منها اصابة الضمان اليه

منها ان لا يخرج للاصيل
الكفيل

اذا دفعه على وجه الرسالة

كفالة نفسه على الاصيل والثالث من جهة الكفالة غرضها به وليس احد الوجهين اولى والاخر فكان له ولاية الوداع
على تهما شأ، فاذا قال اذنته عن كفالة صاحبه يصدق ويرجع عليه لانه كفيل عنه بامر وكذا اذا قال اذنته عن كفالة
الاصيل يقبل منه ويرجع عليه لانه كفيل عنه بامر سواء، قال ذلك بعد اداء المالك الى الطالب وقال اذنته اني اؤتي
عن كفالة صاحبي وان كفيل كل واحد منهما غرضها به بما عليه فمادى كل واحد منهما يجرى عن نفسه الى جسدائه ولا يقبل
قوله فيه انه اؤتي عن شريكه لا عن نفسه بل يجرى عن نفسه الى هذا القدر فلا يرجع على شريكه وكذا اذا قال اذنته اؤتي
اؤتي عن شريكى لا عن نفسي لا يقبل منه ويجرى عن نفسه الى هذا القدر ولا يرجع على شريكه ما لم يزد المؤدى عن شريكه
ما لم يزد المؤدى الى جسدائه له معاوض الزيادة لمعاوضها فاذا زاد على جسدائه يرجع بالزيادة ان شاء على شريكه
وان شاء على الاصيل وكذا اذا اشترى رجل من رجل عبدا بالثمن ووجه وكفيل كل واحد منهما غرضها به بحصة من
الثمن فمادى كل واحد منهما يقع عن نفسه ولا يرجع على شريكه حتى يزد على النصف لما ذكرنا وكذا في المتقاربات اذا
افترقا وعليهما دين فلهما حال الدين ان يطالب كل واحد منهما واياهما اؤتي شيئا لا يرجع على شريكه حتى يزد المؤدى
على النصف لما ذكرنا هذا اذا كفيل كل واحد منهما كفالة واحدة ولم يكفل كل واحد منهما جميع المال فاما اذا كفيل كل واحد
منهما كفالة متفرقة بجميع المال عن المطلوب ثم كفيل كل واحد منهما غرضها به بما عليه فمادى كل واحد منهما يرجع به
على الاصيل ان شاء وان شاء يرجع بنصفه على شريكه لان حق المطالبة بجميع المال لهما وكل واحد منهما من جسد
الكفالة عن نفسه والكفالة غرضها به على استواء فيقع المؤدى بنصفه عن نفسه ونصفه عن شريكه لتساويهما
في الكفالتين بالمؤدى واذا وقع نصف المؤدى غرضها به فيرجع عليه لتساويه في الاداء كما تساوى في الكفالة
بالمؤدى بخلاف الفضل الاول لان هناك كل واحد منهما اصيل في نصف المال بالكفالة عن نفسه كفيل غرضها به
بالكفالة فيكون مؤدىا عن نفسه الى النصف وهما بخلافه على ما مر واما بيان ما يرجع به الكفيل فيقولون بالثمن
ان كفيل يرجع بما كفل لا بما اؤاه حتى لو كفل رجل بدينهم مباح بغير اذنته او بغير اذنته او بغير اذنته او بغير اذنته
لانه بالاداء ملك في ذمة الاصيل ويرجع بالمملوك وهو المملوك وليس هذا كما هو راء الذين انه يرجع بالمؤدى بالدين
لانه بالاداء ما ملك الدين بل اقرض المؤدى في الامر فيرجع عليه بما اقرضه وكذلك لو اعطاه بالاداءه فان
او شيئا من المملوك والمؤدى فان رجوع عليه بما كفل لا بما اؤاه لما ذكرنا بخلافه اذا صاحبه من الالف على جسدائه
انه يرجع بالجسدائه لا بالالف لانه باء الجسدائه ما ملك ما في ذمة الاصيل وهو الالف لانه لا يمكن ايقاع الضلع
تملكها ههنا لانه يؤدى على الربا فيقع اسقاطا لبعض الحق والساقط لا يحتمل الرجوع به وعن محمد بن هبة
بخمسة دنانير فصاح الطالب الكفيل على ثلثة ولم يقبل اصحابك على ان تبرئني فالضلع واقع على الكفيل والاصل
وبرئنا جميعا ويرجع الكفيل على الاصيل ثلثة دنانير ولو قال اصحابك على ثلثة على ان تبرئني فهذا براءة
عن الكفيل خاصة ويرجع الطالب على المطلوب به بدنانير لان في الفضل لا في بقا الضلع على ثلثة تغير
في نفس الحق باسقاط بعضه وكان الضلع واقفا عليها جميعا فيبرأ جميعا ويرجع الكفيل على الاصيل ثلثة دنانير
لانه ملك هذا القدر بالاداء فيرجع به عليه واما في الفضل لثا في فاضلة الضلع الى ثلثة مقررنا بشرط
البراءة المضاف الى الكفيل براءة الكفيل في المطالبة بدنانير وبراء الكفيل لا يوجب براءة الاصيل فبرئ الكفيل
وعلى الدنانير وان على الاصيل فاضلة الطالب بهما وانه تعالى اعلم بالصواب والتم المراجع والمثبت

كتاب الحوالة

الكل في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان ركن الحوالة وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حكم الحوالة وفي بيان
ما يخرج به الحوالة عن الحوالة وفي بيان الرجوع بعد اخرج اما ركن الحوالة فهو الايجاب والقول بالايجاب
من الجبل والقول من الحوالة عليه والحوالة لا يوجب ان يقول الجبل للطالب احلكتك على فلان وكذا القول
من الحوالة عليه والحوالة له ان يقول كل واحد منهما قبلت او رضيت او بخوذلك مما يدل على الرضا والقول وهذا
عند اصحابنا وقال الشافعي ان لم يكن للحوالة على الحوالة عليه دين فكذلك فاما اذا كان له عليه دين فحين
بايجاب الجبل وقبول الحوالة له وجه قوله ان الجبل في هذه الصورة مستوف حق نفسه ببدء الطالب
فلا يقف على قبوله الحق كما اذا وكله بالقبض وليس هو كما احتمل لان الحوالة تصرف عليه بنقل حقه من
الذمة مع اختلافه لا يتم فلا يصح من غير رضا صاحب الحق ولما ان الحوالة تصرف على الحوالة عليه بنقل الحف
الى ذمته فلا يتم الا بقوله ورضاه بخلاف التوكيل فيقبض الدين لانه ليس تصرفا عليه بنقل الواجب اليه بل
بل هو تصرف باء الواجب فلا يشترط قبوله ورضاه ولان الناس في اقتضاء الدين والمطالبة بها على الشاؤن
بعضهم سهل مطالبة واقضاء وبعضهم أصعب فلو تدفروا قول ليجوز الرجوع من الرضا الصعوبة مضى الى التذام

بيان ما يرجع به الكفيل

كتاب الحوالة

بيان ركن الحوالة

فصل واما الشرائط فانواع بعضها يرجع الى الجبل وبعضها يرجع الى الحوالة وبعضها يرجع الى الحوالة
عليه وبعضها يرجع الى الحوالة به اما الذي يرجع الى الجبل فانواع منها ان يجرى عاقلة فلا تقع حوالة الجبل
والتي التي لا يقبل لان العقل شرطا الهلية التصرفات كلها ومنها ان يجرى الغار وهو شرط القاذور وب
الانقضاء فينقذ حوالة الضحية لعاقلة موقوفة فانقضاء على اجازة ولية لان الحوالة ابراء بحالها وفيها معنى المعاد
بالحال خصوصا اذا كانت مقيدة فننقذ من الصبي كالبصير ونحوه واما حرة الجبل فليست بشرط لصحة الحوالة
حتى تقع حوالة العبد ما دوننا كان في التجارة او محجورا لانها ليست بشرط لصحة الحوالة لانها من قبل الجبل ليست
العبد غرانه ان كان ما دوننا في التجارة يرجع عليه الحوالة على الحال اذا اؤتي ولم يكن للعبد دين مثله وتعلق
برقبته وان كان محجورا يرجع عليه بعد العلق وكذا الصفة ليست بشرط لصحة الحوالة لانها من قبل الجبل ليست
بشرط لصحة من المريض ومنها رضى الجبل حتى لو كان مكرها في الحوالة لا تقع لان الحوالة ابراء فيها معنى التملك
فبفسد الاكراه كسائر التملكيات واما الذي يرجع الى الحوالة فانواع ايضا منها العقل لما ذكرنا ولا ت
قبوله ركن وغيره لعاقلة لا يجرى من اهل العقول ومنها البلوغ وانه شرط القاذور لان انقضاء فننقذ احتياله
موقوفة على اجازة ولية اذا كان الثا في الملق الاول وكذا الوصي اذا ائتم بالاليتم لا يصح الا بهن الشريعة
لانه منتهى فرق بين ماله الا على وجه الاحسن قال الله تعالى ولا تقر بوال اليتم الا ما التي هي احسن ومنها الرضى حتى
لو ائتم مكرها لا يصح لما ذكرنا ومنها مجلس الحوالة وهو شرط الانقضاء عند اذنية ومحمد بن عبد الله يوسف
شرط القاذور حتى ان الحوالة لو كان غائبا عن المجلس فنقذ الخبر فاذا جاز لا ينقذ عندهما وعند ابى يوسف فننقذ
والصبي قولها لان قبوله فراخا لا ركن الثاثة فكان كلدهما بدونه شرط القاذور فلا يقف على ثاثة عن المجلس
كما في البيع واما الذي يرجع الى الحوالة فانواع ايضا منها العقل فلا تقع من المجنون والصبي الذي لا يقبل
قبول الحوالة اصل لما ذكرنا ومنها البلوغ وانه شرط الانقضاء ايضا فلا يصح من الصبي الحوالة اصل لما ذكرنا عاقلة
سواء كان محجورا او ما دوننا في التجارة وسواء كان الحوالة بغير من الحوالة او بامر اما اذا كان بغير امر فظاهر لانه
لا يمكن الرجوع على الجبل فكان تبرعا باذنته وانتهائه وكذا اذا كان بامر لانه تبرع باذنته فلا يملكه الصبي
محجورا كان او ما دوننا كالكفالة ولو قبل ولية عنه لا يصح ايضا لانه من التصرفات الصادرة فلا يملكه الولي
ومنها الرضا حتى لو اكره على قبول الحوالة لا تقع ومنها المجلس وانه شرط الانقضاء عند ما ذكرنا في جانب الجبل
واما الذي يرجع الى الحوالة به فتوابع احداهما ان يجرى نيا فلا تقع الحوالة بالايمان لانها نقل ما في الذمة
ولم يوجد والثاني ان يجرى لازما فلا تقع الحوالة بدين غير كمال الكتابة وما يجرى بحرا لانه ذلك من تسمية
لا حقيقة اذ المولى لا يجب له على عده دين والاصل ان كل دين لا يقع به الكفالة لا يقع به الحوالة واما وجوب
الدين على الحوالة عليه للجبل قبل الحوالة فليس بشرط لصحة الحوالة حتى يقع الحوالة سواء كان الجبل في الحوالة عليه دين او لم يكن
وسواء كانت الحوالة مطلقة او مقيدة والجملة فيه ان الحوالة نوعان مطلق ومقيد فالطلق ان يجبل بالدين
على فلان ولا يقيد بالدين الذي عليه والمقيد ان يقيد بذلك والحوالة بكل واحد من النوعين جائزة لقول النبي
صلى الله عليه وسلم من اجل على من فليقبض من غير فصل لان الحوالة المطلقة تخالف الحوالة المقيدة في احكامها ومنها
انه اذا اطلق الحوالة ولم يكن له على الحوالة عليه دين فان الحوالة له يطالب الحوالة عليه بدين الحوالة لا غير وان
كان له عليه دين فان الحوالة عليه يطالب بدنين دين الحوالة ودين الجبل يطالب الحوالة له بدين الحوالة ودين
الجبل بالدين الذي له عليه ولا ينقطع حق المطالبة للجبل بدينه بسبب الحوالة لان الحوالة لم تنقذ بالدين الذي
الجبل عليه لانها وجدت مطلقة غرضه الشرائط فينقطع دين الحوالة بدينه ويقرض الجبل على حاله واذا اقتد
بالدين الذي عليه ينقطع حق مطالبة الجبل لانه قد ائتم بهذا الدين فننقذ به وحينئذ لا لافا لدين بمنزلة
الدين عنده وان لم يكن رهنا على الحقيقة ومنها انه لو ظهر براءة الحوالة عليه من الدين الذي قبضت الحوالة به
بان كان الدين ثمن مبيع فاستحق المبيع سطل الحوالة ولو سقط عنه الدين بمعنى عارض بان هلك المبيع عند البيع
قبل التسليم بعد الحوالة حتى سقط الثمن عنه لا سطل الحوالة لكن اذا ائتم بالدين بعد سقوط الثمن يرجع بما اؤتي على
الجبل لانه قد مضى منه بامر ولو ظهر ذلك في الحوالة المطلقة لا سطل لانه لا قيد الحوالة به فقد تعلق الدين به واذا
ظهر لانه لا دين فقد ظهر انه لا حوالة لان الحوالة بالدين وقد تبين انه لا دين فبين انه لا حوالة ضرورة وهذا لا يوجد
في الحوالة المطلقة لان تعلق الدين به بوجبه تقييد الحوالة ولم يوجد فلا يتعلق به ويتعلق بالذمة فلا يظهر ان الحوالة
كانت باطله وكذلك لو قيد الحوالة بالدين بوجبه عند رجل فملك الالف عند الموع بطلت الحوالة ولو كانت الالف
على الحوالة عليه مضمونة لا سطل الحوالة بالهوك لانه يجب عليه مثلها ومنها اذا مات الجبل في الحوالة المقيدة
قبل ان يرد الحوالة عليه الدين الى الحوالة له وعلى الجبل ويؤن سوي من الحوالة وليس له مال سوى هذا الدين لا يجرى

بيان شرائط الحوالة
الشرط الواحد الى الجبل منها ان
عاقلة
ومنها ان يجرى بالغار

ومنها رضى الجبل
بيان شرائط الواجب الى الحوالة
منها العقل والبلوغ

ومنها الرضى
منها مجلس الحوالة

بيان شرائط الرجوع الى الحوالة
منها العقل
ومنها البلوغ

ومنها الرضى ومنها المجلس

الشرائط الواجب الى الحوالة
منها كون ذنبا ومنها
ان يجرى لازما

ان الحوالة نوعان مطلق ومقيد

احكام الحوالة المقيدة

والاجنبى المتوسط فان كان بين المدعى والمدعى عليه فكل واحد من النوعين التامة حائز مشروع عند اصحابنا التامة
وقال ابن ابي ليلى الشروع هو الصلح غير اقرار وسكوت لا غيرهما وقال الشافعى المشروع هو الصلح من اقرار
لا غير وجه قول الشافعى ان جواز الصلح يستدعى حقا بنا ولم يوجد في موضع النكار والسكوت اما في النكار
فلان الحق لو ثبت فانما ثبت بالدعوى وقد عارضها النكار فلو ثبت الحق عند التعارض واما في السكوت
فلان السكوت ينزل منكر حكما حتى يتبع عليه البينة فكان انكاره معارضا لدعوى المدعى فلم يثبت الحق ولو
بذل المال لئذ له لدفع خصومة باطلا فكان في معنى الرشوة ولنا ظاهر قوله مع الصلح خير وصفه انما
جنى الصلح بالخبرة ومعلوم ان الباطل لا يوصف بالخبرة فكان كل صلح مشروع عا فظاهر هذا النص الا ما خفى
بدليل وعنه عمر بن الخطاب قال مرة والحضور حتى يهبط الجواز فان فصل القضاء يورث بينهم الضمان
امر مرة الحضور الى الصلح مطلقا وكان ذلك بحضور من الضمان ولم ينكر عليه احد فبينما اجتمعوا في الضمان وانه
تجة قاطعة ولان الصلح شرع الحاجة الى قطع الخصومة والمنازعة والحاجة الى قطعها في التحقيق عند النكار
او الاقرار مسالمة ومساعدة فكان اول الجواز ولهذا قال ابو حنيفة اجوز ما بين الصلح على النكار وقال
الشافعى ابو منصور لما تروى التمر قدي دى ما صنع الشيطان في ايقاع العداوة والبغضاء في بني آدم ما
صنع الشيطان في انكاره الصلح على النكار فلو ان الحق ليس بثابت قلنا هذا على الاطلاق ممنوع من الحق
ثابت في زعم المدعى وحق الخصومة واليمين ثابتان له شرعا فكان هذا صلحا غرق ثابت فكان مشروعاً وانما يعلم
فصل واما دكن الصلح فهو الايجاب والقبول وهو ان يقول المدعى عليه صلحتك من كذا وكذا
على كذا او من عوالي كذا على كذا ويقول الاخر قبلت او رضيت او ما يدل على قبوله ورهائه فاذا اوجلا ايجابا
والقبول فقد تم عقد الصلح **فصل** واما شرائط الركن فانواع بعضها يرجع الى المصالح وبعضها
يرجع الى المصالح عليه وبعضها يرجع الى المصالح عنه **اما الذي** يرجع الى المصالح فانواع منها ان يكون
عاقلة وهذا شرط عام في التصرفات كلها فلو بيعت صلح المجنون والفتي الذي لا يعقل لا ينعقد اهلية الفهم
باعتدال العقل **فاما** البلوغ فليس بشرط حتى يصح صلح الصبي في الجملة وهو كصبي المأذون اذا كان له فيه
نفق او لا يجوز له فيه ضرر ظاهر **بيان** ذلك انه اذا وجب للصبي المأذون على انسان دين وصالحه على بعض
حقه فان لم يكن عليه بئنه حازا الصلح لان عند انعقاد البينة لاحق له الا الخصومة والخلف والمال انفق له
منها فاد كانت له عليه بئنه لا يجوز الصلح لان الخط يتبرع وهو لا يملك التبرعات ولو اخر الذي جاز سواء
كان له عليه بئنه او لا فرق بينه وبين الصلح لان تأخير الدين من اعمال التجارة والصبي المأذون في التجارة رات
كالبايع الا انما يملك التأجيل في نفس العقد بان يبيع باجل فيملكه متأخرا غير العقد ايضا بخلاف الخط
لان الخط ليس بالتجارة وهو يتبرع فلو ملكه الا انه يملك بعض الثمن لاجل العيب لا يملك بعض الثمن لان العيب كان في ثياب التجارة
فملكه ولو صلح الصبي المأذون والاسلم فيه على راس المال جاز لان الصلح من المسلم فيه على راس المال اقالة
للعقد والا قالة من ثياب التجارة وكذلك لو اشترى سلعة وطعن فيها بعبعب فضالحه البائع على ان يأخذ
منها جاز لان الثمن انفق من البيع المعسرة ولو صلح البائع بعبعب خط عنه بعض الثمن لاسك في تجارة لان الخط
من البائع تبرع منه على الصبي فصيح ولو ادعى انسان عليه ديناً فاقربه فضالحه على ان خط عنه البعض جاز لان
اقرار الصبي المأذون بالدين صحيح فكان الصلح منه تبرعا على الصبي بخط بعض الحق الواجب عليه والصبي اهل ان
يتبرع عليه فصيح وكذلك حرية المصالح ليست بشرط لصحة الصلح حتى يصح صلح العبد المأذون اذا كان له فيه
او كان خراب التجارة الا انه لا يملك الصلح على خط بعض الحق اذا كان له عليه بئنه وبملك التأخير كيف ما كان وبملك
خط بعض الثمن لاجل لعب لما قلنا ولو صلح البائع بعبعب خط عنه بعض الثمن جاز لما ذكرنا في الصبي المأذون وكذلك
لو ادعى عليه انسان ديناً وهو مأذون فاقربه ثم صلح على ان خط عنه جاز لان اقرار العبد المأذون بالدين صحيح
فكان الخط من المدعى تبرعا على العبد ببعض الدين فصيح ولو حجج عليه المولى ثم ادعى انسان عليه ديناً فاقربه وهو
محمود ثم صلح على مال منه فاقراه فان لم يكن في يد مال لا ينفذ الصلح لان اقرار المحمود عليه لا ينفذ اذ لم يكن
يد مال واذا لم ينفذ الصلح ولا يطالب به الحال ولكن يطالب به بعد الحق لان اقراره في نفسه صحيح لصحة
من اهله الا انه لم يظهر في حق المولى الحال لما يغ وهو حق المولى فاذا اعتقد ان المانع فيظهر حينئذ واما اذا كان في يد
مال فيجوز اقراره عند ابي حنيفة وعندنا لا يجوز وجه قولنا ان هذا اقرار المحمود لطلون الاذن بالجور واقرار
المحمود غير صحيح وجه قولنا حنيفة ان اقرار المحمود اذا كان في يد مال صحيح لان العبد المحمود من اهله واقراره
المانع من ظهوره حق المولى فاذا كانت يد ناسية على هذا المال منع ذلك ظهوره حق المولى لانه يحتمل ان يكون
في اقراره تبنيغ ظهوره حق المولى فيه ويحتمل ان يكون كاذبا فلو يظهر فلا تبطل يد الناسية عليه بالشك بخلاف ما

بيان ركن الصلح
بيان شرائط ركن الصلح
بيان ما يرجع الى المصالح

اذا لم يكن في يد مال لان يد المولى ثابتة حقيقة والاقرار في نفسه محتمل فلو يوجب بطلون يد الناسية حقيقة
مع الشك والاحتمال وكذلك الكتاب نظير العبد المأذون في جميع ما ذكرنا لانه عبد ما بقي عليه درهم على لسان رسول
صلى الله عليه وسلم فان عجز الكتاب فادعى عليه رجله ثيابا صلحا على ان يأخذ بعضا ويؤخر بعضا فان لم يكن له عليه
بئنه لم يجز لانه لما عجز فقد صار محمورا غير التبرع فلو يصح صلحه وان كان له عليه بئنه جاز لانه وان عجز
فالتخفيف في ديونه هو فيه ملك التبرع بخط البعض بالصلح ومنها ان لا يبرأ المصالح بالصلح على الصغير مضرا
به مضرة ظاهرة حتى ان ادعى على صبي ثيابا صلحا اب الصبي وعواه على مال الصغير فان كان للمدعى بئنه
وما اعطى من المال مثل الحق المدعى وزيادة يتغابن في مثلها فالصلح جائز لان الصلح في هذه الصورة بمعنى
العداوة لا مكان الوصول الى كل الحق بالبينة والاب يملك المعاوضة في مال الصغير بالغبن اليسير وان لم يكن له
بئنه لا يجوز لان عند انعقاد البينة يقع الصلح تبرعا بمال الصغير وانه ضرر محض فلو ملكه الاب ولو صلح
من مال نفسه يجوز لانه ما اضر بالصغير بل فعه حيث قطع الخصومة عنه ولو ادعى اب الصغير على انسان ديناً
للصغير فضالحه على ان خط عنه بعضه واخذ الباقي فان كان له عليه بئنه لا يجوز لان الخط منه تبرع وماله
وهو لا يملك ذلك وان صلح على مثل قيمة ذلك الشيء ونقص منه شيئا يسيرا يجوز لان الصلح في هذه الصورة
بمعنى البيع وهو يملك البيع فيملك الصلح وهل يملك الاب الخط من دين وجب للصغير والاراء عنه هذا لا يخلو
من احد وجهين اما ان تولى ذلك العقد بنفسه واما ان لم يكن وليه فان لم يكن وليه لا يجوز بالاجماع لان الخط
والاراء من باب التبرع والاب لا يملك ذلك لكونه مضرة محضة وان كان وليه بنفسه يجوز عند ابي حنيفة ويجوز
وعنه ائمة وعند ابو يوسف لا يجوز وهو على اختلاف في الوكيل بالبيع او ابراء المشتري عن الثمن ان خط بعضه
وقد ذكرناه في كتاب الوكالة ولا يجوز صلح احد على ابي انا كان المصالح او غيره وان خرج حثا بعد ذلك وورث
وجازت له الوصايا لانه لو صح الصلح عليه لكان لا يخلو اما ان يصح على اعتبار الحال واما ان يصح على اعتبار الال
لا سبيل الى الاول لان الصلح عليه من باب تنفيذ الولاية وهو الحال لا يوصف بكونه مولى عليه ولا سبيل الى الثاني
لان الصلح لا يخلو الاضافة الى الوقت وبملك الاب استيفاء العضا من نفس ومادونها ولا يملك الوصي
استيفاء العضا من نفس والفرق ان استيفاء العضا من تصرف في نفس الصغير بالا حيا وبمحصل الشئ
قال الله تعالى ولكم في العضا من حيوه يا اولي الاباب لعلمكم تتقون وكذا منفعة الشئ واحده الى نفسه ولله
ولا ية على نفس الصغير ولا ولا ية للموصي عليها وهذا ملك نكاحه دون الوصي لانه يملك العضا من قيام دون
النفس لان ما دون النفس يملك بها مستلك الاموال لشبهه بالا موال الا ترى ان العضا من لا يجري بغيره في
وطرف العبد ولا يبرأ طر في الذكر ولا نفي مع حريان العضا من بينهم في النفس ويستوفى العضا من قيام دون
النفس في الحر كما يستوفى في سائر الحقوق لما لم ية فيه ولا يستوفى العضا من النفس فيه ويقضى بالنكول
في الاطراف كما يقضى به في الاموال عند ابي حنيفة ولا يقضى به في النفس وله ولا ية التصرف في المال فينبى
التصرف فيما دون النفس وبملك الاب الصلح من العضا من نفس ومادونه لانه لما ملك الاستيفاء فلان يملك
الصلح او لا لانه لا يقع له ولا استيفاء وكذا الوصي يملك الصلح من العضا من قيام دون النفس لانه يملك الاستيفاء
فيما دون النفس فكان املك للصلح عنه لانه لا يقع وهل يملك الصلح من العضا من نفس وكذا في كتاب الصلح انه
لا يملك وذكر في الجامع الصغير انه يملك وكذا ذكرنا في العداوى فعلى رواية الجامع يحتاج الى الفرق بين الاستيفاء وبين
الصلح وجه الفرق بينهما ظاهر لما ذكرنا ان العضا من تصرف في نفس الصغير بالحياة والشئ ولا ية له على
نفسه فلو ملك الاستيفاء واما الصلح فتصرف في المال وله ولا ية التصرف في المال وهذا فرق واضح ورواية
كتاب الصلح ان الصلح اعتبارا من العضا من قيام فاذ لم يملك العضا من فكيف يملك الاعتياس عنه ولو صلح الابا الوصي
على اقل من الذية في الخطاء وشبه العبد لا يجوز لان الخط تبرع وهما لا يملكان التبرع عالا اليتم والخط القليل
والكثير سواء بخلاف الغبن اليسير في البيع انهما يملكانه والفرق ان الخط نقصان متحقق لان الذية مقدرة بمقدار
معلوم والنقصان عنه يتحقق وان قل والنقصان في البيع غير متحقق لان العوض فيه غير مقدر لا يخلو فيه
بتقويم القومين فاذا لم يتقدر العوض لا يتحقق النقصان فهو الفرق ومنها ان بعض المصالح على الصغير بمن
ملك التصرف في ماله كالا ب والحذ والوصي لان الصلح تصرف في المال فيختص بمن ملك التصرف فيه ومنها ان لا يبرأ
من ذنبا عند ابي حنيفة وعندنا جاز لانه ذنبا على ان تصرفات المزدن موقوفة عنده وعندنا نافذة لكن عندنا
نفاذ تصرف المزدن عندنا ابو يوسف تصرف في العضا من نفس والمسئلة تعرف في موضعها ان شاء الله تعالى واما المنة
فصلحها جائز بخلافه لان حكمها حكم الحرية لانها اذا الحق بداد الحرب فحقني القاضى بذلك بطل بعضه دون
بعض الصلح الحرية لسبوت احكام اهل الحرب في حقها بالعاقبة مبادا الحرب انما علم **فصل** واما الشرائط التي

بيان شرائط الركن الصلح عليه

ترجع الى المصالح عليه فانواع ايضا منها ان يكون مالا فلا يصح الصلح على الحر والميتة والدم وصيد الحمار والحرم
وكل ما ليس بمال لان في الصلح معنى المعاوضة فلا يصح عوضا في البياعات لا يصح بدل الصلح وكذا اذا صلح على عبد
فاذا هو حره يصح الصلح لانه تبين ان الصلح لم يصادف محله وسواء كان المال عينا او دينا او منفعة ليست
بعين ولا دين لان العوض في المعاوضات المطلقة قد يكون عينا وقد يكون دينا وقد يكون منفعة الا انه يشترط
القبض في بعض الاعراض في بعض الاحوال دون البعض **وجعل** الكلام فيه ان المدعى لا يخلو من احد وجهين اما ان يبين
عينا وهو ما يحتمل التقين مطلقا جنسا ونوعا وقدرا وصفة واستحقاقا كالعرف وضمان الثياب والعقار والادوية
والذوا والحيوان والعبيد والدواب والمكيل والحظوة والشعر والموزون من الصنف والمحدد واما ان يبين دينا وهو
مالا يحتمل التقين من الدراهم والدنانير والمكيل الموصوف في الذمة والموزون الموصوف في الذمة سوى الدراهم
والدنانير والثياب الموصوفة والحيوان الموصوف واما ان يبين منفعة واما ان يبين حقا ليس بعين ولا دين
ولا منفعة وبذل الصلح لا يخلو من ان يبين عينا او دينا او منفعة والصلح لا يخلو من ان يبين عينا او دينا او منفعة
او غير ذلك او غير ذلك **فاد** كان المدعى عينا فصالح منها غرض او يجوز سواء كان بدل الصلح عينا او دينا او منفعة
ان كان معلوما القدر والصفة الا الحيوان والثياب لا يجمع شرائط التسليم لان هذا الصلح في المكينين جميعا في
معنى البيع فكان بدل الصلح في معنى الثمن وهذه الاشياء تصليق ثمنها في البياعات عينا كانت او دينا او الحيوان
فانه لا يثبت دينا في الذمة بدلا عما هو مال اصيل والثياب لا يثبت دينا في الذمة الا بشرائط التسليم من ان القدر
والوصف والاحل والمكيل والموزون يثبتان دينا في الذمة مطلقا في المعاوضة المطلقة فغير احل ولا يشترط
تقصده في المجلس لانه ليس يعرف ولا في تركه قصده افتراق فربما يدين بل هو افتراق عيني بعين او غير عيني
بدين وكل ذلك جائز وان كان دينا فان كان في الدراهم فصالح منها لا يخلو من احد وجهين اما ان يصالح على
خلاف جنسها او على جنسها فان صالح منها على خلاف جنسها فان صالح منها على عين جان لان الصلح عليها في معنى
بيع الدين بالعين وانه جائز ولا يشترط القبض وان صالح منها على دين سواء اهل لا يجوز لانه بايع ما ليس عنده
وانه من غير عينة وان صالح منها على جنسها فان صالح مرفورهم على دراهم فهذا لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان
صالح على مثل حقه واما ان صالح على اقل من حقه واما ان صالح على اكثر من حقه فان صالح على مثل حقه قدرا
ووصفا بان صالح من الفجيا على الفجيا فلا شك في جوازها ولا يشترط القبض لان هذا استيفاء عين حقه
اصلا ووصفا وان صالح على اقل من حقه قدرا ووصفا بان صالح من الفجيا على الفجيا على الجسمانية النهرية يجوز
ايضا ويجعل على استيفاء بعض عين الحق اصيل والا برأه الباقي اصيل وهو مفسد لان امور المسلمين محمولة على الفلأج
والسداد ما امكن ولو حمل على المعاوضة يؤدي الى الرد لانه يصير بايعا الفأ الجسمانية وانه ربا فيجعل على استيفاء
بعض الحق والاراء عن الباقي ولا يشترط القبض ويجوز مؤخره لان جوازها ليس بطريق المعاوضة حتى يبين صرفا
وكذلك ان صالح على اقل من حقه وصفا لا قدرا بان صالح من الفجيا على الفجيا على الفجيا على اقل من حقه
قدرا او وصفا بان صالح من الفجيا على الفجيا على جوازها يجوز ويجوز على استيفاء بعض الحق والحظ والاراء ويجوز
بدون الحق اصيل ووصفا ويجوز غرض قبض ومؤخره وان صالح على اكثر من حقه قدرا ووصفا بان صالح من
الفجيا على الفجيا على الجسمانية جيا او صالح على اكثر من حقه قدرا او وصفا بان صالح من الفجيا على الفجيا
مانة نهرية لا يجوز لانه ربا يحمل على المعاوضة هنا لقدر رحله على استيفاء البعض واسقاط الباقي وان
صالح على اكثر من حقه وصفا لا قدرا بان صالح من الفجيا على الفجيا على الفجيا وجاز وبشرط الحلول والقبض
حتى لو كان الصلح مؤخره او لم يقبض في المجلس بطل لانه صرف واما اذا صالح على اكثر من حقه وصفا واقل منه
قدرا بان صالح من الفجيا على الجسمانية جيزة لا يجوز عندنا في حقيقته ومجده وهو قول ابو يوسف الاخرى كان يقع
او لا يجوز **وجه** قوله الاقل ان هذا حط بعضه وهو جسمانية نهرية فبقية عليه جسمانية نهرية الا انه
احسن في الفأ الجسمانية جيزة فلا يمنع عنه حتى لو امتنع لا يبين عليه الا جسمانية نهرية **وجه** ظاهر
الدراية ان الصلح من الالف النهرية على الجسمانية الجيزة اعتبارا من عرقه الجيزة وهذا لا يجوز لان الجيزة
في الاموال الزبونية لا قيمة لها عند مقابلتها بجنسها لقوله صلى الله عليه وسلم جيزتها وردها سواء فلا يصح
الاعتراض عنها لسقوط قيمتها شرعا والساقط شرعا والعدم الاصل سواء وان الصلح على هذا الوجه لا يخلو
اما ان يجعل استيفاء عين حقه او يجعل معاوضة لا سبيل الى الاول لان حقه في الرد في الجيزة فيجعل على
المعاوضة فيصير بايعا الفأ نهرية جسمانية جيزة فيكون دينا وكذلك حكم الدنانير في الصلح منها على نهرية
حكم الدراهم في جميع ما ذكرنا ولو صالح مرفورهم على دنانير او مرفورهم على دراهم جاز وبشرط التقين
المجلس لانه صرف ولو ادعى الف درهم ومائة دينار فصالحه على مائة درهم في شهر جاز وطريق جوازها

نحوه وجوه اربعة

المدعى عين فصالح غرض

كان المدعى دينا فصالح منها

م وهو في بعض النسخ
لان الدراهم والدنانير امان ايدوا ما وقع
عليه الصلح يبيع فالصلح على هذه العهود
يقع بيع ما ليس عند البائع

ان يجوز

ان يجعل حقا لا معاوضة لانه لو جعل معاوضة لبطل لانه يصير بعض المانة عوضا عن الدنانير والبعض عوضا عن الدراهم
فيصير بايعا تسعائة بنجسين فيصير دينا وامور المسلمين محمولة على الصلح والسداد ما امكن وامكن ان يجعل
حقا لا دنانير اصيل وبعض الدراهم وذلك تسعائة وناجيو للبعض ذلك مائة الى شهر وكذلك لو كان عليه الف
درهم وكسر سلم فصالحه على مائة حازر وطريق جوازها ان يجعل حقا واسقاطا للكرام معاوضة لان استبدال المسلم
فيه لا يجوز ولو كان المالا ان عليه لرجلين لاحدهما درهم ولاخذنا دينار فصالحه على مائة درهم جاز وطريق جوازها
ان يصير معاوضة في حق احدهما وحقا واسقاطا في حق الآخر وذلك بان يقسم بدل الصلح على قدر قيمة دينهما من
الدراهم والدنانير فيقدر الدخا صاحب الدنانير حقا عوضا عنها فيصير مرفورا في حقه شرائط الصلح فيشترط
القبض في المجلس والقدر الدخا صاحب الدراهم لا يمكن ان يجعل عوضا لانه يؤدي الى الرد فيجعل الصلح في حقه استيفاء
بعض الحق واربأه الباقي والاصل ان الصلح متى وقع على اقل من حقه فحقه من الدراهم والدنانير يعتبر استيفاء بعض
الحق واربأه الباقي فيمنع وقوعه على اكثر من حقه من حقه منها او وقع على جنس آخر الدين والعين يعتبر معاوضة لانه
لا يمكن حمله على استيفاء عين الحق والاربأه الباقي لان استيفاء عين الحق من جنسها يبين ولم يوجد فيصير معاوضة
فاذا رتب به المعاوضات يجوز به هذا او ما فسدت به تلك بفسد به هذا وقد ذكرنا بعض مسائل هذا المصل وعلى هذا
اذا صلح من الف حالة على الف مؤخره جاز وبشرط حقا للحلول وتأجيل الدين ويجوز ان يكون حقه لا معاوضة ولو
صالح من الف حالة على جسمانية قد ذكرنا انه يجوز وبشرط استيفاء بعض حقه واربأه الباقي واما اذا صلح على
جسمانية على ان يعطيها اياها فهذا لا يخلو من احد وجهين اما ان وقت لا دأ الجسمانية وقتا واما ان لم يوقت فان لم
يوقت فالصلح جائز وبشرط حقا للجسمانية لان هذا شرط لا يفيد شيئا لم يكن فربما لا يرى انه لم يذكر له الا
فكان ذكره والتسكوت عنه بمنزلة واحدة وكذلك الخط على هذا بان قال القدر فخططت عنك جسمانية على ان
تعتني جسمانية لما قلنا وان وقت بان قال صالحك على جسمانية على ان تعطيها اليوم وان على ان تعطيها اليوم
فاما ان اقتصر على ذلك القدر ولم ينص على شرط العدم واما ان نص عليه فقال فان لم تعطي اليوم وان لم تعطي
اليوم فالالف عليك فان نص عليه فان اعطاه او تجمله في اليوم فالصلح ماض ويري غرضه وان لم يعطه
حتى يضي اليوم فالالف عليه بلا خلاف وكذلك الخط على هذا **واما** اذا اقتصر عليه ولم ينص على شرط العدم
فان اعطاه في اليوم مري غرضه جسمانية بالاجماع واما اذا لم يعطه حتى يضي اليوم فطل الصلح والالف عليه عند الجحفة
ومجد وعندنا في يوسف الصلح ماض وعليه جسمانية فقط **وجه** قوله ان شرط التجيل ما اذا دنا لم يكن قبل
لان التجيل كان واجبا عليه بحكم العقد فكان ذكره والتسكوت عنه بمنزلة واحدة ولو سكنت عنه لكان الامر
على ما وصفتنا فكذا هذا بخلاف ما اذا قال فان لم تعقل فكذا لان التقيصص على عدم الشرط نفي للشرط عند عدمه
فكان مفيدا **وجه** قوله ان شرط التجيل في هذه القصة شرط انقضاء العقد عند عدمه بدلا لنحل المهر
العاقل لان العاقل يقصد بتسليمه الا فادة دون القفو والعش ولو حمل المذكور على ظاهر شرط التجيل للعالاات
التجيل ثابت بدونه فيجعل ذكر شرط التجيل ظاهرا شرطا لانقضاء العقد عند عدم التجيل فصار كانه نفي
على هذا الشرط فقال فان لم تعقل فلا يصح جينا ولو كان كذلك لكان الامر على ما نص عليه فكذا هذا وتبين
بهذا ان هذا تعليق الفسخ بالشرط لا تعليق العقد كما اذا باع بالف على ان ينفذ الثمن الى ثلاثة ايام فان لم
ينفذ فلو بيع بينهما وذلك جائز لدخول الشرط على الفسخ لا على العقد فكذا هذا وكذلك لو اخذ منه كفيل بشرط
على الكفيل انه ان لم يوفيه جسمانية الى رأس الشهر فغلبه كل المال وهو الف فمؤخره والالف لازم للكفيل ان لم
يوفه لانه جعل عدم ايفاء الجسمانية الى رأس الشهر شرطا للكفالة بالالف فاذا وجد الشرط ثبت المشرط ولو ضمن
الكفيل الالف ثم قال خططت عنك جسمانية على ان توفيني رأس الشهر جسمانية فان لم يفعل فالالف عليك فهذا
اوثق من الباب الاول لان ههنا علق الخط بشرط التجيل وهو ايفاء الجسمانية رأس الشهر وجعل عدم هذا الشرط
شرطا لانقضاء الخط وفي الباب الاول جعل عدم التجيل شرطا للعقد وهو الكفالة بالالف والفسخ للشرط اقبل
من العقد لذلك كان الثاني اوثق من الاول واسم علم وكذلك لو جعل المال نجوما بكفيل وبغير كفيل بشرط انه ان لم يوفه
كل نجم عند محلة المال حال عليه فهو جائز على ما شرط لانه جعل لا يخلو من جميع شرائط الحلول كل المال عليه وانه يصح
ولو كان عليه الف فقال الى رأس الشهر جسمانية غدا على انك ترى الباقي فان ادعى اليه جسمانية غدا بربأه
من الباقي بالاجماع وان لم يوفه فغلبه الالف عندنا في حقيقته ومجده وعندنا في يوسف ليس عليه الا جسمانية وقد مر المسئلة
ولو قال ان اوتيت الى جسمانية فانت ترى الباقي او قال متخا دينا فادى اليه جسمانية لا يبرأه غرض الجسمانية التا
صغيره وكذلك اذا قال لك مائة ذلك فادى اليه جسمانية لا يبرأه الباقي حتى يبرأه لان هذا تعليق الالف بالشرط
وانه باطل بخلاف ما اذا كان بلفظ الصلح والاربأه الباقي لان ذلك ليس تعليق الالف بالشرط على ما مر ولو قال

مالان لرجلين درهم ودنانير فصالح
على دراهم

المكانة ان اوتيت الى جسمانية فان حقا دى جسمانية عتق لان هذا تعليق العتق بالشرط وذلك في حق الكتاب صحيح ولو كان
له على انسان الف مؤجلة فصاحته منها فهذا لا يخلو من احد وجهين اما ان صالحا منها على اقل حقه او على تمام حقه
وكذلك لا يخلو من شرط التعجيل او لم بشرط فان صالحا على اقل حقه قد راا وصفا او قد راا وصفا ولم بشرط
تعجيل ما وقع عليه الصلح جاز وبشرط خطأ وتجاوزا بدون حقه وله ان يأخذ الباقي بعد حلول الاجل وان شرط التعجيل
فالصلح باطل وعليه رد ما قبضه الرجوع برأس ماله بعد حلول الاجل لان فيه معاوضة الاجل وهو التعجيل بالخطأ وهذا
لا يجوز لان الاجل ليس مال وان صالحا على تمام حقه جاز وان شرط التعجيل بان صالحا من الف مؤجلة على الفسخة
لكن بشرط القبض قبل الافتراق عن المجلس وكذلك حكم الدنانير على هذا ولو كان الواجب عليه قيمة المستهلك
بان كان المستهلك فزوات القيم فصالح فان صالحا على الدراهم والدنانير حالة او مؤجلة جاز الصلح لان الواجب
في ذمته مثل المثلث صورة ومعنى كذا الاستهلاك تحقيقا كالمائة ثم يملكه باء الضمان فان صالحا كان هذا
صالحا على عين حقه فيجوز على اى وصف كان وان صالحا على غير الدراهم والدنانير ان كان عينيا جاز ولا بشرط
القبض وان كان دينيا موصوفا فيجوز ايضا لكن القبض في المجلس شرط ولو كان الواجب عليه مثل المستهلك بان كان
فزوات الامثال كالكيل والوزن الذي ليس فيه تعجيله فمقتضى تحكم الصلح فيه تحكم الصلح في كراهية الخطأ فتقوله بان
التوفيق اذا كان المدعى دينيا سوي الدراهم والدنانير فان كان مكبلا بان كان كراهية مثلا فصالح منه لا يخلو
فاحد وجهين اما ان صالحا على عين حقه او على خلاف حقه فان صالحا على عين حقه قد راا وقد راا وصفا جازا
ان صالحا على مثل حقه واما ان صالحا على اقل منه واما ان صالحا على اكثر منه فان صالحا على مثل حقه قد راا
ووصفا جاز ولا بشرط القبض لانه استوفى عين حقه وان صالحا على اقل حقه قد راا وقد راا وصفا جازا
وبشرط خطأ لا معاوضة لما ذكرنا في الدراهم ولا بشرط القبض ويجوز موصوفا وان صالحا على اقل حقه
وصفا لا قد راا جازا ايضا وبشرط استيفاء عين حقه اصلا وان راا غرامة ولا بشرط القبض حتى لا يطل
بالأجل او ترك القبض ولو صالحا على اكثر حقه قد راا ووصفا او قد راا ووصفا لا يجوز لانه ربا وان صالحا على
اكثر منه وصفا لا قد راا بان صالحا من كره روى على كره جاز وبشرط معاوضة احترازا غلا فتراق عزمين بدت
ولو صالحا منه على كره مؤجل جاز لانه حقه في الحلول ورضي بدون حقه كما في الدراهم والدنانير هذا اذا كان
الكر الدين حالا فان كان مؤجلا فصالح على بعض حقه او على تمام حقه فهو على التفصيل الذي ذكرنا في الصلح من
الالف المؤجلة من غير تفاوت هذا اذا صالحا من كره على عين حقه فان صالحا على خلاف حقه فان كان الكره
الذي عليه سلبا لا يجوز بحال لان الصلح على خلاف جنس المسلم فيه بغير معاوضة وفيه استبدال المسلم فيه بغير
قبضه الا ان يكون الصلح منه على رأس المال فيجوز لان الصلح المسلم فيه على رأس المال يحل اذ قاله للمسلم وللخلاف
وذلك جاز وان لم يكن سلبا فصالح على خلاف جنس حقه فان كان ذلك من الدراهم والدنانير جاز ولا بشرط
القبض وان كان معتبرا مشارا اليها لانها لا تتغير بالتعيين فكان ترك قبضه افتراقا عزمين بدت وان كان ذلك
من الكيلوت وهو عين جاز ولا بشرط القبض وان كان دينيا موصوفا في الذمة جاز ايضا فرق بين هذا وبين ما اذا
كان له عليه دراهم او دنانير فصالح منها على كيل او موزون موصوف في الذمة انه لا يجوز لان ذلك بيع الا
انه قول بالا ثمان والبيع ما يقابل الثمن وهذا لا يقابل الثمن فلو بيع مبيعا الا انه لا بد من القبض في المجلس احترازا
على افتراق عزمين بدت وان كان من المروضة الحيوان فان كان عينيا جاز وان كان دينيا فيجوز في الشيا الموصوفة
اذا اشترط التسليم لكن القبض في المجلس شرط احترازا على افتراق عزمين بدت ولا يجوز في الحيوان الموصوف
بحال لانه لا يثبت دين في الذمة بدلا عما هو مال وكذلك ان كان المدعى موزونا دينيا موصوفا في الذمة فصالحا
على جنسه او على خلاف جنسه الى آخر ما ذكرنا في المكيل الموصوف هذا اذا كان المدعى مكبلا او موزونا دينيا موصوف
في الذمة فان كان ثوبا تسلم فصالح منه فهذا لا يخلو من احد وجهين اما ان صالحا منه على جنسه واما ان صالحا
منه على خلاف جنسه فان صالحا على جنسه فهو على ثلاثة اوجه اما ان صالحا على مثل حقه او اقل منه او اكثر منه
فان صالحا على مثل حقه قد راا ووصفا بان صالحا من ثوب هروى جدي على ثوب هروى جدي جاز ولا بشرط القبض
لانه استوفى عين حقه وكذلك ان صالحا على اقل حقه قد راا ووصفا او قد راا ووصفا لا يجوز في عين هذا
استيفاء لبعض عين حقه وخطأ للمسا في وراة عنه اصلا او وصفا ولا براء عن المسلم فيه صحيح لان قبضه
واجب وان صالحا على اقل حقه قد راا ووصفا بان صالحا من ثوب هروى جدي على ثوب هروى جدي جاز بخلاف الدراهم
والدنانير المكيل والموزون الموصوفين بان صالحا من ثوب هروى جدي على ثوب هروى جدي جاز بخلاف الدراهم
كتر جديا وصالح من حد يد روى على نصف من جديا لانه لا يجوز والفرق ان المانع في الجواز هو الاعتناء
بالجودة والاعتناء بالجودة ههنا جاز لان الجودة في عين الاموال الربوية عند مقابلةتها بجنسها لها حقيقة بخلاف

ان صالحا على خلاف جنس

الاموال الربوية وهذا لان اصلان منها الجودة مقبولة في الاموال كلها لانها صفة مرغوبة بهذا العوض في
مقابلتها الا ان الشرع اسقط اعتبارها في الاموال الربوية فقبلا بقوله صلى الله عليه وسلم جديها وودتها سواء
فقبيل مقبولة في غيرها على الاصل فصحة الاعتناء عنها وان صالحا على اكثر حقه قد راا ووصفا بان صالحا من ثوب
هروى جدي على ثوبين هرويين جديين يجوز لكن بشرط القبض لان جوازه بطريق المعاوضة والحسن بانقراده
بحر النساء فلا بد من القبض ليدل على الرضا وكذلك ان صالحا على اكثر حقه قد راا ووصفا بان صالحا من
ثوب هروى جدي على ثوبين هرويين مردتين جاز والقبض شرط لما ذكرنا ولو صالحا على اكثر حقه قد راا ووصفا
لا قد راا بان صالحا من ثوب هروى جدي على ثوب جدي جاز لانه معاوضة اذ لا يمكن حمله على استيفاء عين الحق لان
الزيادة غير مستحقة له فيحمل على المعاوضة وبشرط القبض ليدل على الرضا وان صالحا على خلاف جنس حقه
كالنار ما كان لا يجوز دينيا كان او عينيا لان فيه استبدال المسلم فيه بغيره لا يجوز الا على رأس مال
التسليم لان الصلح عليه يحل اذ قاله وصفا لا استبدال وان كان المدعى حيوانا موصوفا في الذمة في قول الخطأ
او شبه العهد فصالح فالجمله فيه ان هذا في الاصل لا يخلو من وجهين اما ان صالحا على ما هو مفروض في بابا الذمة
في الجملة واما ان صالحا على ما ليس بمفروض في البا باصل واكل ذلك لا يخلو اما ان صالحا قبل تعيين القاضى
نوعا او انواع المفروضة او بعد تعيينه نوعا منها فان صالحا على المفروض قبل تعيين القاضى بان صالحا على
عشرة الاف درهم او على الف دينار او على مائة مثقال او على مائة بقر او على الف شاة او على ما تسمى حله جاز
الصلح وهو في الحقيقة تعيين منها الواجب من انواع المفروضة بمنزلة تعيين القاضى فيجوز وبشرط استيفاء
لعين حقه الواجب عند اختياره ذلك فعلا برضى القابل وكذا اذا صالحا على اقل من المفروض وبشرط استيفاء
لغيره عين حقه وبراءا غلا باقي وان صالحا على اكثر المفروض لا يجوز لانه ربا وان صالحا بعد ما عين القاضى
نوعا منها فان صالحا على جنس حقه المعين جاز اذا كان مثله او اقل منه وان كان اكثر لا يجوز لانه ربا وان صالحا
على خلاف جنس المعين فان كان من جنس المفروض فالجمله بان عين القاضى مائة مثقال فصالحا على مائة بقر او اكثر
جاز وبشرط معاوضة لان الاصل بتعيين واجبة بتعيين القاضى فلم يتوغير واجبا فكانت البقرة بدلا عن الواجب
في الذمة فكانت معاوضة ولا بد من القبض احترازا على افتراق عزمين بدت وكذلك ان كان من خلاف جنس المفروض
بان صالحا على مكبل او موزون سوي الدراهم والدنانير جاز وبشرط معاوضة وبشرط القبض لما ذكرنا ولو صالحا
على قبلة الاصل او اكثر مما يتقارب الناس فيه جاز لان قيمته الا بدراهم ودنانير وانها ليست من جنس الاصل فكانت
الصلح عليها معاوضة فيجوز قلا او كرها وبشرط القبض وكذلك اذا صالحا من الاصل على دراهم في الذمة وافتراقا
من غير قبض جاز وان كان هذا افتراقا عزمين بدت لان هذا ليس بمعاوضة بل هو استيفاء عين حقه لان الحيوان
الواجب في الذمة وان كان دينيا لكنه ليس بدت لان لا يرتجى من عليه اذا جاء بقبضه فيجوز له على القول بخلاف
سائر الديون فلو بين افتراقا عزمين بدت حقه هذا اذا قضى القاضى عليه بالابل فان قضى عليه بالدراهم
او بالدنانير وصالحا على مكبل او موزون سوي الدراهم والدنانير او بشئ ليس عنده لا يجوز لان ما يقابل هذه
الاشياء ودراهم او دنانير وانها اثمان ابدان فتعين هذه مبيعة وبيع المبيع الذي ليس بمعين لا يجوز الا على
التسليم هذا اذا صالحا على المفروض في باب الذمة فاما اذا صالحا على ما ليس بمفروض اصلا كالمكيل والموزون
سوي الدراهم والدنانير فيجوز ذلك مما لا مدخل له في الغرض قبل تعيين القاضى جاز وان كانت قيمته اكثر من
المفروض لكن القبض في المجلس شرط لانه معاوضة فيجوز ولا بد من القبض لما قلنا وان كان بعد تعيين القاضى
فهو على ما ذكرنا من التفصيل وكذلك حكم الصلح على الكا والمدعى عليه وسكونه حكم الصلح على قراره في جميع ما
وصفنا هذا الذي ذكرنا اذا كان بدل الصلح مالا عينيا او دينيا فاما اذا كان منفعة بان صالحا على خدمة
عبد بعينه سنة او ركوب دابة بعينها او زراعة او حرا وسكنى دار وقتا معلوما جاز الصلح وبشرط معنى
الاجارة سواء كان الصلح على اقرار المدعى عليه او على انكاره او على سكونه لان الاجارة تملك المنفعة بغير
قد وحدثا في موضع الاقرار فظاهر لان بدل الصلح عوض عن المدعى وكذا في موضع الانكار في جانب المدعى
وفي جانب المدعى عليه هو عوض عن الغنومة واليمين وكذا في السكون لان السكون منكر حكماء سواء المدعى
عسا او دينيا لان تملك المنفعة قد بين باليمين وقد بين بالدين كما في سائر الامارات وان كان المدعى
منفعة فان كانت المنفعة من جنسين مختلفين كما اذا صالحا من سكنى دار على خدمة عبد فيجوز بالا جماع وان
كانا من جنس واحد لا يجوز عندنا وموضع المسئلة كما في الامارات واذا اعتبر الصلح على المنافع اجارة
يصح بما يصح به الاجارات ويفسد بما يفسد به ولو ادعى على رجل دار في بيع فانكر المدعى عليه فصالحا
على ان يسكن المدعى عليه الذي في يده الدار سنة ثم يدفعها الى المدعى فهو جاز لان المدعى مقرر في ملك

اذا صالح على الدين بغير قبض

اذا كان بدل الصلح منفعة

بيان ما يرجع الى المصالح عند

الله

انها ولو ادعت امرأة على رجل نكاحا فجدد الزوج ففصلها على مال بذله لها لا يجوز لانه لا يخلو اما ان يجرى النكاح
ثانيا او لا يجرى فان لم يكن النكاح ثانيا كان دفع المال اليها من الزوج في معنى الرشوة وان كان ثانيا لا ثبت الفرق بينهما
للصلي لان العوض في الفرقية تقطبة المرأة لا الزوج فلو جاز المال الذي تأخذه المرأة عوضا عن شيء فلو يجوز ولو ادعى
على انسان مائة درهم فانكر المدعي عليه ففصلها على ان ان حلف المدعي عليه فهو بري فالصلي باطل والمدعي عليه
حق لو اقام بينة اخذه بها لان قوله على ان ان حلف المدعي عليه فهو بري فعلق البراءة بالشرط وانه باطل لان في البراءة
معنى التعليل والاهل في التعليلات ان لا يحتمل التعليل بالشرط وان لم يكن له بينة فاداد استخلافه فهو على حيز
ثم ان كان ذلك الحلف عند غير القاضي فله ان يستخلفه عند القاضي مرة اخرى لان تلك البينة غير معتبرة الا ترى
انها غير واجبة ولا تقطع بها الخصومة فلم تكن معتبرة بها وان كان عند القاضي لم يستخلفه ثانيا لان الحلف
عند القاضي معتد به فقد استوفى المدعي حقه مرة فلا يجب الا بقاء ثانيا ولو فصلها على ان حلف المدعي فاداد
حلف فالمال واجب على المدعي عليه فهو باطل لان هذا يعلق وجوب المال بالشرط وانه باطل لكونه فاداد ولو ادعى
انسانا ربيعة ثم طلبها منه فقال المودع هلك او قال ردونها وكذبه المودع وقال استهلكتها ففصلها
على شيء فالصلي باطل عند ابي يوسف وعند محمد صحيح وجه قول محمد ان هذا صلي وضع مدعى صحيحه وبين
موقفه فيصيح كما في سائر المواضع وجه قول ابي يوسف ان المدعي مناقض في هذه الدعوى لان المودع امكن للمال
وقول الامين قول المؤمن فكان اخباره بالرد والهلاك اقرارا من المودع فكان مناقضا في دعوى الاستهلاك والثبات
يمنع صحة الدعوى لانه يستخلف لكن لا يدفع الدعوى لانها مندفة لطلبها بل للمهمة واذ لم يصح الدعوى لا يصح
الصلي ولو ادعى المودع الاستهلاك ولم يقل المودع انه هلك او ردته ففصلها على شيء جاز لان دعوى
الاستهلاك صحيحة والبينة متوجهة عليه فيصيح الصلي ولو طلب المودع المودع فجدد المودع وقال
لم يودعني شيئا ثم قال هلك او ردتها وقال المودع بل استهلكتها ففصلها جاز لان المالك يدعي عليه فاما
الغصب بالحدود فهو سبب لوجوب الضمان وكل جواب عرفة في الودعية فهو الجواب في العارية والمضاربة
لان كل ذلك امانة ولو اشترى من رجل عبدا فظعن فيه بعيب وخاصة فيه ثم صالحه على شيء او حط من ثمنه
شيئا فان كان العبد مما يجوز دمه على البائع اوله المطالبة بارش العيب دون الرد فالصلي جاز لان الصلي
عن العيب صلي عرق ثابت في الحمل وهو وصفي سلامة المبيع غائب وانها في قبيل الاموال فكان الصلي
عن العيب معاوضة مال بمال فيصيح وكذا الصلي عن الارش معاوضة مال بمال لا شك فيه واذ صار البيع بحال لا
يملك ردة على البائع ولا المطالبة بارش بان باع العبد فالصلي باطل لان حق الدعوى والخصومة بينهما
بطل بالبيع فلا يجوز الصلي ولو صالح من عيب ثم زال العيب بان كان بيضا في عين العبد فاحل بطل الصلي ومن
ما اخذ لان المعوض وهو وصفي السلامة فاداد عادت فعوض فيبطل الصلي ولو ظعن المشتري بعيب فصالحه
البائع على ان يبريه فذلك العيب ومن كل عيب فهو جاز لان البراءة عن العيب براء وعوضه السلامة واسقاط
لها وهي مستحقة على البائع فيصيح الصلي عنها والبراءة عن كل عيب وان كان ابراءا عن المجهول لكن جهالة المصالح
لا تمنع صحة الصلي فلا تمنع صحة البراءة للفقهاء الذي من قبل هذا ان الجهالة لعينها غير مانعة بل لانها
في المنازعة المانعة من التسليم والقض الذي وقع الصلي والبراءة عنه لا يفترق عن التسليم والقض فلا يضره الجهالة
وكذلك لو ظعن المشتري بعيب فصالحه البائع من كل عيب فالصلي جاز لانه وان لم يظعن بعيب فله حق
الخصومة فيصالحه لا بطل هذا الحق ولو خاصة في ضرب من العيوب نحو الشحاح والعرج فصالحه على ذلك
ثم ظهر عيب غيره كان له ان يخاصمه فيه لان الصلي وقع على نوع خاص فكان له حق الخصومة في غيره ولو اشترى
شيئا من امرأة فظهر عليه عيب فصالحته على ان يتزوج به فهو جاز وهذا اقرار بالعيب فان كان يبلغ ارش
العيب عشرة دراهم فهو مهرها وان كان اقل من ذلك يحل لها عشرة دراهم لان ارش العيب لما صار مهرها
والنكاح معاوضة البضع بالمهر فاذا انكحت نفسها فقد اقرت بالعيب وكذلك لو اشترت شيئا بارش عيب كان
اقرارا بالعيب لان الشر معاوضة فلا اقرار عليه حين اقرارا بالعيب بخلاف الصلي حيث لا يقر اقرارا بالعيب
لان الصلي ثمة يصح معاوضة مرة يصح اسقاطا فلا يصح دليله على اقرار بالشك والاحتمال ولو اشترى
ثوبين كل واحد عشرة فقبضهما ثم وجد باحدهما عيبا فصالحه على ان يرد له بالبيع على ان يرد في ثمن الاتخذ
درهما فالرد جاز وزيادة الدرهم باطل عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يجوز شيء من ذلك وجه قوله
ان الرد بالعيب فيصيح والصلي بيع جديد بمنزلة الاقالة والبيع بتطله الشروط الفاسدة وجه قوله ان هذا
تعلق الزيادة في الثمن بالشرط وانه باطل لان الزيادة تلتحق باصل العقد واصل الثمن لا يحتمل التعلق بالشرط
لانه في معنى القار فكذا الزيادة عليه فاما الرد ففصح العقد وانه يحتمل الشرط فجاز ولو ادعى على امرأة نكاحا

فجددت نفسها لها على مائة على ان تقر له بالنكاح فاقرت فهو جاز ويجعل المائة من الزوج زيادة في مهرها لان
اقرارها بالنكاح محمول على الصحة ولو ادعى على انسان الف وانكر المدعي عليه فصالحه على مائة درهم على ان يقر له
بالالف فهو باطل لان المدعي لا يخلو اما ان يجرى صاذا فادى دعوى الف او كاذبا فبها فان كان صادقا فبها فالف
واجب على المدعي عليه واخذ العوض عليه يجرى في معنى الرشوة وانه حرام وان كان كاذبا في دعواه فاقرا للمدعي
عليه بالالف لان التزم المال ابتداء وهذا لا يجوز ولو قال لامرأة اعطيك الف درهم على ان تكوفي امرأتى ففعلت
ذلك فهو جاز اذ كان بمحض من المشهود ويجعل ثمانية عن النكاح والنكاح وكذا لو قال تزوجتك امس على الف درهم
فجددت فقالا زيدك مائة على ان تقر لي بالنكاح فاقرت جاز وكان لها الف ومائة ويجعل اقرارها على
الصحة هذا الذي ذكرنا اذ كان الصلي بين المدعي وبين المدعي عليه فاما اذا كان بين المدعي وبين الاجنبي
المتزوج فلو جاز اما ان كان ذلك بامر المدعي عليه او بغير امره فان كان بامر مدعي لا يجرى لانه وكل عند الصلي مما
يجعل الوكيل به وان كان بغير امره فهو صلي الفصولي وانه على خمسة اوجه احدها ان يضيف الضمان لنفسه
بان يقول صالحتك او صالحك فادى عوالة هذه على الف درهم على ان يقر له في ضاير ذلك الف او على الف والثاني ان يضيف
المالك نفسه بان يقول على الف هذه او على عدي هذا والثالث ان يعين الدل وان كان لا ينسبه الى نفسه
بان يقول على هذه الف او على هذا العبد والرابع ان يسلم الدل وان لم يعين ولم ينسب بان قال صالحتك
على الف وسلمت اليه والخامس ان لا يفعل شيئا من ذلك بان يقول صالحتك على الف درهم او على عدي راسط
ولم يرد عليه ففي الوجود الاربعة يصح الصلي لقوله تع انما المؤمنون اخوة فاحملوا بين اخوتكم وهذا اخر
في صلي المتوسط وقوله تع والصلي خير وهذا عام في جميع انواع الصلي للدخول الف واللام وانها لا تستغرق الجنز
ولان الصلي في هذه الوجود متصرف على نفسه بالبيع باسقاط الدل عن الفيد بالقضاء من مال نفسه ان كانت
الصلي عن اقرار وان كان عن انكاس باسقاط الخصومة فيصيح بترعه كما اذا تبرع بقضاء دين غيره من مال نفسه ابتداء
ومضى صلي عليه يجب عليه تسليم الدل في الوجه الثالث وليس له ان يرجع على المدعي عليه لان التبرع بقضاء
الدين لا يطلق الرجوع على ما ذكره في فصل الحكم ان شاء الله تع وبما في الوجه الخامس فهو موقوف على اجازة المدعي
عليه لان افعلام الضمان والتسليم وتعيين الدل والتسليم لا يمكن حمله على التبرع بقضاء دين الغير من
مال نفسه فلو جاز من ماله على نفسه بل على المدعي عليه فيقف على اجازة فان اجاز فله ويجب الدل
عليه دون المصالح لان الاجازة اللادخلة بمنزلة الوكالة السابقة ولو وكل في الابتداء لمقتضاه
على تركه فكذا اذا التعلق بالوكيل الاجازة وان رده بطل لان التصرف على الانسان لا يصح بغير اذنه واجازة
ثم انما يصح صلي الفصولي اذ كان خرا بالغا فلا يصح صلح الصبي والعبد المأذون لانها ليسا من اهل التبرع
وكذلك الخلع من الاجنبي على هذه الفصول انه ان كان باذن الزوج او المرأة يصح ويكسر ويجب المال على المرأة دون
الوكيل وان كان بغير اذنها فهو على الفصول التي ذكرنا في الصلي وكذلك الزيادة في الثمن من الاجنبي على هذه الفصول
انه ان كان باذن المشتري ومن وكيله ويجب على المشتري وان كان بغير اذنه فهو على ما ذكرنا من الفصول وكذلك
العقد والصلي من العمد من الاجنبي على هذه الفصول ثم لا يخلو اما ان صالح على المفروض او على غير المفروض بمقدار
المفروض او باكثر منه قبل قبضين القاضي او بعد على ما ذكرنا من قبلة الاصل فيه انه يجوز من صلي الاجنبي ما يجوز من
صلي القار وما لا فلا وبيان ذلك انه اذا صالح الفصولي على خمسة عشر الفا وعلى الف درهم دينار وضمن قبل
تعيين القاضي الواجب على العاقلة جاز الصلي على عشرة آلاف وعلى الف دينار وتبطل الزيادة لما ذكرنا ان الفصول
بالصلي في مثل هذا الوضع تبرع بقضاء دين على المتبرع عليه وليس عليه الا هذا العذر فلا يصح تبرعه عليه بالزيادة كمن
كان له على آخر الف درهم دين فعصى عنه القاتن بغير امره له ان يسترد الزيادة هذا اذا صالح على المفروض فان صالح
على جنس آخر جاز لان المانع من الجواز هو الزيادة لا يجري في مختلف الجنس وكذلك لو صالح على ما يبيع بيمينها
او بغير يمينها جاز صلحه على المائة لان القائل الوصل ذلك بنفسه لما جاز الا على المائة فكذا الفصولي لما ذكرنا ان
كانت بغير يمينها فالواجب عليه مائة من ابله لان انسان الواجبة في باب الدية لان مطلق ابله في هذا الباب
منه في الواجب وان كان باعياها فالواجب مائة منها والحيار الى الطالب ان الرضى بالكل من رضى البعض
فان كان في انسان ابل يقضي انسان ابل الواجبة في باب الدية فللطالب ان يرد الصلي لان صلي الطالب
على الزيادة على المفروض محمول على غرضه انه لو ظهر نقصان في السن لا يجبر بزيادة العدد فاذا لم يحصل له الزيادة
لم يحصل غرضه فاحل رضاه بالنقصان فوجب حق النقص ولو صالح على مائة على انسان الدية وضمنها فهو جاز
واخيرا للطالب لان الصلي على مائة على انسان الدية استيقا عين الحق وان كان القاضي عين الواجب ففصل عليه
بالاداء فصالح المتوسط على الف دينار جاز ولا بد من القبض في المجلس كما لو فصله القائل بنفسه لانه صرف فتراع له شرط العرف

بيان حكم الصلح الاصل
بيان الحكم الدخيل

صلح واما بيان حكم الصلح فقول وبالله التوفيق ان الصلح احكاماً بعضها اصيل لا يتفضل عنه صلح
وبعضها دخيل يدخل في بعض انواع الصلح دون البعض اما الاصيل فهو انقطاع الخصومة والمنازعة بين المدعيين
شراً حتى لا تتسمع دعواهما بعد ذلك وهذا حكم لازم من جنس الصلح واما الدخيل فانواع منها حق الشفعة للشفيع
وجملة ان المدعى لو كان داراً وبذل الصلح سوى الدار والذراهم والدنانير وغيرها فان كان الصلح غرضاً لغير ذلك
عليه ثبت للشفيع فيها حق الشفعة لانه في معنى البيع فالحالين فيوجب حق الشفعة ولو كان الصلح غرضاً لغير
لا يثبت لانه ليس في معنى البيع في جانب المدعى عليه بل هو بذل المال لدفع الخصومة واليمين لكن للشفيع ان يقوم
مقام المدعى فيدلي بحجته فان كانت للمدعى بينة اقامها للشفيع عليه واخذ الدار بالشفعة لان باقامة البينة
تبين ان الصلح كان في معنى البيع وكذلك ان لم يكن له بينة تخلف المدعى عليه فنكل وان كان بذل الصلح داراً
والصلح غرضاً لغير ذلك ثبت للشفيع حق الشفعة في الدارين جميعاً لما مر ان الصلح ههنا في معنى البيع واليمين
فصار كما لو تبايعا داراً وبذل الصلح كل دار الدار المشفوعة بقيمة الدار الاخرى ولو فصلها على ان يأخذ
المدعى الدار المدعاة ويبطل المدعى عليه داراً اخرى فان كان الصلح غرضاً لغير ذلك وجب فيها الشفعة بقيمة كل واحدة
منها لان هذا الصلح في معنى البيع من الجانبين وان كان الصلح غرضاً لغير ذلك لا يصح لان الدارين جميعاً ملك المدعى لا
ان يمين ملكه بطلان المدعى عليه واذا لم يصح الصلح لا تجب الشفعة وان صالح غرضاً لغير ذلك لا يثبت الشفعة وان
كان الصلح غرضاً لغير ذلك لان المنفعة ليست بيمين مال فلا يجوز اخذ الشفعة بها وان كان الصلح غرضاً لغير ذلك
للشفيع حق الشفعة في الدارين ولا يثبت في الدار المدعاة لان الاخذ بالشفعة يستدعي من المدعى
مبيعاً في حق يأخذ منه والصلح غرضاً لغير ذلك في جانب المدعى معاوضة فكان بذل الصلح بمعنى المبيع في حقه اذا كان
عينا فكان للشفيع حق اخذ منه بالشفعة وفي جانب المدعى عليه ليس بمعاوضة بل هو اسقاط الخصومة
ودفع اليمين عن نفسه فلم يكن للدائر المدعاة حكم المبيع في حقه فلم يكن للشفيع ان يأخذها منه بالشفعة الا
ان يدلي بحجته المدعى بيمين البينة او يخلف المدعى عليه فنكل على ما ذكرنا ومنها حق الرد بالعيب وان ثبت
في الجانبين جميعاً ان كان الصلح غرضاً لغير ذلك بمزلة البيع وان كان غرضاً لغير ذلك في جانب المدعى ولا يثبت في
جانب المدعى عليه لانه بمزلة البيع في حقه لا في حق المدعى عليه واذا لم يثبت للمدعى عليه حق الرد بالعيب لم يرجع
في شيء وكذا لو استحق عليه الدار وقد بنى فيها بناء فنقص لا يرجع على المدعى بقيمة البناء وكذا لو كان المدعى
جارية فاستولدها لم يكن مفزوداً ولا يرجع بقيمة الولد لان ما اخذه المدعى ليس بذل المدعى في حقه الا انه
اذا استحققت الدار المدعاة يرجع على المدعى بما ادعى اليه لان المودى بذل الخصومة في حقه وقد بين ان
لا خصومة له فيه فكان له حق الرجوع بالمودى وانما علم ولو وجد بذل الصلح عيباً فلم يقدر على رده
للهلاك او الزيادة او النقصان في بذر المدعى فان كان الصلح غرضاً لغير ذلك يرجع على المدعى بقيمة العيب الذي
وان كان غرضاً لغير ذلك يرجع بقيمة العيب على المدعى عليه في دعواه فان اقام البينة اخذ حصته العيب وكذا اذا
حلفه فنكل وان حلف فلا شيء عليه ومنها الرد بخيار الرؤية في نوعي الصلح وقرق الطلوى بينهما
واي حواله في الصلح غرضاً لغير ذلك والحق بذل الصلح غرضاً لغير ذلك وبالمهر بدل الخلع والرد بخيار
الرؤية غرضاً لغير ذلك في تلك العقود فكذلك ههنا وفي كتاب الصلح اثبت حق الرد في النوعين جميعاً غرضاً لغير ذلك
لان الخيار ثبت للمدعى فيستدعي كونه معاوضة في حقه وقد وجد وكذا الاحكام تشهد بصفحة هذا على ما ذكرنا
ومنها انه لا يجوز التعريف في بذل الصلح قبل القبض اذا كان منقولاً في نوعي الصلح فلا يجوز للمدعى بيعه وهبته
وتخوله وان كان عقداً يجوز عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يجوز ويجوز ذلك في الصلح غرضاً لغير ذلك
للمصالح ان يبيعه وهبته ويرى عنه قبل القبض وكذلك المهر وبدل الخلع والفرق ان المانع من الجواز في
سائر المواضع ان يتخذه من انفساخ العقد على تقدير الهلاك ولم يوجد ههنا لان الصلح غرضاً لغير ذلك
الا نفساخ فلا حاجة الى انفساخه بالبيع كالودوث وهذا تبين ان الحاق هذا العقد بالعقد النكاحي مبادلة
مال بغير مال على ما ذكره الطحاوي غير سديد ولو صالح غرضاً لغير ذلك على ان يمينه قبل التسليم فعليه قيمته
لان الصلح لم ينفسخ فيبقى وجوب التسليم وهو عاجز عن تسليم العين فيجب تسليم القيمة ومنها ان الوكيل
بالصلح اذا صالح قبل التسليم هل يلزمه او يلزم المدعى عليه فهذا في الاصل لا يخلو من وجهين اما ان يمين
في معنى المعاوضة واما ان يمين في معنى استيفاء عين الحق فان كان في معنى المعاوضة يلزمه دون المدعى عليه
لانه يمين جارياً بحري البيع وحقوق البيع راجعة الى الوكيل وان كان في معنى استيفاء عين الحق فهذا على
وجهين ايضا اما ان يمين بذل الصلح واما ان لم يمين فان لم يمين لا يلزمه لانه يمين مقرر بالبيع
فلا يرجع اليه الحقوق وان ضمن لزمه بحكم الكفالة لا بحكم العقد واما الغشوى فان نفذ صلحه فالمدعى عليه

ولا يرجع

ولا يرجع به على المدعى عليه لانه متبرع وان وقف صلحه فان رده المدعى عليه بطل ولا شيء على احد منهما وان اجاز
جاز وبطل عليه دون الغشوى وانما علم **فصل** واما بيان ما يبطل به الصلح بعد وجوده فنقول
وبالله التوفيق ما يبطل به الصلح اشياء منها الاقالة فيما سوى القصاص لان فيما سوى القصاص لا يخلو عن
مضى ومعاوضة المال بالمال فكان محتملاً للفسخ كالبيع ونحوه فاما في القصاص فالصلح عنه اسقاط بحق لانه
عفو والعفو اسقاط فلو محتمل للفسخ كالطلاق ونحوه ومنها الحاق المزداد بالحرب او موتة على الردة عند
اجتماعه بناء على ان تصرفات المزدوق موقوفة عنده على الاسلام او الحق بدار الحرب والموت فان اسلم فقد
وان لم يذبح بالحرب وقضى القاضي به او قتل او مات على الردة بطلت وعند ههنا اذ في الردة ازا الحقت
بدار الحرب يبطل من صلحها ما يبطل من صلح الحربية لان حكمها حكم الحربية ومنها الرد بخيار العيب والرؤية
لان يفسخ العقد على غير وجه ومنها الاستحقاق وانه ليس بابطال حقيقة بل هو بيان ان الصلح لم ينعني اصلاً لانه
ابطال من حيث الظاهر لفساد الصلح ظاهراً فيجوز الحاقه بهذا القسم لكنه ليس بابطال حقيقة فكان الحاقه
باعتبار الشرايط على ما ذكرنا والى ذلك في الصناعة والشفعة فكان اولى والله اعلم ومنها هلاك احد المتقارفين في الصلح
على المناقعة قبل نقصان المدة لانه بمعنى الاجارة ولهذا يبطل بموت احد المتقارفين واما هلاك ما وقع الصلح
على منقعة هل يوجب بطلان الصلح فلا يخلو اما ان كان حيواناً كالعبد والذانية واما ان كان غير حيوان
كالدار والبيت فان كان حيواناً لا يخلو اما ان هلك بنفسه او باستهلاك فان هلك بنفسه يبطل الصلح
بالاجماع وان هلك باستهلاك فلا يخلو من ثلاثة اوجه اما ان استهلكه اجنبياً واما ان استهلكه المدعى عليه
واما ان استهلكه المدعى فان استهلكه اجنبياً يبطل الصلح عند محمد وقال ابو يوسف لا يبطل ولكن المدعى بالخيار ان شاء
نقض الصلح وان شاء بشرى له بقيمة عبد يخدمه الى المدة المضروبة وجه قول محمد ان الصلح على المنفعة بمنزلة الاجارة
لان الاجارة تملك المنفعة بعوض وقد وجد ولهذا ملك اجارة العبد فغير بمنزلة المستأجر بابا لاجارة
والاجارة تبطل بهلاك المستأجر سواء هلك بنفسه او باستهلاك كذا هذا وجه قول ابو يوسف ان هذا الصلح في معنى
الاجارة وبما كان معنى المعاوضة لازماً في الاجارة بمعنى استيفاء عين الحق اصل في الصلح فيجوز اعتبارها جميعاً
ما اشكر ومعلوم انه لا يمكن استيفاء الحق من المنفعة لانها ليست من جنس المدعى فيجب تحقيق معنى الاستيفاء
فمحل المنفعة وهو الرقبة ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الملك له فيها فيجعل كانه ملكه في حق استيفاء حقه
منها بعد القتلان تغذراً واستيفاء فغيرها يمكن من بدلها فكان له ان يسوف في بدل ان يشترى له عبد
فيجده الى المدة المشروطة وله حق النقصان فيما تغذره محل الاستيفاء وان استهلكه المدعى عليه بان قتله
او كان عبداً فاعتقه يبطل الصلح ايضا وقيل هذا على اصل محمد فاما على اصل ابو يوسف لا يبطل بل يترتب القسمة
لشترى له بها عبد يخدمه الى المدة المشروطة كما اذا قتله اجنبياً وكالراهن اذا قتل العبد الموهون او اعتقه
وهذا لان رقبة العبد وان كانت مملوكة للمدعى عليه لكنها مشغولة بحق الغنم وهو الذي تعلق حقه بها فيجب
رعيتها جميعاً بتنفيذ الحق وتعيين القيمة كما في الرهن وكذا ان استهلكه المدعى يبطل الصلح عند محمد وعند
ابو يوسف لا يبطل وتؤخذ من المدعى قيمة العبد ويشترى عبد آخر يخدمه وهل ثبت الخيار للمدعى في نقض
الصلح على مذهبه فيه فنظر هذا اذا كان الصلح على منافع الحيوان فاما اذا كان على سكين بيت فملك بنفسه
بان اشترى او باستهلاك بان هدمه غير لا يبطل الصلح ولكن لصاحب السكنى وهو المدعى بالخيار
ان شاء بنى صاحب البيت بيتاً آخر لسكنه الى المدة المضروبة وان شاء نقض الصلح ولا يتقدر ههنا
خلاف محمد لان اجارة العبد يبطل بموتة بالاجماع واجارة الدار لا تبطل بانهدامها ولصاحب الدار ان يبنيا
مرة اخرى في بعض اشياء الروايات عن اصحابنا رحمهم الله على ما يعرف في الاجارات ولو نصها لخاصة
غرضاً للمدعى عليه على مال ثم اقر المدعى عليه بعد الصلح لا يفسخ الصلح لان الاقرار مبني ان الصلح
وقع ومعاوضة من الجانبين فكان مقرر للصلي لا يبطل له ولو اقام المدعى بينة بعد الصلح لا يسمع
بنيته الا اذا ظهر بطلان الصلح عيب وانكر المدعى عليه فاقام البينة لردته بالعيب فنفسخ بینه وتبين
ان حكم الصلح الماضى حكم الصلح غرضاً لغير ذلك عليه نكل حكم ثبت في ذلك ثبت في هذا وانما علم
فصل واما بيان حكم الصلح اذا بطل بعد صفحته او لم ينعني رأساً فهو ان يرجع المدعى الى اصل
دعواه ان كان الصلح غرضاً لغير ذلك وان كان الصلح غرضاً لغير ذلك على المدعى عليه بالمدعى لا غير الا في الصلح
غرضاً لغير ذلك لم يصح انه يرجع على القاتل بالذانية دون القصاص لان بغير مفزوداً من جهة المدعى عليه
فيرجع عليه بمقتضى العرفين وبيان هذه الجملة انه اذا بطل الصلح فيما سوى القصاص او رده المدعى بالبيع
وخيار الرؤية يرجع المدعى بالمدعى ان كان غرضاً لغير ذلك وان كان غرضاً لغير ذلك يرجع الى دعواه لان الاقالة والرد بالعيب

124

بيان ما يبطل به الصلح

بيان حكم الصلح اذا بطل

كثارة الوكالة

ان یقبل

بيان شرائط التوكيل
ما يرجع الى الموكل

بیاض ما یرجع الی الوکیل

كتاب الوكالة

بيان معنى التوكيل لغدوساً

بیان رکن التوکیل

فانظروا ان لا يجرى المنازعة فيه عند قلة الجاهل بخلاف البيع لان منبأه على المنازعة والمنازعة لكونه مفارقة
المال بالمال فالجهالة فيه وان قلت تغيب في المنازعة فتوجب فساد العقد فهو الفرق **و** اذا ثبت ان الجاهل
القليل غير مانعة فحق كل موضع قلت الجاهل صحة التوكيل بالشرء وان لا فلا فيظن ان كان اسم ما وقع التوكيل
بشرءه مما يقع على انواع مختلفة لا يجوز التوكيل به الا بعد بيان النوع وذلك مخوف يقولون ان لا يثبت
الاسم التوقيف على انواع مختلفة من ثوب لا برسيم والعطن والكتان وغيرها فكانت الجاهل كثيرة فثبت صحة
التوكيل وان بين الثمن لان الجاهل بعد بيان الثمن متفاحشة فلا تقبل الا بذكر النوع بان يقول اشترى
ثوباً هريفاً فاذا استكت عند كثرة الجاهل فلم يصح التوكيل وكذا اذا قال اشترى حيواناً او قال اشترى وانه لو اذ
او ملوكاً او جواهر او حيواناً لان كل واحد منها اسم جنس يدخل تحته انواع مختلفة فلا بد من ذكر النوع لتقبل
الجاهل **و** لو قال اشترى داراً لا يصح لان بين دار ودار تفاوتاً فاحشاً فان عين الدار يجوز ان لا يبين
ولكنه بين الثمن جازاً ايضاً ويقع على دور المصير الذي يقع فيه التوكيل لان الجاهل تقل بعد بيان الثمن وروى
عن ابو يوسف انه لا يصح التوكيل بعد بيان الثمن حتى يبين مصراً **و** لو قال اشترى داراً في موضع كذا
او حقة لؤلؤ او فضة باقوت احمر ولم يبين الثمن لا يجوز لان التفاوت متفاضل حتى لا يصح معرفة معلومة
بحال التوكيل فلا بد من بيان الثمن واسم علم **و** ان كان اسم ما وقع التوكيل بشرءه لا يقع الا على نوع واحد
يكتفي فيه بذكر احد من الثمن اما الصفة بان قال اشترى عبداً تركياً او مقدار الثمن بان قال اشترى عبداً
بالف درهم لان الجاهل تقل بذكر احدهما وبحال التوكيل لان الصفة تصير معلومة بذكر الثمن وان لم يذكرها
واذا ذكر الصفة بغير الثمن معلوماً بحال الامر فما اشترى امثاله عادة حتى انه لو خرج المشتري عن عادة
امثاله لا يلزمه التوكيل كذا روى عن ابو يوسف فثبت ان اشترى حادماً من جنس كذا ان ذلك يقع على ما قام له
الناس من ذلك الجنس فان كان الثمن كثيراً لا يتعامل الناس به لم يجز على الامر وكذا البدوي اذا قال اشترى
خادماً حديثاً هو على ما يعتاده اهل لبادته وهذا كله اعتبار بحال التوكيل فان لم يذكر احدهما اطلاقاً فلو كان له
باطلة لان الجاهل تخشت بترك ذكرهما جميعاً فثبت صحة التوكال **و** لو قال اشترى حادماً او فرساً او غداً او بعيراً
ولم يذكر صفة ولا ثمناً قالوا انه يجوز لان النوع صار معلوماً بذكر الحاد والفرس والبعر والصفة نصير
معلومة بحال التوكيل وكذا الثمن فيظن ان اشترى حادماً بمثل قيمته او اقل واكثر قد وما يتقارب الناس في مثله
جاز على التوكيل اذا كان الحاد مما يشترى مثله التوكيل وان كان ما لا يشترى مثله التوكيل لا يجوز على التوكيل بل من
التوكيل وان اشترى بمثل قيمته مخوف بين التوكيل فارياً فاشترى التوكيل حادماً بمصراً يصلح للركوب لان مثله
يشترى الحاد للحمل والقول للركوب **و** لو قال اشترى شاة او بقرة ولم يذكر صفة ولا ثمناً لا يجوز لان الشاة
او البقرة لا تصير معلومة الصفة بحال التوكيل ولا بد من ان يبين احدهما معلوماً على ما بينا **و** لو قال اشترى
حظنة لا يصح للتوكيل ما لم يذكر احد شئين اما قدو الثمن واما قدر الثمن وهو التوكيل لان الجاهل لا تقبل الا
بذكر احدهما وعلى هذا جميع المقدرات من المكولات والموزونات **و** لو وكله ليشترى له طليطاً لا يصح
الا بعد بيان الثمن او النوع لان الجاهل لا تقبل الا بعد بيان احدهما والله اعلم **فصل** في بيان
حكم التوكيل فنقول وبالله التوفيق حكم التوكيل مبررة المضاف اليه وكذا لان التوكيل ثبات الوكالة والتوكال
اعكام منها ثبوت ولاية التصرف الذي يتناول التوكيل فيحتاج الى بيان ما يملكه التوكيل من التصرف فيوجوب
التوكيل بعد صحته وما لا يملكه فنقول ولا قوة الا بالله التوكيل بالخصومة يملك الا قرار على موكله في الجاهل
عند اصحابنا الثلاثة **و** قال زفر الشافعي لا يملك الا بالحق والوصى وامين القاضى لا يملك الا قرار على
الصغير بالإجماع وجه قولهما ان التوكيل بالخصومة وكيل بالمنازعة والا قرار ومسالمة فلا يتناول التوكيل
بالخصومة فلا يملكه التوكيل ولنا ان التوكيل بالخصومة توكيل بالجوابة الذي هو حق عند الله وقديم في ذلك
اقراراً وقد بينا انكاراً فاذا اقر على موكله دل ان الحق هو الاقرار فينفذ على الموكل كما اذا اقر على موكله في صفة
الموكل ثم اختلف اصحابنا الثلاثة فيما بينهم قال ابو حنيفة ومحمد يبيع اقراره في مجلس القاضى لا في غيره
و قال ابو يوسف يبيع في المجلس وغيره **وجه** قوله ان التوكيل يعم ما يملكه الموكل في غيره واقرار الموكل
لا ينفذ تحته على مجلس القاضى فكذا اقرار التوكيل ولها انه فوض الى امر اليه لكن في مجلس القاضى لا في غيره
بالخصومة او بجواب الخصومة وكل ذلك يختص بمجلس القاضى لا بغيره في غير مجلس القاضى وكذا
الخصومة لا تندفع باليمين في غير مجلس القاضى فثبت بمجلس القاضى الا انه اذا اقر في غير مجلس القاضى لم يجز
من الوكالة وينفذ لانه لو يقر ويكيل ليقى وكذا بالاقرار عيناً لان انكاراً لا يصح فيه المناقضة الاقرار عيناً
غير موكل به والتوكيل بالخصومة في مال اذا قضى القاضى به يملك قصبة عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يملك

بيان حكم التوكيل

منها ثبت ولا يتصرف

وجه قوله ان المطلوب من التوكيل بالخصومة الاهتداء من التوكيل بالقبض الامانة وليس كل منعه شيئاً فثبت عليه
تدبيره التوكيل بالخصومة توكيل بالقبض ولنا انه لما وكله بالخصومة في مال فقد ائتمنه على قصبة لان الخصومة
فيه لا يندفع الا بالقبض فكان التوكيل بها توكيل بالقبض والتوكيل بتقاضى الدين يملك القبض في ظاهر الرواية
لان حق التقاضى لا ينقطع الا بالقبض فكان التوكيل به توكيل بالقبض ولان التقاضى لا يقتضى والاستيفاء
واحد الا ان المتأخرين من اصحابنا قالوا انه لا يملك في عرف ديارنا لان الناس في زماننا لا يرضون بقبض
المقتاضى كالوكلاء على ابواب القضاة لئلا يهتدوا في اموال الناس والتوكيل بقبض الدين يملك الخصومة في اثبات
الدين اذا انكر الغريم عند ايجافه رجلاً عند عندها لا يملك وهو رواية الحسن عني خيفة ايضاً فملك اقامة
البينة وكذا لو اقام المدعى عليه البينة ان صاحب الدين قد استوفى منه او ابراء عنه قبلت بينة عنه
وعندها لا يملك ولا تقبل واجمعوا في التوكيل بقبض الدين اذا انكر من في يده انه لا يملك الخصومة حتى
لا يملك اقامة البينة **و** لو اقام المدعى عليه البينة انه اشترى من الذي وكله بالقبض لا يسمع بينة في اثبات
الشرء ولكنها تسمع لدفع خصومة التوكيل في الحال ان يحضر الموكل **و** لو اقر التوكيل بطلب الشفعة
وبالرد بالقبض وبالقسمه انه يملك الخصومة **وجه** قولهما ان التوكيل بقبض الدين توكيل باستيفاء عين
الدين فلا يتعدى الى الخصومة كالقاضي بقبض العين **ولا** يصفى ان التوكيل بقبض الدين توكيل بالمبادلة
والحق في مبادلة المال بالمال سيقطع بالعقد كما في البيع والاحادة ودلالة ذلك ان استيفاء عين الدين
لا ينفذ لان الدين اما ان يكون عبارة عن الفعل وهو تسليم المال واما ان يكون عبارة عن مال حكمي كذمة
وكل ذلك لا ينفذ واستيفاءه ولكن استيفاء الدين عبارة عن دفع مبادلة المأخذ العين بما في ذمة
وتملكه هذا العقد والمأخذ من المال فاشبه البيع والخصومة في حقوق مبادلة المال بالمال فملك التوكيل
بمبادلة التوكيل بقبض الدين لان ذلك توكيل باستيفاء عين الحق لا بالمبادلة لان عينه مقدور الاستيفاء
فلا يملك الخصومة فيها الا بما مر جدد فهو الفرق بين الفصلين واذا لم يملك الخصومة لا يسمع بينة المدعى
عليه على الشرء من الموكل بالقبض لانها بينة قامت لا على خصم ولكنها تسمع في دفع قبض التوكيل ويجوز ان تكون
البينة مجموعة من وجه ووجه كمن وكل انساناً بنقل زوجته الى حيث هو فطلبها التوكيل بالاستيفاء
فاقامت البينة على ان زوجها قد طلقها ثلثا تسمع هذه البينة في حق اذ دفاع حق التوكيل في النقل والسمع
فأثبت الحرمة كذا هذا وكذلك التوكيل باخذ الدار بالشفعة وكيل بالمبادلة لان الاخذ بالشفعة بمنزلة
الشرء وكذلك الرد بالقبض والقسمه فيها معنى المبادلة فكانت الخصومة فيها من حقوقها فلها التوكيل
كالوكيل بالبيع **التوكيل** بالقبض اذا اراد ان يوكل غيره هذا على وجهين اما ان كانت الوكالة عامة بان قال له
رقت التوكيل بالقبض اصنع ما شئت او ما صنعت من شئ فهو جائز على ومخوذ ذلك واما ان كانت خاصة
بان لم يقل ذلك عند التوكيل بالقبض فان كانت عامة يملك ان يوكل غيره بالقبض لان اهل فمخرج مخرج
العموم اجزاء على عمومته وان كانت خاصة فليس له ان يوكل غيره بالقبض لان التوكيل يصرف بتفويض
الموكل فملك بقدر ما فوض اليه فان فعل ذلك وقبض التوكيل الثاني لم يبرأ الغريم من الدين لان توكيله بالقبض
اذا لم يبيع قصبة وقبض الاجنبى سواء فان وصل اليه يد التوكيل الاول رضى الغريم لانه وصل اليه وهو نائب
الموكل في القبض وان هلك في يده قبل ان يصل اليه التوكيل الاول ضمن القاضى الغريم لان قصبة بجهة استيفاء
الدين والقبض بجهة استيفاء الدين قبض بجهة المبادلة على ما مر من القبض بجهة المبادلة فهو على القاضى
كالقبض على سائر الشرء وكان له ان يرجع بما ضمن على التوكيل الا قد لا نه صار مفرداً من جهة توكيله بالقبض
ليرجع عليه اذ كل غرض من المعزوم بما يحقه من العهدة فيرجع عليه بضمان الكفالة ولا يبرأ الغريم من الدين
لما ذكرنا ان توكيله بالقبض يرضى فكان للطالب ان يأخذ الغريم بدينه واذا اخذ منه رجع الغريم على التوكيل الثاني
لما ذكرنا ان رجوع التوكيل الثاني على التوكيل الاول يحكم الغريم على ما بينا **التوكيل** بقبض دين التوكيل على انسان معين
او في المدينين لا يملك ان يتعدى الى غيره لان التصرف بحكم الامر لا يملك التقضى عن موضع الامر وليس للتوكيل
قبض الدين ان يأخذ عوضاً عن الدين وهو ان يأخذ عيناً مكانه لان هذه معاوضة مقصودة وانها لا تدخل
تحته التوكيل بقبض الدين وهذا لما بينا ان قبض الدين حقيقة لا يتصور لما ذكرنا لا يتصور التوكيل بقبضه
حقيقة الا ان التوكيل بقبض الدين يجعل توكيله بالمعاوضة ضرورة تصحيح التصرف ودفع الحاجة المتعلقة بالتوكيل
بقبض الدين وحق التصرفه يصير مقصوداً بقبضها ضمناً للعقد فيثبت المعاوضة المقصودة خارجة عن العقد اصلاً
فلا يملكها التوكيل ولو كان لرجل على رجل دين فجاء انسان الى الغريم وقال ان الطالب امرت بقبضه منك فانه قد
الغريم واراد ان يدفع اليه لا يمنع منه وان امان بدفع اليه يجبر على الدفع بالدين وفي العين لا يجبر عليه وان

التوكيل بالقبض اذا اراد ان يوكل

ان التصديق في الدين اقرار على نفسه فكان مجبوراً على التسليم وفي العيان اقرار على غيره فلا يصح الا بغيره
الغير وان لم يصدق لم يجز على الذبح فان دفعه اليه ثم جاء الطالب فان صدقه مضمناً لا مبرراً كذبة وانكر ان
يصدق كذبة بل هذا على ثلثة اوجه اما ان صدقه ودفع اليه واما ان كذبه ومع ذلك دفع اليه واما ان
لم يصدق ولم يكذب به ودفع اليه فان صدقه في الوكالة ولم يصدق في حقه الطالب له اذ دفع الكذب الى الطالب
ولا حق لك على الوكيل لانه لما صدقه في الوكالة فقد اقر بوكالته واقراره صحيح في حق نفسه فكانه يقول
ان الوكيل كان محققاً في القبض وان الطالب ظلم فيما يقبض مني فلنظلم على مبطلي فلو اظلم على محقق وان صدقه
وضمنه ما دفع اليه ثم حضر الطالب فاخذ منه برجع هو على القابض لان الغريم وان اقر ان القابض عتق في
القبض يصدق بقبضه اياه في الوكالة فتعذر ان الطالب يبطل فيه ظلمه فيما يقبض منه فاذا ضمنه فقد اضراف
الضمان الى ما يقبضه الطالب منه بغير حق واصله الضمان الى المقبوض المضمون صحيح كما اذا قال ما عصبك
فلان فعلتي وان كذبه في الوكالة ومع ذلك دفع اليه ان يقبض الوكيل لان عند ان يبطل في القبض فاما ان
على رجا ان يجوزه الطالب وكذا اذا لم يصدق ولم يكذب لانه لم يوجد منه الاقرار بكونه محققاً في القبض فذلك
الرجوع عليه والله اعلم **الوكيل** يقبض الدين اذا قبضه فوجده مبيعاً فاما ان للوكيل ردة فله ردة واخذ بده لانه
قائم مقام الموكل وهو مملك قبض حقه اصله ووصفاً فكذلك الوكيل ولو وكل رجل قبض بده على رجل فادعى
الغير انه قد اوفاه الطالب لا يحتاج الوكيل الى اقامة البينة ولا الى احضار الطالب ليخلف فكذلك للغريم
اذا دفع الدين الى الوكيل ثم اشبع الطالب وحلفه ان اردت بمنه فان حلف والارجعت عليه لانه مقر بالدين
والدين مضمون على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو حلف بده على لا يفيء مع الاحتمال بل يجزى
على التسليم الى الوكيل وكذلك الوكيل يبطل الشفعة اذا ادعى المشتري ان الشفعة قد سلم الشفعة بغير تسليم
الاداء الى الوكيل ثم يقال له اشبع الشفعة وحلفه ان اردت بمنه لان المشتري مقر بثبوت حق الشفعة لان تسليم
الشفعة بعد ثبوتها بمن فلو يبطل الحق الثابت بدعوى التسليم مع الاحتمال فيؤمر بتسليم المشتري الى الوكيل
وهذا بخلاف الوكيل بالرة بالبيع اذا ادعى البائع ان المشتري قد رضى بالبيع انه لا يجزى للوكيل حواله حتى يحضر
الموكل فيخلف بالله ما رضيت بهذا البيع لان البائع بقوله رضيت بالمشتري بالبيع لم يقرب ثبوت حواله بالبيع
اذ ليس كل عيب موجب للردة الا ترى انه لو اشترى وهو عالم بعيبه ليس له حواله بالبيع مع وجود العيب فوقف على حضور المشتري الموكل وبينة فان
الذبح لم يخلو الوكيل بالله ما علم ان الطالب قد استوفى الدين لم يكن له ان يحلفه عندا بيمينه وان يوسف قال فخر يحلفه على علمه فان كان يحلف
خرج عن الوكالة ولم يبرأ الغريم وكان الطالب على حجة وجهه قول فخر ان هذا امر لو اقر به الوكيل للغير لم يفسد
حقه في القبض فاذا انكر يستحلف لجواز ان يبطل عن البين فيسقط حقه ولما قوله صلى الله عليه وسلم ان البين على
الدين عليه والغريم ما ادعى على الوكيل شيئاً وانما ادعى على الموكل فكان البين عليه واليمين تالا تحرم فيه البينة
فلا يثبت للغريم ولا ية استخلاف الوكيل وهذا بخلاف ما اذا مات الطالب فادعى الغريم انه قد كان استوفاه حال
حياته وانكر الوارث له ان يستحلف الوارث على علمه بالله ما يعلم ان الطالب استوفى الدين لان هناك الوارث
مدعى عليه لان الغريم يدعى عليه بطلون حقه في الاستيفاء الذي هو حقه فلم يكن استخلافه بطريق البينة
غير المورث الا انه يستحلف على علمه لانه يستحلف على فعل غيره وكل من استحلف على فعل باشر غيره يستحلف
على العلم لا البينة لانه لا علم له به انه فعل ذلك او لم يفعل فان اقام الغريم البينة على الايقاف سمعت بينة
عند ابي حنيفة وعندنا لا تتبع وهو رواية الحسن غابي حنيفة بناء على ان الوكيل يقبض الدين هل يبرأ
وكيلاً بالقبض فانه عندنا يبرأ وعندنا لا يبرأ وقد ذكرنا المسئلة في موضعها وكذلك على هذا الاختلاف
اذا اقام الغريم البينة انه اعطى الطالب بالذراهم ونايزا وباعه بها عرضاً فبينة سموعة عند ابي حنيفة
وعندنا غير سموعة لان ايقاف الدين بطريق المبادلة والمقايضة ويستوي بينهما الجنس وخلاف الجنس
فكان الخلاف في الكل ثابته علم **واما التوكيل بالبيع** فالتوكيل لا يخلو اما ان كان مطلقاً واما ان كان
مقيداً فان كان مقيداً برأى فيه القيد بالاجماع حتى انه اذا خالف صدق لا ينفذ على الموكل لكن يتوقف على اجماع
الا ان يخلو فانه الى خير لما مر ان الوكيل يتصرف بولايته مستفاداً من قول الموكل فليخبرني فلو اقر ما لاه
واذا كان المخلو في خير فاما نفذ لانه ان كان مخلو فاصوره فهو وفاق معنى لانه امر به دلالة فكان
مستفاداً بولية الموكل فينفذ بيان هذه الجملة اذا قال بيع عبدي هذا بالف درهم فباعه باقل من الف لا ينفذ
وكذلك اذا باعه بغير الذراهم لا ينفذ وان كانت قيمته اكثر من الف درهم لانه خلاف في الشر لان اعراف
الناس تختلف باختلاف الاجناس فكان في معنى المخلو في شر وان باعه باكثر من الف درهم نفذ لانه خلاف
الى خير فلم يكن خادفاً اصله وكذلك على هذا الوكيل بالبيع بالف درهم حالة قبضه بالف تسعة لم ينفذ

بيان التوكيل بالبيع

بل يتوقف

بل يتوقف لما قلنا وان وكله بان يبيع بالف درهم تسعة قبضه بالف حالة نفذ لما قلنا ولو وكله بان يبيع
ويشترط الخيار لا امر قبضه ولم يشترط لم يجز بل يتوقف ولو باع وشترط الخيار لا امر ليس له ان يجزى لانه لو ملك
الا حارة بنفسه لم يكن في التقييد فائدة **هذا** اذا كان التوكيل بالبيع مقيداً فاما اذا كان مطلقاً برأى فيه
الاطلاق عند ابي حنيفة فيملك البيع باقليل واكثر وعندنا لا يملك البيع الا بما يتقارب الناس في مثله
وروى الحسن عن ابي حنيفة مثل قولها **وجه** قولها ان مطلق البيع ينصرف الى البيع المتعارف والبيع بغيب
فاشترط ليس بمعارف فلو ينصرف اليه كالتوكيل بالشر او الشرع ولا في حنيفة ان الاصل في اللفظ المطلق ان يجري على
الطلاقة ولا يجوز تقييده الا بدليل والعرف متعارف فان البيع بغيب فاحش لغرض التوكيل بيمينه الى شره ما هو
اربع منه متعارف ايضا فلو يجوز تقييد المطلق مع التعارض مع ان البيع بغيب فاحش ان لم يكن متعارفاً فاحش
فهو متعارف ذكر او تسمية لان كل واحد منهما يستعمل في مبادلة شئ مرغوب بشئ مرغوب لغرض
وذلك وجه ومطلق الكل هو يعرف الى المتعارف ذكر او تسمية مرغوباً اعتبار الفعل لا ترى ان من حلف لا ياكل
لما فاكل اللحم الا دعى والحكم الغنم يربحت وان لم يكن اكله متعارفاً لكونه متعارفاً اطلاقاً وتسمية كذا هذا
اما التوكيل بالشر فاجواب عنه من وجهين احدهما ان جواره ثبت على خلاف القياس لكونه امرأ بالعرف
في مال غيره وذكر الثمن فيه تتبع الاتري انه يصح بدون ذكر الثمن الا انه يجوز باعتبار الحاجة اذ كل احد لا يترتب
له ان يشترى بنفسه فتحتاج ان يوكل غيره به والحاجة الى التوكيل بالشر ثم جرى المتعارف لشره مثله
بمثله فيصرف الامر لمطلق الشرء اليه والثاني ان المشتري منهم في هذا الاستعمال انه اشترى لنفسه
فلما تبين فيه الغيب انظر المشتري للموكل ومثل هذه التهمة في البيع مستعدة فهو الفرق وكذلك يملك
البيع بغيره ان المصلحة عنده وعندنا لا يملك وهو قول الشافعي ومالك البيع بالمقد والنسبة عنده
وعندهم لا يملك الا بالنقد والجمع من الطرفين على نحو ما ذكرنا في البيع بغيب فاحش ولو باع الوكيل بعض او كل
بيعه هذا على وجهين ان كان ذلك مالا اخر في بيعه كالمكيل والموزون بان كان وكذا يبيع عبد بين
قبض احدهما حاز بالاجماع وان كان في بيعه ضرراً بان وكله يبيع عبد قبض نصفه حاز عند ابي حنيفة
وعندهما لا يجوز الا باحارة الموكل او يبيع النصف الباقي ولو كان وكيله بالشر فاشترى نصفه لم يلزم الامر
بالاجماع الا ان يشترى الباقي او يجزى الموكل وجه قولها الجمع بين البيع والشر بجامع وهو العرف والعادة
وروي دفع الضرر الحاصل بالشركة في الاعيان **ولا** في حنيفة الفرق بين البيع والشر على ما مر الا ترى ان عنده
لو باع الكل بهذا العقد ومنه يجوز فلو يبيع البعض وفي لانه تقع موكله حيث اسلك النصف على ملكه
وبهذا فارق الشرء لان الوكيل بالشرء اذا اشترى النصف ثمن الكل لا يجوز **الوكيل** بالبيع يملك ابرأ المشتري
غير الثمن وله ان يخرجه عنه وله ان يأخذ به عوضاً وله ان يباله على شئ ويجتال به على انسان وهذا قول
ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يملك شيئاً من ذلك **وجه** قولها ان الوكيل بالبراء واخوانه يتصرف في ملك
الموكل من غير اذنه فلو ينفذ عليه كما لو فعلها اجنبى **ولا** في حنيفة انه تصرف في حق نفسه بالبراء لان تصرف
اليمين حقه فكان الابراء عن اليمين ابرأ غرضه تصحيحاً لتصرفه بعدد الامكان واذا سقط حق القبض يسقط
الدين ضرورة لانه لو بقي لبقى بنا لا يحتمل القبض اصله وهذا مما لا نظير له في اصول الشرع ولان ديناً لا يحتمل
القبض والاستيفاء بوجه لا ينفذ فيسقط ضرورة وبضمن الثمن للموكل لانه وان تصرف في حق نفسه كذبة
تعدى الى ملك غيره بالانكشاف فيجب عليه الضمان وكذا اذا اخذ بالثمن عوضاً عن المشتري لانه ملك منه القبض
الذي هو حقه فيصير متى ملك ذلك فتملك رتبة الدين ضرورة بما اخذ من العوض وبضمن لما ذكرنا وكذا اذا
مباخذ على شئ لان الصلح مبادلة وكذا اذا احواله المشتري بالثمن على انسان وقيل الوكيل الحوالة لانه
يقبول الحوالة تصرف في حق نفسه بالبراء عنه لان الحوالة مبادلة وذلك يوجب سقوط الدين عن الجبل وقيل
لما ذكرنا وبضمن لما قلنا وكذا تاخير الدين من الوكيل تاخير حق المطالبة والقبض وانه مبادى حق نفسه
فصح كذبة تعدى الى الموكل بثبوت الحوالة بينه وبين ملكه فيضمن وليس الوكيل بالبيع ان يوكل غيره لان
يشترط الوكالة على الخصوص لان الوكيل يتصرف بولايته مستفاداً من قول الموكل فليخبرني فلو اقر ما لاه
العمور لا يلفظ بده عليه وهو قوله اعمل فيه بربك وغير ذلك مما يدل على العمور فان وكل غيره بالبيع فان
باعه الثاني بحضرة الاول جاز وان باعه بغير حضرته لا يجوز الا ان يجيزه الا في التوكيل وكذا ان باعه فضوف
فليخبرني الموكل فاما لا يجوز وهذا عند اصحابنا الثلاثة وقالوا لا يجوز بيع الوكيل الثاني سواء كان
بحضرة الوكيل الاول ولم يكن بحضرته وقال ابن ابي ليلى يجوز كيفما كان والصحيح قول اصحابنا الثلاثة لان
عبارة الوكيل ليست مقصوداً الموكل بل المقصود رواية فان باع الثاني بحضرته فقد حصل الفرق وانه ينفذ

بيان التوكيل بالشرء

واذا باعه لا بغيره او باعه فصولي فقد خلو التصرف عن اية فلا ينفذ ولكنه ينفذ موقفا على اجازة كل
او الموكل اهدى والتصرف من اهل في محله وامله اعلم ليس للموكل بالبيع ان يبيع من نفسه لان الحقوق متعلقة بالملك
فوقه الى ان يبيع الشخص الموكل في زمان واحد مسلما ومتسلما مطابا ومطابا وهذا العمل وكذا ليس ان يبيع من نفسه وان امر الموكل بذلك
لما ذكرنا ولا يمتنع في ذلك وليس ان يبيع من ابيه وجده وولده وولد ذلك الكبار وذو جهة عند بيعه وعند ما يجوز له
ذلك بمثل القيمة وجمعوا على انه لا يجوز له ان يبيع من عبده ومكاتبه **وجه** قوله ان البيع من نفسه لا يمتنع
الا بغيره سواء لان كل واحد منهما يملكه اجنبي عن صاحبه **ولا** يمتنع ان البيع من نفسه فهو لا يبيع من نفسه
من حيث المعنى لا يقال منقعة ملك كل واحد منهما بغيره لا يملك البيع من نفسه فلا يملكه من نفسه
يخلو في الاجنبي ولهذا لا يملك البيع من عبده ومكاتبه لان البيع من عبده يبيع من نفسه لانه لا يملك له وكذا الكفا
لانه عبد ما بقي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا هذا فيحققه ان يقال انما في الاموال
بينها يورث النعمة لهذا لم تقبل شهادة احدها لصاحبه بخلاف الاجنبي ولو عم التوكيل فقال اصنع ما
شئت ابيع من هؤلاء او اجاز ما صنعت الوكيل باذني بيعه منهم بلا تقاض ولا يجوز ان يبيع من نفسه او من
ولده الصغير او عبده اذ الم يكن عليه دين بحال **الوكيل** بالبيع مطلقا يملك البيع الصحيح والفساد لان اسم
البيع يقع على كل واحد من النوعين او هو سبادة شئ مرغوب بشئ مرغوب وقد وجد بخلاف الوكيل بالنكاح مطلقا
انه لا يملك النكاح الفاسد لان المقصود من النكاح الحل والنكاح الفاسد لا يفيد الحل والمقصود من البيع الملك
وانه ثبت بالبيع الفاسد **واما** الوكيل بالبيع الفاسد فهل يملك البيع الصحيح **قال** ابو حنيفة وابو يوسف
يملك وقال محمد لا يملك وبه اخذ الشافعي **وجه** قول محمد ان البيع الفاسد يبيع لا يفيد الحكم بنفسه والصحيح
يفيد الحكم بنفسه فكانا مختلفين فلا يجوز الوكيل باحدهما توكيد بالآخر فاذا باع بغير صحيح صار محالفا
ان هذا ليس بخلاف حقيقة لان البيع الصحيح خير وكل موكل بشئ هو موكل بما هو خير منه دلالة والكتاب دلالة
كالكتاب ففان كان آتيا بما وكل به فلم يكن مخالفا وانما علم **واما** التوكيل بالشراء فالتوكيل بالشراء لا يخلو
ان كان مطلقا واما ان كان مقيدا فان كان مقيدا برأى فيه القيد بالاجماع لما ذكرنا سواء كان القيد واجعا
المستحق او لا المستحق حتى انه اذا خالف بغيره الشراء اذا كان خلوفا في خير فليس له الموكل **مثال** الاول اذا قال اشتر
لي جارية اطأها واتخذها ام ولد فاشترى بحوسية او اخته او رضاعة او مرتبة او ذات زوج لا ينفذ على
الموكل وينفذ على الوكيل وكذلك اذا قال اشترى جارية تخدمني فاشترى جارية مقطوعة الدين او الجارية
او عيالا لان الاصل في كل مقيد اعتبار القيد فيه الا قد لا يفيد اعتبارا واعتبار هذا النوع من القيد مفيد
وكذلك اذا قال اشترى جارية تركية فاشترى جارية حبشية لا يلزم الموكل ويلزم الوكيل لما ذكرنا **ومثال**
الثاني اذا قال اشترى جارية بالف درهم فاشترى جارية باكثر من الف يلزم الوكيل ونموكلا لانه خالف الموكل
فصير مشتريا لنفسه **ولو** قال له اشترى جارية بالف درهم او بمائة دينار فاشترى جارية بما سوى الدرهم
او الدنانير لا يلزم الموكل بالاجماع لان الجنس مختلف فبغير محالفا **ولو** قال اشترى هذه الجارية بمائة دينار
فاشترىها بالف درهم قيمتها مائة دينار **وكذا** الكرخان المشهور من قول ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله
انه لا يلزم الموكل لان الدنانير والدرهم جنسان مختلفان حقيقة فكان القيد باحدهما مفيدا **وروي** الحسن
عنه في حنيفة انه يلزم الموكل كانه اعتبرها جنسا واحدا كما في الشفعة وهو ان الشفع اذا اخبر ان الدنانير
بدنانير سلم الشفعة ثم ظهر انها بيعت بدرهم وقيمتها تساو الدنانير صح التسليم كذا هذا فان اشترى
جارية بالف درهم فان كان مثلها لشترى بالف او باكثر من الف او باقل من الف مقدار ما يتقارب الناس فيه لزم
الموكل وان كان النقصان مقدورا لا يتقارب الناس فيه يلزم الوكيل لان شراء الوكيل على المعروف وان اشترى
جارية شيئا فانه درهم ومثلها لشترى بالف لزم الموكل لان المخلف في خير لا يلزم خلوفا معنى وكذا اذا وكل
بان لشترى له جارية بالف تسعة فاشترى جارية بالف حاله لزم الوكيل لانه خالف قيد الموكل ولو امره بان
لشترى بالف حاله فاشترى بالف تسعة لزم الموكل لانه وان خالف صورة فقد وافق معنى والعبرة للمعنى لا
للمصورة **ولو** وكله بان لشترى وشترى الحيا والموكل فاشترى بغير الحيا لزم الوكيل والاصل ان الوكيل بالشراء اذا
خالف بغير مشتريا لنفسه والوكيل بالبيع اذا خالف يتوقف على اجازة الموكل والفرق بينهما قد ذكرناه فيما تقدم
ان الوكيل بالشراء متى لانه يملك الشراء لنفسه فامكن تنفيذه عليه حتى انه لو كان صبيغا محجورا او عبدا محجورا لا ينفذ
عليه بل يتوقف على اجازة الموكل لانها لا يملك الشراء لنفسه فامكن تنفيذه عليه فمتوقف وكذا اذا كان
مرتدا وكان وكلمه بشر عبده فاشترى بغيره لعدم امكان التنفيذ عليه فاحتمل التوقف ومعنى التهمة لا ينفذ
في الوكيل بالبيع فاحتمل التوقف على اجازة **ولو** وكله لشراء عبد فاشترى بغيره بغير اعيان مال الموكل وقف على

وكيل بالبيع الفاسد

بيان التوكيل بالشراء

الاجازة لانه لما اشتراه بغير اعيان ماله فقد باع العين والبيع يتوقف على اجازة الموكل والله اعلم
هـ اذا كان التوكيل بالشراء مقيدا **فاما** اذا كان مطلقا فانه برأى فيه الاطلاق وما امكن الا اذا قام دليل
التقييد مرفعا وغيره فيتعبد به **وعلى** هذا اذا وكل رجلا بشراء جارية وسعى لوجعها او ثمنها حتى مضت الكفالة
فاشترى جارية مقطوعة اليد والرجل فخلوفا وعوراء لزم الموكل وكذا اذا اشترى جارية مقطوعة
الدين او الرجلين او العمياء عندا يحنيفة وعندهما يلزم الوكيل **وجه** قوله ان الجارية تشتري للاستخدام
عرفا وعادة وغرض لا يستخدام لا يحصل عند فوات جنس المنفعة فيتعبد بالاستلام عن هذه الصفة بدلا
العرف ولهذا قلنا لا يجوز تحريمها عن الكفارة وان كان نص التحريم مطلقا عن شرطية السلامة لشروطها لانه
كذا هذا **وجه** قوله يحنيفة ان اسم الجارية باطلد فيها يقع على هذه الجارية كما يقع على سلمة الاطراف فلا
يجوز تقييد المطلق الا بدليل وقد وجدنا في باب الكفارة فلو ان الامر يتعلق بتحرير رقبة والرقبة اسم مركب
من هذه الاخرى فاذا فاق ما يقوم به جنس منافع الذات انتقص الذات فلو قلنا وله اسم الرقبة فاما
اسم الجارية فلا بدل على هذه الذات باعتبارها والاخرى فلا يفيد نقصانها في اسم الجارية بخلاف اسم الرقبة
حتى ان التوكيل لو كان بشراء رقبة لا يجوز تحريمها عن الكفارة كذا قالوا **ولو** وكله ان يشتري له جارية
وكالة صحيحة ولم يسم ثمنها فاشترى الوكيل جارية ان اشترى بمثل القيمة او اقل من القيمة او بزيادة يتقارب
في مثلها جاز على الموكل **وان** اشترى بزيادة لا يتقارب في مثلها يلزم الوكيل لان الزيادة القليلة ما لا يمكن
التحريم عنها فلو منعنا النفاذ على الموكل لصاق الامر على الكفالة ولا متنعوا عن قبول الوكيل لان الزيادة القليلة ما لا يمكن
اليها ليست الضيقة الي تحملها ولا ضرورة في الكثير لا مكان التحريم عنه **والفصل** بين القليل والكثير ان كل
زيادة تدخل تحت تقويم المقومين فهي قليلة وما لا يدخل في كثير لان ما يدخل تحت تقويم المقومين لا يتحقق
كونه زيادة وما لا يدخل تحت زيادة متعقبة وقد وجدنا في الزيادة القليلة التي يتقارب في مثلها في الجامع
بنصف العشر وقال ان كانت نصف العشر او اقل فهي ما يتقارب الناس في مثله وان كانت اكثر بنصف العشر
فهي ما لا يتقارب في مثله **قال** المحقق ما ذكره محمد لم يخرج يخرج القيد في الاشياء كلها لان ذلك يختلف باختلاف
السلع منها ما بعد اقل من ذلك غنيا فيه ومنها ما لا بعد الاكثر من ذلك غنيا فيه وقد مضى من معنى القليل
في العروض بالدرهم وفي الحيوان بالدهيا وده وفي العقار بالدهيا وازده والله اعلم **الوكيل** لشراء عبد
بعينه اذا اشترى بغيره فاشترى موقفا ان اشترى باقية قبل المصروفة لزم الموكل عند اصحابنا الثلاثة
لانه امثل امثل الموكل وعندنا يلزم الوكيل **ولو** خاضع الموكل الموكل الى القاضي قبل ان يشتري الوكيل الباقي ان
القاضي لو كان ثم ان الوكيل اشترى الباقي بعد ذلك يلزم الوكيل بالاجماع لانه خالف وكذا هذا في كل ما في بعضه
ضروري في شقيقه عيب كالعبد والامة والدابة والكلب وما اشبه ذلك وهذا بخلاف ما اذا وكله بيع عبده
فباع بغيره او بغيره منه معلوما انه يجوز عندا يحنيفة سواء باع الباقي منه او لا والفرق له على نحو ذكرنا
في الوكيل بالبيع مطلقا **وان** اعتقه بعد ما اشترى بغيره قبل ان يشتري الباقي **قال** ابو يوسف ان اعتقه
الموكل جاز وان اعتقه الوكيل لم يجز **وقال** محمد على القلب من ذلك **وجه** قول محمد ان الوكيل قد خالف فيما وكل به فلم
مشتريا له الوكيل فكيف ينفذ عاقبه وهو في الظاهر مشتريا لنفسه فينفذ عاقبه **وجه** قول ابو يوسف ان اعتاق
الموكل مبرا وعقفا موقفا فغداه على اجازة فكان الاعتاق اجازة منه كما اذا اصرح بالاجازة واعتاق الوكيل
لم يصرح وعقفا موقفا على اجازة لان الوكيل بشرأى بعينه لا يملك الشراء لنفسه فلم يحصل التوقف على اجازة
فقط **وان** وكله لشراء شئ ليس في بعضه ضروري في شقيقه عيب فاشترى بغيره لزم الموكل ولا يتوقف لزم
على شراء الباقي بخلافه وكله لشراء كسرة بمائة درهم فاشترى نصفها لكرنجين وكذا لو وكله لشراء عشرين بالف
درهم فاشترى احدها بمائة درهم لزم الموكل بالاجماع وكذا لو وكله لشراء اجرة من عدد من فاشترى واحد منها
الوكيل لشراء عشرة او طالع لم يدرهم اذا اشترى عشرين وطلا بغيره لم يدرهم من لم يبيع مثله عشرة او طالع لم يدرهم
لزم الموكل منه عشرة او طالع بنصف درهم عندا يحنيفة ومحمد وعند ابو يوسف يلزمه العشرين بدرهم **ولو** اشترى
عشرة او طالع بنصف درهم بغيره لزم الموكل استحسانا **وجه** قول ابو يوسف ان هذا خلو فصوره لا معنى
لانه خلو في ضروري لا يمنع النفاذ على الموكل كما اذا اشترى عشرة او طالع بنصف درهم بغيره لزم الموكل كذا هذا
وجه قوله ان الوكيل يتصرف بحكم الامر فلا ينفذ بغيره موضع الامر وقد امره بشراء عشرة او طالع لم يدرهم
الزيادة على ذلك بخلاف ما اذا اشترى عشرة بنصف درهم لان الزيادة القليلة لا تتحقق زيادة لدخولها بين الوكيل
ولو وكله لشراء عشرين بدرهم فاشترى عشرين بنصف درهم **وقال** يحنيفة ربح انه لا يلزم الموكل واحد
منها وفي ابو حنيفة اذا وكله رجلا بشر عشرين باعيا بها بالدرهم وقيمتها سواء فاشترى احدها بمائة درهم

كان توكيد بالشراء مطلقا

الوكيل لشراء عبد بعينه

لا يلزم الموكل الا ان يشتري الباقي ببقية الالف وقال ابو يوسف ومحمد اذا كانت الزيادة مما يتقارب في مثله بل هو هذا
لا يتحقق حلافاً ومثلاً علم **الوكيل** بشرأى بعينه لا يملك ان يشتريه لنفسه واذا اشترى بغير الشراء للموكل ان يشتره
لنفسه عزل لنفسه عز الوكالة وهو لا يملك ذلك الا بحضور الموكل كما لا يملك الموكل عزل له الا بحضوره على ما ذكره
في موضعه ان شاء الله **واما** الوكيل بشرأى بغير عينه اذا اشترى بغيره فله ان يشتريه لنفسه الا ان يوفيه للموكل وجلة
الكلام فيه انه اذا قال اشتريته لنفسى وصدة الموكل فالمشترى له واذا قال الموكل اشتريته لى وصدة الوكيل
فالمشترى للموكل لان الوكيل بشرأى بغير عينه يملك الشراء لنفسه كما يملكه للموكل فاحتمل شراؤه لنفسه واحتمل
لموكله فيحكم فيه المصدق فيجعل على احد الوجهين بتصادمهما **ولو** اختلفا فقال الوكيل اشتريته لنفسى وقال
الموكل بل اشتريته لى فيحكم فيه الثمن فان ادعى الوكيل الثمن فمرداهم نفسه فالمشترى له وان ادعى مرداهم موكله
فالمشترى للموكل لان الظاهر بنقد الثمن من مال المشتري له وكان الظاهر شاهداً للثمن فكان صادراً في حكمه
واما اذا لم تحضر النية وقت الشراء اتفقا عليه فيحكم فيه الثمن امضاً عند ابو يوسف وعند محمد سحر المشتري
للوكيل **وجه** قول محمد ان الاصل ان يحرر الانسان متصرفاً لنفسه لا لغيره فكان الظاهر شاهداً للوكيل فكان المشتري
له **وجه** قول ابو يوسف ان امور المسلمين محمولة على الصلاح والاستداد مما يمكن وذلك في حكم الثمن على ما مر
الوكيل بالشراء لا يملك الشراء لنفسه لان الموقوف في باب الشراء يرجع الى الوكيل فيؤدي له الاحالة وهو ان يحرر الشخص
الواحد في زمان واحد مسلم ومسلم لمطالباً ولا لانه منهم في الشراء لنفسه **ولو** امره الموكل بذلك لا يبيع
ايضاً لما ذكرنا وكذا لو اشترى في ذمة الصغير لان ذلك شراء من نفسه وكذلك لو اشترى في ذمة الذي لا يملك
او مكاتبه وكذا الوكيل بالشراء لا يملك الشراء من ابيه وجده وولده وولده ووجهه وكل من لا يقبل شهادته
له عند ابي حنيفة وعندهما يملك اذا اشترى بمثل القيمة او باقل او بزيادة يتقارب في مثلهما واجمعوا على انه لا يملك
الشراء من عبده الذي لا دين عليه ومكاتبه وقد مررت المسئلة يحكمها من قبل **ولو** كانت الوكالة عامة بان قال
اعمل ما شئت او قال له بعب من هؤلاء او اجاز ما صنعت الوكيل حاز لان المانع من الجواز التهمة وقد زالت بالامر والادب
ولو دفع اليه دراهم ووكله ان يشتري بها طعاماً فهو على الحنطة والدقيق لا على الفاكهة والتمر والخبز لان الطعام
في الحقيقة وان كان اسماً لما يطعم لكنه ينصرف الى الحنطة والدقيق بقرينة الشراء في العرف ولهذا سمي السوق الذي يباع
فيه الحنطة والدقيق سوقاً للطعام دون غيره اذا كان المدفوع قليلاً كالدرهم ونحوه او كان هناك ولاية صرف في
الخبز وقيل يحكم الثمن ان كان قليلاً ينصرف الى الخبز وان كان كثيراً ينصرف الى الحنطة والدقيق ولا يعلم **ولو** قال اشترى
بدرهم كما ينصرف الى التمر الذي يباع في السوق ويشتري ثمنه في الاغلب لحم الضأن والعز والبقر والابل اذا
جرت العادة لشراؤه ولا ينصرف الى المشوى والمطبوخ الا اذا كان مسافراً نزل خاناً ودفع الى انسان درهماً ليشترى
له به لحماً ولحم الطير والوصف والسمك ولا الى شاة حية ولا الى مذبوحة غير مسلوخة لا تقدم جريان العاد
لشراؤه وان اشترى مسلوخاً حاز على الموكل لان المسلخ يباع في الاسواق في العادة ولا الى البطن والكبد والكبد
والرأس والكراع لانها ليست بلحم ولا يشتري بمقصوداً ايضاً بل تبعاً للحم فلا ينصرف مطلقاً الوكيل اليه بخلاف ما اذا
حلف لا يأكل مما فاكل هذه الاشياء انه بحث لان معنى الايمان على العرف ذكره وتسمية معنى الوكالة على العرف
عادة وفعل الانحاز حكم الحث بل هو باكل القديد ولو اشترى الوكيل القديد لا يلزم الموكل الا طعام العادة
يباع القديد في اسواق في الغالب ولا الى شحم البطن والالفة لانها ليسا بلحم **ولو** وكله بشرأى له ان يشتري
شحمها لانها تختلفان اسماً ومقصوداً **ولو** وكله ان يشتري سمكاً بدرهم فهو على الطريق الكبار دون المالح والغبنا
لان العادة شراؤها في الكبار منه دون المالح ودون الصفار **ولو** وكله بشرأى له ان يشتري سمكاً بدرهم فهو على الطريق الكبار دون المالح والغبنا
والمشوى وهو على دون الغنم ودون البقر والابل في موضع جرت العادة بذلك **ولو** وكله بشرأى له ان يشتري سمكاً بدرهم فهو على الطريق الكبار دون المالح والغبنا
يرجع الى اختلاف العصر والزمان ودون الحقيقة فدون رأس العصفور والسمك والجماد لا تقدم العادة **ولو** وكله بشرأى
دفعه ان يشتري سمكاً من سمك وكد اذا وكله بشرأى فأكفته تباع في السوق عادة **ولو** وكله
بشرأى البيض فهو على بعض الدجاج وان كانت البهائم المنقطة عليه تقع على بعض الطيور وكلها ما ذكرنا **ولو** وكله ان يشتري
لبناً فهو على ما يباع في عادة البلد في السوق من لبن الغنم والبقر والابل وكذا اذا وكله بشرأى الثمن فان استويا
فهو عليه ما جمعا بخلافه اذا حلف لا يدفع شيئاً ان ذلك يقع على لبن الغنم والبقر والابل لما ذكرنا من الفرق
الوكيل بشرأى الكسش لا يملك شراء النخعة حتى لو اشترى لا يلزم الموكل لان الكسش اسم للذكر والنخعة اسم للأنثى وكذا
اذا وكله بشرأى ان يشتري حبة بياضاً او بشرأى من يردون فاشترى مكة لا يجوز على الموكل والنخعة يقع على الذكر والأنثى
وكذا البقرة في رواية الجاهل قال الله في ان الله يامرهم ان يذبحوا بقره قبل ان يذبحوا ذكراً وقال في ان الله يامرهم ان يذبحوا ذكراً
الارض محل الثيران وذكر الله في ان الله يامرهم ان يذبحوا ذكراً وقال في ان الله يامرهم ان يذبحوا ذكراً

بالهية

بالهية على الاثنى خاصة والبعير على الذكر والناقة على الاثنى والبقرة من خاص من الابل والنخعة من موقوف
لنفسه الشراء وهي كالحجارة في عرفه واداءه ولا يقع اسم البقرة على الجاموس وان كان من جنس البقرة حتى يتم به نصيب
الناقة لبعده عن هاهم لقوله فيهم **الوكيل** بالشراء اذا امره فاشترى ان فعل بمحضه الاول او باجازة
او باجازة الموكل حاز على الموكل والا فلا اذا كانت الوكالة عامة على ما مر **ولو** كان هل يفرد احدهما بالنقد
فيما وكلاهما **اما** الوكيلان بالبيع فلا يملك احدهما التصرف بدون صاحبه ولو فعل لم يحرر حتى يحرر صاحبه او
الموكل لان البيع مما يحتاج فيه الى الرأى والموكل انما يرضى برأى احدى ارجاءه واحتملها على ذلك ممكن
فلم يمتثل امر الموكل فلا ينفذ عليه وكذا الوكيلون بالشراء سواء كان الثمن مستمراً ولم يكن وسواء كان الموكل
الآخر قائماً او حاضراً كما في البيع الا ان في الشراء اذا اشترى احدهما بدون صاحبه ينفذ على المشتري ولا ينفذ
على الاجازة وفي البيع يقف على الاجازة وقد مر الفرق وكذلك الوكيلان بالنكاح والطلاق على ما لا يفتق
على مال والمخلع والكتابة وكل عقد فيه بدل هو مال لان كل مما يحتاج الى الرأى ولم يرض برأى احدهما
بافتراؤه وكذا ما خرج من حج التملك بان قال رجلين جعلت امرأتي بيدكما او قال لهما طلقا امرأتي ان شئتما
لا ينفرد احدهما بالتطبيق لان جعل الامر باليد تملك الا ترى انه يقف على المجلس والتملكات هي التي تختص
بالمجلس والتملك على هذا الوجه مشروط بالمشية كانه قال طلقا امرأتي ان شئتما وهناك لا يملك احدهما
الطلاق دون صاحبه لان المعلق بشرطين لا ينزل الا عند وجودهما فكذلك ههنا وكذا الوكيلون بقض الدين
لا يملك احدهما ان يقضه دون صاحبه لان قض الدين مما يحتاج الى الرأى والامانة وقد نوى الرأى اليهما
جميعاً لا الى احدهما ورضى بامانتها جميعاً لا بامانة احدهما وان قض احدهما لا يبرأ الفرد حتى يصل ما يقضه
الى صاحبه فيفزع في ايدهما جميعاً او يصل الى الموكل لانه لما وصل المقبوض الى صاحبه او الى الموكل فقد حصل
المقبوض بالقض وصار كأنهما قضتا جميعاً استدأ **واما** الوكيلون بالطلاق والعنف على غير مال
والوكيلون بتسليم الهبة ودية القودعة وقضاء الدين فيفرد احدهما بالتصرف فيها وكذا به لان هذه تصرف
اما لا يحتاج الى الرأى فكان اضافة التوكيل اليها تقويها للتصرف في كل واحد منهما بافتراؤه **واما** الوكيلون
بالخصومة فكل واحد منهما ينفرد بالتصرف عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا ينفرد **وجه** قوله ان الخصومة
ما يحتاج الى الرأى ولم يرض برأى احدهما فلا يملكها احدهما دون صاحبه **وجه** قوله ان اصحابنا الثلاثة ان الفرق
من الخصومة اعلوم القاضي بما يملكه الخصام وسماعه واجتماع الوكيلين يخل بالاعلام ولا جماع لان ادعاء
الكل من قبض الغنم فكان اضافة التوكيل اليها تقويها للخصومة الى كل واحد منهما فانها خاصم كانت
مستأد الا انه لا يملك احدهما القبض بدون صاحبه وان كان الوكيل بالخصومة يملك القبض عندنا لان جماعاً
على القبض يمكن فله يحرر راضياً بقض احدهما بافتراؤه والمضار بان لا يملك احدهما التصرف بدون اذن صاحبه
لا جماع وفي الوصيتين خلاف بين اصحابنا على ما ذكره في موضعه ان شاء الله **الوكيل** هل يملك الحقوق
جملة الكلام فيه ان الموكل به نوعان نوع لا حقوق له الا ما امر به الموكل كالوكيل بتقاضي الدين والتوكيل
بالدعوة ونحو ذلك ونوع له حقوق كالبيع والشراء والنكاح والمخلع ونحوها **اما** التوكيل بالبيع والشراء
فخرج الى الوكيل فيسلم البيع ويقضه ويقبض الثمن ويطالب به ويخاصم في الغيب وفي الاستحقاق والامر
فيه ان كل عقد لا يحتاج فيه الى اضافة الحق الى الموكل ويكتفي فيه بالاضافة الى نفسه تخفوقه راجعة الى العاد
كالبيع عاتق ولا شريعة والاجازات والتفويض الذي هو في معنى البيع تخفوق هذه العقود للوكيل وعليه وجه
الوكيل في هذه الحقوق كالمالك والمالك كالا حبي حتى لا يملك الموكل مطالبة المشتري الوكيل بالثمن او مطالبة
قائلاً لا يجبر على تسليم الثمن اليه **ولو** امره الوكيل بقض الثمن ملك المطالبة وانما مطالبة المشتري بالثمن يجبر
على التسليم اليه **ولو** نهاه الوكيل عن قبض الثمن صح منه **ولو** نهاى الموكل الوكيل عن قبض الثمن لا يعمل منه غير
ان المشتري اذا نقد الثمن في الموكل يبرأ من الثمن استحقاقاً وكذا الوكيل هو المطالب بتسليم البيع او نقد الثمن
ولا يطالب به الموكل فاذا استحق البيع في يد المشتري يرجع بالثمن على الوكيل ان كان نقد الثمن اليه وان كان
نقدته الى الموكل يرجع بالثمن اليه وكذا اذا وجد المشتري بالبيع عيباً له ان يخاصم الوكيل واذا ثبت العيب عليه
مردة عليه بقبضه القاض اخذ الثمن من الوكيل ان كان نقد اليه وان كان نقدته الى الموكل اخذ منه وكذا الوكيل
بالشراء هو المطالب بالثمن دون الموكل وهو الذي يقبض البيع ودون الموكل واذا استحق البيع من يد من هو الذي
يجوز الرجوع بالثمن على بايعه ودون الموكل ولو وجد بالبيع عيباً ان كان البيع في يده ولم يسلمه الى الموكل بعد
فله ان يرد عليه بايعه بالبيع وان كان قد سلمه الى موكله ليس له ان يرد عليه الا رضاء موكله وكذلك هذا
في الاجازة والاستيفاء واخواتها وكل عقد يحتاج فيه الى اضافة الحق الى الموكل تخفوقه ترجع الى الموكل كالنكاح

بيان ان الوكيل هل يملك الحقوق

من المشتري

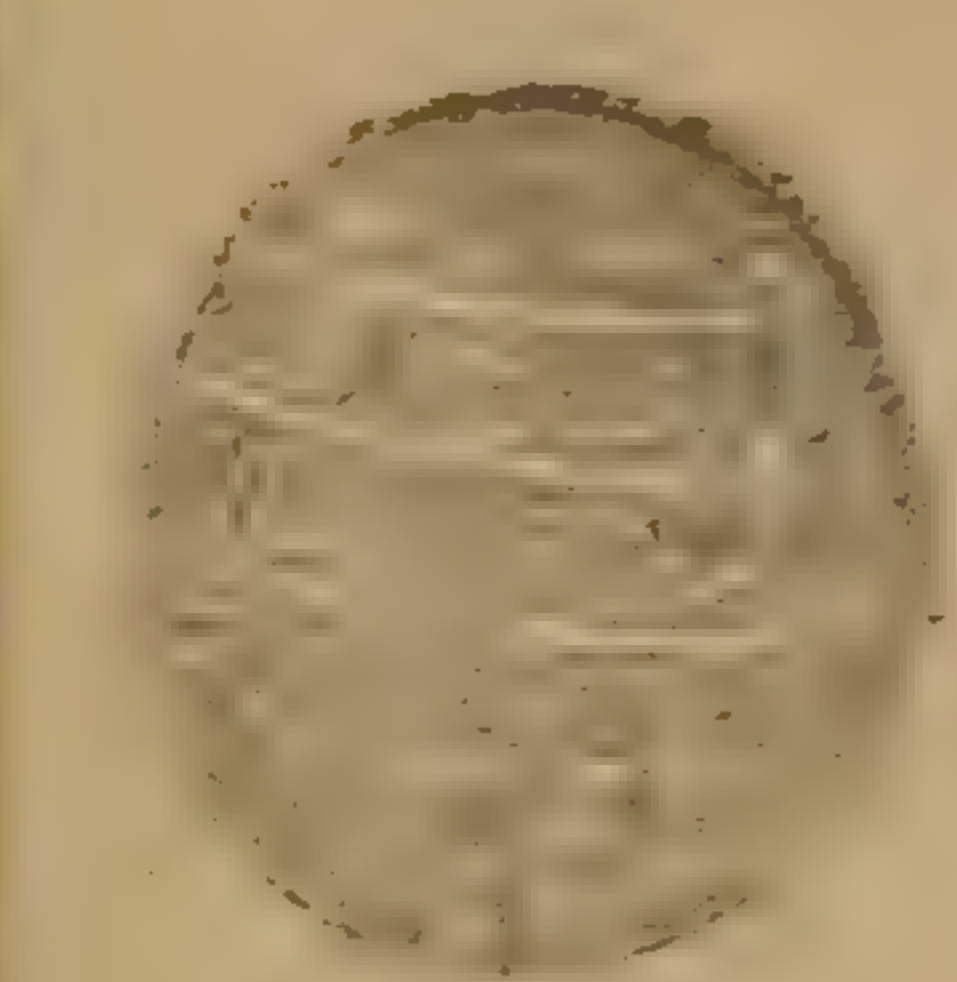
والطلاق على مال والعاق على مال والخلع عزم العمد والكفاة والصلى على النكاح المدعى عليه ونحوها
هذه العقود تنحل للموكل وعليه والوكيل بينهما وبين سفير ومعتبر محضاً حتى أن وكيل الزوج في النكاح لا يطالب
بالمهر وإنما يطالب به الزوج إلا إذا ضمن المهر مخيفاً بطلب به لكن بحكم الضمان ووكيل المرأة في النكاح لا يمكن
قبض المهر وكذلك الوكيل بالكفاة والخلع لا يمكن قبض بدل الكفاة والخلع أن كان وكيل الزوج وإن كان وكيل المرأة
لا يطالب ببدل الخلع إلا بالضمنان وكذلك الوكيل بالصلى عزم العمد وهذا الذي ذكرنا أن حقوق العقد في البيع
والشرا وأحوالها ترجع إلى الوكيل مذهب علمائنا رحمهم الله وقال الشافعي لا يرجع شيء من الحقوق إلى الوكيل
وأما ترجع إلى الموكل **بوجه** قوله أن الوكيل يتصرف بطريق النيابة عن الموكل وتصرف النائب تصرفاً مندوباً عنه إلا
ترجمان حكم تصرفه يقع للموكل فكذلك الحقوق لأن الحقوق تابعة للحكم والحكم هو المتبع فإذا كان الأصل له كان
التابع له **ولنا** أن الوكيل هو العاقد حقيقة فكانت حقوق العقد واجبة إليه كما إذا أقر الوكيل نفسه
ولاشك أن الوكيل هو العاقد حقيقة لأن عقد كل ماله القائم بذاته حقيقة ولا يستحيل أن يكون الإنسان
فاعداً بفعل الغير حقيقة وهو حقيقة مقررة بالشريعة **قال** الشافعي وإن ليس للإنسان إلا ما سعى وقال في
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فكان ينبغي أن يكون أصل الحكم له أيضاً لأن السبب وجده حقيقة و
شريعاً إلا أن الشارع أثبت أصل الحكم للموكل لأن الوكيل إنما يفعل له بأمره وإذ كان وفعل المأمور به فإلى المأمور
فتعاضد الشبهان فوجب اعتبارهما بقدر إمكان فعلهما بشبه الأمر ولا نأية بأثبات أصل الحكم للموكل بل
الحقيقة المقررة بالشريعة بأثبات توابع الحكم للموكل توفيراً على الشبهين حفظاً من الحكم ولا يمكن الحكم بالكبر
وهو أثبات أصل الحكم للموكل وأثبات التوابع للموكل لأن الأصل في نقض تصرف الوكيل هو الولاية لأنها علة نقض
الولاية له والموكل أصل الولاية والوكيل تابع لأنه لا يتصرف بولاية نفسه لعدم الملك بل بولاية مستفاد
فقبل الموكل فكان أثبات أصل الحكم للموكل وأثبات التوابع للموكل وضع الشيء في موضعه وهو هذا الحكم وعكسه
وضع الشيء في غير موضعه وهو هذا الحكم وأما علم بخلاف النكاح وأحواله لأن الوكيل هناك ليس ببايع عن الموكل
بل هو سفير ومعتبر بمنزلة الرسول لا يرى أنه لا يضيف العقد إلى نفسه بل له موكله فأنفذت النيابة بغير سفير
محضاً فاعتبر العقد موجوداً في الموكل وكل وجه فترجع الحقوق إليه ثم أنما ترجع الحقوق إلى الوكيل ولزمه العمد إذا
كان من أهل الزوم العمد **فأما** إذا لم يكن بان كان سفيراً محضاً فأنفذت بيعة وشراؤه وتحت إهداء على الموكل لا عليه
لأن ذلك من باب التبرع والتبرع ليس من أهل التبرع لكونه من التصرفات الضارة بالخصية فأنفذت بيعة فترجع
الحصول التبرع والممارسة في التصرفات وأخيراً للتبرع الوكيل المحجور سواء علم بمحجور أو لم يعلم فظاهر الرواية وروى
عن أبي يوسف أنه إن كان عالماً فله خيار إذا كان جاهلاً فله الخيار إن شاء فصح العقد وإن شاء أمضاه
وجه قوله أن الرضى شرط جواز التجارة وقد اختلف لأنه إنما أقدم على العقد على أن ينحل العمد على العاقد فإذا
تبين أنه ليس عليه اختل رضاه فثبت له الخيار كما إذا ظهر به عيب **وجه** ظاهر الرواية أن الجهل بالجهل ليس بعقد
لأنه يمكن الوصول إليه خصوصاً في حق الصبي إذا أصغر منه هو المحجور والأذن بعرض الوكيل فكان سبب الوصول
إلى العلم قائماً فالجهل به لتقصير من جهته فلا يبعد ويعتبر عالماً ولو علم بالجهل حقيقة لما ثبت له الخيار كذا هذا
الوكيل بالهبة والهبة والاعادة والإيداع والرهن والقرض إذا فضل ما أمر به وقضى لا بملاك المطالبة رضى
من ذلك إلى يد ولا أن يقبض الوديعة والعارية والرهن ولا القرض من عليه لأن الحكم في هذه العقود يقع على
القبض ولا يصح للوكيل في القبض بل هو صانع القابض في محل ملكه للموكل فكانت حقوقه واجبة إليه والوكيل سفير
عنه بمنزلة الرسول بخلاف الوكيل بالبيع وأحواله لأن الحكم فيها للعقد لا للقبض وهو العاقد حقيقة وشريعاً
على ما قررنا فكانت الحقوق عائدة إليه وكذلك في التوكيل بالاسسقاوة والأمانة والاستعانة بالحكم والحقوق
ترجع إلى الموكل وكذلك في التوكيل بالشركة والمضاربة لما قلنا والوكيل أن يوكل غيره في الحقوق لأنه أصل في الحقوق
والمالك اجنبي عنها فملك توكيل غيره فيها أيضاً **ومنها** أن المقبوض في يد الوكيل بحجة التوكيل بالبيع والشرا
وقبض الدين والعين وقضاء الدين أما أنه بمنزلة الوديعة لأن يده يد نيابة عن الموكل بمنزلة يد المبيع فقبض
بما قبض في الدين رضى بما يرضى فيها ويحس القول قوله في دفع الضمان عن نفسه **ولو** دفع إليه ما لا وقال
أنفسه فلا عزم مني فقال الوكيل قد قبضت صاحب الدين ما دفعته إلى وكذا أنه صاحب الدين فالتقول قول
الوكيل في يده نفسه عن الضمان والقول قول الطالب في أنه لم يقبضه حتى لا يسقط دية عن الموكل لأن الوكيل
تصدق في دفع الضمان عن نفسه ولا يصدق على الغير في إبطال حقه ويجب للمدين على أحدها لا عليها لأنه لا بد
للموكل من تصديق أحدهما فكذلك لا يصدق في إبطال حقه ويجب للمدين على أحدها لا عليها لأنه لا بد
الطالب بأنه ما قبضه فان حلف لم يقبضه ولم يسقط دية وإن نكل لم يقبضه وسقط دية عن الموكل

منها أن المقبوض في يد الوكيل
بحجة التوكيل

وان صدق الطالب أنه لم يقبضه وكذا الوكيل يحلف الوكيل بأنه لم يقبضه فله اليه فان حلف يرى أن نكل لم يقبضه ما دفع
إليه وكذلك لو ادعى ماله رجل وأمره أن يدفع الوديعة إلى فلان فقال المودع دفعته وكذا أنه فلو نكل على هذا
التقصير الذي ذكرنا **ولو** دفع المودع الوديعة إلى رجل وأمره أن يدفعها إليه بأمر صاحب الوديعة وانكر صاحب
الوديعة الأمر بالقول قوله مع يمينه أنه لم يأمر بذلك لأن المودع يدعى عليه الأمر وهو ينكر والقول قول المنكر
مع يمينه **وان** كان المال مضموناً على رجل كما يقبض في يد القاصب والدين على الغير فامر الطالب والمقبض منه
الرجل أن يدفعه إلى فلان وقال المأمور قد دفعته إليه وقال فلان ما قبضت والقول قول فلان أنه لم يقبض
ولا يصدق على كمال على الدفع إلى فلان يريداراً نفسه عن الضمان الواجب فلو يصدق أو لا يصدق أو يصدق
الموكل فاذ صدقه الموكل يبرأ أيضاً ولا أنه أصدقته فقد أراه عن الضمان ولكنها لا يصدق أن على القابض ويحس
القول قوله أنه لم يقبضه مع يمينه لأن قوله ما حجة في حق نفسه لا في إبطال حق الغير مع يمين الطالب لأنه
منكر للقبض والقول قول المنكر مع يمينه **ولو** كذا به الموكل في الدفع وطلب الوكيل يمينه فإنه يحلف على العلم
بأنه ما يعلم أنه دفع فان حلف أخذ منه الضمان وإن نكل سقط الضمان عنه **ولو** أن الوكيل المدفع إليه المال
نقض الدين من مال نفسه وأمسك ما دفع إليه الموكل جاز لأنه لو لم يدفع إليه الدراهم أصداً وقضى الوكيل من
مال نفسه جاز على الموكل لأن الوكيل يقبض الدين في الحقيقة وبيع بشراء الدين من الطالب والوكيل بالشرا إذا نقد
الدين من مال نفسه جاز فيها أولى **ولو** لم يدفع إليه شيئاً ولكنه أمره بقبضه دية فقال الوكيل قبضته وكذا به
الطالب والقول فاقام الوكيل يمينه أنه قد قضى صاحب الدين قبلت يمينه وروى الموكل الذي رجع الوكيل
على الموكل بما قضى منه لأن الثابت باليمين كالثابت حتماً ومشاهداً وقد ثبت قضاء الدين باليمين فلا يرجع
فإن لم يكن له يمينه وكذا به الطالب والموكل فالتقول قولها مع يمينه لأن الوكيل يدعى القابض بدينه على الضمان
على الطالب لأنه يريد إسقاط الدين على الموكل وذلك بطريق المقاصة وهو أن يصير المقبض مضموناً على القابض الطالب
ديناً عليه وله على الموكل دين مثله قبلت يمينه صاحباً والطالب منكر وكذا الوكيل منكر لو حلف الضمان عليه فكان القول
قولها مع يمينه أو يقال أن الوكيل بقوله قبضت يدعى على الطالب بدينه والغير يبرأ على المشتري الشراء منه وهما
منكران فكان القول قولها مع يمينه ويجعل الموكل على العلم لأنه يحلف على فعل غيره وهو قبض الطالب وان صدقه الموكل
أو القضا وكذا به الطالب يصدق على الموكل ومن الطالب حتى يرجع على الموكل بما قبضه من الغا غير الطالب لأن الموكل
صدقه في دعوى القضا عنه بأمره وهو يصدق على نفسه في قبضه قبضت القضا في حقه فيصير له عليه ضمان
وهو معنى الرجوع عليه بما قضى والطالب بالنكاذيب منكر قبض حقه فكان القول قوله مع يمينه هكذا ذكر القدر
وذكر فالحاج مع أن الوكيل لا يرجع على الموكل وان صدقه الموكل لأن حق الرجوع بعينه وجود القضا ولم يوجد لأن
الطالب منكر إلا أنا نقول نكار الطالب يمين وجود القضا في حقه لأنه منكر ما لا يمين وجوده في حق الموكل لأنه
مقر وأقره مقرر حجة في حقه فكان الأول شبهة وأقبل علم **ولو** دفع إلى إنسان مالا ليقبضه بدينه فقبضه الموكل
نفسه ثم قبضه الوكيل فإن كان الوكيل لم يعلم بما فعله الموكل فلو ضمان على الوكيل ويرجع الموكل على الطالب بما
قبض من الوكيل وإن كان قد علم بأن الموكل قد قبضه بنفسه فهو ضامن لأن الموكل لما قبضه بنفسه فقد غفل
الوكيل لأن غفل الوكيل لا يعفي إلا بعد علمه به فإذا علم بفعل الموكل فقد علم بالغفل فصار مسؤولاً في الدفع
فبشره الضمان وإذا لم يعلم فلم يوجد منه التقضي فلو ضمان عليه وليس هذا كالوكيل بأداء الزكاة إذا أدى الموكل
نفسه ثم أدى الوكيل أنه يضمن الوكيل علم بأداء الموكل ولم يعلم عندا في حقيقته لأن الوكيل بأداء الزكاة ما أمر
بأداء الزكاة وأداء الزكاة هو إسقاط الغرض بتبليك المالك للفقير ولم يوجد ذلك من الوكيل لم يحمله من الموكل
فيبقى الدفع من الوكيل بعداً محضاً فكان مضموناً عليه فأنما قبضاً الذي قبضه عن مال مضمون على القابض على
ما ذكرنا والمدفع إلى الطالب مقبوض بحجة الضمان لكونه مقبوضاً بحجة القضا والمقبوض بحجة القضا يضمن
على القابض المقبوض على سائر الشرا أو يقال أن قبضاً الذي قبضه عن ماله وهو شرا الذي بالمال
والمقبوض من الوكيل مقبوض بحجة الشرا والمقبوض بحجة الشرا مضمون على المشتري بخلاف ما إذا دفعه على يده
الموكل لأن هناك لم يوجد القبض بحجة الضمان لأن عدم القبض بحجة القضا فبقبضه يضمن عليه ضمان التقضي
والقول قول الوكيل فإنه لم يعلم بدفع الموكل لأن القول قول أمين في دفع الضمان عن نفسه لكن مع يمين **ولو** هذا
إذا امتد الموكل ولم يعلم الوكيل بموته حتى قضى الدين لا ضمان عليه وإذا كان عالماً بموته ضمن لما ذكرنا وأعلم الوكيل
بيع العبد إذا قال بعته وقبضت الثمن وهلك هذا على وجهين أما أن كان سلم العبد إلى الوكيل وكان لم يسلم إليه
فإن لم يكن سلم العبد إليه فقال الوكيل بعته فهذا الرجل وقبضت منه الثمن وهلك الثمن في يدي وقال قبضته إلى
الموكل فهذا لا يجوز لأن صدقه في ذلك كله أو كذبه بان كذبه في البيع أو صدقه في البيع وكذبه في قبض الثمن

الآية أو تبطل للموكل لأن الضمان
قد وجب عليه فهو يدعى الدفع

او صدقة فيها وكذبه في الهلاك فان صدقة في ذلك كله يهلك الممنوع من الموكل ولا شيء على الوكيل لانه هلك
امانة في يده وان كذبه في ذلك كله فان كذبه في البيع او صدقة في البيع وكذبه في قبض الممنوع فان الوكيل يصدق
في البيع ولا يصدق في قبض الممنوع في حق الموكل لان اقرار الوكيل في حق نفسه حائز والمشتري بالخيار وان شاء نقد
الممنوع ثانيا الى الموكل واخذ منه المبيع وان شاء منحه البيع وله ان يرجع في الحالتين جميعا على الوكيل بما نقد وكذا
لو اقر الوكيل بالبيع ونعم ان الموكل قبض من المشتري الممنوع وانكر الموكل ذلك فان الوكيل يصدق في البيع ولا يصدق
في اقراره على الموكل بالعقب لما ذكرنا في ما ذكرنا ان ههنا لا يرجع المشتري على الوكيل شيء لانه لم
يوجد منه اقرار قبض الممنوع وان صدقة الموكل في البيع وقبض الممنوع وكذبه في الهلاك او الدفع اليه فالقول
قول الوكيل في دعوى الهلاك او الدفع اليه مع ميمنه لانه امين ويجوز للموكل على تسليم العبد الى المشتري لانه ثبت
البيع وقبض الممنوع بصدقه اياه ولا يؤمر المشتري بتقيد الممنوع ثانيا الى الموكل لانه ثبت وصول الممنوع الى يد الوكيل
بتقيد بصدقه ووصول الممنوع الى يد وكيله كوصوله الى يد هذا اذ لم يكن العبد مستقلا الى الوكيل فاما اذا كان سلم
اليه فقال الوكيل بعته فلهذا الرجل وقبضت منه الممنوع فلهذا وقاله فقهه الى الموكل وقال قبض الموكل
الممنوع من المشتري فان الوكيل يصدق في ذلك كله ويسلم العبد الى المشتري ويرى المشتري من الممنوع ولا يمين عليه
اما اذا صدقة الموكل في ذلك كله فلا شك وكذلك اذا كذبه في البيع او صدقة فيه وكذبه في قبض الممنوع لان
الوكيل اقر براءة المشتري من الممنوع فلا يخلط ويخلط الوكيل فان حلف على ما يدعيه بوجه الممنوع وان نكل عن الميمنه
لزمه ضمان الممنوع للموكل فان استحق العبد بعد ذلك من المشتري فانه يرجع باليمن على الوكيل اذا اقر قبض الممنوع
منه والوكيل لا يرجع على الموكل بما ضمنه الممنوع للمشتري لان الموكل لم يصدقه على قبض الممنوع فاقرا الوكيل فقهه
حائز ولا يجوز في حق الرجوع على الموكل وله ان يخلط الموكل على العلم بقبض الوكيل فان نكل يرجع عليه بما ضمن ولو
اقر الموكل بقبض الوكيل الممنوع لكنه كذبه في الهلاك او الدفع اليه فان الوكيل يرجع بما ضمن عليه لان يد وكيله كيد
ولو كان الوكيل لم يقر قبض الممنوع بنفسه ولكنه اقر ان الموكل قبضه من المشتري لا يرجع المشتري على الوكيل لانه
لم يقبض منه الممنوع ولا يرجع على الموكل ايضا لان اقرارها على الموكل لا يجوز ولو لم يستحق المبيع ولكنه وجدته عيبا
كان له ان يخاصم الوكيل فاذا رد عليه بقبضه القاضى يرجع عليه باليمن ان اقر قبض الممنوع منه والوكيل لا يرجع
على الموكل بما ضمن اذا اقر الموكل بقبض الوكيل الممنوع ويصح البيع للموكل وان لم يقر الموكل بقبض الوكيل الممنوع لا يرجع
الوكيل بما ضمن على الموكل وله ان يخلط الموكل على العلم بقبضه فان نكل يرجع عليه وان حلف لا يرجع عليه ولكنه
يبيع العبد فيستوفي ما ضمنه من ثمنه فان كان فيه فضل رة على الموكل وان كان فيه نقصان فلا يرجع بالنقصان
على احد ولو كان الوكيل لم يقر قبض الممنوع بنفسه ولكنه اقر قبض الموكل لا يرجع المشتري باليمن على الوكيل
لانه لم يصدقه اليه ولا يرجع على الموكل ايضا لانها لا يصدقه فان عليه بالقبض وعلى الموكل الميمنه بالثبات فان نكل
رجع عليه والبيع له وان حلف لا يرجع عليه بشيء ولكن البيع يباع عليه **وذكر** القاضي في الفصل الاول
ان الوكيل يبيعه في قولها وفي قول ابي حنيفة لا يبيعه جعل هذا كبيع مال المديون المطلق ولكن الوكيل لو باع بغير
بيعه لانه لما رة عليه شيئا عادت الوكالة فاذا بيع العبد لسيوف في المشتري منه الممنوع ان اقر الوكيل بقبض الموكل
وان لم يقر قبض نفسه وان اقر قبض الممنوع فقهه نقصان لا يرجع على احد **ومنها** ان الوكيل يقبض الدين
اذا لم يدفع الموكل اليه مالا يقبضه منه فقهه من حال نفسه يرجع بما قصص على الموكل لان الامر بقضاء الدين
من حال غيره استقرار منه والمقرض يرجع على المستقرض بما اقرضه وكذلك الوكيل بالشر اذا اشترى ونقد الممنوع من
مال نفسه يرجع به على الموكل لان الوكيل بالشر من غيره دفع الممنوع الى الوكيل بقبضه الدين وهو الممنوع والوكيل
نقصا الدين اذا قصص من حال نفسه يرجع على الموكل فكذا الوكيل بالشر وان لم يجس المبيع لاستيفاء الممنوع
من الموكل عند اصحابنا الثلاثة وعند من ليس له حبيسه **وجه** قوله ان البيع امانة في يد الوكيل لا ترى انه لو
هلك في يده فاهلك على الموكل حتى لا يسقط الممنوع عنه وليس للموكل من حبس امانة بعد طلبها **قال** الشيخ
ان الله يامر ان تؤدوا الامانات الى اهلها وصار كالوديعة **ولما** انه عاقد وجب له الممنوع على من وقع له حكم
البيع ضمانا للبيع فكان له حق حبس المبيع لاستيفاء الممنوع كالبائع مع المشتري واذا طلب منه الموكل فقهه حتى
كان مضمونا عليه بلو خلاف بين اصحابنا راجح لكنهم اختلفوا في كيفية **قال** ابو حنيفة ومحمد بن منصور ان ضمان
المبيع يقال ابو يوسف يضمن ضمانا للرهن **وقال** في بعض مضمون ضمان الغنم **وجه** قوله ان ما ذكرنا ان
المبيع امانة ولا يمين لا يملك حبس امانة عرضا حبسا فاذا حبسها فقهه امانة وعاصيا والمضمون مضمون بقدره من المثل
او القيمة بالغ ما بلغ **وجه** قوله ابو يوسف ان هذا عين محبوسة بدين يسقط بهلاكها فكانت مضمونة بالادب
قيمها وفي الدين كالرهن **وجه** قوله ان هذه عين محبوسة بدين هو مضمون فكانت مضمونة بضم المبيع **قال** الشيخ



فيمن المشتري بأخذ الممنوع بعد ما عرف
فان كان فيه فضل رة على الموكل وان
كان فيه نقصان
منها ان الوكيل يقبض الدين اذ لم
يدفع الموكل اليه مالا يقبضه منه
منه نقصان فقهه حتى يرجع

والعلم وكذلك

وكذلك الوكيل بالبيع اذا باع وسلم وقبض الممنوع ثم استحق المبيع من المشتري فانه يرجع باليمن على الوكيل فانه
عنه ان كان قائما ومثله او قيمته ان كان هالكا **فصل** في ما يباح من البيع من الوكيل من الوكالة
فنقول وبالله التوفيق ان الوكيل يخرج من الوكالة ما يشاء **منها** عزل الموكل اياه ومنه لان الوكالة عقد غير لازم
فكان يحل له للفسخ بالعزل والى وصحة القول شرطان احدهما علم الوكيل به لان العزل ضريح فلهذا لم يرد حكمه
الا بعد العلم كالفسخ فاذا عزل وهو حاضر العزل وكذا لو كان غائبا فكت له كتاب العزل فلهذا علم
ما فيه العزل لان الكتاب في القاب كالحظ في الحاضر وكذلك لو ارسل رسولاً فبلغ الرسالة وقال فلانا
ارسلنا اليك ويقول اني قد عزلتك عن الوكالة فانه ينزل كائناً ما كان الرسول عدلاً كان او غير عدل خيراً كان
او عدلاً أصغر كان او كبيراً بعد ان بلغ الرسالة على الوجه الذي ذكرنا لان الرسول قائم مقام المرسِل معتبر
وسبق عنه فصح صفاً انه بعد ان صححت عبارته على اي صفة كان وان لم يكتب كتاباً ولا ارسل اليه رسولا
ولكن اخبره بالعزل رجلا من عدلين كانا او غير عدلين او رجلا واحد عدل ينزل في قولهم جميعا سواء هذه الوكيل
اوله بصدقه اذا ظهر صدق الخبر لان خبر الواحد العدل مقبول في المعاملات وان لم يكن عدلاً لا يخبر العدد او العدل
اولى وان اخبره واحد غير عدل فان صدقه ينزل بالاجماع وان كذبه لا ينزل وان ظهر صدق الخبر في قول الشيخ
وعندهما ينزل اذا ظهر صدق الخبر وان كذبه **وجه** قوله ان الاخبار عن العزل من باب المعاملة فلا يشترط فيه
العدد ولا العدالة في الاخبار في سائر المعاملات **وجه** قوله لا يحنف في الاخبار عن العزل له شبهة الشهادة لان فيه
الزام حكم الخبر وهو العزل وهو لو لم يمتنع من التصرف ولزمه العهدة فيما يصرف منه بعد العزل فاشبه
الشهادة فيجب اعتبار واحد شرطها وهي العدالة او العدد **وعلى** هذا الاختلاف الشفع اذا اخبره بالبيع واحد
غير عدل فلم يصدقه ولم يطلب الشفعة حتى ظهر عنده صدق الخبر فهو على شفيعته عند ابي حنيفة وعندهما طلبت
شفيعته **وعلى** هذا الاختلاف اذا جنى العبد حنابة في بخاره ثم اخبر واحد غير عدل مولا ان عنده قد جنى فلم
يصدقه حتى عتقه لا يصير المولى مختاراً للعدا عند ابي حنيفة وعندهما يصير مختاراً للعدا **وعلى** هذا الاختلاف
العبد المأذون اذا بلغه حمله المولى غير عدل فلم يصدقه لا يصير مجبوراً عنده وعندهما يصير مجبوراً وان عزل الموكل
واشهد على عزله وهو غائب ولم يخبره بالعزل احد لا ينزل ويحن نصرة قبل العلم بعد العزل كصحة قبل العزل
في جميع الاحكام التي يتبناها **وعلى** ابي يوسف في الموكل اذا عزل الوكيل لم يعلم به فباع الوكيل وقبض الممنوع
فهلك الممنوع في يد الوكيل ومات العبد قبل التسليم الى المشتري كان للمشتري ان يرجع باليمن على الوكيل ويرجع الوكيل
على الموكل كما قال العزل سواء لان العزل لم يمتنع لانعدام شرط صحته وهو العلم به **والثاني** ان لا يتعلق بالوكالة
حق الغير فاما اذا تعلق بها حق الغير فلا يصح العزل بغير رضا صاحب الحق لان في العزل بطلان حقه من غير رضاه ولا يسيل
اليه وهو كمن رهن ماله عند رجل بدين له عليه او وضعه على يدي عدل وجعل الممنوع او العدل مستقلاً على بيعه
وقبض منه عند حلول اجل فلهذا الراهن المسلط على البيع لا يصح عزله لما ذكرنا وكذلك اذا وكل المدي عليه ويكفي
بالمضمومة مع المدي بالتمام المدي فلهذا المدي عليه بغير حصة المدي لا ينزل لما ذكرنا **واختلف** المشايخ فيمن
ربط بطلان امرانه وغاب ثم عزله الزوج بغير حصة المرأة ثم غاب قال بعضهم لا يصح عزله لانه تعلق بهذا الوكا
حق المرأة فاشبه الوكيل بالمضمومة **وقال** بعضهم يصح عزله لانه غير مجبور على الطلاق ولا على التوكيل وانما فعله
باختياره فيملك عزله كافي سائر الوكالات **ولو** وكل وكالة غير ما في الزوج يعني بالفارسية وكل ما ركس هل
يملك عزله اختلف المشايخ فيه **قال** بعضهم ان كان ذلك في الطلاق والعاق لا يملك لانه لما وكله وكالة ثامة غير
حائز الرجوع عنها فقد الحق حكم هذا التوكيل بالامر ثم لو جعل امر امراته رجل بطلقها متى شاء او امر عبده الى رجل
بعتقه متى شاء لا يملك الرجوع عنه وكذا اذا قال لرجل طلق امرأتك او سقت او عتق عبدي ان شئت لا يملك عزله
كذا هذا وان كان في البيع والشر والامارة والكفاح ونحوها يملك عزله **وقال** بعضهم انه يملك العزل في الكل لان الوكالة
ليست بلوامة بل هي باعة والبيع حق المنع عن البايح **ولو** قال عند التوكيل كل عزلك فانت وكلي وكالة مستقلة
فلهذا ينزل ولكنه يصير كيداً ثانياً وكالة مستقلة كاشترط لان تعلق الوكالة بالشرط حائز **ولو** قال الموكل
للكل كنت وكلت وكلت كل عزلك فانت وكلت فيه فقد عزلتك عن ذلك كله لا يصير وكيداً بعد ذلك الا يتوكل
جداً لان تعلق التوكيل بشرط ثم عزله عن الوكالة قبل وجود الشرط وبما يملك عزله وكالة مستقلة
وقال بعضهم في التوكيل المعلق لا يملك العزل قبل وجود الشرط وبما يملك عزله وكالة مستقلة
ولا يملك صح لان لما ملك العزل في المثل فحق المعلق اولى بالعلم **ومنها** موت الموكل لان الوكيل يتصرف بالموكل
وقد بطلت اهلية الامر بالموت فبطلت الوكالة علم الوكيل بموته اولا **ومنها** اجونه حنونا مطبقاً لان الجنون المطبق
مطلوب اهلية الامر واختلف ابو يوسف ومحمد في هذا الجنون المطبق فخذ ابو يوسف بما استوعب الشهر ومحمد بما استوعب

بيان ما يخرج به الوكيل عن الوكالة
منها عزل اياه

ومنها موت الموكل
ومنها اجونه

ومنها ما قبل الحرب من ذ

ومنها ما قبل الحرب من ذ

ومنها تصرف الموكل بنفسه

ومنها عداك الموكل ببيع

الموكل وجه قول محمد ان المستوعب للعول هو المسقط للعبادات كلها فكان التقدير به اولى وجه قول ابو يوسف
ان هذا التقدير اولى من المسقط به عبادة الصوم فكان التقدير به اولى ومنها الحاقه بداء الحرب من ذ
وعندها لا يخرج به الوكيل غير الوكالة بناء على ان تصرفات المردم موقوفة عنده فكانت وكالة الوكيل موقوفة ايضا
فان اسلم الموكل بغيره وان قتل على ردة او لحق بداء الحرب بطلت وعندها تصرفاته نافذة فكذلك الوكالة وان كان
الموكل امرأة فارتدت فالتوكيل على وكالة حتى يموت او تلحق بداء الحرب بالجماع لان ردة المرأة لا تمنع نفاد تصرفها
لانها لا تؤثر فيما يترتب عليه البقاء وهو الملك ومنها ما عجز الموكل بالحرب عليه بان وكل المكاتب جلود فخرج وكذا اذا وكل
المادون انما نأجج عليه لانه بالغز والحرب عليه بطل اهلية امره بالتصرف في المال فبطل الامر فبطل الوكالة ومنها
موت الوكيل لان الموت يبطل اهلية التصرف ومنها جنونه المطبق لما ذكرنا وان لحق بداء الحرب من ذ
التصرف الا ان يعود مسلما لان امره قبل الحكم بالحاقه بداء الحرب كان موقوفا فاذا عاد مسلما ارتفع التوقف
وصار كانه لم يرتد اصلا وان حكم بالحاقه بداء الحرب ثم عاد مسلما هل يعود الوكالة قال ابو يوسف لا يعود وقال
محمد يعود وجه قول محمد ان نفس الردة لا تنافي لوكالة الا ترى انها لا تبطل قبل الحاقه بداء الحرب لانه لم يمتصرفه
في دار الحرب ليعقد بالتبطل لاختلاف الدارين فاذا عاد زال المانع فيجوز وتظهر من كل رجل يبيع عبده بالكوفة
فلم يبعه فيها حتى خرج الى البصرة لا يملك بيعه بالبصرة ثم اذا عاد الى الكوفة ملك بيعه فيها كذا هذا وجه قول
ابو يوسف ان الوكالة عقد حكم ببطلانه بالحاقه بداء الحرب فلا يحتمل العود كالنكاح فاما الموكل اذا ارتد لحق بداء
الحرب ثم عاد مسلما لا يعود الوكالة في ظاهر الرواية وروي عن محمد انها تعود وجهه ان يطلون الوكالة لطلون
ملك الموكل فاذا عاد مسلما عاد ملكه الاول فعود بمقتضى وجه ظاهر الرواية ان يعود بداء الحرب بمنزلة الموت
ما لا يحتمل العود كذا اذا ارتد للحرب ومنها ان يتصرف الموكل بنفسه فيما وكل به قبل تصرف الوكيل نحو ما اذا وكله
ببيع عبده فباعه الموكل واعتقه او دبره او كاتبه او وهبه وكذا اذا استحق او كان حرا هل لان الوكيل عجز عن
التصرف لو زال ملك الموكل ينتهي حكم الوكالة كما اذا هلك العبد ولو باعه الموكل بنفسه ثم رده عليه بغير قضاء
فاضل هل يعود الوكالة قال ابو يوسف لا يعود وقال محمد يعود وجه قول محمد ان العائد بالفسخ عن الملك الاول يعود
بمقتضى وجه قول ابو يوسف ان تصرف الموكل بنفسه يقتضي عزل الوكيل لانه عجز عن التصرف فيما وكل به والوكيل
بعدهما انقول لا يعود ويكفي الا بتجديد التوكيل ولو وكله ان يبيع عبده فوهبه الموكل بنفسه ثم رجع في هبة
لا يعود الوكالة حتى لا يملك الوكيل ان يهبه فمحتاج الى الفرق بين البيع والهبة وجه الفرق انه لا يفسخ
لو وكله بشئ ثم اشتراه بنفسه لما قلنا وكذا اذا وكله بتزويج امرأة فزوجهما لا يفسخ فترجعهما لا يفسخ وكذلك
الوكالة وكذا لو وكله بقبضه او بالكتابة او بالتدبير والهبة ففعل بنفسه لما قلنا وكذا اذا وكله بخلع امرأته
ثم خلعها لان الخلع لا يحتمل الطلاق ففعل بنفسه ثلاثا او واحدة فانتزعت
عدها لانها لا تحتمل الطلاق ففعل بنفسه واحدة والعدة باقية فالوكالة قائمة
لانها تحتمل الطلاق في العدة ولو وكله بالكتابة فكاتبه ثم عجز لم يكن له ان يكاتبه مرة اخرى وكذلك لو وكله
ان يزوجه امرأة فزوجه وانما لم يكن للوكيل ان يزوجه مرة اخرى لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فاذا فعل
مرة حصل الامتثال فانتهي حكم الامر كما في الاصل والشرعية بخلاف ما اذا وكله ببيع عبده فباعه الموكل ثم رده عليه
بقضاء فاضر ان له ان يبيعه ثانيا لان الرد بقبضه القاضي بوجوب ارتفاع العقد فاصلا ويجعله كان لم يكن فم
هذا انكر او احق لو دد عليه بغير قضاء فمخرج ان يبيعه لان هذا بيع جديد وقد انتهت الوكالة بالاول فلا يملك
الثاني الا بتجديد التوكيل ومنها هلاك العبد الذي وكله ببيعه او باعتاقه او هبته او تدبيره او كتابته
او نحو ذلك لان التصرف في المثل لا يتصور بعد هلاكه والتوكيل بالتصرف فيما لا يحتمل التصرف في المثل فبطل هذا
الاشياء التي ذكرنا انه يخرج بها الوكيل من الوكالة سوى العزل والتهلى لا يفسد الحال فيها بينما اذا علم الوكيل بها
واذا لم يعلم فخرج من الوكالة لكن تقع المفارقة فيها بين العوض والعوض وجه آخر هو ان العود اذا باع
العبد الموكل ببيعه نفسه ولم يعلم الوكيل فباعه الوكيل فبطل الثمن فبطل الثمن في يدع ومات العبد قبل التسليم الى المشتري
ورجع المشتري على الوكيل بالثمن يرجع الوكيل على الموكل وكذا اذا دبره او اعتقه او استحق او كان حرا اصل وفيما
اذا مات الموكل او حن او هلك العبد الذي وكل ببيعه او نحو ذلك لا يرجع والفرق ان الوكيل هلك وان صار مريضا
بصرفه الموكل لكنه صار مريضا وخسته بتركه اعلوه اياه فصار كفقيد له بما يبيعه من الضمان فيرجع عليه بضم
الكفالة او ضمان المرد في الحقيقة ضمان الكفالة ومعنى العزول لا يتعدى في الموت وهلاك العبد والجنون والتهلى
خلاف الفرق ولو وكله بقبضه وين له على رجل ثم ان الموكل وهب المال الذي عليه الدين والوكيل لا يعلم بذلك فقبض الوكيل
المال فملك في يد كان له ان يبيع الدين ان ياخذ به الموكل ولا ضمان على الوكيل لان يد الوكيل يد نابعة عن الموكل لانه قبضه بامر

ونفس الثابت كقبض الموقوفه فكانت تنصبه بنفسه بعد ما وهبه منه ولو كان كذلك لرجع فكذا هنا وانما علم بالصواب
كتاب الوقف والصدقة
اما الوقف فالكلام فيه في مواضع في بيان جواز الوقف وكيفية جوازه وفي بيان شرائط الجواز وفي بيان حكم الوقف
الخاص وما يتصل به **اما الاول** فنقول وبالله التوفيق لاختلاف بين العلماء في جواز الوقف في خورج الصدقة بالفرع
ما دام الوقف حيا حتى ان موقوفه اده او ارضه بل فيه الصدقة بغلة الدار والارض ويحذر ذلك بمنزلة الذر الصدقة
بالغلة ولا خلاف ايضا في جوازه في حق والملك الرقبة اذا انقل بها قضاء القاضي واضافة الى ما بعد الموت بان قال
ازامت فقد جعلت دارا وارضا موقفا على كذا او قال هو وقف في خباتي صدقة بعد وفاتي واختلفوا في جوازه
منه لملك الرقبة او الموقوف لاضافة الى ما بعد الموت ولا انقل به حكم حاكم قال ابو حنيفة لا يجوز حتى كان الوقف
بيع الموقوف وهبته واذا مات بصير ميراثا او ثلثه وقال ابو يوسف ومحمد وعامة العلماء يجوز حتى لا يباع ولا يهب
ولا يورث ثم في ظاهر الرواية عن حنيفة لا فرق بينا اذا وقف في حال الصحة وبينما اذا وقف في حال المرض
حتى لا يجوز عنده في الحالين جميعا اذ لم توجد الاضافة ولا حكم الحاكم **وروي** القاضي عنه انه اذا وقف في حال المرض
حاز عنده ويعتبر من الثلث ويمن بمنزلة الوصية بعد وفاته واما عندها فهو جائز في الصحة والمرض **وعلى** هذا
الخلاف اذا بنى رباطا او خانقا للبحرانيين او سقاية للمسلمين او جعل ارضه مقرة لتزول رقبة هذه الاشياء
عز ملكه عند حنيفة لا اذا انشأ ذلك الى ما بعد الموت او حكم به حاكم وعندهما تزول بدون ذلك لكن عند ابو
نفس القول وعندهما بواسطة التسليم وذلك بتسليم البحارين في الرباط والخان واستقاء الناس المسقاة
والذين في المقبرة واجمعوا على ان من جعل دارة او ارضه مسجد يجوز تزول الرقبة عن ملكه لكن غرض الطريق
واقراره ولاذن للناس بالصلاة فيه والصلاة شرط عند ابو حنيفة ومحمد حتى كان له ان يرجع قبل ذلك
وعند ابو يوسف تزول الرقبة عن ملكه بنفسه قوله جعلته مسجدا وليس له ان يرجع عنه على ما ذكره **وجه**
قول العامة الاقدار رسول الله صلى الله عليه وسلم والافقار الراشدين وعامة الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين فانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف ووقفا بركو وعثمان وعلي واكثر الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين وقفوا ولا ان الوقف ليس الازالة الملك غير الموقوف وجعله لله تعالى حالصا فاشبهه لا عا
وجعل لا يرضوا لاد مسجدا والدليل عليه انه يصح مضافا الى ما بعد الموت فيصح من ثمره كذا وانقل به قضاء
القاضي يجوز وغير الجائز لا يحتمل الجواز بقضاء القاضي **والا** حنيفة روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما
انه قال لما نزلت سورة النساء فرضت فيها الفرائض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحسن من فاضل الله تعالى
اي لا يحسن بعد موت صاحبها غير القسمة بين ورثته والوقف حبس عن فاضل الله فكان منقبا شرعا **وجه** شرح
وجه شره قاله الجاهل محمد ببيع الحبس وهذا منه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حذر بيع الموقوف لان الحبس
هو الموقوف فعيل بمعنى الموقوف اذ الوقف حبس لغة فكان الموقوف محبوسا فيجوز بيعه وبه تبين ان الوقف
لا يوجب نفي الرقبة عن ملك الوقف **واما** وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما جاز لان المانع وقوعه حبسا
عز ارضه لبيع ووقفه صلى الله عليه وسلم لم يبق حبسا عن فاضل الله لقله صلى الله عليه وسلم انما معاشر الانبياء
لا نورث ما تركوا صدقة **واما** اوقاف العصاة رضوان الله عليهم اجمعين فان كان منها في ذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم
احتمل انها كانت قبل نزول سورة النساء فلم تقع حبسا عن فاضل الله وما كان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فاحتمل
ان ورثتهم امضوها بالاجازة وهذا هو الظاهر والكلام فيه وانما جاز مضافا الى ما بعد الموت لانه لما اضافة الى
ما بعد الموت فقد اخرج من حيز الوصية فيجوز كسائر الوصايا لكن جوازه بطريق الوصية لا بدل على جوازه لا بطريق
الوصية لانها لو اوصى بماله على الفقراء جاز ولو صدق ثلث ماله على الفقراء لا يجوز **واما** اذا حكم
به حاكم فانما جاز لان حكمه صادر بحمل الاجتهاد وافضى اجتهاده اليه وقضاء القاضي في موضع الاجتهاد بما افضى
اليه اجتهاده جائز كما في سائر الجبهات **فصل** في شرائط الجواز فانواع بعضها يرجع الى الواجب
وبعضها يرجع الى نفس الوقف وبعضها يرجع الى الموقوف **اما الذي** يرجع الى الواجب فثلاثة هي العقل ومنها البلوغ
فلا يصح الوقف من قبل المجنون لانه من القدرات الصادرة لكونه ازالة الملك بغير عوض والعقل والجنون ليسا من
اهل القدرات الصادرة ولهذا لا يصح منها الهبة والصدقة والاعتاق بخلاف **ومنها** الحرية فلا يملك العبد
لان ازالة الملك والعبد ليس من اهل الملك وسواء كان مادونا او مجبورا لان هذا ليس من باب التجارة ولا من مزاياها
فلا يملكه المادون كالا يملك الهبة والصدقة والاعتاق **ومنها** ان يخرج الواقف يده ويجعل له قتيلا ويسلمه اليه
عند وصيفه ومحمد وعند ابو يوسف هذا ليس بشرط **الحق** بما روي ان عمر بن الخطاب وقف وكان يتولى امر وقته بنفسه

كتاب الوقف والصدقة

بيان جواز الوقف

بيان وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم

بيان اوقاف الصحابة رضوان الله عليهم

بيان شرائط جواز الوقف
الواجب الى اوقاف العقل والبلوغ

ومنها الحرية

ومنها الاجازة عن

بیان حکم غسل رشتی

حكم الوقوف في الصفوف
حكم امامته في الصلوة
حكم وضعه في ترتيب الخياري
حكم القضاء المقتضي
بيان حكم المراث له

کتاب الایمان

بیاض انواع الیمین

فيقال من بيت مالهم عند الحاجة والضرورة ثم تباع ويرد ثمنها إلى بيت المال لاندفاع الحاجة والضرورة وقيل يزوجه
 الأم أو امرأة خاتمة تختصه لأنه إن كان ذكر أو امرأة تختص زوجها وإن كان أنثى فالمرأة تختص المرأة عند الحاجة
وأما حكم غسله بعد الموت فلا يحل للرجل أن يغسله لاحتمال أن يكون أنثى ولا يحل للمرأة أن تغسله لاحتمال أن يكون
 ذكرًا ويكف بصره غرضه **وأما حكم الوقوف في الصفوف في الصلاة** فإنه يقف بعد صف الرجال والصبيان
 قبل صف النساء احتياطاً على ما ذكرنا في كتاب الصلاة **وأما حكم أمانته في الصلاة** فقد مر أيضاً فلو نوى الرجل
 لاحتمال أنه أنثى ويؤمر النساء **وأما حكم وضع الحنا** على الترتيب فقد مر جوازته على جنازة النساء وتؤخر
 عن جنازة الرجال والصبيان على ما مر في كتاب الصلاة لجوازته ذكر فيسلك مسلك الاحتياط في ذلك كله **وأما**
حكم الغنایم فلا يعطى سهاً ولكن يرضح له كأنه امرأة لأنه في استحقاق الريادة شك فلا يثبت بالشك **وأما حكم**
 فقد اختلف العلماء فيه **قال** أصحابنا رحمهم الله يعطى أقل الأنصبة وهو نصيب الأنثى لأن بين أسوأ أحوالها
 ذكرًا وأخيراً يجعل ذكرًا حكماً **وبين** أن هذا في مسائل إذا مات رجل وترك ابناً معروفاً ولدًا أغنيى فهذا أصحنا
 بقسم المال بينهما الثلثان للمعروف الثلث للخنثى الثلث ويجعل للخنثى ههنا أنثى كأنه ترك ابناً وبنتاً ولو ترك
 ولدًا أغنيى وعصبة فالنصف للخنثى والباقي للعصبة ويجعل للخنثى أنثى كأنه ترك بنتاً وعصبة ولو ترك ابناً
 لاب وأقر وخنثى لاب وعصبة فلا دخل للاب والآخر والخنثى لا بالسدس بحكمة الثلثين والباقي للعصبة
 ويجعل للخنثى ههنا أيضاً أنثى كأنه ترك ابناً وأقر وخنثى لاب وعصبة **فإن** ترك زوجاً وأختاً لاب وأقر
 وخنثى لاب فلا ترجح النصف وللأخت لاب وأقر النصف ولا شيء للخنثى ويجعل ههنا ذكرًا لأن هذا أسوأ أحواله
 لأننا لو جعلناه أنثى لأصابنا لسدس ونقول العزبة ولو جعلناه ذكرًا لا يصيب شيئاً كأنه ترك زوجاً وأختاً
 لاب وأقر وأختاً لاب وهذا الذي ذكرنا قول أصحابنا **وقال** الشعبي يعطى نصف ميراث الرجال ونصف ميراث النساء
 لأنه يحتمل أن يكون ذكرًا ويحتمل أن يكون أنثى فيعطى له نصف ميراث الرجال ونصف ميراث النساء والفتيحة قول
 أصحابنا لأن الأقل ثابت بيقين وفي الأكثر شك لأنه إن كان ذكرًا أقله الأكثر وإن كان أقله الأقل فكان استحقاق
 الأقل ثابتاً بيقين وفي استحقاق الأكثر شك فلا يثبت الاستحقاق مع الشك على الأقل المعهود في غير الثابت
 بيقين لأنه لا يثبت بالشك ولأن سبب استحقاق كل المال ثابت للابن المعروف وهو ذكر منه وإنما ينقص حقه
 بمنزلة الآخر فإذا احتل أنه ذكر واحتل أنه أنثى وقع الشك في سقوط حقه عن الزيادة على الثلث فلا يسقط بالثبات
 على الأقل المعهود في الثابت بيقين أنه لا يسقط بالشك واختلف أبو يوسف ومحمد في تفسير قول الشعبي في ميراث
 نبي إذا ترك ابناً معروفاً ولدًا أغنيى **فقال** أبو يوسف على قياس قوله يقسم المال على سبعة أربعة أسهم منها
 للابن المعروف وثلث للخنثى **وقال** محمد على قياس قوله يقسم المال على اثني عشر سهاً سبعة منها للابن المعروف
 وخمسة للخنثى **وجه** تفسير محمد وتخرجه لقول الشعبي إن للخنثى في حال سهاً وهو أن يكون ذكرًا وللابن المعروف
 سهم وله في حال ثلثي سهم وهو أن يكون أنثى وللابن المعروف سهم وثلث سهم فيعطى نصف ما يستحقه في حالين
 لأنه لا يستحق الأعلى حالة واحدة من المذكورة أو لا فائدة لا سبحانه أن بين الشخص الواحد ذكرًا وأنثى وليست
 إحدى الحالين أولى من الأخرى فيعطى نصف ما يستحقه في حالين وهو خمسة أسداس سهم فانكسر الحساب بالأسداس
 فيصير كل سهم ستة فيصير جميع المال اثني عشر سهاً للخنثى منها خمسة وللابن المعروف سبعة أو يقال واجعلنا
 جميع المال اثني عشر سهاً فالخنثى يستحق في حالة ستة من اثني عشر وهو أن يكون ذكرًا وفي حالة أربعة من اثني عشر
 وهو أن يكون أنثى والأربعة ثابتة بيقين وسهاتين في حال ولا يثبتان في حال وليست إحدى الحالين أولى
 من الأخرى فينصف ذلك سهم فذلك خمسة أسهم للخنثى وأما الابن المعروف فالسنة من اثني عشر ثابت بيقين
 وسهاتين في حال ولا يثبتان في حال فينصف ذلك سهم فذلك سبعة أسهم للابن المعروف وأما علم **وجه**
 قول أبي يوسف وتخرجه لقول الشعبي أنه يحتمل أن يكون ذكرًا ويحتمل أن يكون أنثى فإن كان ذكرًا أقله نصيب ابن
 وهو سهم وللابن المعروف سهم وإن كان أنثى أقله نصيب بنت وهو نصف سهم وللابن المعروف سهم فله في حال
 سهم تام وفي حال نصف سهم وإنما يستحق على حالة واحدة وليست أحدهما أولى من الأخرى فيعطى نصف ما يستحقه
 في حالين وذلك ثلثة أرباع سهم وللابن المعروف سهم تام فيصير الميراث بينهما على سبعة أسهم للابن المعروف أربعة
 والخنثى ثلثة

كتاب الإيمان

الكلام في هذا الكتاب في أربعة مواضع في بيان أنواع الهمين وبيان دكن كل نوع وفي بيان شرائط الدكن وفي بيان حكمه
وفي بيان أن الهمين على ثلثة الحالف والمستحق أو الألف فالألف فالدين والاشارة إلى ان تقسيم القسمين يمين بالله تعالى

وہی

435

وهي تسمى بالقسم في عرف الشرع وبين بغير الله تعالى وهذا قول عامة العلماء وقال أصحابنا الطواغيت في قسم واحد هي
اليمين بالله تعالى والخلف بغير الله ليست بيمين حقيقة وإنما تسمى بها مجازاً لأنَّ من خلف لا يحلف خلفه بالطلاق والعقار بحيث
عاقبه العلماء ولا يحث عندهم **وجه** قولهم أن اليمين إنما يقصد بها تعظيم القسم به ولهذا كانت عادة العرب القسم بما
جاء ذكره وعظم خطره وكثر دفعه عند الخلق في السماء والأرض والشمس والقمر والنيل والنهار والمستحق بالتعظيم
هذه النوع هو الله تعالى لانه عبادة فلو يجوز لغيره **ولما** ما أدى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من خلف بطلاق
أو عقار واستثنى فلو حث عليه يتما حلفا والخلف واليمين من أفعالاً المترتبة الواقعة على مستبى واحد **والأصل**
في إطلاق اليمين هو الحقيقة فدل أن الخلف بالطلاق والعقار يمين حقيقة وكذا ما أخذ الاسم دليل عليه أنها أخذت بالقوة قال الله تعالى
لاخذ ناسه باليمين أي بالقوة ولهذا سُميت باليمين بمنى لفضل قوتها على الشمال عادة قال الشاعر
رايت عرابة الأوسى ليمو
إذا ما رايت دفعت لمجيد
إلى الخيبرات منقطع القدرين
تلقاها عرابة باليمين

[illegible]

البيان ثلاثا في اقسام غنوس لغو
و معقود

اليمين ما انزلت مستقبل

بين العيون والكاديت

بيان الاختلاف في بيان اللغة

كان اذ قال وقدره الله وان اراد القدود لا يكون حالفاً لا ته حلف بغير الله **ولو** قال وامانة الله ذكر في الاصل انه يجوز
وذكر ان سماعه عن ابي يوسف لا يكون يمينا وذكر الطحاوي عن اصحابنا جميعاً انه ليس يمينا **وجه** ما ذكره الطحاوي
ان امانة الله تع في حلفه التي يقيد بها عبادته من الصلوة وغيرها **قال** الله تع انا عرضنا الامانة الى من كان حلف
بغير اسم الله تع فلا يجزئ يمينا **وجه** ما ذكر في الاصل ان الامانة المضافة الى الله تع عند القسم يربطها بصفته
الارضية الامينة فاسم الله تع وانه مشتق من الامانة فكان المراد بها هذا الاطلاق خصوصاً في موضع القسم صغير
ولو قال وعهد الله فهو يمينا لان العهد يمينا لما ذكره في صفاة وكان الله وذللك يمينا فكذا هذا **ولو** قال
بسم الله لا افعل كذا ايمن يمينا كذا روي عن محمد بن الاسم والمسمى واحد عند اهل السنة والجماعة فكان الحلف
بالاسم حلفاً بالذات كانه قال بالله **ولو** قال ووجه الله فهو يمينا كذا روي عن سماعه عن ابي يوسف وغيره
لان الوجه المضاد الى الله تع يراد به الذات **قال** الله تع كل شئ هالك الا وجهه اذ ذاته وقال تع ربي وجهك
اي ذاته **وذكر** الحسن بن زياد عن يحيى بن عمار ان الرجل اذا قال ووجهه الله لا افعل كذا اثم فعله لم يستب يمينا وقال
ابن شجاع انها ليست بيمان الناس انما هو حلف المستقلة **وروي** المعلى بن محمد انه اذا قال لا اله الا الله لا افعل
كذا وكذا لا يجزئ يمينا الا اذا نوى وكذا قوله سبحانه الله لان العادة ما جرت بالقسم بهذا اللفظ وانما يذكر هذا
قبل الخبر على طريق التخييل فلا يجزئ يمينا الا اذا نوى اليقين فكان حذو حرف القسم فيكون الحلف يمينا **وروي** محمد بن
فهم قال ولو ملكوت الله وجبروت الله انه يمينا لانه ضعفه التي لا تستعمل الا في الصفة فكان الحلف يمينا
كقوله وعظمه الله وكبريائه **ولو** قال وعمره الله لا افعل ذلك كانه يمينا لان هذا حلف ببقاء الله تع وهو لا يستعمل
الا في الصفة وكذا القسم به متعارف **قال** الله تع لعنكم الله انتم لفي سكرتهم يعمهون **وقال** طرفه
لعنكم ان الموت ما اخطأ الفتي لك الطول المرحى وثنياء باليد
ولو قال وايم الله لا افعل كذا فهو يمينا لان هذا مصلوات اليمين عند البصريين **قال** رسول الله صلى الله عليه وسلم
في زيد بن حارثة حين امره في حرب مؤتة وقد بلغه الطعن وايم الله انه خلق بالامانة **وعند** الكوفيين هو جميع
اليمين تقديره وايم الله الى ان النون سقطت عند كثرة الاستعمال للتحقيق كما في قوله تع خذوا من الدنيا
المشركين ولا يجمع بين فكانه قال ويمين الله وانه حلف بالله تعالى لان العرب تعارفه يمينا **قال** امر القيس
فقلت يمينا الله مالك حيلة **وما** ان اري عنك الفواية تتجلى
وقال ايها فقلت يمينا الله ابرج قاعد
حلفت لها بالله حلفه فاجب **لنا** ما فان من حديث والاصال
فقد استعمل يمين الله وسماه حلفاً بالله **ولو** قال وحق الله لا يكون حالفاً في قول ابي حنيفة ومحمد واحداً والآخرين في
وروي عنه رواية اخرى انه يجزئ يمينا **وجه**ها ان قوله وحق الله وان كان اضافاً الى الحق لا الله تع لكن الشئ قد يضاهي
الى نفسه في الجملة والحق اسماء الله تع فكانه قال والله الحق لهما ان الاصل ان يضاهي الشئ الى غير الى نفسه فكان
بنايته تع فلا يجزئ يمينا **ولو** قال الحق المضاد الى الله تع يراد به الطاعات والعبادات فتدفع في عرف الشئ الا ترى انه سئل
صلى الله عليه وسلم فقيل له ما حلف الله على عبادته فقال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً والحلف بعبادة الله تع وعبادته لا
يمينا **ولو** قال الحق يجزئ يمينا لان الحق اسماء الله تع **قال** الله تع ويعلمون ان الله هو الحق المبين وقيل ان نوى
به اليمين جاز يمينا والا فلا لان اسم الحق كما يطلق على الله تع يطلق على غيره فيقف على اللينة **ولو** قال حلفاً لا يوافيه
واختلف المشايخ رحمهم الله قال محمد بن سلمة لا يجزئ يمينا لان قوله حلفاً بمنزلة قوله صدقاً **وقال** ابو مطيع هو يمين
لان الحق اسماء الله تع فقوله حلفاً كقوله والحق **ولو** قال اقسام بالله او احلف بالله او اشهد بالله او اعتر بالله
كان يمينا عندنا وعند الشافعي لا يجزئ يمينا الا اذا نوى لانه يحتمل الحال ويحتمل الاستقبال فلا بد من اللينة **ولنا**
ان صيغة افعل الحال حقيقة ولا مستقبل بقرينة سين وسوف هو الصحيح فكان هذا الاخبار غلطاً بالله تعالى
للحال **وهذا** اذا اظهر المقسم به فان لم يظهر بان قال قسم او احلف او اشهد او اعتر كان يمينا في قول اصحابنا الثلاثة
خلافاً لغيره لانه اذا لم يذكر المحلوف به فيحتمل انه اراد به الحلف بالله تع ويحتمل انه اراد به الحلف بغير الله تع
حلفاً مع الشك **ولنا** ان القسم لما لم يجز الا بالله تع كان الاخبار عنه اخباراً عاماً لا يجوز بدونه كما في قوله تع واستل
القرية التي يحلفون بها ويخوفون لان العرب تعارفوا بالحلف على هذا الوجه **قال** الله تع يحلفون لكم لئن لم يردوا عنهم ولم يبق
بالله وقال تع اذا جاءك المنافقون قالوا اشهد انك لرسول الله فقلت تع سماء يمينا بقوله اتخذوا ايمانهم جنة **وقال**
اذا قسموا البصر منكم فمعهين ولم يذكر بالله ثم سماء قسماً والقسم لا يجزئ الا بالله تع في عرف الشئ **واستدل** محمد بن قيس
ولا يستنون فقال فيمن الاستثناء الا في اليمين وفيه نظر لان الاستثناء لا يستعمل في تقدير اليمين لا في الجملة
يستعمل في الاخبار امر بفعله في المستقبل كما في قوله تع ولا تقولن لشيئ ائني فاعل آية وقوله اعزهم معنا اوجب

بيان ان المظهر المقسم به

فكان اجاباً واغتراباً في الحال وهذا مستحب اليمين وكذا لو قال عزمت لا افعل كذا كان حالفاً وكذا لو قال آليت لا افعل
كذا لان الآية هي اليمين وكذا لو قال علي نذر او نذر الله لقوله صلى الله عليه وسلم نذر وسمي فعلية لوقا بما سمي من
نذر ولم يسم فعلية كقصة اليمين **وقال** علي بن ابي حمزة وكفارة بيمين **وروي** عن عبد الله بن الزبير قال
للتهمين عابشة عن سبيج وباعها او لا حجت عليها فليعلمها فقالت او قال ذلك قالوا نعم فقالت الله علي نذر ان كنت ادا
فاعتق غريمي عتقاً **وكذا** قوله علي بن ابي حمزة في قول اصحابنا الله تع **وقال** في قوله علي بن ابي حمزة لا يجزئ يمينا
وجه قوله علي بن حمزة ما ذكرنا فيما تقدمه وان اليمين قد نزلت في وقت قد نزلت فيه فلو تنقذ يمينا بالشك **ولنا** ان
قوله علي بن ابي حمزة ان الله اذ لا يجوز بيمين بغير الله تع وقوله يمين بالله دون قوله علي بن حمزة فكم معاً او يقال معنى
قوله علي بن ابي حمزة ان الله اذ لا يجوز بيمين بغير الله الا انه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه طلباً للتحقيق
عند كثرة الاستعمال **ولو** قال علي بن حمزة او ذمة الله او ميثاقه فهو يمين لان اليمين بالله هي عهد الله على تحقيق فعل
او نفيه الا ترى ان قوله تع واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم قال ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها جعل العهد يمينا
والذمة هي العهد ومنه اهل الذمة اي اهل العهد والميثاق والعهد من الاسماء المتزاوجة **وقد روي** ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان اذا بعث جيشاً قال في وصيته اياهم وان ارادوا وكرا ان تعطوهم ذمة الله وذمة رسوله
فلا تعطوهم اي عهد الله وعهد رسوله **ولو** قال ان فعل كذا فهو يمين وهو يمين في حق الله لا يمين في حق الله
دونه او بعد الصليب ويخوذ ذلك مما يحلف به كقوله يمين استحيانا والقياس ان لا يجزئ يمينا وهو قول
الشافعي **وجه** القياس انه علق الفعل المحلوف عليه بما هو معصية فلا يجزئ حالفاً كما لو قال ان فعلت كذا فهو يمين
خبر او اكل الميتة **وجه** الاستحسان ان الحلف بهذه الالفاظ متعارف في بين الناس وانهم يحلفون بها من ذمة رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير تكبر ولولم يكن ذلك حلفاً بالله تع لما تعارفوا لان الحلف بغير الله معصية ذلك
تعارفهم على انهم جعلوا ذلك كناية عن الحلف بالله تع وان لم تعقل وجه الكناية فيه كقوله لعن الله على ان اهراب يمين
بجملهم الكعبة ان ذلك جعل كناية عن العهد في عرفهم وان لم تعقل وجه الكناية فيه كذا هيها **هذا** اذا اضاف الى القسم
فاما اذا اضاف الى الماضيان قال هو يهودي ونصراني ان كان فعل ذلك شئ قد فعله يمين فهو يمين بهذا اللفظ
ولا كفارة فيها عندنا لكنه هل يكفر لم يذكر في الاصل **وروي** محمد بن مقاتل الرازي عن ابيه علق الكفر شئ يعلم انه يمين
فصار كانه قال هو كافر بالله وكتب نصير بن يحيى الى ابن شجاع فسأله عن ذلك فقال لا يكفر ولا يمين **وروي** عن ابي يوسف
وهو الصحيح لانه ما قصد به الكفر ولا اعتقده وانما قصد به ترويج كلامه وتهديقه فيه **ولو** قال عصيت الله ان
فعلت كذا او عصيته في كل ما افترض على فليس يمين لان الناس ما اعتادوا الحلف بهذه الالفاظ **ولو** قال ان هو ناكل
النية ويستعمل الذم واللم الخنزير او يترك الصلاة والزكاة ان فعل كذا فليس شئ من ذلك يمينا لانه ليس بواجب
بل هو اختيار عرض للمعصية في المستقبل بخلاف قوله هو يهودي ونصراني لان ذلك ايجاب في الحال وكذا لو دعا على
نفسه بالموت وعذاب النار بان قال عليه عذاب الله ان فعل كذا او قال امانة الله ان فعل كذا لان هذا ليس بواجب بل
دعاء على نفسه **ولا** يحلف بالآباء والامهات والآباء **ولو** حلف بشئ من ذلك لا يجزئ يمينا لانه حلف بغير الله والناس
وان قد روي الحلف بهم لكن الشرع نهى عنه **وروي** عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحلفوا بايمانكم ولا بالطواغيت
من كان حالفاً فليحلف بالله وليذكر **وروي** عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف بغير الله فقد اشرى ولان هذا النوع من الحلف
للقسم المحلوف به وهذا النوع من القسم لا يستحقه الا الله تع **ولو** قال ودين الله وطاعته او شرايعه او انبيائه او امواله
او عرشه لم يكن يمينا لانه حلف بغير الله والناس قال الحلف بالانبياء عليهم السلام ومن هذا غير ما قد روي
سلي بن ابي حمزة لم يكن حالفاً فليحلف بالله او ليدرك في حلف بيمين الانبياء وغيرهم ولا نه حلف بغير الله فلا يجزئ يمينا
كالخلف بالكعبة وكذا لو قال وبيت الله او حلف بالكعبة او بالمسجد الحرام او بالعصا او بالمروة او بالصلوة او بالهدوم
والخمر لان كل ذلك حلف بغير الله وكذا بالحي الاسود والقرى المنيرة ولا يحلف بالسماء والارض ولا بالشجر ولا بالبحر ولا بكل شئ
سواه الله ومعصيته لما قلنا **وقد** قال ابو حنيفة لا يحلف الا بالله تع في كل ما افترض على من حلف بالله تع
الله فليس يمين لان حلف بغير الله الا في حق العباد والمجد فذلك **ولو** قال القرآن او بالمصحف او بسورة كذا او القرآن
فليس يمين لان حلف بغير الله اما المصحف فلا شك فيه واما القرآن او سورة منه فلا في المتعارف في اسم القرآن الحرف
المنقولة والاصوات المقطعة بتقطيع خاص لا كلام واسع الذي هو صفة آية فانه تع تنافي السكوت
والآفة **ولو** قال بجدد الله لا يجزئ يمينا كذا ذكر في الاصل واختلفوا في الماد بجدد الله تع **قال** بعضهم بلان يحدود
العرفه من الزنا والكفر والعقد **وقال** بعضهم بلان بها القرائن والصلوة والصوم وكذا ذلك حلف بغير الله
فلا يجزئ يمينا **وروي** عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحلفوا بايمانكم ولا بالطواغيت ولا بجدد حدود الله تع
ولا تحلفوا الا بالله ومخلف له بالله فليذكر من لم يرض فليس منا **ولو** قال على غضب الله او بخلافه او بغيره كذا

نهي يمين

لا يحلف بالآباء والامهات والآباء

لا يحلف بالسماء

الذي حلف عليه وعند يوسف بن عقده لوجود الشرط وهو الاضافة الى امر في المستقبل وان كان يعلم انه لا ما في
الكوز بنفقد عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا بنفقد وهو رواية عن ابي حنيفة انه لا بنفقد علم ولم يعلم وعلى هذا
المخلاف اذا وقت فقال والله لا شرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم ولا ماء في الكوز لا بنفقد عند الثلاثة وعند ابي
يوسف بنفقد وعلى هذا المخلاف اذا قال والله لا قتل فلان فلان ميت وهو لم يعلم بموته لا بنفقد عند ابي
خلوفا لا يوجب وان كان عالما بموته بنفقد عندهم خلوفا لورق لو قال والله لا قتل فلان فلان ميت وهو لم يعلم بموته لا بنفقد عند ابي
الحجاز بنفقد عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا بنفقد اما الكلام مع ابي يوسف فوجه قوله ان الحالف يجعل
شرط حنثه عدم القتل وعدم الشرب في المطلق وفي الوقت عدم الشرب في المدة وقد ثاب كذا لعدم ضيق الشرط
لحنث في حنث كما في قوله والله لا مسن السماء او لا حول هذا الحجاز بنفقد ولما ان اليمين بنفقد للبر ان الزهر
موجب اليمين هو المقصود الاصل واليمين ايضا لان كل حالف بالله يتعبد بيمينه تحقيق البر والوفاء بما عهد وانما
ما وعد في الكفارة يجب لرفع الذنب الحاصل بتقوية البر وهو الحنث فاذا لم يكن البر مقصودا والوجود حقيقة
لا يقصد الحنث فلم يكن في انقضاء اليمين فائدة فلا تنفقد والدليل على ان البر غير مقصود الوجود من هذه اليمين
حقيقة انه اذا كان عنده ان في الكوز ماء وان الشخص حتى فيمينه تقع على الماء للكفاية وقت اليمين وعلى
ازالة حياة قائمة وقت اليمين وان كان قادرا على خلق الماء في الكوز لكن هذا المخلوق لا يبرئ من الماء
الذي وقت بيمينه عليه وفي مسألة القتل زالت تلك الحياة على وجه لا يقصود عودها بخلاف ما اذا كان
عالمًا بذلك لانه اذا كان عالمًا به فانما تنفقد بيمينه على ما آخر بخلقه الله تعالى وعلى حياة اخرى يحثها الله تعالى
الآن ذلك على نقص العادة فكان الحنث تحقيق البر ثابا عادة في حنث بخلاف قوله والله لا مسن السماء
ونحوه لان البر هناك مقصود الوجود في نفسه حقيقة بان يقدره الله تعالى على ذلك كما اقدار الملائكة وغيرهم
من الانبياء عليهم السلام الا انه عاجز عن ذلك عادة فلنقص وجوده حقيقة انقضاء اليمين والحجاز بنفقد
عادة حنث ووجوب الكفارة اما الكلام مع زفر في اليمين على مسن السماء ونحوه فهو يقول المستحيل عادة
ماحي بالمستحيل حقيقة وفي المستحيل حقيقة لا بنفقد كذا في المستحيل عادة ونحن نقول اعتبار الحقيقة
واجب امكن وفيما قلنا اعتبار الحقيقة والعادة جميعا وفيما قاله اعتبار العادة وهذا الحقيقة فكان
ما قلنا اولى ولو قال والله لا مسن السماء اليوم بنفقد في آخر اليوم عند ابي حنيفة ومحمد وفيما سئل ابي يوسف
بحنث في الحال وقد روي عنه ما يدل عليه فانه قال في رجل حلف لشرب ماء وجعله كله اليوم قال بنفقد لا بنفقد
حتى يمضي اليوم قال ابو يوسف بنفقد لسانه فان كان قال في يمينه غدا لم يحنث حتى يمضي اليوم فيقول بنفقد
لان الانقضاء يتعلق بآخر اليوم عنده اما ابو يوسف فقال بنفقد في اول جزء واخره الغدا لان شرط الزعم يتغير
فكانه قال لها انت طالق غدا هذا اذا لم يكن المخلوق عليه مقصود الوجود حقيقة وعادة وقت اليمين فان كان مقصود
الوجود حقيقة وعادة وقت اليمين حتى انقضاء اليمين بلوخلوفا ثم فاته فالحلف لا يخلو اما ان يحنث مطلقا عن
الوقت واما ان يحنث موقتا بوقت وكل ذلك لا يخلو اما ان يحنث في الاثبات او في النفي فان كان مطلقا في الاثبات بان
قال والله لا قتل فلان فلان ميت لا يحنث في هذا الكوز او لا دخل هذه الدار او لا ياتي البصر فاما الحالف
والمخلوف عليه قائمين لا يحنث لان الحنث في اليمين المطلقة عن الوقت يتعلق بفوات البر جميعا فاما ما
لا يقع اليأس من تحقيق البر فلا يحنث فاذا اهلك احداهما يحنث لوقوع الحنث في حقيقة غير انه اذا اهلك المخلوف عليه
يحنث وقت هلاكه واذا اهلك الحالف يحنث في آخر جزء واخره حياته لان الحنث في الحالين بفوات البر ووقوت
البر في هلاك المخلوف عليه وقت هلاكه وفي هلاك الحالف آخر جزء واخره حياته وان كان في النفي بان قال والله
لا اكل هذا الرغيف ولا اشرب الماء الذي في هذا الكوز فلم ياكل ولا شرب حتى هلك احداهما فقد بتر في يمينه لوجود
شرط البر وهو عدم الاكل والشرب وان كان موقتا بوقت فالوقت نوعان موقت نصا وموقت دلالة اما الموقت
نصا فان كان في الاثبات بان قال والله لا اكل هذا الرغيف اليوم ولا شرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم او لا دخل
هذه الدار اليوم ويخالف ذلك فاما الحالف والمخلوف عليه قائمين لا يحنث لان البر في الوقت موقوف على اليمين
وان كان الحالف والمخلوف عليه قائمين ومضى الوقت حنث في قولهم جميعا لان اليمين كانت موقفة بوقت فاذا لم يفعل
المخلوف عليه حتى مضى الوقت وقع اليأس من فعله في الوقت فغدا في البرغ الوقت فحنث فان هلك الحالف في الوقت
عليه قائم فمضى الوقت لا يحنث اجماعا لان الحنث في اليمين الموقفة بوقت يقع في آخر جزء واخره الوقت وهو موقوف
ذلك الوقت والميت لا يوصف بالحنث وان هلك المخلوف عليه والحالف قائم والوقت باق يبطل اليمين في قول اليمين
ومحمد وزفر عند ابي يوسف لا يبطل ويحنث واختلف الروايات في وقت الحنث انه يحنث في الحال او عند غروب الشمس
وروي عنه انه يحنث عند غروب الشمس ورواه بنفقد لحنث في الحال قبل وهو الصحيح من هذه وان كان في النفي فمضى الوقت

اذا كان الحالف عليه مقصود الوجود

بيان الوقت اليمين ان لم يحنث فيها
وموقت دلالة
بيان الوقت نصا

والحالف والمخلوف عليه قائمان فقد بتر في يمينه لوجود شرط البر وكذلك ان هلك الحالف والمخلوف عليه في الوقت
لما قلنا وان فعل الحالف عليه في الوقت حنث لوجود شرط الحنث وهو الفعل في الوقت والله اعلم واما الموقت دلالة
فهو المستحق للغرر واقل من اهدى له جوابها ابو حنيفة روي عن كل من سمعه استحسنة وما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وهو ان يحنث اليمين مطلقا في الوقت نصا ودلالة الحال تدل على تقييد الشرط بالفور بان
خرج جوابا لكذا او بناء على امر بخوان يقول لا يحنث قال تغد معي فقال والله لا تغد في فلم تغد معه ثم رجع الى منزله
فتغدى لا يحنث استحسانا والقياس ان يحنث وهو قول زفر وجهه القياس انه منع نفسه عن الفعل عاما فمضى فيه
الى البعض دون البعض تخصيص اليوم ولنا ان كلامه خرج جوابا عن السؤال فيصير في ما وقع السؤال عنه
والسؤال وقع عن الفعل المبدع اليه فيصير في الجواب اليه كانه اعاد السؤال وقال والله لا تغد في الغد الذي عوتني
اليه وكذا اذا قامت امراته لتخرج من الدار فقال لها ان خرجت فانت طالق فتعقدت ثم خرجت بعد ذلك لا يحنث
استحسانا لان دلالة الحال تدل على التقييد بلك الحرجة كانه قال ان خرجت هذه الحرجة فانت طالق ولو قال
لها ان خرجت هذه الدار على القعود وفي هذا اليوم فانت طالق بطل اعتبار القعود لانه ذكر ما يدل على انه ما اراد
به الحرجة المقصود اليها وانما اراد به الخروج المطلق عن الدار في اليوم حيث زاد على حرف الجواب وعلى هذا يخرج ما
اذا قيل له انك تغتسل الليلة وفي هذه الدار فحنثا به فقال ان اغتسلت فعدي حنثا اغتسل لا غنثا به ثم قال
عنيت به لا اغتسل غنثا به يصدق لانه اخرج الكلام من جرح الجواب ولم يأت بما يدل على اعراضه عن الجواب
فتصدق بالكلام السابق وجعل كانه اعاده وقال ان اغتسلت فيها الليلة غنثا به فعدي حنثا ولو قال ان اغتسلت
الليلة في هذه الدار فعدي حنثا قال عنيت لا اغتسل غنثا به لا يصدق في القضاء لانه زاد على القدر المحتاج اليه
من الجواب حيث ان بكلامه مفيد مستقل بنفسه فخرج عن الجواب وصار كلامه مستمدا فلا يصدق في القضاء لكن
يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه لا يحنث في الجواب ومع هذا زاد على قدره وهذا وان كان بخلاف الظاهر
لكن كلامه يحنث في الجمله وعلى هذا يخرج ما قاله ابن سماعه سمعت محمد يقول في رجل يقول لا يحنث في ضربتي ولم يحنث
وما اشبه ذلك فهذا على القعود قال وقوله لم اضربك يحنث على ضربتي على قبل وعلى بعد فان كانت على يد مني على القعود
ولو قال ان كنتي ولم اضربك فحنثا به وهو على القعود فان قال ان ضربتي ولم اضربك فهو عندنا على ان يضره الحالف
قبل ان يضره بالمخلوف عليه فان اراد به بعد ونوى ذلك فهو على القعود هكذا روي عن محمد وجملة هذا ان هذا اللفظ قد يدل
على الفعل الماضي وقد يدل على المستقبل فاما كان معاني كلامه الناس عليه حمل عند الاطلاق عليه وان كانت مستعملة في
الوجهين على السواء يتخير احداهما بالنية فاذا قال ان ضربتي ولم اضربك فحنثا به على الماضي كانه قال معاني كلامه
الناس كان عليه عند الاطلاق فكانه قال ان ضربتي فحنثا به على الماضي كانه قال معاني كلامه
ايضا فاذا نواه حمل عليه وقوله ان كنتي ولم اضربك فحنثا به على المستقبل لان الجواب لا ينفذ الكلام محمل على الاستقبال
ويحنث على القعود لانه يراو به القعود عادة وروي عن محمد فيمن قال كل جارية لشتريها فلا يبطاؤها فحنثا به فان هلك
بطاؤها من سعة لشتريها فان لم يفعل فحنثا به لان الفاء تقتضي التقييد ولو كان مكان فلان لم اطأها فحنثا به
بينه وبين الموت فحنثا به لان كلمة ان كلمة شرط فلا تقتضي التقييد قال هشام عن ابي يوسف فان قال لغلامه
ان لم تأتني حتى اضربك فانت حرة فحنثا به من سعة فلم يضر به قال متى مضى فانه يبرئ يمينه ولا يعق لان نوى
ساعة امر بذلك لما ذكرنا ان الشرط فلا يقتضي التقييد اذ لم يكن في الكلام ما يدل عليه ولو قال ان لم اشتر البر
غدا فاعقته فعلى كذا فاشترى غدا فحنثا به ثم اشترى اخر فاعقته قال محمد انما وقت بيمينه على العبد الاول
فاذا اسود لم يعقته حنثا لان تقدير كلامه ان اشترى غدا فعلى عتقه فان لم يعقته فعلى حنثه وهذا لا يستحق
الاول فلم يدل على الثاني في اليمين قال هشام عن محمد فيمن قال لا تخران مت ولم اضربك فكل مملوك في حرة فحنثا به
ولم يضر به قال محمد لا يعقون لان من شرط الحنث ان يحنث بعد الموت ولا ملك له في ذلك الوقت فلا يعقون ولو
قال ان لم اضربك فكل مملوك في حرة لا يحنث حتى يخرج نفسه فيحنث قبل خروج نفسه يعني في آخر جزء واخره حيا فحنثا به
حنثا لان شرط الحنث ترك القرب وانه يتحقق في تلك الحال ولو قال ان لم ادخل هذه الدار حتى اموت فعاد منه
حنثا لم يخلها حتى مات لم يعق وكذا قال محمد فيمن قال ان لم اضربك فبما بيني وبين ان اموت فعدي حنثا لم يضر به
مضى حنثا قال لا يعق عتقه ولو قال ان لم اضربك فعدي حنثا لم يضر به حتى مات عتق العبد قبل ان يموت لان في الاول
حنث بعد الموت وقال محمد في الزيادة فيمن قال لرجل ان لم اضربك فبما بيني وبين ان اموت فعدي حنثا فحنثا به فلم يضر
بتر في يمينه لانه جعل شرط البر الاعتبار لانه سبب صالح للضرب حرا على صنعه والاخبار مما لا يمتد ولا يعرب لانه
المدة فتعد رجعله للقاية فيجعل الحنثا وقوله حتى يضر بك بيان الغرض بمعنى يضر بك فيصير معناه ان لم استتب
اضربك فاذا اضر بصدفه فقد استتب لضره فبتر في يمينه وكذلك اذا قال ان لم اكل حتى تغدني وان لم اضربك

بيان الموقت دلالة

دأى

بعض وقد يذكر ويراد به العهد وكله لا يتحقق الا بالمستقبل ولا الآتية قرئت بقول النبي بالشد يد التخييف
والشد لا يحتمل الا عقدا للسان وهو عقدا لقول والتخفيف يحتمل العقد باللسان والعقد بالقلب وهو العزم
والعقد فكانت قراءة الشد بحكمة في الدلالة على اعادة العقد باللسان وقراءة التخفيف بحكمة في اعادة العقد بالقلب
المستعمل في الحكم ليس على ما يقرأ في الموافقة والدليل على ان المراد من الآية اليمين على امر في المستقبل انه علق
الكفارة فيها بالحلف والحنث عرفناه بقراءة عبد الله بن مسعود اذا حلفتم وحشتم والحنت لا يتصور الا في اليمين
على المستقبل وكذا قوله مع واحفظوا ايمانكم وحفظوا ايمانكم وحفظوا ايمانكم وحفظوا ايمانكم وحفظوا ايمانكم
بالعهد وانما الوعد وهذا لا يتصور في الماضي والحال وانما يمين اللغو فلو كفارة فيها بالتوبة والاباء بالمال بل قد ورد
بيننا وبين الشافعي لقوله مع لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم او دخل كلمة النفي على المواخذة فدخل على انما المواخذة
فيها بالاثم والكفارة جميعا وانما اختلفنا في تفسيرها واختلف قول من فسرها باليمين على الماضي وجوب الكفارة
فيها على ما بينا ثم اختلفنا في اليمين بالثقة مع وانما في اليمين بغير الله من الطلاق والعاق في فائدة
به حتى يقع الطلاق والعاق وان كان ظاهر الآية في نفي المواخذة عاما عرفنا ذلك بالخبر والنظر اما الخبر فقول عبد الله بن مسعود
ثلاث حد من حد وهو لحن حد وذكر العاق والطلاق لا يعدو هذين فدل على ان اللغو غير داخل في اليمين
بالطلاق والعاق وانما النظر في ان الطلاق والعاق فيهما يقع حلفا ونجرا ومتى علق بشرط كان ميثاقا عظم ما
في اللغو انه يمنع انعقاد اليمين وارتباط الحلف بالشروط فينبغي تحريم ذكر صيغة الطلاق والعاق في غير شرط ففعل
في افادة موجبه ما يخلف اليمين بالله تعالى فان هناك اذا علق الحلف عليه بغيره قوله والله فلو يجب به شيء فقلت
بما ذكرنا ان المراد بالآية اللغو في اليمين بالله تعالى لا في اليمين بغير الله من الطلاق والعاق وسائر الامور وانما حكم
اليمين المعقودة وهي اليمين على المستقبل فلو كان اليمين على فعل واجب ما ان يتركه وانما ان يتركه على تركه وانما ان يتركه
ان يترك على تركه مباح او فعله فان كان على فعل واجب بان قال والله لا اهلين صلوة الظهر اليوم ولا اهلين
ومضان فانه يجب عليه الوفاء به ولا يجوز الامتناع عنه لقوله عليه السلام من حلف ان يطعم الله فليطعمه
ولو امتنع حنث وبأثم ونذر الكفارة وان كان على ترك واجب او فعل معصية بان قال والله لا اهلين صلوة
الفرض ولا اهلين رمضان او قال والله لا اهلين الحرام الا اهلين الا اهلين الا اهلين الا اهلين الا اهلين الا اهلين الا اهلين
يجب عليه الحال الكفارة بالتوبة والامتناع عن فعله وانما يحث نفسه ويكفر بالمال لان عقد هذه اليمين
معصية فيجب تكفيرها بالتوبة والامتناع عن فعله وانما يحث نفسه ويكفر بالمال لان عقد هذه اليمين
يجل ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكن منه ثم لباث
التي هي خيرا فليكن بيمينه بالتوبة ثم لباث الذي هو خيرا عليه ان يحث نفسه لقوله صلى الله عليه وسلم
من حلف ان يعصى الله فليعصه ومن حلف ان لا يعصى الله فلا يعصه ولا يستغفار في الحال كسائر الجنابات التي ليس لها كفارة معصية وعلى هذا
العلماء وقال الشعبي لا تجب الكفارة المعهودة في اليمين على المعاصي وان حث نفسه فيها لما روى عن ابي هريرة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا حلف احدكم على يمين ورأى ما هو خيرا منها فليكن منه فانه كفارة وان
الكفارة ما شرعنا لا لرفع الذنب والحنث في هذه اليمين ليس بدين لان واجب فلا تجب الكفارة برفع الذنب ولا
ذنب ولنا قوله مع ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الى قوله ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم من غير فصل
بين اليمين على المعصية وغيرها والحديث المعروف هو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على يمين
فراى غيرها خيرا منها فليكن منها الذي هو خيرا وليكن بيمينه وما روى عن ابي هريرة فقد روى عنه خلاف ذلك قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حلف احدكم بيمين ثم راى خيرا مما حلف عليه فليكن بيمينه وليفعل الذي هو خيرا
فوقع المقارض بين حديثه في الحديث المعروف لنا بل هو معارض لان الامة اجمعت على ان الكفارة لا يمنع
وجوبها بعد في الحان بل يتعلق بمطلق الحنث سواء كان الحان ساهيا او خاطئا او نائما او معصية او محرمات
فلا يمنع وجوبها لاجل المعصية ولان الكفارة انما وجبت في اليمين على المباحات اما لان الحنث فيها يقع خلفا
في الوعد ونقصا للعهد لان الحالف وعدان يفعل ذلك وعهد الله تعالى على ذلك فاذا حنث فقد حاد بالحنث خلفا في الوعد
ناقصا للعهد فوجب الكفارة ليعيد الحلف مكفرا مستورا كان له لم يكن او لان الحلف معه يخرج حرج الاستغفار
بالاستسقاء باسم الله مع رخص الصورة متى قبل ذلك بعقد السابق لان حنث الحقيقة والمسلم لا يباشر المعصية
فصلها لانه لا يباشر المعصية ولا يباشر الحنث في اليمين على المباحات اما لان الحنث فيها يقع خلفا
وسرورا وكذا كل واحد من الوجهين موجود هنا فيجب وانما قوله الكفارة شرعت لرفع الذنب فنعلم ان قوله
قوله الحنث واجب قلنا خيرا لان ترك المعصية لا يوجب حنثا نه نقول اليمين التي عهد مع الله بل الحنث في اليمين
ذنب فيحتاج الى التكفير بالمال وان كان على ترك المندوب بان قال والله لا اهلين صلوة ولا اهلين

الحالف باللغو يؤخذ في اليمين بغير الله

بما روى عن النبي المعقودة

ان كان على فعل واجب

ان كان على ترك واجب

ان كان على ترك المندوب

مريض

مريض ولا اشيع جنازة ويحوز ذلك فالأفضل له ان يفعل ويكفر بيمينه بالحديث الذي روي ان كان على مباح
ترك او فعله كدخول الدار ونحوه فالأفضل له ان يقول ان يحنث نفسه ويكفر والكفارة تجب في اليمين المعقودة
على مستقبل سواء قصد اليمين او لم يقصد عندنا وعند الشافعي لا بد من قصد اليمين للكفارة لما روى
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث حد من حد وهو لحن حد وهو لحن حد وهو لحن حد وهو لحن حد
هذه الاشياء بالذکر في التسوية بين الحد والهلل فيها دليل على ان حكم الحد والهلل يختلف في غيرها لغير
التخصيص مفيدا ولنا قوله مع ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته انما المواخذة بالكفارة المعهودة
في اليمين المعقودة مطلقا غير شرط القصد اذا العقد هو الشد والربط والعهد على ما بينا وقوله مع ذلك كفارة
ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحشتم جعل احدا الاشياء المذكورة كفارة الايمان على العموم عند وجود الحلف
والحنث وقد وجدنا اما الحديث فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث حد من حد وهو لحن
حد النكاح والطلاق واليمين مع ان رواية الاخرى مسكوتة عن غير الاشياء المذكورة اذ لا تقرر لغيرها
بالنفي والاثبات فلا يصح الاحتجاج به ثم وقد وجوب الكفارة المعهودة في اليمين على المستقبل هو وقت وجود الحنث
ولا تجب الا بعد الحنث عند عامة العلماء وقال قوم هو وقت وجود اليمين فيجب الكفارة بعقد اليمين من غير
حنث لقوله مع ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان وقوله ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وقوله فكفارته
اي كفارة ما عقدتم من الايمان لان الاضافة تستدعي مضى فالله سابقا ولم يسبق غير ذلك العقد فيفسر
اليه وكذا في قوله مع ذلك كفارة ايمانكم اضاف الكفارة الى اليمين وعلى ذلك تنسب الكفارة الى اليمين
بقال كفارة اليمين والاضافة تدل على السببية من الامل وما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكن بيمينه ثم لباث الذي هو خيرا ولا استدلال به من وجهين
احدهما انه امر بالتكفير بعد اليمين قبل الحنث ومطلق الامر على الوجوب والثاني انه قال فليكن بيمينه
اضافا للتكفير الى اليمين وكذا في الرواية الاخرى فليكن بيمينه الذي هو خيرا فليكن بيمينه امر بتكفير اليمين لا بتكفير
الحنث فدل ان الكفارة لليمين ولان الله تعالى في نهي عن الوعد الا بالثبنا بقوله مع ولا تقولن لشيء الا بيمينه
ان ذلك انتهى في اليمين أكد واشد من حلف على شيء بل قد صار عاصيا بآيات ما نهى عنه فوجب
الكفارة لرفع ذلك الاثم عنه ولنا ان الواجب كفارة والكفارة تخرج للثبنا من البعد كغير الثبنا
بل الحسنة تكفي الستينات للنصر وعقد اليمين مشروع وقد اقسام رسول الله صلى الله عليه وسلم في غير موضع
وكذا الرسل المتقدمه صلوات الله عليهم قال الله تعالى فخرنا عن ابراهيم عليه السلام فانه لا كيد اصنامكم
وقال خيرا عن اولاد يعقوب فانه تقنا ذكر يوسف وكذا ان يوب عليكم فانه كان حلفان بغير امرانه فامر
الله مع بالوفاء بقوله وخذ بيدك ضعفا فاضرب به ولا تحنث والانبيا عليهم السلام معصومون عن
عن الكبار والمعاصي فدل ان نفس اليمين ليس بذنب وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا حلفتم فاحلفوا
بالله وقالوا لا تخلفوا يا اباكم ولا بالطواغيت فمن كان حالفا فليحلف بالله او ليذر امر اليمين بالله مع فدل
ان نفس اليمين ليس بذنب فلو يجب التكفير لها وانما يجب الحنث لانه هو المأثر في الحقيقة ونهى الذنب فيه انه
كان عاهدا لله تعالى ان يفعل كذا فاحنث بخرج فخرج نقض العهد فيه فبأن نقض اليمين لا بالعقد وكذلك قال الله
مع واوفوا بعهدكم واذعاهدوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الية لان عقد اليمين يخرج
خرج العقليم والتبجيل لله مع وجعله مفرعا اليه وما مناع عنه فبمع ان تجب به الكفارة بحواله وسرورا
وتبين بطلان قولهم ان الحالف يصير عاصيا بترك الاستسقاء في اليمين لان الانبيا عليهم السلام تركوا الاستسقاء
في اليمين ولم يجرصمهم بالمعصية فدل ان ترك الاستسقاء في اليمين ليس بمرام وان كان تركه في مطلق الوعد منه
نهي كراهية وذلك والله اعلم لو جهن احداهما ان الوعد اضافة الفعل الى نفسه بان يقول افعل كذا او كل
فاعل بفعله تحت مشيئة الله مع فان فعله لا يتحقق منه الا بعد تحقق الله مع منه ولا يتحقق منه الا كتاب
لذلك الا بارأوه فندب القرآن الاستسقاء بالوعد فيكون على ذلك وبمع عن التزك وفي اليمين بذكر الاستسقاء
باسم الله مع على طريق العقليم فانه استغاث بالله مع واليه فرع فتحقق العقليم الذي يجعل بالاستسقاء وزيادة
فله معنى هو استسقاء والثاني ان اليمين شرعت لتأكيد الحلف عليه خصوصا في البيعة وقران الاستسقاء في مشابهة ذلك
يطلق المعنى الذي وضع له العقد بخلاف الوعد المطلق واما الآية فتأويلها من وجهين احدهما ان يؤخذكم بما حفظه
ما عقدتم من الايمان والوفاء بقوله مع ولا تقبلوا الايمان بعد توكيدها فان تركتم ذلك فكفارته كذا وكذلك
وقوله مع ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وركتم المحافظة الايمان فانه قال واحفظوا ايمانكم والمحافظة تحث بالبر
والثاني ان يمين على افعال الحنث اي ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ايمانكم اذا حلفتم

ان كان على مباح ترك او فعله

177

بما روى عن النبي المعقودة

وحديثكم كما في قوله مع لمن كان منكم مريفاً اوبه اذ من رأسه ففدية مضايماً او صدقة او فسخ معناه فحلوه فدية
وضايماً وقوله مع فان احصوه فمما استيسر من الهدى معناه فمحل وقوله مع ومن كان منكم مريفاً او على سفر
فدية من ايام اخرى فافطر فدية فاما من اجل ان ظاهر الملقوط به وهو العذر الذي هو سبب للتخفيف لا يصلح
سبباً للوجوب وصار استعمال الرخصة مضراً فيه كذلك هنا لا يصلح البين التي هي تعظيم الرب جل جلاله سبباً
لوجوب التكفير فيجاء بما هو صالح وهو الحنث **واما** اضافة الكفارة الى البين فليست للوجوب بها بل على
ارادة الحنث كاحضارة كفارة الفطر الى الضايماً واهضارة الدم الى الحج والعمرة الى التهور وان لم يكن ما اضيف
اليه سبباً كذا هذا **واما** الحديث فقد مر في روايات فليأت الذي هو خير ثم ليكفر بمينه وروى فليكفر
بمينه وليأت الذي هو خير وروى فليأت الذي هو خير ثم ليكفر بمينه وهو على الروايات كلها حجة عليكم لانكم
لا ان الكفارة لو كانت واجبة بنفس البين لقيل حلف على عين فليكفر في غير التعرض لما وقع عليه البين انه ما
ذا وما امر بالحنث اذا كان خيراً ثم بالتكفير فلما خص البين على ما كان الحنث خيراً من البين بالتكفير والكفارة علم
انها تختص بالحنث دون البين نفسها وانما لا يجب بعد البين دون الحنث واختلاف في جوازها قبل الحنث قال
احكامنا لا يجوز **وقال** السنا في يجوز التكفير بالمال قبل الحنث فاما التكفير بالصوم فلا يجوز قبل الحنث اجماعاً **وحله**
قوله انه كفر بعد وجوب سبباً للوجوب فيجوز كما لو كفر بالمال بعد الحج قبل الموت **بيان** الذي عوى ان البين سبب
وجوب كفارة بدليل ان الكفارة تقضى في البين يقال كفارة البين وقال الله مع ذلك كفارة ايمانكم اذا حللتم
والحكم انما فيها وفي سببها اصل فدل ان البين سبب لوجوب كفارة فكان هذا تكفيراً بعد وجوب سبب
الوجوب فيجوز كما في موضع الاجماع والدليل على جواز التكفير بالمال قبل الحنث ما رواه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحنث في الصيام
الشهادتين قد مثل وجع جراحات عظيمة اشتد ذلك عليه فاقسم ان يفعل ذلك كذا وكذا فمرقش ففعل الذي عن
الوفاء بذلك فكفر عن بمينه وذلك تكفير قبل الحنث لان الحنث في مثل هذه البين لا يتحقق الا في الوقت الذي لا يحل
الترفيه حقيقة وذلك عند موته فدل على جواز التكفير لانه قبل الحنث اذ هو صلى الله عليه وسلم قدوة ولنا ان
النسب ما بين مفضيلاً الى المستحب اذ هو في اللغة اسم لما يتوشل به الى الشيء والبين ما نفع من الحنث لغير الحنث
خلفاً في الوعد ونقياً للعهد **وقال** الله مع واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تقنوا الايمان بعد توكيده الا
ولا تكونوا كالتى نقصت عن لها من بعد قوة انكاثاً ولكونه استحقاقاً باسم الله مع من حيث الصدورة وكل ذلك مانع
من الحنث فكانت البين مانعة من الحنث فكانت مانعة من الوجوب اذ الوجوب شرط الحنث فلا خلاف في بيننا فكيف حرم
سبباً للوجوب ولهذا لم يجز تبديل التكفير بالصوم فكذلك بالمال بخلاف التكفير بعد الحج قبل الموت لان الحج سبب الموت
تكونه مفضيلاً الى فوات الحياة عادة فكان تكفيراً بعد وجوب السبب فجاز **واما** اضافة الكفارة الى البين فعلى اعتبار
الحنث فليأت البين بعد الحنث سبباً لا قبله او الحنث سبباً لا قبله فدل عليه انه سماه كفارة بقوله ذلك كفارة
ايمانكم وهو اسم لما يكفر الذنب ولا ذنباً الا ذنب الحنث فكان المراد منه اذ احلفتم وحديثكم كما قرأه ابن مسعود رضي
فان قيل كفارة يجب تبديل البين اصل الوجوب لكن يجزى اذها عند الحنث كزكاة يجب عند وجود النصاب
لكن يجزى لا اذ عند الحول وقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول لنفي وجوبه لا اذ لا نفي اصل
الوجوب فالجواب انه لا وجوب الا وجوب الفعل فاما وجوب غير الفعل فاما لا يفعل لما عرف في موضعه على انه
لو كان كذلك لجاز التكفير بالصوم لانه صام بعد الوجوب فعلم ان الوجوب غير ثابت اصله فان قيل يجوز ان يبني
كفارة قبل وجوبها كما يبني ما يفعل من المال زكاة قبل الحول وكما يبني ما يفعل كفارة بعد الجحارة قبل الموت فلا يما
الى الحنث في جوازها **فالجواب** انه لا خلاف ان الكفارة الحقيقية وهي الكفارة الواجبة بعد الحنث مرادة بالان فاشنع
ان يراد بها ما يبني كخاتمة مجازاً العرضية الوجوب لاستحالة هي اللفظ الواحد منتزعا للحقيقة والمجاز **واما**
تكفير النبي صلى الله عليه وسلم فذلك في المعنى كان تكفيراً بعد الحنث لانه كان تكفيراً بعد العجز عن تحصيل البين فليكن
تكفيراً بعد الحنث من حيث المعنى لكن حلف لئلا تبني البهرة فمات تلزمه الكفارة لتحقق العجز بالموت وبيان ذلك
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعصم من المعصية والوفاء بتلك البين معصية اذ هو عليه السلام لم يمت عن ذلك فكانت
بمينه قبل النبي صلى الله عليه وسلم الذي حلف عليه وكانت منعقدة على فعل مباح ولما نهي عليه السلام عن تحصيل ذلك الفعل
وصار ذلك معصية صار آتياً وعاجزاً عن الترضاء وحاشاً وان كان ذلك الفعل ممكن الوجود في نفسه فكانت
وقت اباسه وقت النبي لا وقت الموت اما في حق غيره عليه السلام وقت الايسر والعجز حقيقة هو وقت الموت وغيره
غير معصوم من المعاصي فلا يتحقق العجز لمجرد وجود التزم وصف المعصية فهو الفرق والله اعلم **فصل**
واما بيان البين بالله مع على نية الحالف والمستحلف فقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة عمار عن ابيهم قيس
انه قال البين على نية الحالف اذا كان مظلوماً واذا كان ظالماً فعلى نية المستحلف وذكر الكرخان هذا قولاً اجماعاً

الحنث
اضافة الكفارة الى البين فعلى اعتبار

بيان البين بالله على نية الحالف والمستحلف

جميعاً وذكر القدر دعائه ان اراد به البين على الماضي فهو صحيح لان المؤخذ بالبين على الماضي هو لا ثم نفي كان
الحالف ظالماً كان الحالف ظالماً كان آتياً في بمينه وان نوى به غير ما حلف عليه لانه يتوصل بالبين الى العلم عند
وقدر اقامته غرض النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقطع حوائج مسلم بمينه خراف الله عليه الجنة واوجب له
النار قالوا وان كان شيئاً يسيراً قال وان كان قضيباً من الاك فالها ثلثاً **وقدر** وعنه عبد الله بن مسعود رضي الله
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حلف على بيمين وهو فيها فاحل يقطع لها مال امر مسلم لغير الله وهو عليه
عنه بيمين **واما** اذا كان مظلوماً وهو لا يقطع بمينه حقاً فلو بائع بيمينه وان نوى غير الظاهر قال **واما**
البين على المستقبل اذا قصد به الحالف معنى دون معنى فهو على نية دون نية المستحلف لانه عقد وهو
العقد فيعقد على ما عهده والله اعلم **فصل** **واما** البين بغير الله مع فليأت اصل نوعان احدهما
ما ذكرناه وهو البين بالآباء والابناء والمالوك والصور والصدقة وسائر الشرائع والكعبة والحرم وزمزم
والقبر والمنبر ونحو ذلك ولا يجوز الحلف بشئ من ذلك لما ذكرنا **وقدر** عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال احلفتم
فاحلفوا بالله ولو حلف بذلك لا يعتد به ولا حكم له اصله والثاني البين بالشرط والجزاء وهذا النوع ينقسم
الى قسمين بيمين بالقرب وبيمين بغير القرب **اما** البين بالقرب فهو ان يقول ان فعلت كذا فعلى صلاته او صومته او تحية
او عرفة او بدنة او هدي او عتق رقبة او صدقة ونحو ذلك وقد اختلف في حكم هذه البين انه وجوب الوفاء بالنبي
بحيث لا يخرج عن عهده الا به او يخرج عنها بالكفارة مع الاتفاق على انه بيمين حقيقة حتى انه لو حلف لا يحلف
نقل ذلك بحيث لا خلاف ولو جحد ركن البين وهو ما ذكره وجود معنى البين ايها وهو القوة على الامتناع
وتحصيل الشرط خوفاً من عقاب المذكور وبذلك حكم هذا النوع في كتابنا لاذ ان شاء الله مع لان هذا الشرط يسمى ايها
نذكر ما علق بالشرط لوجود معنى النذر وهو التزامه القربة عند وجود الشرط **واما** البين بغير القرب فهو
الحلف بالطلاق والعتاق فلا بد من بيان ركنه وبيان شرائط الركن وبيان حكمه وبيان ما يبطل به **اما** الركن فهو
ذكر شرط وجزاء مربوط بالشرط معلق به فلا بد من معرفة المعنى الشرط والجزاء ومعرفة معناه **اما** الشرط فما دخل
فيه حرف شرط والشرط وحده ان واذا واما ومتى ومتى ما ومهما واشياء اخر يذكرها اهل النحو واللغة
واما حروفه ان الحفظة وغيرها داخل عليها لانها لا تستعمل الا في الشرط وما سواها من الحروف تستعمل فيه
وفي غير وهو الوقت وهذا اشارة الى الصلة والتبعية **وذكر** الكرخي مع هذه الحروف كل واحد على حدة
الشرط وانها ليست بشرط في الحقيقة واهل اللغة لم يعدوها حرف شرط لكن فيها معنى الشرط وهو توقف
الحكم على وجود ما دخلت عليه لذلك سماها شرطاً وفي قوله كل امرأة اتزوجها فهو طالق وقوله كل عبد اشتريته
فهو حر انما يتوقف الطلاق والعتاق على التزوج والشر لا على طريق التعليق بالشرط بل لانه اوقع الطلاق
والعتاق على امرأة متصرفة بانه تزوجها او على عبد متصرف بانه اشتراه وبمحصل لا تصاف بذلك عند التزوج
والشر **واما** معنى الشرط فهو العلامة ومنه اشارة الساعة اي علاماتها ومنه الشرط والشرط والمشرط
يتمى ما جعله الحالف علماً له كعزول الجارية شرطاً حتى لو ذكره لمقصود آخر لا يبين شرطاً على ما ذكرنا **واما** المعنى
بالجزاء فما دخل فيه حرف التعليق وهو حرف العاقبة اذا كان متاخراً في الذكر في الشرط كقوله ان دخلت الدار فانت
طالق فاما اذا كان الجزاء مقدماً فلا حاجة الى حرف العاقبة بل يتعلق بالشرط بدون حرف التعليق لانه قد
يعقب قوله انت طالق ما يبين انه بيمين فيخرج به وان يكون تعليقا الى كونه ميمناً وتعليقاً فلا حاجة في مثل
هذا الى حرف التعليق بخلاف حروف الشرط فانها لا زمة للشرط سواء تقدم ذكرها على الجزاء او تأخر وانما
اختلفت العاقبة بالجزاء لانها حرف يقضي بالتعقيب غير تراخ كقولنا لعل جاءني زيد فبذره والجزاء يتعقب
الشرط بدون تراخ **واما** معنى الجزاء فجزاء الشرط ما علق بالشرط ثم قد بين ما نفا بتحصيل الشرط اذ كان الشرط
مربوباً فيه لوجوه عاقبة وقد بين ما ملو على تحصيله لحسن عاقبته لكن الحمل والمنع من الاغراض المطلوبة
من البين ومن ثمراتها بمنزلة الرجح بالبيع والولد بالنكاح فانعدامها لا يخرج التصرف عن كونه ميمناً كالعدم الرجح
في البيع والولد في النكاح لان وجود التصرف بوجود ركنه لا يحصل المقصود منه كوجود البيع والنكاح وعجزها
وركنها البين هما الشرط والجزاء فاذا وجد كان التصرف ميمناً ولان الرجح في معرفة الاسماء الى اهل اللغة
وانهم يسمون الشرط والجزاء ميمناً غير مراعاة معنى المنع والحمل لان ذلك ليس بشرط لوضع التصرف
ميمناً وبيان هذه الجملة في مسائل اذ اقل الامر انه ان دخلت الدار فانت طالق او قال لعل جاءني زيد فبذره
حراً او قال اذا واما او متى او عتبا او مهما كان ميمناً لوجود الشرط والجزاء حتى لو حلف لا يحلف فقال ذلك
حنث ولو قال انت طالق عدا او اسهر كذا الا بيمين ميمناً لانعدام حرف الشرط بل هو اضافة الطلاق الى العبد
والشر لا يوجب القدر والشهر طراً لوقوع الطلاق لان معناه في عذوق شهر ولا يحن ذلك طراً لوقوع الطلاق

بيان البين بغير الله مع

البين بغير القرب
بيان ركن الحلف بالطلاق

وان اخر الشرط

لما هم ان يندادوا بعد قد فرجته مفيدة غير ان نهي الجملة الثانية نشأ له الاولى واما ابتداء الكلام
غير ان يتقدم شي بالواو فموجود ولا جائز وان قال وان دخلت الدار وانت طالق طلقت للمال لا تقدم ولا
التعلق وحرفه على ان الواو في مثل هذا تكون للتعلق كما يقال لا تسافر فربما وان كان الطريق نحو قولهم لا تفرق
لا يصدق القاصد لانه عدول عن الظاهر ومبني على ما بينه وبينه لا يصدق لانه فوي ما يحتمل كلامه لانه فوي انما
حرف القاء ضمها وانه قال وان دخلت الدار وانت طالق وتلفوا الواو هذا اذا قدم الشرط فاما اذا اخرجنا انت
طالق وان دخلت الدار لا تطلق ما لم تدخل الدار لانه عطف لا يجاب بما اخرجته عن كونه ايجاباً الى كونه مبنياً فاجابة
في مثل هذا الى حرف التعلق ولو قال انت طالق وان دخلت الدار وحرف طالق حين تكلم لان هذا يوجب التاكيد لما بينا
يدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان نفى وان سرق ولو قال عني به التعلق
لا يصدق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لما ذكرنا ان الواو لا تحتل التعلق وذكرنا ان كونه مبنياً فيما بينه
وبين الله تعالى لان الواو تجعل زيادة كما في قوله تعالى حتى اذا فتحت باب جوج وما جوج الى ان قال واقترب الوعد الحق معناه
اقترب الوعد الحق والواو زائدة لان قوله اقترب جواب حتى اذا فتحت باب جوج وما جوج الى ان قال واقترب الوعد الحق معناه
في موضع يصلي للعطف والتحقق فلا يمكن ان تجعل هنا زائدة على ان تقول كثير من محققي اهل اللغة يجعلوا الواو زائدة
في موضع ما وكذا يقولون قد يرد الية حتى اذا فتحت باب جوج وما جوج وهم كل واحد يسئلون فتحت واقترب الوعد
الحق فكانت الواو للعطف على جواب المضمرة ولو قال انت طالق فان دخلت الدار لا رواية لهذا قالوا ولما قيل ان يقول
تطلق للمال لان القاء صارت فاصلة لانها كانت لغوا واللفظ الكوكب يجعل بمنزلة التوكيد ولما قيل ان يقول التعلق
الطلاق بالدخول لان القاء وان كانت تستغنى عنها في الحال لا انها في الجملة حرف تعلق فلا يجوز ان تجعل ما لغة من التعلق
موجبة لكونه نفعاً ولو قال انت طالق وان لم يذكر فعلا هل يعلق ام لا لا ذكر هذه المسئلة في ظاهر الرواية وذكرنا
في التوارد على قول محمد بن يعقوب الطلاق في الحال لانه لم يذكر ما يتعلق به وعلى قوله يوسف لا يقع في الحال لانه لما ذكر حرف
الشرط علم انه لم يرد به التعلق وانما اراد العيب والتعلق ولو قال لا امرأته انت طالق في الدار وفي مكة الاصل في ان
كلمة في كلمة طرف فان دخلت على ما يصلي طرفاً تجعل على حقيقتها وان دخلت على ما لا يصلي طرفاً تجعل على ما ذكرنا في الشرط
لمناسبة بين الظرف والشرط ثم الظرف نوعان ظرف زمان وظرف مكان فان دخلت على مكان وقع الطلاق وفي ذلك المكان
وفي غيره بان قال لا امرأته انت طالق في الدار او في مكة وقع الطلاق وان لم تكن المرأة في الدار ولا في مكة لان الطلاق لا
يكون دون مكان فاذا وقع في مكان وقع في الاماكن كلها وان دخلت على زمان فان كان ما يصلي يقع الطلاق في الحال نحو
ان يقول انت طالق في امس او في العام الماضي لان انشاء الطلاق في الزمان الماضي لا يتصور ويجعل انشاء او تلفوا
الاضافة الى الماضي فيبقى قوله انت طالق فيقع في الحال وكذا اذا كان حاضراً بان قال انت طالق في هذا الوقت وفي هذا
الساعة يقع في الحال وان كان مستقبلاً لا يقع حتى يأتي بان قال انت طالق في غد وفي الشهر الآتي لان الطلاق لا يجعل
الاختصاص بوقت دون وقت فاذا جعل العذر فاله لا يقع قبله ولو قال انت طالق في دخولك الدار او في قيامك
او في خروجك من الدار يعلق هذه الافعال لا الفعل لا يصلي طرفاً ولا يصلي طرفاً فيجعل الكلمة على الشرط مجازاً وكذلك لو قال
انت طالق في ذهابك الى مكة لان الذهاب فعل وكذا اذا قال ذهبا بك لان السماء حرف الصاق فيقتضي الصاق الطلاق
بالذهاب وذلك بتعليقه به فيعلق به ولو قال انت طالق في الشمس وهي في الظل كانت طالق لان الشمس لا يصلي
طرفاً للطلاق ولا شرطاً فاما ان تلفوا او اراد مكان الشمس والطلاق لا يجعل التخصيص بمكان دون مكان ولو قال
انت طالق في صومك كانت طالق حين يطالع الفجر اذا نوت الصوم لان الصوم فعل وهو لا مسالك وانه لا يصلي طرفاً
فيجعل المذكور مجازاً عن الشرط والفعل يصلي طرفاً فاذا وجد في اول الجزء مع النية في وقته من اهله فقد وجد الصوم
الشريعي فيوجد الشرط فيقع الطلاق ولو قال انت طالق في صلاتك لم تطلق حتى تركك وتباعد سجدة لان الصلاة
فعل ايضاً فلا يصلي طرفاً كالصوم لانها اسم لا فعل بخلافه من القيام والقراءة والركوع والسجود والركب من انشاء
مختلفة لا ينطلق عليه الاسم بوجود بعضها كالركب في السواد والبياض والتكبير في الركب من السجود والحل
وتخذه لك فاما لو وجد اسم لا ينطلق عليه اسم فعل الصلاة فاذ وجدت بالشروع بخلاف الصوم فانه
اسم لا فعل متفق الاخر وهو لا مسالك وما تركت فخرجاً متفقاً معنائه ينطلق اسم كونه على بعضه لغة
كاسم الماء كما ينطلق على ما البحر ينطلق على قطره منه فكان لا مسالك في اول الجزء اسماً كحقيقة فيقع الطلاق
بمجرد الشروع فهو الفرق بينهما ولو قال انت طالق في حياضك او في طهرتك فان كان موجوداً وقع والا فلا يتوقف
على وجوده لان المدة منه وقتا محضاً والظاهر ان الوقت الذي يحس حياضاً او طهراً فيه ونظيره هذا السائل لما ذكره
محمد بن ابي جعفر اذا قال انت طالق في ثلثة ايام طلقت حين تكلم ولو قال انت طالق في اكلك هذا الخبز لا يقع الطلاق
ما لم تفرغ من اكله جميعه والفرق في المسئلة الاولى دخلت كلمة الظرف على الزمان وهو يصلي طرفاً فيجعل جميع الوقت

ان دخلت على المكان

وان دخلت على الزمان

طرفاً

طريقاً لكونها طالقاً ولا يثبت كذلك الا اذا وقع الطلاق في اوله وفي الثانية علق الطلاق بفعل الاكل لان الفعل
لا يصلي طرفاً ولا يصلي شرطاً فصاحباً متعلقاً الطلاق بفعل الاكل والمعلق بالشرط لا ينزل ما لم ينزل كمال شرطه وما يقوله
مشايخنا ان الطلاق متى اصبغ في وقت تمتد يقع عند اوله ومتى علق بفعل تمتد يقع عند آخره هذا صوابه
وعلة ولو قال لها انت طالق في ثلثة ايام فان قال ذلك ليلو نكاحاً طلع الفجر من اليوم الثالث يقع الطلاق لانه
علق الطلاق في ثلثة ايام ولا يوجد ذلك الا بمجي كل واحد منها ومجي اليوم من بطلوع الفجر ولو قال ذلك في ضيق
من يوم حلف فاما يقع الطلاق عند وجود طلوع الفجر من اليوم الرابع لان اليوم الذي حلف فيه لم يكن مقبلاً لتقديم
مجيته على الشرط والشئ يعلق بما يجي لا بما مضى ولو قال انت طالق في ثلثة ايام ان قال ذلك ليلو لا يقع
الطلاق ما لم تقرب الشمس من اليوم الثالث لان مضى الشئ من بانقضاء جزئه الاخر فيضى الايام من بانقضاء
الجزء الاخير منها وذلك يوجد في هذه الساعة وان قال ذلك في ضيق من النهار لا تطلق حتى يجي تلك الساعة من
اليوم الرابع لانه به يتم مضى ثلثة ايام بالساعات فالعبرة في المضى للديام الكاملة وفي المجي لاولها هذا
هو المقارن ولو قال ان شئت في المسجد فبعدى خزانة بعثت في هذا كون الشئ في المسجد حتى يصح سوا
لان المشورة في المسجد او في غيره ولو قال ان ضربتك او قتلتك في المسجد بعثت فيه مكان المصوب والمقول
ان كان في المسجد حيث والا فلا ولا هل فيه ان كل فعل له اثر في المفعول بعثت فيه مكان المفعول وما لا اثر له
يفتقر في المفعول لا يعتبر فيه مكانه بل مكان الفاعل وعلة هذا الاصل مذکور في الجامع **فصل** واما
شرائط الوباء فانواع بعضها يرجع الى الحالف وبعضها يرجع الى المحلوف عليه وهو الشرط وبعضها يرجع الى
المحل المحلوف بطلوقه وعقابه وبعضها يرجع الى النفس الزكية **اما** الذي يرجع الى الحالف فما ذكرنا في الطلاق
والعتاق فكل ما هو شرط جواز الطلاق والعتاق فهو شرط انعقاد اليمين بها والا فلا وقد بينا جملة ذلك في كتاب
الطلاق والعتاق **واما** الذي يرجع الى المحلوف عليه وهو الشرط فمنها ان يخرج امرأ في المستقبل فلا يثنى التعلق بامر
كائن مما يتأهل به من تجزئ حتى لو قال لا امرأته انت طالق ان كانت السماء فوقنا يقع الطلاق في الحال وعلى هذا يخرج ما
اذا قال لا امرأته وهي حاضراً ومريضاً اذا حضرت او مرضت فانت طالق ان ذلك على جنس مستقبل ومريض مستقبل وهو
حيضاً آخر يوجد في المستقبل او مرضاً آخر لا على الحال فان قال عني ما يحدث من هذا الحيض وما يزيد من هذا المرض
فهو كما نوى لان الحيض واخره يحدث حالاً فحالاً وكذلك المرض يزداد ويخف في ذلك حياً ومريضاً فاما نوى ذلك
فقد نوى ما يحتمل لفظه فيصدق فان قال ان حضرت غداً فانت طالق وهو يعلم انها حاضرة فغداً على هذه الحقيقة
اذا دام الحيض منها الى ان ينشق الفجر من الغد بعد ان تبت تلك الساعة تمام الثلثة او اكثر لانه اذا علم بحضرة الحال
ان يعني يمينه حدوث حقيقة اخرى في غد فتعين انه اراد استمرار هذه الحقيقة ودوامها وانما يعتبر بتلك الساعة
لتمام الثلثة او اكثر لان الحيض اذا انقطع فبما دونها فليس بحضرة فلا يوجد شرط اليمين وان كان لا يعلم بحضرة فهو
على جنس مستقبل ويندب في القضاء لانه اذا لم يعلم بحضرة فالظاهر انه اراد حدوث الحيض وكذلك هذه الوجوه في
المرض وكذلك الجمهور اذا قال ان حمت او المصروع ان صدعت وكذلك الرعاف وان كان صحيحاً فقال ان حمت
فامرأتي طالق وكان صحيحاً حين سكت طلقت امرأته وهو كصغير قال ان اصبحت وكسيت قال ان سمعت لان الصفة
عرض يحدث ساعة فساعة فالموجود في الزمان الثاني غير الموجود في الزمان الاول وقد حدث له الصحة حين ما فرغ
من هذا الكلام فوجد شرط الحدث ولا يمكن تقديم صحة اخرى في المستقبل كالحضرة والمرض فتقع يمينه على ما يحدث
الكلام وعلى هذا يخرج ما اذا قال لا امرأته اذا تمت او قدوت او ركبك او لبست فانت طالق وهي قائمة او قاعدت او
راكبت ولا بسبب انه اذا مكث ساعة بعد العيب مقدار ما تقدر على تركها حدث وكذلك التكني اذا لم يأخذ في القعدة
فباعتها لان الدوام على هذه الافعال يعنى به تحذامتها ليتها باسم هذه الافعال فقد وجد ما يتناول له الاسم
عقباً ليمين فيثبت واما الدخول فان قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق وهو داخله فهذا لا يثبت الا على دخول
مستقبل وان نوى الذي هو فيه لا يثبت لان الدخول هو لا انفصال من خارج المدخل وهذا لا يحتمل التحذير فلا يثبت
الاسم في حالة النقاء اعني الثاني في زمان وجوده وكذلك ان قال لها ان خرجت وهي خارجة لان الخروج ضد الدخول
وهو لا انفصال من داخل الى خارج وانه لا يتجدد في الثاني من زمان وجوده فلا يثبت الا اسم بخلاف القيام والركوب
والسجود نحوها يوضح الفرق انه يقال تمت يوماً وركبت يوماً ولست يوماً ولا يقال دخلت الدار يوماً ولا خرجت من
الدار يوماً على رادة المكث وكذلك العيب اذا قال للحلي اذا حصلت فانت طالق فهذا يقع على جنس مستقبل لانه يرايه
ابتداء العلق عرفاً وعادة ولو قال ان ضربت او اكلت فهو على الحادث كل شئ اكله بعد يمينه او ضربه بعد يمينه بحيث
لان الضرب يتجدد وذكر في الاصل اذا قال لها انت طالق ما لم تحضري او ما لم تحضري على حال الحلف
ففي طالق حين سكت الا ان يخرج ذلك منها حين سكت لانه حيل وجود الحيض والحيل شرط الدوام يوجد عقب

بيان شرائط الوباء

ما يرجع الى الحالف والشرط

ما يرجع الى المحلوف عليه

اليمين بحيث وان عني ما فيها من الحيفين فيما بينه وبين الله مع ولا يدين في الجبل لان الحيفين اجزاء فجاز ان يدين
ما يحدث من اجزاء باسم لا يتدأ فاما الجبل فليس بذات اجزاء الا ترى ان الحيفين جزءا والجبل ليس بمعنى تحت الزا
فلا يصح في اصله والله اعلم ومنها ان يدين المذكور في المستقبل متصور الوجود حقيقة لاعادة هو شرط اتفاق
اليمين فان كان ما يستعمل وجوده حقيقة لا يتعقد كما اذا قال لامرأة ان ولج الجبل في ستم الحياض فانت طالق
وان اجتمع الضدان فانت طالق لان مثل هذا الكوكب نذكر لنا كيد النفي اي طلقه فكم امر لا يصح اصله وراسا
كما لا يلج الجبل في ستم الحياض ولا يجتمع الضدان قال الله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجبل في سم الحياض اي لا
يدخلونها راسا وعلى هذا يخرج ما اذا قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز فامرته طالق وعنده خوار قال
ان لم اقل فلانا ولا ماء في الكوز وفلان ميت وهو يعلم بذلك او لا يعلم به وقد ذكرنا جملة هذا وتفصله وما
فيه من الاتفاق والاختلاف وما يستعمل بذلك من المسائل في اليمين بالله تعالى **واما الذي يرجع الى الجبل الخلو**
بطلانه وعما فيه فقيام الملك فيه والامانة الى الملك الى سبب الملك وقد بينا ذلك كله في كتاب الطلاق
والعناق وذكرنا ذلك **واما الذي يرجع الى النفس** لكون فاذكرنا في اليمين بالله تعالى وهو عدم او حال الاستثناء عليه
فان ادخل عليه الاستثناء بطلانه بان قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق ان شاء الله فانت طالق او قال ان شاء الله
او قال الا ان نيت الله في اوقال بمشيئة الله او بارادته او بقضاء الله او بقدرته ولو قال ان اصابني الله
او بمعونة الله او اذابة الاستثناء بغير استثناء فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لان الشيء يكون
لا يحتمل الاعانة عليه فلا يمكن عمله على التعليق بالشرط فيجعل مجازا على استثناء وكذلك اذا قال اذ البتة او قال
بتيسير الله ونوى الاستثناء وقد ذكرنا شروط صحة الاستثناء في كتاب الطلاق وذكرنا ان منها ان يكون الاستثناء
موصولا بالكلام المتقدم وهو ان لا يبين بينهما فاصل الا ان يبين الفصل لضرورة **وعلى هذا ما روي عن النبي**
عنه في يوسف فيمن قال لامرأة ان خرجت من هذه الدار فانت طالق ثلثا فاعلم ذلك الا ما روي عن النبي ان شاء
انه يصح الاستثناء فلا تطلق وان خرجت من الدار لان حرف الفاء حرف عطف فيقتضي تعليق ما دخلت عليه بالجملة
المتقدمة فيصير لكل كلاما واحدا فلا يصح فاصلا وان قال على ذلك او اذهبي لم يصح الاستثناء لانه لم يوجد ما
يوجب تعليق المذكور بالكلام الاول فصا وكلاما مستقدا وكان فاصلا قاطعا لا يستثناء فيعلق الطلاق بالخرج
قال القدر في رجع وينبغي على قول المجتهد ان لا يصح الاستثناء ويقع الطلاق في الفصلين جميعا بناء على اصله
فمن قال لامرأة انت طالق ثلثا وثلاثا ان شاء الله **ومنها ان لا يدخل بين الشرط والجزاء** فانت طالق فان دخل بين
وتعليق بل بغير معنى **وعلى هذا يخرج** ادخال الدار في وسط الكلام من ان لا يصح فاصلا ما فاعاد التعليق ولا وحده
الكلام فيه ان الدار انواع ثلاثة نداء بالقدف بان يقول يا زانية ونداء بالطلاق بان يقول يا طالق ونداء بالعلم بان
يقول يا زينا ويا عمة وكل واحد من انواع الثلاثة على ثلاثة اوجه اما ان ذكر الدار في قول الكلام **واما ان ذكره**
اوسطه **واما ان ذكره** في آخره وكل ذلك ينقسم الى قسمين اما ان علق بشرط وهو دخول الدار ونحوه واما ان يخرج عن
فيه الاستثناء فقال ان شاء الله **اما الدار** بالقدف اذ ذكره في اول التعليق بالشرط فلا يمنع من التعليق ونحوه
صحيحا بان قال لامرأة يا زانية انت طالق ان دخلت الدار لان قوله يا زانية وان كان موصوعا للنداء لكنه قد
لها بالزنا من حيث المعنى لانه اسم مشتق من المعنى وهو الزنا ولا سم المشتق بمعنى يقتضي وجود ذلك المعنى لا محالة
كسائر الاسماء المشتقة من المعاني من المجرى والساكن ونحو ذلك سواء كان الاسم موصوعا للنداء او غير موصوع
اياها بالزنا ونسبة الزنا اليها فاذ قالها بالزنا وهي زوجته وموجب قذف الزوجات اللعان عند استماع شرايط
اللعان ثم صار تعليق طلقها بدخول الدار بقوله انت طالق ان دخلت فليعلق به وهذا لانه ناداها للتنبيه لسماع
كلامه فلما تبينت خاطبها باليمين وهي تعلق طلقها بدخول الدار وكذا لو قال يا زانية انت طالق ان شاء الله فصار
قازا لما قلنا ولا يقع الطلاق لدخول الاستثناء فيه ولو بدأ بالنداء في الطلاق فقال يا طالق انت طالق دخلت
الدار وقع الطلاق بقوله يا طالق لانه وصفها بالطلاق فيقتضي ثبوت الطلاق على وصفه اياها لضرورة
صحة الوصف وتعلق طلقها بآخر بدخول الدار المذكورنا في الفصل الاول وكذا لو قال يا طالق انت طالق ان شاء الله
يقع الطلاق بقوله يا طالق ولم يقع الثاني لدخول الاستثناء عليه **ولو بدأ بالنداء** بالعلم فقال يا عمة انت طالق
بان دخلت الدار لا يقع شيء وتعلق الطلاق بالدخول لانه نداء اياها بالعلم بنيتها لسماع كلامه ثم علق
طلقها بالدخول وكذا لو قال يا عمة انت طالق ان شاء الله لا يقع شيء لما ذكرنا **وهذا اذا بدأ بالنداء** اما بالقدف
او بالطلاق وبالعلم **اما اذا انى بالنداء** في وسط الكلام في التعليق بالشرط بان قال لها انت طالق يا زانية ان
الدار فعدت واما ان سماعه غير صحيح انه لا يصير فاصلا وتعلق الطلاق بدخول الدار ويصير قازا ويجب اللعان
وكان ابو يوسف يقول بهذا القول ثم رجع وقال يقع الطلاق في الحال ولا يصير قازا حتى لا يجب اللعان وذكر محمد

ما يرجع الى الجبل الخلو
ما يرجع الى نفس الركن

اذا كان النداء بالقدف

لو بدأ بالنداء في الطلاق

لو بدأ بالنداء بالعلم

اذا انى بالنداء في وسط الكلام

في الجامع ان الطلاق يتعلق بدخول الدار ولا يصير النداء فاصلا بين الشرط والجزاء ما فاعاد التعليق ولا يصير قازا
ولا يجب اللعان قال المشايخ ما ذكره ابن سماعه غير صحيح هو قوله الاخير وما ذكره محمد في الجامع قول ابو حنيفة تحصيل
في المسئلة ثلثة اقول في قول المجتهد ان يدين نفسه وتعلق الطلاق وعلى قول المجتهد تعلق الطلاق
لم يتعلق القدف بل تحقق الحال وعلى قول ابو يوسف تعلق القدف بطلان نفسه وتعلق الطلاق بل يتجزأ وجه قول
ابو يوسف انه لما ذكر قوله ان دخلت الدار عقيب قوله يا زانية فقد علق القدف بالشرط والقدف لا يتعلق
بالشرط لانه وصف الشخص بالزنا كقوله قاتمة وقاعدة انه وصف لها بالقيام والعقود وصف الشيء بصفة
بغير اخبار عن وجود الصفة فيه والاخبار مما لا يتعلق بالشرط حتى يجرى صارا عند وجوده كاذبا عند عدمه
او يجرى عند وجوده غير صحيح عند عدمه واذا لم يتعلق فصا لغوا صار حائلا بين الشرط والجزاء فينزل الحد الذي
مع هذا لا يصير قازا لانه قصد تعليق القدف بالشرط ومن قصد تعليق شيء بشرط لا يجرى مثاله الحال فلم يصير قازا للحال
وعند غيره الشرط ايضا لا يصير قازا لانه لم يتعلق به حتى ينزل عند وجوده وجه ما روي عن سماعه غير صحيح
ان قوله يا زانية وان لم يتعلق ولكنه مع هذا لا يصير لغوا لانه لما كيد الخطايا الموجود بقوله انت طالق
فصار مؤكدا لتمام الخطاب فالتمس به فصا ركانه قال انت يا زانية طالق ان دخلت الدار فيعلق الطلاق بالدخول
وتعلق القدف محققا الا ترى انه لو قال انت طالق يا عمة ان دخلت الدار صح التعليق ولم يصير قوله يا عمة فاصلا
كذا في وجه قول ابو حنيفة ان تعليق الطلاق بالشرط قد صح لما في كلامه ومحمد والقدف لم يتحقق لانه ذكر عقيب
الشرط والقدف متى علق بالشرط لا يقصد الا نسيان تحققه للحال ولا ما بعد وجود الشرط على امره وكان
القاضي الجليل يقول تعليق القدف بالشرط بغير تبعية للقدف كما يقول الرجل ان صدق كذا فامرته زانية
او امرته زانية يريد بذلك تبعية الفعل ولن يتحقق تبعية الفعل الا بتبعية الالف فصار بالزنا عارضا واما
ومثل هذا يحصل الوصف بالاخصان دون الوصف بالزنا والحق العارضة والعلامة وكذا لو قال انت طالق
يا زانية ان شاء الله فهو على هذا الخلاف ولو كان النداء بالطلاق بان قال انت طالق يا طالق ان دخلت الدار
وهذا ايضا على خلاف بين ابو يوسف ومحمد الا ان ابا حنيفة يفرق بين هذا وبين النداء بالزنا بقوله يا زانية
ويقول يقع الطلاق في مجزأ بقوله انت طالق ولا يتعلق بدخول الدار ويصير قوله يا طالق فاصلا وجه
الفرق ان قوله يا طالق وان كان نداء فهو يبايع الطلاق فكان قوله انت طالق يا طالق ايقاعا عقيب ايقاع
من غير عطف البعض على البعض والشرط ان فصل بآخر لا يبايع دون الاول منها فيقول لا ولا مجزأ بخلاف قوله
يا زانية فانه نداء او تأكيد لما تقدم من نداء الخطاب لا ايقاع فلم يتعلق به فلم يصير فاصلا فلم يمنع من تعليق
الشرط بالجزاء ولو قال انت طالق يا طالق ان شاء الله هذا ايضا على ما ذكرنا من الخلاف بينهم والفرق لا يبين
بين هذا وبين قوله انت طالق يا زانية ان شاء الله ولو كان النداء بالعلم بان قال انت طالق يا عمة ان دخلت
الدار فهذا يتعلق الطلاق بالشرط بالاجماع وابو يوسف يحتاج الى الفرق بين هذا وبين قوله يا زانية والفرق
ان قوله يا عمة لا يفيد الا ما يفيد قوله انت فكان تأكيد له فالتحق به فلم يصير فاصلا واما قوله يا زانية
ففيه زيادة امر لا يفيد نداء الخطاب وهو انات صفة الزنا وتعلق به شرعا حكم وهو الحد واللعان في الجملة
فلا يمكن ان يجعل نكاحا للنداء الموضوع للخطاب فكان معتبرا في نفسه فلم يصير ملحقا بناء الخطاب فيقضي فاصلا
فاما فيما نحن فيه فنجعله على ما روي **ولو قال انت طالق يا عمة ان شاء الله لا يقع الطلاق لما مر هذا** اذا انى بالنداء في قول
الكلام وفي وسطه **فاما اذا انى به في آخر الكلام** فاما في النداء بالزنا بان قال انت طالق ان دخلت الدار يا زانية
فان الطلاق يتعلق بالدخول لانه علق الطلاق بالدخول ثم ناداها بعد ذلك فصا قازا ولم يوجد بعد القدف
شرط ليقال انه قصد تعليق القدف بعد تحققه وكذا في قوله انت طالق ان شاء الله يا زانية بطل الطلاق
وتحقق القدف وفي قوله انت طالق ان دخلت الدار يا طالق تعلق الاول بالدخول مدفع بقوله يا طالق طلاق
لدخول الشرط في الاول دون قوله يا طالق وكذا لو قال انت طالق ان شاء الله يا طالق وكذا في قوله انت طالق
ان دخلت الدار يا عمة فهذا رجل علق الطلاق بدخول الدار ثم ناداها ونبتها بالنداء على اليمين والخطاب
وتصح التعليق وكذا لو قال انت طالق ان شاء الله يا عمة لا يقع شيء لما مر قال ابو حنيفة ولو قال لامرأة ولم يبد
بها انت طالق يا زانية ثلثة اذ هي ثلثة ولا حد ولا لعان وقال ابو يوسف هي طالق واحدة وعليه الحد ابو حنيفة رجع
لم يفرق بين المدخول بها وغير المدخول بها لان قوله يا زانية نداء فلا يفصل بين العدد وهو قوله ثلثة اذ هي ثلثة فلا يمكن
الاجتماع وهو قوله انت طالق واذا لم يفصل فتوقف الوقوع على آخر الكلام وهو قوله ثلثة اذ هي ثلثة فلا يمكن
الحاق اللعان بعد الكيفية وابو يوسف رجع يقول ان قوله يا زانية يفصل بين الايقاع والعدد فبان بقوله
انت طالق فصا فها قوله يا زانية وهي احببة فيجب عليه الحد ويلغو قوله ثلثة اذ قال ابو يوسف ولا يشبه

اذا انى النداء في آخر الكلام

ان کرو کسٹرا بدو نہ حرف العطف

وان دخلت هذه الدار وبعثت شرطاً على عدة الا انه لم يذكر لجزءاً فكان جزاء الاول جزاء الثاني فايتهما وجد نزل الجزاء وسقط
اليمين الاخرى لانه لم يبق لجزاء بخلاف الفصل الاول لان هذا اليمين قد تمت بذكر الجزاء فلما اعادة حرف الشرط مع الفعل
ولذلك علم انه كذا مستداه **وجه** قول ابو يوسف ان تعدل الشرط على الجزاء وتاخير عنه في باب اليمين سواء ولو قد
كان الجواب هكذا افكذوا انما علم **ولو** كذا الشرط وعلق به جزاء واحداً فان كثر بدون حرف العطف بان قال ان
تزوجت فلانة ان تزوجت فلانة فهي طالق فايها انفق بالقول الثاني وسحق الاول لغوا وكذا اذا متى وان اذا
وان متى وكذا ان يدا باذا واخر ان وقال اذا ثم قال متى لان الشرط لا يتعلق بحكم الا بافضاء الجزاء والمد وقد ضم الجزاء
الى الشرط الثاني لانه موصول به حقيقة فيقطع عن الاول فيبقى الاول فرض جزاء فلما فان قدم الجزاء فقالا استطلقوا
ان تزوجتك ان تزوجتك انفق اليمين بالكلام الاول والكلام الثاني لغوا لان الجزاء كما تعلق بالشرط الاول والثاني
غير معطوف عليه فيشرطاً لآخر له فلما وان قال اذا تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانما انفق اليمين بالكلام
الاخير والاول لغوا لان شرط محض الارتقاء لا يستعمل الا في الشرط واذا قد يستعمل في الوقت لا بد من تعليق القول
باجدها فتعليقه بالشرط المحض اولى **وذكر** محمد في الجامع في رجل قال للدار واحدة ان دخلت هذه الدار فبقي جزاء
ان دخلت هذه الدار فدخلها دخلة واحدة فانه ينبغي في القياس ان لا يحش حتى يدخل الدار دخلتين ولكنما
لستحسن وبجعله حاشاً بالدخلة الاولى **وجه** القياس ان تكرار الشرط يمكن ان يحل على فائدة وهي انه اراد به
الا انه حذف العطف فصار الشرط دخولها مرتين **وجه** الاستحسان ان التكرار يجعله كالكلام الاول لان الفرض من
هذه اليمين المنع والظاهر ان الانسان يمنع نفسه من اصل الدخول دون التكرار الا ان يعني دخلتين فينبغي على معنى
لان الظاهر ان الانسان لا يتكلم بشئ الا لفائدة تتعلق به فقد نوى ظاهر كلامه فيصدق **وان** كذا حرف العطف
فقال ان تزوجتك وان تزوجتك او قال ان تزوجتك فان تزوجتك واذا تزوجتك ومتى تزوجتك لا يقع الطلاق
حتى تزوجها مرتين لانه لما عطف احدا الشرطين على الآخر فقد علق الجزاء بهما فتعلق بهما ولو قدم الطلاق وقال
انت طالق ان تزوجتك فان تزوجتك فهذا على تزويج واحد وهو مخالف للقول لان الكلام الاول تم بالجزاء والشرط
فاذا اعادة الشرط بعد تمام الكلام يتعلق به حكم **ولو** قال ان تزوجتك فانت طالق وان تزوجتك طلق بك واحد من
التزويجين لانه عطف التزويج على الجزاء وصار الجزاء مضراً فيه كانه قال ان تزوجتك فانت طالق ولو قال كذا
هذه الدار وكنت فلانة فبقي من عدي حتى دخلت الدار دخلات وكنت فلانة مرة واحدة لا يعيق الاعدا
لانه جعل شرط العتق دخول الدار وكلام فلانة فاذا تكرر احدا الشرطين ولم يوجد الاخر الا مرة واحدة فقد تم
شرط يمين واحدة ووجد بعض شرط الاخرى فلو بقي الا بعد واحد **ولو** قال كلما دخلت هذه الدار فان كنت فلانة
فانت طالق فدخلت الدار ثلاث دخلات ثم كنت فلانة طلقت امرأته ثلاثاً لانه جعل الجملة المذكورة بعد حرف
الفاء حرف كذا الشرط والجزاء جزاء الدخول والجزاء يتكرر بتكرار الشرط اذا كان الشرط مذكوراً بكلمة كلما وبصير كانه علق
عند كل دخول طلاقها بكلامها فاذا اكلت مرة طلقت ثلاثاً اذا كان الشرط الواحد يصح شرطاً في ايمان كثيرة فينبغي في جميعها
وذكر ابن سماعه عن ابى يوسف ما جرى مجرى الشرح للمسئلة الاولى والحاشية ان قال اذا قال كلما دخلت هذه الدار وكنت
فلانة فانت طالق فهذا عليها جميعاً فان دخلت الدار ثلاث دخلات ثم كنت فلانة مرة طلقت واحدة لان الواجب
فيصير الدخول والكلام جميعاً شرطاً وتكرر بعض الشرط لا يتعلق به حش فان عادت فكنت فلانة فدخلت الدار
الرابعة طلقت اخرى لانه تم شرط الاخرى فان عادت فكنت فلانة الثالثة طلقت اخرى لتمام شرط اليمين الثالثة
قال وكذا لو بدأت بكلامه ثلاث مرات ثم دخلت الدار دخلة طلقت واحدة فان عادت فدخلت الدار الثانية قبل الكلام
طلقت اخرى فان عادت فدخلت الدار الثالثة طلقت ايضاً ثلاثين لانه لا يرعى فيه الترتيب وانه لا فرق بين تقديم احد
الشرطين على الآخر وبين تأخير **وقال** ابن سماعه عن ابى يوسف ما جرى مجرى الشرح للمسئلة الثانية انه قال لو قال
كلما دخلت هذه الدار فان كنت فلانة فانت طالق فان اليمين في هذا كله انما يتعقد بدخول الدار فكلما دخلت الدار
انفقدت اليمين فان كنت فلانة طلقت فان عادت فدخلت الدار ثم كنت فلانة طلقت اخرى فان عادت فدخلت الدار
ثم كنت فلانة طلقت اخرى **ولو** بدأت فدخلت الدار ثلاث دخلات ثم كنت فلانة مرة طلقت ثلاثاً لانه جعل
دخول الدار شرط انقضاء اليمين فيعقد عند كل دخلة يمين لمكان كلمة كلما فقد انقضت عليها ايمان فدخلت
بشرط واحد قال ولو بدأت بكلام فلانة لم يتعقد به يمين ولم يقع به طلاق حتى تكلم فلانة بعد دخول الدار لانه
جعل الدخول شرط انقضاء اليمين فالمرء لا يدخل لا يتعقد فلو يقع بالكلام طلاق قال وسمعت ابى يوسف قال وان قال
كلما دخلت هذه الدار فكلما كنت فلانة فانت طالق قال فهذا عليها وبغير الفاء جزاء فان بدأت فدخلت الدار
ثلاث دخلات ثم كنت فلانة مرة طلقت ثلاثاً **ولو** دخلت الدار دخلة ثم كنت فلانة ثلاث مرات طلقت ثلاثاً لان
اليمين قد انقضت بدخول الدار فاذا تكرر شرطها تنكراً والحش لان كلمة كلما للتكرار والله اعلم بالصواب

۵
شاد شمرات

ولوقالی

ولو قال كل امرأة تزوجها فهي طالق وفلانة لا امرأة طلقت امرأة الساعة ولا ينظر فيه التزوج لأن كلمة كالت
لست كلمة شرط لما ذكرنا لكن فيها معنى الشرط فحسبنا أنه يتوقف نزول الحرج على امرأة موصوفة بصفة بأنها متزوجة
وفلانة غير موصوفة بهذه الصفة فلا يقف طلاقها عليها **ولو** قال كل امرأة من نسائي تدخل الدار فهي طالق وفلانة
سبي بعض نسائي فان الطلاق يقع عليها الساعة قبل ان تدخل الدار لما ذكرنا فان دخلت الدار وهي في العدة طلقت
اخرى لانها قد دخلت في عموم قوله كل امرأة من نسائي تدخل الدار **ولو** قال انت ومن دخل الدار ونسائي طالق
كانت طالق الساعة سكت لما ذكرنا انه اوقع الطلاق على الموصوفة وهذه غير موصوفة ولودخلت وهي في العدة طلقت
اخرى لما ذكرنا **ولو** قال لا امرأة انت طالق وفلانة ان تزوجتها لم يقع الطلاق على امرأة حتى تزوج بالاخرى لانه علق
طلاقها بالشرط وهو التزوج لا تباينه بكلمة الشرط فصاعداً فيعلق به بخلاف الفصل الاول **ولو** قال لعبد انت حر من
دخل الدار من عبيدي علق الاقل للحال لما ذكرنا فان عني ان صفة معلق بدخول الدار لم يدين في القضاء لانه خلوف
الظاهر لا يندم التعليق بالشرط بمعية وهو منهم فيه لما فيه من التخصيف عليه فلا يصدق وذكر محمد في الجامع في
رجل له امرأتان فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت هذه الدار لا بل هذه فان دخلت الاولى الدار طلقت ولا تطلق
الثانية قبل ذلك لان قوله لاحديهما انت طالق ان دخلت هذه الدار تعليق طلاقها بشرط الدخول وقوله لا يرجع عن
تعلق طلاقها بالشرط وقوله لا يثبت تعليق طلاق هذه بالشرط والرجوع لا يصح والا يثبت صحيح فثبت فتعلق
طلاقها بشرط **ولو** قال ان تزوجت فلانة فهي طالق لا بل غلوي فلان خر علق عبد الساعة لان قوله لا بل غلوي فلان
خر جملة تامة تكونها مستداً وخبراً فلا يفترق في تقدير الشرط فلا يتعلق به بخلاف ما لو قال ان تزوجت فلانة فهي
طالق لا بل فلانة وهي امرأة لان امرأته لا تطلق الساعة لان قوله لا بل فلانة غير مستقل بنفسه بل هو مفتقر الى
الكلام الاول وذلك يتعلق بالشرط فيتعلق بهذا ايضا **ولو** قال لعبد انت حر ان دخلت الدار لا بل فلان لعبد آخر لا
يتعلق الثاني لا بعد دخول الدار لانه استدرج بكلام غير مستقل فتعلق بالشرط وقال ابن سماعه غرابي يوسف
في نوادره لو ان رجلاً قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لا بل هذه فدخلت الاولى الدار طلقت
ثانها فلو قال ان قوله لا بل هذه غير مستقل فاضرب في الشرط فصار طلاقها خيراً من الدخول كطلاق الاولى والحرج في
حق الاولى ثلث تطبيقات كذلك في حق الثانية **ولو** قال انت طالق وطالق وطالق لا بل هذه وقع على الثانية واحداً
وعلى الاولى ثلث لانه في حق الثانية ما يستقل به الكلام والكلام مستقل باضمار تطبيقه واحدة الاتري ان
التطبيقات هنا متفرقة فصار كانه قال لا بل هذه طالق بخلاف الفصل الاول لان هناك علق الثلاث بحملة بالدخول
خلاف اعتبارها بحملة واحدة على حسب لتعلق تضاريف تلك الجملة مستدركة في حق الثانية **ولو** قال لامرأة انت
طالق ان كلت فلانا لا بل هذه كان على الكلام لا على الطلاق وهذا خلاف ما ذكره محمد في الجامع ويجوز ان يفتي بقوله لا بل
لانه نسقها على الكلام فيتعلق طلاقها بكلام فلان فان قال ان كلت فلانا فانت طالق لا بل هذه فقوله لا بل هذه
على الطلاق لانه نسقها على الحرج فيتعلق طلاقها بما يتعلق به طلاق الاخرى قال بشرع ابو يوسف فبين قال كل امرأة تزوج
فهي طالق ان دخلت الدار فتزوج امرأة ثم دخل الدار ثم تزوج اخرى فان الطلاق يقع على التي تزوج قبل الدخول
ولا يقع على التي تزوج بعد الدخول **وكذا** ذكر محمد في الجامع انه اوقع الطلاق على امرأة موصوفة بان تزوجها قبل
والموصوفة بهذه الصفة التي تزوجها قبل الدخول لا بعد الدخول فلا تطلق المتزوجة بعد الدخول نظيره اذا
قال كل امرأة في عيما طالق ان دخلت الدار فدخل الدار ثم عمت امرأة لا تطلق كذا هذا ولو بدأ بالدخول فقال ان دخلت الدار
فكل امرأة تزوجها فهي طالق فتزوج امرأة ثم دخل الدار ثم تزوج اخرى فان الطلاق يقع على التي تزوج بعد الدخول
ولا يقع على التي تزوج قبل الدخول لانه جعل دخول الدار شرطاً لا بقاء العين الثانية فصار كانه قال عند الدخول
كل امرأة تزوجها فهي طالق فذلك ما تزوج قبل قال ابو يوسف فان نوى ما تزوج قبل او بعد في السنتين
جميعاً لا يقع على ما نوى ولا يلزمه ذلك لانه نوى ما يجمله لفظه قال بشرع ولو قال كل امرأة تزوجها فهي طالق ان
دخلت الدار فدخل الدار ثم تزوج لا يقع الطلاق فان دخل الدار ثانياً وقع لانه عقد العين على دخول بعد التزوج لا على
دخول قبله فلم يكن الدخول قبل التزوج معقوداً عليه فلا يتحل به العين فان وجد الدخول الثاني وهو المعقود عليه
وقع به الطلاق **ولو** قال كل امرأة تزوجها الى سنة فهي طالق ان كلت فلانا فهو على ما تزوج في الوقت سواء كان قبل
الكلام او بعده **وكذا** ذكر محمد في الجامع لانه لما قال كل امرأة تزوجها الى سنة فلا بد ان بين التوقيت فانه اذا خفت
العين بما تزوج قبل الكلام بطل معنى التوقيت فبطل الكلام شرطاً لوقوع الطلاق العلق بالتزوج ولو بدأ بالكلام فقال
ان كلت فلانا فكل امرأة تزوجها الى سنة فهي طالق فهذا يقع على ما بعد الكلام والتوقيت فيه وغير التوقيت سواء
لانه لما بدأ بالكلام فقد جعل الكلام شرطاً لبقاء العين فلا يدخل فيها المتزوجة قبل الكلام وبهذا فانه التوقيت يقتصر
العقد بمن تزوج في المدة ومن ما بعد ها ولو عطف الحالف على يمينه بعد السكت فلا مل فيه ما روي عن ابو يوسف انه قال

ابن خالد حوث

اوبدیا، مالتخلام

عطف الخالف بعد كسكوت

عطف على كونه بعد السكون ما يوسع على نفسه لم يقبل قوله كالا يقبل في الاستثناء بعد السكون وان عطف ما يشد
على نفسه جاز اذا ثبت هذا الاصل فقال ابن حنبل سمعت ابا يوسف قال في رجل قال ان دخلت فلو ان الدار مني ما لي ثم
سكت سكتة ثم قال وهذه يعني امة اخرى فانها تدخل في المعين لان الواو للجمع فكانه قال وهذه طالق ودخلت تلك الدار
وفي هذا التشديد على نفسه وكذا ان قال وان دخلت هذه الدار لانه عطف على الشرط وفيه تشديد لان هذا يقتضي وقوع
الطلاق على الاولى بدخول كل واحد من الدارين وفي هذا التشديد على نفسه وكذا لو سخن فقال هذه طالق ثم سكت ثم قال
وهذه طلقت الثانية لانه جمع بينهما في الابقاع وهذا التشديد على نفسه ولو قال لامرأة انت طالق ودخلت الدار ثم سكت
ثم قال وهذه يعني امة اخرى فليس له ذلك فان دخلت الاولى طلقت لان قوله وهذه يعني امة اخرى يقتضي زيادة في شرط
المعين الاولى لانه اذا علق الطلاق بدخول دارين لا يقع باحدهما وهو لا يفسر شرط المعين بعد السكون ولان هذه
توسعا على نفسه فلو يجوز بعد السكون كالا استثناء **واما بيان اعيان الشروط التي يعلق بها الطلاق والطلاق** فلو
سبيل في عصرها اكثر منها لعلها باختيارنا فان ذكرنا القدر الذي ذكره اصحابنا في كتبهم والمذكور في الشروط في كتبهم
نوعان امور حسية وامور شرعية **اما النوع الاول** فالدخول والخروج والكلام والاطهار والافشاء والاعلان والكنم
والاسرار والاضا والاختار والبشارة والعزاة ونحوها والاكل والشرب والدق والغدا والعشاء واللبس والسكنى والمساحة
والابواء والبيوت والاشجار والاشجار والاشجار والاشجار والاشجار والاشجار والاشجار والاشجار والاشجار والاشجار
وما يقع منها على الصحيح والفاقد وعلى الصحيح دون الفاسد كالبيع والشراء والهبة والعاونة والعتق والعتقة
والهدية والفرض والتزويج والصلاة والصوم ونحو ذلك واشياء اخرى متفرقة تجمعها في فصل واحد في آخر الكتاب
والاصل في هذه الشروط ان يراد بها لفظها في لفظه على المعنى لغة وما يقتضيه من الاطلاق والتقييد والقياس
والنقصان لان جبري معاني كلام الناس بخلافه فيجعل اللفظ عليه ويجوز ذلك حقيقة عرفية وانها تقتضي الحقيقة
الوضعية والاصل فيه ما روينا من وجوبه في كلامنا وقال ابن عباس ان صاحبنا لنا مات ووصي بدينه افترق عنه القربة
فقال ابن عباس ممن صاحبكم فقال النشائي مني رباح فقال ابن عباس مني اقتفت بنور رباح البقاء فما باله لا يورث
وذهب وهم صاحبكم الى الابل فهذا الحديث اصل في عمل مطلق الكلام على ما يذهب اليه اوها من الناس ولا يعرفون
طريقا على الوضع الاصل واصطلاح اهل اللغة فالظاهر ان المتكلم يقصد به ذلك فيجعل مطلق لفظه عليه وهذا يبطل
قول النشائي ان الايمان محمول على الحقيقة فيؤيد ما قلنا ان الغرض من قوله لا اخرجك في الشك بدينه
شدة المطلق دون الحقيقة وقول مالك الايمان محمول على الفاظ القرآن غير مسدود ايضا بدليل ان من حلف لا يجلس في
سراج فجلس في الشمس لا يحنث وان سمي الله مع الشمس سراجا بقوله نع وجعلنا الشمس سراجا وكذا من حلف لا يجلس
على سباط فجلس على الارض لا يحنث وان سماها الله في القرآن سباطا بقوله والله جعل لكم الارض سباطا وكذا من حلف
لا يمسك سيفه لا يمسك سيفه ولا يمسك سيفه ولا يمسك سيفه ولا يمسك سيفه ولا يمسك سيفه ولا يمسك سيفه ولا يمسك سيفه
فالداخل اسم للنفصال العود الى المحرم فان حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها فحنث بعد ميمته لا يحنث استثناء
والقياس ان يحنث ذكرها في الاصل وجه القياس ان للدوامية على الفعل حكم النشأة كما في الزكوب واللبس بان حلف
لا يركب ولا يلبس وهو ركاب ولا يلبس فحنث ساعة حنث لما قلنا كذا هذا **وجه الاستحسان** الفرق بين الفصلين
وهو ان الدوام على الفعل لا يتصور حقيقة لان الدوام هو البقاء والفعل المحدث عرض والعرض مستحيل لبقاء الفعل
دوامه وانما يراد بالدوام تحدد امثاله وهذا يوجد في الزكوب واللبس ولا يوجد في الدخول لانه اسم للدخول
العود الى المحرم والمكث قرار فيسقط البقاء فيحققه ان انتقال حركة والمكث سكونها ضدان
والدليل على التفرقة بينهما انه يقال ركبت امس واليوم ولم يستمس واليوم فركبت وكوب وليس سدا ولا يقال
دخلت امس واليوم لا ادخل مبتدا وكذا من دخل دارا يوم الخميس ومكث فيها اليوم الجمعة فقال والله ما دخلت
هذه الدار يوم الجمعة بزي ميمته لذلك افترقا **ولو حلف لا يركب ولا يلبس** وهو ذاك او لا يمس فحنث بزي ميمته
او نزع ميمته لا يحنث عندنا خلافا للزفر لان شرط حنثه الزكوب واللبس وقد وجد منه بعد ميمته وان قال
ان ما لا يقدر الحالف على الامتناع في ميمته مستثنى منه دلالة لان قصد الحالف من الحلف التبرؤ لا يحصل التبرؤ
ذلك القدر وسواء دخل تلك الدار ماسيا او ركبا لان اسم الدخول ينطلق على الكل الا انما يقال دخلت الدار
ماسيا ودخلتها ركبا ولو امر غير فحمله فادخله حنث لان الدخول فعل لا يحقق له وكان فعل الامور مضافا
اليه كالذبح والضرب ونحو ذلك على ما ذكره في موضعه وان حمله غير فادخله بغير امر لم يحنث لان هذا اليمين
لا يدخل لما ذكرنا ان الدخول انتقال والادخال نقل ولم يوجد ما يوجب الاضافة اليه وهو لا يركب وسواء كان راكباً
بذلك قبله او ساخطاً ان الرضا لا يجعل الفعل مضافا اليه فلم يوجد منه الشرط وهو الدخول وسواء كان قادراً على
الامتناع او لا عند عامة المشايخ وقال بعضهم ان كان يقدر على الامتناع فلم يمتنع يحنث لانه لا يمتنع مع القدرة

بيان غاي شرط انغلاق
لك لا غاي نسبية وشرعية بيان
الغنية
بيان حنث على امور شرعية

بيان حنث على كدخول

كان الدخول مضافا اليه والصحيح قول العامة لانه لم يوجد منه الدخول حقيقة وامتناعه مع القدرة ان خاذل يستدل
به على رضاه بالدخول لكن الدخول لا يركب الا باليمين لا يحنث الا بيمينه فافترقا **ولو حلف لا يدخل هذه الدار** فحنث
من الباب وغيره لانه جعل شرط الحنث مطلقا للدخول وقد وجد ولو نزل الى سطحها حنث لانه من الدار والدار اسم لما احاط
به الدائرة وقد احاطت بالسطح وكذا لو قام على حائط من حيطانها لان الحائط مادة ورعية الدائرة فكان كسطحها
ولو قام على ظلة لها شاردة او كنيف لها شارب فان كان مفتوحا كان مفتوحا وان كان مغلقا كان مغلقا
الدار كان منسوباً الى الدار فكان من حنث الدار والافترقا فان قام على سكة الباب فان كان الباب مغلقا كان حنثه
خارج الباب لم يحنث لانه خارج وان كان اذا علق كانت الاسكفة داخل الباب يحنث لانه داخل لان الباب مغلق على ما
في داخل الدار لا على ما في الخارج وان ادخل الحائط احدى جليله ولم يدخل الاخر لم يحنث لانه لم يحنث كله بل بعضه
فقد روي عنه انه قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد فقال في العلم آية لم تنزل على نبي بعد سليمان بن داود الا على
فقلت وما هي يا رسول الله فقال لا اخرج من المسجد الا املككم الله فلما اخرج احدى جليله فقلت في نفسي لعله قد نسي
في قيمه ففتحت القراءة فقلت بسم الله الرحمن الرحيم فقال صلى الله عليه وسلم هي فلو كان هذا القدر غروجا لكان ناخذ
التعليم اليه خلفا في الوعد ولا يتوهم ذلك بالا نبياء عليهم السلام ودل الحديث ان التسمية آية من القرآن لا من السنة
سماها آية ومن اصحابنا من قال موضع المسئلة في دار داخلها وخارجها سطح واحد فان كانت الدار من مسئلة
فادخلها احدى جليله حنث لان اكثره حصل فيها ولولا كثر حكم الكل فادخلها اية لم يدخلها ولا يتوهم انها لم يحنث
لان ذلك ليس بدخول لانه السارق لو فعل ذلك لا يقطع ولو حلف لا يدخل دارا فدخلها حنثا فحنثا وان ادخلها
بناؤها لا يحنث ولو كانت حيطانها قائمة فدخل يحنث ولو علق فقال لا ادخل هذه الدار فذهب بناؤها بعد ميمته
ثم دخلها يحنث في قولهم لان قوله دارا وان ذكر مطلقا لكن المطلق يفرق بين المقارن وهي الميمته وبما فيه الاسم
والصفة وهو البناء لانه جار مجرى الصفة فاما لو حلف لا يحنث وقوله هذه الدار اشارة الى المعين للمضارع فاعرف
فيه ذات المعين لا صفة لان الوصف للتعريف والاشارة كافية في التعريف وذات الدار قائمة بعد الانهيار لانت
الدار في اللغة اسم للعرصة والعرصة قائمة والدليل على ان الدار اسم للعرصة بدون البناء قولنا النافذة
بادارية مية بالعلية فالسند اقوت وطال عليها سالف الابد
الا والاروى لا ياما ما بينهما والنوى كالحوض بالمنظومة الجبل

المعين

سماها دارا بعد ما حلت عن اهلها وخرب ولم يبق فيها الا الاروى والنوى ولو اعيد البناء فدخلها يحنث بانها
فلو شئت فيه لانه لو دخلها بدون البناء يحنث بيمين البناء او لم يحنث لان اسم الدار قد بطل لانها لا يحنث دارا فبطلت
وان بنيت مسجد او حاما او بيتا فدخلها لم يحنث لان اسم الدار قد بطل لانها لا يحنث دارا فبطلت
اليمين ولو اعادها دارا فدخلها لا يحنث لانها غير الدار الاولى **وقال ابو يوسف** اذا قال والله لا ادخل هذا المسجد
فدخله فحنث ثم دخله يحنث قال هو مسجد وان لم يكن مبنيا وهذا لان المسجد عبارة عن موضع المسجد وذلك
موجود في الخارج لهذا قال ابو يوسف ان المسجد اذا حارب واستغنى الناس عنه انه يبقى مسجد الى يوم القيمة ولو حلف
لا يدخل هذا البيت او بيتا فدخله بعد ما انهدم ولا بناء فيه لا يحنث لان البيت اسم مشتق من البيوتة هي بيتا
لانها بيوت فيه ولا يات الا في البناء لهذا تسمى العرب لاجنية بيوتا فصار البناء فيه في حواستها في الاسم مشتقا
بذات المستحق كاسم الطعام للماذ والشراب للكأس والعروس للوركة فبذلك الاسم بزواله ولو بني بيتا فدخله لا يحنث
ايضا في المعين لان المعاد عين اخرى غير الاول فلو يحنث بالدخول فيه وفي غير المعين يحنث لوجود الشرط وهو دخول
البيت ولو انه هدم السقف وحيطانه قائمة فدخله يحنث في المعين ولا يحنث في المنكولان السقف بمنزلة العتبة
فيه وهي في الخارج لغو في القابلية معتبرة ولو حلف لا يدخل في هذا الضباط وهو مضروب في موضع قطع ضرب
في موضع آخر فدخل فيه حنث وكذا العتبة من العبدان وكذلك دوح رعيان بدارين او منبر ونحوه لان الاسم في
هذه الاشياء لا يزول بنقلها من مكان الى مكان ومن هذا الجنس حيث المعنى اذا حلف لا يحنث في هذه الاسطوانة
او الى هذا الحائط فحنثا ثم بنى بنقلها من مكان الى مكان لان الحائط اذا هدم زال الاسم عنه وكذا الاسطوانة فحنثا
وكذا لو حلف لا يحنث في هذا القلم فكسر ثم براه فحنث به لان غير المعين لا يحنث في القلم فحنثا فحنثا فحنثا
فقد زال الاسم فبطل اليمين وكذا اذا حلف على مقص فكسر ثم جعله مقصا غير ذلك لان الاسم زال بالكسر وكذا اكل
سكين وسيف وقد كسر ثم صنع مثله ولو نزع سمارا المقص ولم يكسر ثم اعاد فيه سمارا آخر حنث لان الاسم
لم يزل في السمار وكذا ان نزع مضابا لسكين وجعل مكانه مضابا آخر لان السكين اسم للعدد ولو حلف
على قيس لا يلبسه او قبا محشوا او مبطنا ارجبة مبطنة او محشوة او خفان ففقد ذلك كله ثم اعاده يحنث
لان الاسم يحنث بعد النقص يقال قيس مقصوفي وجبة مقصوفة واليمين المتعقدة على المعين لا تنقض بغير الصفة

مضلا يدخل دارا فدخلها

سالف لا يدخل هذا الضباط لم يحنث
مضروب قطع ضرب

سالف
او يلبس قبا ففقد

[illegible]

والسيف
وضربت بالسيف التتويج
والكتابة والقلم

عزیزہ

152

[illegible]

وحيث

قال له مدان من بيت الابدان

لم يكن منه هذا الا لانه خاطرة يجوز ان يبيعه ويجوز ان لا يبيعه فلو بعد ذلك رضا وقال ابن سماعه عن ابى يوسف اذا قال
لها ان خرجت لا بامر ولا امر على ان يامرها ويسمها او يرسل بذلك رسولها فان اشهد قوماً انه قد امرها ثم خرجت فانه
حائث فقد فرق ابى يوسف بين الامر وبين الاذن حيث لم يشترط في الاذن اسمها وارسل الرسول به اليها وشرط ذلك في الاذن
ووجه الفرق ان حكم الامر لا يتوجه على المأمور بدونه القلم كما في امر الشيخ والمقصود من الاذن هو الرضا وهو ان لا يخرج
كراهية وهذا يحصل بنفسه الاذن بل هو العلم به قال محمد ولو عصبت وترتبت بالخروج فقال دعوها فخرج ولا يملك
فلو خرج هذا اذا انما الاذن ان يصرح الاذن لان قوله دعوها ليس باذن نعم بل هو امر بترك التمتع بها وذلك بان لا يمنع من الخروج
او تخليه سبيلها فلا يجعل اذا بدو النية ولو قال لها في غيبته اخرجي ولا نية له كان على الاذن لانه نفس على الامر الا
ان يغني به اخرجي حتى تطلق فيكون تشديداً والامر بحتم التشديد كما في امر الشيخ قال الله تعالى فاعلموا ما شئتم فاذا نوى
التشديد بعد تشديده عليه فصحت نيته ولو قال عبداً حران دخل هذه الدار الا ان ينسحب فدخلها ناسياً ثم دخل بعد ذلك
ذاكر لم يحنث وهذا على ما ذكرنا من قول العامة في قوله انت طالق ان خرجت من هذه الدار الا ان اذن للان قوله الا ان لا ينها
الغاية بمنزلة قوله حتى فلما دخلها ناسياً فقد انتهت اليقين فلا يصدق الحنث بدخول تلك الدار بهذه اليقين بل لو قال
ان دخل هذه الدار الا ناسياً فلما دخلها ناسياً ثم دخلها ذاكراً حنث لانه عقد بمنية على كل دخول وخطر على نفسه ومنعها
منه واستثنى منه دخولاً بصفة وهو ان يخرج عن نسيان فبقى ما سواه واخلى تحت اليقين فحنث به قال ابن سماعه عن محمد
في رجل قال عبدي حران دخلت هذه الدار وخلة الا ان امر في فلان فامر فلان مرة واحدة لا يحنث ان دخل هذه الدار خلة
ولا بعدها وقد سقطت اليقين وهذا على امر واحد لما ذكرنا ان الاذن لا ينها الغاية كحكي فاذا وجد الامر مرة واحدة اخلت
اليقين ولو قال ان دخلت هذه الدار وخلة الا ان امر في فلان فامر فدخل ثم دخل بعد ذلك فغير امر فانه يحنث
ولا بد هنا من الامر في كل مرة لانه وصل الامر بالدخول بحرف الوصل وهي حرف الباء فلا بد من الامر في كل دخلة كما لو قال
الا بامر فلان قال هشام عن محمد في رجل حلف لا يخرج امرأته الا بعلمه فاذا نزلها ان يخرج فخرجت بعد ذلك ولا يعلم
فخرجت لان قوله الا بعلمه لا يابى في فقد خرجت باذن فكان خروجها مستثنى فلا يحنث او حلف رجل على امره او امر
على عبده ان لا يخرج فزاره الا بانه او سلطان حلف رجلاً ان لا يخرج فركوه كذا الا بانه ثم بان المرأة خرجت او امر
العبد من ملك المولى او من السلطان فخرجت فكان الخروج بغير اذن من واحد منهم فلا يحنث على الحالف ويقع اليقين
على الحال التي يمكن الحالف فيها الاذن فان زالت تلك الحال سقطت اليقين وانما كان كذلك لان غرض المستحلف من ذلك
تقييد بولايته وهو ان لا يخرج من له عليه ولا ية الا بامر فيقتضي بحال قيام الولاية فاذا زالت زالت اليقين فان عادت
المرأة الى الملك الزوج او العبد الى ملك المولى او عاد السلطان الى الولاية لم تعد اليقين لانها قد سقطت على ما جازى فلا يحنث
العود وكذا الغريم اذا حلف المظلوم بان لا يخرج من يملكه الا بانه فاليقين مقتضى بحال قيام الدين فان قضاه المظلوم او برأه
الطالب سقطت اليقين فان عاد عليه ذلك الدين او غيره لم تعد اليقين لان غرض المستحلف ان لا يخرج لاجل ذلك الدين الذي
له عليه وقت الحلف فاذا سقط ذلك بطلت اليقين فلا يحنث العود وعلى هذا قالوا في تعامل المستحلف رجلاً ان يرجع اليه
كل من علم به ففاسق او سارق في محله ولم يعلم فذلك حتى عزل العامل عن عمله ثم علم فليس عليه ان يرجعه ويخرج
عن منيته وبطلت عنه لانها تقيدت بحال عمله بدلالة الغرض لان غرض العامل ان يرجع اليه ما دام والى فاذا زالت
ولا ية ارتفعت اليقين فان عاد العامل عاملاً بعد عزله لم يكن عليه ايضاً ان يرجع ذلك اليه لان اليقين قد بطلت
فلو تعود سواً عاد عاملاً بعد ذلك او لم يعد ولو كان الحالف علم ببعض ما استحلف عليه فاخرج دفع ذلك حتى عزل
العامل حنث في منيته ولم ينفعه دفع ذلك اليه بعد عزله لان الرقعة مقتضى بحال قيام الولاية فاذا زالت الولاية فقد قضي
شرط التبرق لمحمد في الزبائن الا ان يعنى ان يرجع اليه على كل حال في السلطان وغيره فاذا يده فيما بينه وبينه
وفي القضاء لانه نوى ظاهر كلامه وهو العود فصدق ديانة وقضاء وقال محمد في الزبائن اذا حلف لا يخرج امرأته
من هذه الدار ولا عبده فبان منه اخرج العبد عن ملكه ثم خرجت حنث ولا يفتقد بحال قيام الزوجية والمالك
لا يندم دلاله التقيد وهي قوله الا بانه فيعمل بعموم اللفظ فان عني به ما دامت امرأته يدين فيما بينه وبينه
لانه عني ما يحتمل لفظه ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العمود وانه خلوف فلا يهل وكذا امر طوبى لحلف ان
لا يخرج من داره حنث بالخرج والى ذلك الحق ولم يزل لما قلنا واذا ارادت المرأة ان تخرج وقد اخذت في ذلك
او العبد او اراد الرجل ان يضر عبده وقد نهى عن ذلك فقال انت طالق ان خرجت او قال المولى انت حران خرجت او قال
للضارب عبدي حران فضرته فكفوا عن ذلك فقد سقطت اليقين حتى لو خرج المحلوف عليه بعد ذلك او ضرب الرجل عبده
لا يحنث الحالف لان غرضه من هذه اليقين المنع من الخروج في الحال او في الغيب في الحال فتقيدت بالحال بدلالة الغرض
اليقين بمراد الحالف لا يتصور ولكن بالخرج بعد ذلك وهذه من مسائل الفقهاء ونظايرها نأخذ في مواضعها **فصل**
واما الحلف على الكلام وهو الكلام قد يخرج مؤبداً وقد يخرج مطلقاً وقد يخرج موقفاً اما المؤبد فهو

اختلفوا ان يرجع اليه كل من علم به
من فاسق او سارق

بيان الحلف على الكلام

ان يحلف ان لا يكلم فلان ابداً وهو على الا بد لا يحنث فيه لانه نص عليه واما المطلق فهو ان يحلف ان لا يكلم فلان
ولا يذكر الا بد وهذا ايضا على الا بد حتى لو كلفه اي وقت كلفه في بيل او نهار وفي اي مكان وعلى اي حال حنث لانه
منع نفسه من الكلام فلان ليس في الكلام من قبله على العدم ولا يحنث في العدم الا بالامتناع من الكلام في جميع العرفان نوى
شئاً دون شئ بان نوى يوماً او وقتاً او بلداً او منزلاً لا يدين في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى تخصيص
ما ليس بمفقوط فلو يصدق رأساً ولا يحنث حتى يخرج منه كلام مستأنف بعد اليقين فيقطع عنها فان كان موصوفاً
لم يحنث بان قال ان كلمتك فانت طالق فاذهبي او فتقومي فلا يحنث بقوله فاذهبي او فتقومي كذا قال ابو يوسف
لانه متصل باليدين وهذا لان قوله لا اكلمه وان كلمتك يقع على الكلام المقصود باليدين وهو ما يستأنف بعد تمام
الكلام الاول وقوله فاذهبي او فتقومي وان كان كلاماً حقيقياً فليس بمقصود باليدين فلا يحنث به ولا لانه مذكور بحرف
السلط لانه ليس بكلام مستأنف وكذا اذا قال واذهبي فلما اراد به كلاماً مستأنفاً صدق لانه كلام حقيقياً
وغية تشديد على نفسه وان اراد بقوله فاذهبي الطلاق فانها تطلق بقوله فاذهبي لانه من كتابات الطلاق ويقع
عليها بتطبيقه اخرى باليدين لانه لما نوى به الطلاق فقد صار كلاماً مستأنفاً فحنث به وان كان في الحال التي حلف ما
يدين على تخصيص اليقين كانت خاصة بان قال له رجل كلم لي زيداً اليوم في كذا فيقول والله لا اكلمه يقع هذا على اليوم
ويدين عنه بدلالة الحال وعلى هذا قالوا اذا قال اني نسي اليوم فقال امرأته طالق ان اناك فهذا على اليوم وكذا اذا قال
انتي في منزلي تخلف بالطلاق لا يابى به فهو على المنزل هذا اذا لم يطل الكلام بين دلاله التخصيص وبين اليقين فان
حال كانت اليقين على الا بد بان قال لم يلقني في المنزل وقد اسأتني لقاءي وقد اتيتك غير مرة فلم القك فقال لا خير
رأته طالق ان اناك فهذا على الا بد وعلى كل منزل لان الكلام كثر فيما بين ابداً لانه يذكور المنزل وبين الحلف فاقطعت
اليقين عنه وصارت يميناً مستأنفة فان نوى هذا الا بانه في المنزل يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولم يدين في القضاء لانه
يعتدله كلامه لكنه خلوف الظاهر ولو صلى الحالف خلف المحلوف عليه فنهى الامام فسيح به الحالف وفتح عليه بالقرأة
لم يحنث لان هذا لا يسمى كلاماً في العرف وان كان كلاماً في الحقيقة الا ترى ان الكلام العرفي يطل الصلاة وهذا لا يطلها
وقد قالوا فيمن حلف لا يتكلم فضلي ان القيا سران يحنث لان التكبير والقرأة كلام حقيقياً وفي الاستحسان لا يحنث
لانه لا يسمى كلاماً عرفياً الا ترى انهم يقولون فلان لم يتكلم في الصلاة وان كان قد قرأ فيها ولو قرأ القرآن خارج الصلاة
حنث لانه تكلم حقيقياً قبل هذا اذا كان الحالف من العرب فان كان من غيرهم او كان لسانه غير لسان العرب لا يحنث سواء
قرأ في الصلاة او خارجها لانه لا يعد متكلماً وان سمع تسبيحاً او كتر او هل خارج الصلاة حنث وعند الشافعي
لا يحنث والقصص قولنا لانه وجد الكلام حقيقياً الا ان تركنا الحقيقة حال الصلاة للعرف والعرف لا عرف خارج الصلاة **فصل**
هذا في عرفهم فاما في عرفنا فلا يحنث خارج الصلاة ايضاً لانه لا يسمى كلاماً في الحالفين جميعاً او في غيره فغير
الصلاة حنث لانه كلام حقيقياً الا انه ترك الحقيقة حال الصلاة للعرف فان كان العام هو الحالف والمحلوف خلفه فسلم
لم يحنث بالتسليم الاول وان كان على منيه ونواه لانه في الصلاة وسواها الصلاة لا يعد كلاماً كتكبيرها والقرأة فيها
الا ترى انه لا يفيد الصلاة ولو كان من كلام الناس كان مفيداً وان كان على سبيله فتواه اختلف المشايخ فيه
قال بعضهم يحنث وقال بعضهم لا يحنث وان كان المقصد هو الحالف فكذلك في قول ابى حنيفة وابى يوسف بناء على
ان المقصد لا يصير خارجاً عن الصلاة بساوم الامام عندهما وعند محمد يحنث لانه صار خارجاً عن الصلاة بساوم
الامام عنده فقد تكلم كلاماً خارج الصلاة فحنث ولو مر الحالف على جماعة منهم المحلوف عليه فسلم عليهم حنث لانه
كلم حاضريهم بالسلم فان نوى القوم وروى لم يحنث فيما بينه وبين الله تعالى لان ذكر الكل على ارادة البعض لا يدين
في القضاء لانه خلوف لظاهر ولونه الحالف المحلوف عليه من القوم حنث وان لم يثبت لان الصوت يصل الى سمع
الناس لكنه لا يفهم فيها كما لو كلفه وهو غافل لان مثل هذا الشئ يسمى كلاماً في العرف كتكلم الغافل فيحنث ولو دق
عليه الباب فقال من هذا او من انت حنث لانه كلفه بالا يستغفار ولو كان في مكانين قد عاهد ان كلفه فان كان يحنث
يسمع مثله لو اصغى اليه يحنث وان لم يسمع وان كان في موضع لا يسمع في مثله عادة وان اصغى اليه لبعدهما بينهما
لم يحنث لان الموضوع اذا كان قريباً يسمع مثله عادة يسمى متكلماً لما ذكرناه وان لم يسمع لعارض وليس كذلك
اذا كان بعيداً ولا نه اذا كان قريباً يحل على انه وصل اليه الصوت لانه سمعه لكنه لم يفهمه فاشبه الغافل اذا كانت
بعيداً لا يصل اليه رأساً وقالوا فيمن حلف لا يكلم انساناً فكلم غيره وهو يقصد ان يسمعه لم يحنث لان مثل هذا
لا يسمى متكلماً الا انه اذا لم يقصده بالكلام ولو حلف لا يكلم امرأته فدخل داره وليس فيها غيرها فخرج من هذه الدار
هذا حنث لانه كلما حنث استغفر وليس هناك غيرها فان كان في الدار غيرها لم يحنث لجواز انه استغفر غيرها فان
قال لت شرعي فوضع هذا المبحث لانه لم يكلمها وانما تكلم بنفسه ولو حلف لا يكلم فلان فكتب اليه كتاباً فانيته
الكلام اليه وارسل اليه رسلاً فبلغ اليه الرسول لا يحنث لان الكتابة لا تسمى كلاماً وكذا الرسالة واما الوقت

الحلف على طلق الكلام

752

ترك

كأنه لا يحنث

الحلف على الكلام الموقت

اسم لا نثي والكش للذكر والفرس اسم للعراب ذكرها وانثاها والبرذون اسم للعراب ذكرها وذكرها
وانثاها وقالوا ان الكوز اسم للذكر ذكرها وانثاها والحيل اسم جنس تينا والافراس العرب والبراذون
والحار اسم للذكر والحمار والان اسم للذكر والبغل والبغلة كل واحد منهما اسم للذكر والانثى ولو حلف
لا ياكل راسا فان نوى الروس كلها من الغنم والسمك وغيرها فاني ذلك اكل حث لان اسم الرأس يقع على الكل وان لم
يكن له نية فهو على رؤس البقر والغنم خاصة في قولنا يحنيقه وقال ابو يوسف ومحمد البعل يوم على رؤس الغنم
خاصة والاصل في هذا ان قوله لا اكل راسا فظاهره تينا والكل اس لكنه معلوم ان اليوم غير راس لان اسم الرأس
يقع على رؤس العصفور والجراد ويعلم ان الخالف ما اراد ذلك فكان المراد بعض ما تناوله الاسم وهو الذي
يكس من التور ويباع في السوق عادة فكان ابو حنيفة راعى اهل الكوفة يكسونه رؤس الغنم والبراذون
ويبيعونها في السوق ليحل البعير على ذلك ثم راعى تركوا رؤس الابل واقتصر على رؤس الغنم والبراذون
البعير على ذلك وهما دخلوا بغداد وقد تركوا الناس رؤس البقر واقتصر على رؤس الغنم فحله البعير على ذلك
فلم يكن بينهما خلاف في الحقيقة ولو حلف لا ياكل بيضا فان نوى بيض كل شئ السمك وغيره فاني ذلك اكل
وان لم يكن له نية فهو على بيض الطير كله الاوز والدجاج وغيرها ولا يحث اذا اكل بيض السمك لان اسم البعير
يقع على الكل فاذا نوى فقد نوى ما يحمله الاسم واذا لم يكن له نية فيقع على ما له قشر وهو بيض الطير لانه
مراد به ذلك عند الاطلاق فيحل عليه ولو حلف لا ياكل طبعيا فانما ياكل ما يطبخ من اللحم وغيره
لان طبع حقيقة الاله صرف الى اللحم خاصة وهو اللحم الذي يجعل في الماء ويطبخ ليسهل اكله للذي لا ياتي
انه لا يقال لاكل البيا قلى انه اكل الطبع وان كان طبعيا حقيقة وان اكل سمكا مطبوخا لا يحث لانه لا يسمى
طبعيا في العرف فان نوى بقوله طبعيا ما يطبخ من اللحم وغيره فهو على ما نوى لانه طبع حقيقة وفيه تشديد
على نفسه وكذا لو حلف لا ياكل شوي وهو شوي كل شئ يشوي فاني ذلك اكل حث وان لم يكن له نية فاني اكل
على اللحم خاصة لان حقيقة الشوي ما يشوي بال نار ليسهل اكله الا ان عند الاطلاق ينصرف الى اللحم المشوي
غير للعرف الا ترى انه يصح ان يقال فلان لم ياكل الشوي وان اكل البيا بخان المشوي والجراد المشوي ويسمى
بايع اللحم المشوي شاويا فان اكل سمكا مشويا لا يحث لانه لا يراد به ذلك عند الاطلاق وان اكل قطة بالية
اولونا من الالوان لمرق فيه لا يحث لان هذا لا يسمى طبعيا وانما يقال له لحم مطبوخ ولا يقال مطبوخ الا اللحم المطبوخ
فان طبع اللحم طبع له مرق فاكل مرقه او مرقته يحث لانه يقال كل الطبع وان لم ياكل لحمه لان المرق فيه
اخره اللحم قال ابن سماعه في المعين على الطبع ينبغي ان يحث على السمك ايضا لانه يسمى طبعيا في العادة فان طبع
فهو طبع وكذلك لو طبخ بشيخ او لية فان طبعه بسمك او زيت لم يكن طبعيا ولا يحث الا اذا طبع في الماء
طبعيا ولا الجواب ولا عقا على العرف قال داود بن رشيد عن محمد بن حنبل حلف لا ياكل من طبع امرأته فحثت
له قدر قد طبعها غيرها لا يحث لان الطبع فعل من الطبخ وهو الفعل الذي ليسهل به اكل اللحم وذلك وجد
من الاول لامنها ولو حلف لا ياكل الحلو فالاصل في هذا ان الحلو عندهم كل حلو ليس من جنسه حلو وانما كان
من جنسه حلو فليس بحلو والمرجع فيه الى العرف فيحث باكل الحبيب والسكر والناتف والرب والتمر
واشبه ذلك وكذا روي المعلى عن محمد بن اكل تينا وطبا او يابس لانه ليس من جنسها حلو فحلف لا ياكل
ولو اكل عسبا حلوا او بطيخا حلوا او رمانا حلوا او اجاصا حلوا لم يحث لان من جنسه ما ليس بحلو فلم يخلط مع
الحلوة فيه وكذا الزبيب ليس من الحلوة لان من جنسه ما هو حلو وكذا لو حلف لا ياكل حلوة فهو مثل
الحلوى ولو حلف لا ياكل تمرا ولا نية له فاكل قسبا لا يحث وكذا لو اكل بسرا مطبوخا او وطبا لان ذلك لا يسمى
تمرا في العرف ولهذا اختص كل واحد باسم على حدة الا ان ينوي ذلك لانه تم حقيقة وقد شدد على نفسه ولو اكل
حسبا يحث لانه اسم لتمر يفتح في اللبن ويشرب فيه اللبن فكان الاسم باقيا لبقائه عينه وقيل هو طعام
من تمر ويضم اليه شئ من التمر او غيره والغالب هو التمر فكان اكل التمر مجازا فيسمى الاسم ولو حلف لا ياكل بسرا
فاكل بسرا مذنبنا هنا اربع مسائل ثلثان متفق عليهما وثلاثان مختلف فيها اما الاولان فان حلف لا ياكل
بسرا مذنبنا او حلف لا ياكل وطبا فاكل وطبا فيه شئ من البسر ويحث فيها في قولهم جميعا لان المذنب هو البسر
الذي ذنبه يارب طب ذنبه فكانت الغلبة للذي حلف عليه فان الاسم باق واما الاخران فان حلف لا ياكل
وطبا فاكل بسرا مذنبنا او حلف لا ياكل بسرا فاكل وطبا فيه شئ من البسر قال ابو حنيفة ومحمد بن حنبل
لا يحث وجه قوله ان الاسم للغالب في العرف والمغلوب في حكم المستهلك وكذا المقهور في الاكل وهو الذي له
الغلبة للبسر في الاولى والثانية للطب فلا يحث لهما انه اكل ما حلف عليه وغيره لانه يراه بعينه ويسمى
باسمه فصار كالمزاج الاخر فقلعه واكلها جميعا وقوله اكلها غالب فغم لكن الغلبة انما تكون

حلف لا ياكل طبعيا

حلف لا ياكل الحلو

المغلوب في اختلاف المماوجة فاما في اختلاف المماوجة فلو لا انه لا يراه بعينه فلو يصير مستهلكا فيه كالو حلف
لا ياكل سويقا او سمنيا فاكل سويقا قد لست بسمن بحيث يستبين احرار السمن في السويق يحث لقيام كل واحد منهما
بعد الاختلاط بعينه كذا هذا ولو حلف لا ياكل حنبا فاني حث كل من سمن او غيره فاكله الناس عادة يحث
لان مطلق سمنه يقع عليه فان عني شيئا فذلك بعينه او سمنه حث فيه ولم يحث في غيره لانه نوى تحصيل المفظ
فصددق ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر ولا يحث اذا ابتلع لولوة لان الاوهام لا تنصرف اليه عند الطلاق
اسم الحث ولو حلف لا ياكل عسبا فاكل عسبا لا يحث لان اسم العنب لا يتناول ولو حلف لا ياكل حورا فاكل منه
وطبا او يابس حث وكذلك اللوز والفسق والبن واشباه ذلك لان الاسم يتناول الرطب واليابس جميعا وحلف
لا ياكل فاكهة فاكل قفاحا او سفرجل او كثرى او خوخا او تينا او اجاصا او مشمشا او بطيخا حث وان اكل قشاة
او خبزا او جذا لا يحث وان اكل عسبا او رمانا او وطبا لا يحث في قولنا حنيفة وعندنا يحث ولو اكل حنبا رمانا
او تمرا لا يحث بالاجماع وجه قولهما ان كل واحد من هذه الاشياء يسمى فاكهة في العرف بل بعد من رؤس الفواكه ولا
الفاكهة اسم لما يتفكه به وتفكه الناس بهذه الاشياء فاكلها كانت فاكهة ولا في حنيفة قوله فاني حثت فيها
حنبا وعسبا وقضبا وزيتونا ونحوها وحدا يوق عليها وفاكهة وانا عطفت الفاكهة على العنب وقوله فاني حثت فيها فاكهة
ورمان عطفت الرمان على الفاكهة والمعطوف غير المعطوف عليه هو الاصل ولان الفاكهة اسم لما يقصد باكله
التفكه وهو النعم والسدد دون الشبع والطعام ما يقصد باكله التقدي والشبع والتمر عندهم يؤكل بطريق
التقدي والشبع قال علي بن ابي حمزة لا يمتزج حنبا حثا اكله وقال يوم القطار اغنوه عن المسئلة في مثل هذا اليوم
ثم ذكر جملة ما يقع به الغنية العرف في بعضها الزبيب ولان الفاكهة لا يختلف حكم رطبها ويايسها فان كان
رطبها فاكهة كان يابسها فاكهة كالبن والشمس والاجاص ونحو ذلك واليابس من هذه الاشياء ليس بفاكهة
بالاجماع وهو الزبيب والتمر وحبا الرمان فاكلها رطبها وما ذكره من العرف ممنوع بل العرف الجاري بين الناس
انهم يقولون ليس في كرم فلان فاكهة انما فيه العنب فحسب فالجاص ان ثمر الشجر كله فاكهة عندها وعند ذلك
الامر النخل والكمرو والرمان لان سائر الثمار من التفاح والسفرجل والاجاص ونحوها يقصد باكلها التفكه دون
الشبع وكذا يابسها فاكهة كذا وطبها قال محمد الثوري فاكهة لانه تفكه به والقشاة والخبز والجراد واليابس في الزبيب
او ام وليس بفاكهة الا ترى انه لا يؤكل للتفكه وان عني بقوله لا اكل فاكهة العنب والرطب والرمان فاكل من ذلك
شئا حث كذا ذكر في الاصل لان هذه الاشياء مما يتفكه بها وان كان لا يطلق عليها اسم الفاكهة وقال محمد بن
الشكر والبسر الا حرقا فاكهة لان ذلك مما يتفكه به وقال ابو يوسف اللوز والعنب فاكهة وطب ذلك من الفاكهة الزينة
واليابس من اليابس لانه لا يؤكل على وجه التفكه قال والجوز رطب فاكهة ويايسه اكله وقال في الاصل
وكذا الفاكهة اليابسة فيدخل فيها الجوز واللوز واشباهها وروي المعلى عن محمد بن الجوز يابس ليس بفاكهة
لانه يؤكل مع الخبز غالبا فاما رطبها فلا يؤكل للتفكه ووجه ما ذكره فالاصل انه فاكهة ما ذكر ان رطبها
ويايسه ما لا يقصد به الشبع فصار كسائر الفواكه وروي المعلى عن محمد بن حنبل حلف لا ياكل من الثمار شيئا
ولا نية له ان ذلك على الرطب واليابس فان اكل تينا يابسا او لوزا يابسا حث فجعل الثمار كالفاكهة لان احد
الاسمين كالآخر وقال المعلى قلت ل محمد فان حلف لا ياكل من فاكهة العام او من ثمار العام ولا نية له قال حلف
في ايام الفاكهة الرطبة فهذا على الرطب فان اكل من فاكهة ذلك العام شيئا يابس لم يحث وكذا التمر وان
حلف في غير وقت الفاكهة الرطبة كانت يمينه على الفاكهة اليابسة من فاكهة ذلك العام وكان ينبغي ان يقال
ان كان في وقت الفاكهة الرطبة ان يحث بالرطب واليابس لان اسم الفاكهة يتناولها الا انه استحسن
لان العادة في قولهم فاكهة العام اذا كان في وقت الرطب انهم يريدون به الرطب واليابس فاذا مضى وقت
الرطب فلا يقع البعير الا على اليابس فيحل عليه ولو حلف لا ياكل من فاكهة الحنطة فان عني به لا ياكلها حنبا
كاهي فاكل من خبزها وسويقها لا يحث وانما يحث اذا قضى وان لم يكن له نية فكذا عند ابو حنيفة وقالوا
يحث وهل يحث عندها اذا اكل عسبا ذكر في الاصل عنهما ما يدل على انه لا يحث لانه قال فيه ان البعير
يقع على صنيع الناس وذكر عنها فاجامع الصغار ما يدل على انه يحث فانه قال وقال ابو يوسف ومحمد ان
اكلها خبز حث ايضا فهذا يدل على انه يحث اذا قضى عندها كما يحث اذا اكلها خبزا وجه قولهما ان المتعارف
في اطلاق اكل الحنطة اكل المتخذ منها وهو الخبز لا اكل عسبا يقال فلان ياكل من حنطة كذا اي من خبزها والمطلوب
يحل على المتعارف خصوصا في باب الايمان ولا في حنيفة ان اسم الحنطة لا يقع على الخبز حقيقة لانها اسم لذات
مخصوصة مركبة فزوال اسم زوال التركيب حقيقة فالحل على الخبز من حلو على الجاز فكان صرف الكلام
الحقيقة اولى وانما قولها مطلق الكلام يحل على المتعارف فغم لكن على المتعارف عند اهل اللسان

املا ياكل هذه الحنطة

فلا بد من حامل له ليشرب منه

لا يجوز في الغرض شأواً ينافي الفراه

مردود

بیا بخلف علی کذوف

لا يثبت له نفسه اسمها فلا يجوز شارباً منه **ولو شرب من نهر يأخذ من الفارة** لم يحث في قوله جميعاً أما عنده
فلا يحث لان هذا النهر ليس بفارة فصار كما لو شرب من آنية وأما عندهما فلا فانهما يقتربان العرف والعادة ومن شرب
من نهر يأخذ من الفارة لا يعرف شارباً من الفارة لان الشرب من الفرات عندهما هو أخذ الماء المفضي الى الشرب من الفارة
ولم يوجد هنا لانه اخذ من نهر لا يسمى فارة **ولو حلف لا يشرب من ماء الفارة** فشرّب من نهر اخذ من الفارة فان شرب
بالاعتراض او بالا ستقاء حث بالاجماع وان شرب بالكرع منه فكذلك في ظاهر الرواية **وعن** الجواب لا يحث
ووجهه ان النهر لما اخذ الماء من الفارة فقد صار مضافاً اليه وانقطع الاتصال به الى الفارة **وجه** ظاهر الرواية
انه منع نفسه عن شرب جزء من ماء الفارة لان كلمة من دخلت في الماء صلة للشرب وهو قابل للفعل الشرب فكانت
التي هي وبالاجماع في نهر استغنى عن الفارة لا تنقطع النسبة اليه كما لا تنقطع بالا اعتراض بالآنية والاستقاء
بالرواية الا ترى ان ماء زمزم ينقل البناء ويترك به ويقولون شربنا من ماء زمزم **ولو حلف لا يشرب من ماء زمزم**
فشرّب من زمزم لا شرب من زمزم سواء لانه ذكر الشرب من النهر فكان على الخلاف **وروي** المعلى عن محمد بن حنفية
لا يشرب من نهر يجري ذلك النهر الى الدجلة فاحذر ذلك الماء فشرّب لم يحث لانه قد صار من ماء زمزم ودجلة الى
الاضافة الى النهر لا قل حصوله في دجلة **ولو حلف لا يشرب من هذا الحب** فعلى الخلاف حتى لو اغترف من ماء في الماء
آخر فشرّب لم يحث حتى يضع يده على الحب في قول الجعفي وعندهما يحث ومن مشايخنا من قسم الجواب في الحب
فقال ان كان ملون فعلى الخلاف لان الحقيقة مقصورة الوجود وان كان غير ملون فاغترف فحسب احماً لا عدله
تصور الحقيقة فيصرف بمينه الى المجاز **ولو حلف لا يشرب من هذا الكوز** انصرف بمينه الى الحقيقة اجماعاً لتصور
الحقيقة عنده وعندهما للعرف فان نقل الماء من كوز الى كوز وشرب من الثاني لا يسمى شارباً من الكوز الاول ولو
حلف لا يشرب من ماء هذا الحب فاغترف منه بآنية واحث اجماعاً لانه عقد بمينه على ما ذلك الحب وقد شرب من ماء
فان حول ماء الى الحب من شرب منه فالكل هو منه كالكل من فم من حلف لا يشرب من ماء الفارة فشرّب من نهر يأخذ الماء
من الفارة وقد مر ولو قال لا اشرب من ماء هذا الحب فالكل هو منه كالكل في قوله لا اشرب من ماء ودجلة وقد ذكرناه
ولو حلف لا يشرب من هذه البراءة من ماء فاستغنى عنها وشرب حث لان الحقيقة غير مقصورة الوجود فيصرف
الى المجاز وقالوا فحين حلف لا يشرب من ماء المطر فحذر الدجلة من المطر فشرّب لم يحث لانه اذا حصل في الدجلة
انقطع الاتصال به الى المطر فان شرب من ماء او ادخل في المطر لم يكن فيه ما قبل ذلك او حاشاً من ماء يستغنى في
قاع حث لانه لما لم يصف الى نهر بقية الاضافة الى المطر كما كانت **ولو حلف لا يشرب من ماء فارة** وحل
او من نهر آخر من يزرع بانه يحث لانه منع نفسه عن شرب ماء عذب الفارة في اللغة عبارة عن العذب قال الله تعالى
واسقيهم ماء وراياً ولما توفى الماء ولم يصفه الى الفارة فقد جعل الفارة نفساً للماء وقد شرب من الماء المنفوت فيحث
وفي الفصل الاول اضاف الماء الى الفارة وعرف الفارة بحرف التعريف فيصرف الى النهر المعروف بالافارة **وأما الحلف**
على اللزوم فالذوق هو ايهما بالذوق الى الغم يبلغه او لا بعد ان وجد طعمه لانه من احدى الحواس الخمسة الموضوعة
للعلم بالذوق والسمع والبصر والشم واللمس والعلم بالمسوحات والمبصرات والمشمومات والملموسات العلم
بالطعم يحصل حصول الذوق في فيه سواء استلعه او لا بان محذ فكل اكل فيه ذوق وليس كل ذوق اكل اذا عرفنا
هذا نقول اذا حلف لا يذوق طعاماً او شارباً فادخله في فيه بحيث يحصل الذوق لوجود معناه وهو ما ذكرناه
فان قال اردت يقول لا اذوقه لا اكله ولا اشربه ومن ديانته لا حثاً لانه قد مراد بالذوق الاكل والشرب
فيقال في العرف ما ذقت اليوم شيئاً وما ذقت الا الماء وبرأيه الاكل والشرب فان نوى ذلك لا يحث فيما بينه وبين الله
يق حتى يأكل او يشرب لانه نوى ما يحمله كلامه ولا يصدق قصداً لعدوله عن الظاهر قال هشام سأل محمد بن
رجل حلف لا يذوق في منزله من طعام ولا يشرباً فاذن من شئ ادخله فيه ولم يعمل له خوفه فقال محمد هذا
على الذوق الا ان بين مقدمه كلامه قلت فان قال له المحلف عليه فقد عدى اليوم لحلف لا يذوق في منزله طعاماً
ولا شرباً فقال محمد هذا على اكل ليس على الذوق وانما كان كذلك لما بينا ان حقيقة الذوق هو اكتساب سبب العلم
بالذوق وقد يستعمل ذلك في الاكل والشرب فان تقدمت هناك دالة حال خروج الكلام عليها علمت اليقين عليها والى
على حقيقة اللفظ **ولو حلف لا يذوق الماء** فمقتضى الصلوة لا يحث وان حصل له العلم بطعم الماء لان ذلك لا يسمى
ذوقاً عرفاً وعادة او المقصود منه النظر لا معرفة طعم المذوق **ولو حلف لا يأكل طعاماً ولا يشرب شارباً** او لا يذوق
ونوى طعاماً او نوى طعاماً او شرباً او نوى طعاماً او نوى طعاماً او نوى طعاماً او نوى طعاماً او نوى طعاماً
دون شرب فحله الكلام في هذه ان الحالف لا يتناول ما نوى تخصيصه ما هو مذكوره وانما نوى تخصيصه باليسمى
فان نوى تخصيصه ما هو مذكوره بان ذكر لفظاً عاماً او ادركه بعض ما دخل تحت اللفظ العام حيث الظاهر يصدق
وبانه لا قضاء لان التكلم العام على ارادة الخاص ما اثر الا انه خلاف الظاهر لان اللفظ لا يلازم

الموضع

الموضوع دلالة على العموم في اللغة ارادة العموم فكان نية الخصوص خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء وان نوى تخصيص ما ليس بمذكور لا يصدق قضاء ولا ديانة سواء كان التخصيص راجعاً الى الذات او الى الصفة والحال لان الخصوص في نحو من صفات الالفاظ دون المعاني فغير المنفوط لا يحتمل التخصيص والتخصيص والاطلاق والقييد فاذا نوى التخصيص فقد نوى ما يحتمله كلوه فلم يفتضح نية اصداد اذا عرف هذا يخرج عليه مسأله اذا قال ان اكلت طعاماً ان شئت شرباً وان وقت طعاماً او شرباً فصدقى حرقه قال عنيث الله والخبز فاكل غيره لا يصدق قضاء ويصدق ديانة لانه نوى التخصيص في اللفظ المذكور في موضع منع العموم لما يتبين فيما تقدم ان قوله ان اكلت طعاماً معني قوله لا اكل طعاماً فبينما اول مظاهره كل طعام فاذا نوى به بعض الاطعمة دون بعض فقد نوى الخصوص في اللفظ العام وانه يحتمله لكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة ولو قال ان اكلت او شربت اذ وقت فصدقى حرقه وهو نوى طعاماً بعينه او شرباً بعينه فاكل او شرب غيره فان عندنا يدين في القضاء وديانة لانه نوى التخصيص في غير المذكور او الطعام والشرب ليسا بمذكورين بل يتبينان بطريق الاقتصاء والعقضاء لا عموم له وعندنا لا يفتضح يدين ديانة ونعم ان المتقضي هو ما في الضميمة قولنا لما ذكرنا ان العموم والخصوص من صفات الموجود وذلك المعدل او المعدوم لا يحتمل الصفة بحقيقة الا انه يجعل موجوداً بطريق الضرورة ليوضح الكلام فيبقى ما وراءه على حكم المعدل واما التخصيص الرابع الى الصفة والحال فنحو ما حكى مشعر في يوسف في رجل قال والله لا اكل هذا الزيل وهو قائم وعينه ما دام قائماً لكنه لم تكلم بالقيام كانت نيته باطله وبحيث ان كلمة لان الحال والصفة ليست بمذكورة فلا يحتمل التخصيص ولو حلف لا يكلم هذا القائم وعينه ما دام قائماً وتبع ديانة لورود التخصيص على المنفوط وكذا وقال والله لا ضربت فلاناً فاحتمل نوى بسوط بعينه فباي سوط ضربه فقد خرج من عينه والنية باطله لان آلة الضرب ليست بمذكورة فبطلت نية التخصيص ونظر هذا ما حكى ابن جماعة عن محمد في رجل حلف وقال والله لا اتزوج امرأة وهو نوى كوفية او مصرية فقال ليست في هذا نية فيما بينه وبين الله في ولا في القضاء ولو قال والله لا اتزوج امرأة يعني امرأة كان ابو هاشم كذا وكذا فهذا كله لا يجوز فيه النية ولو قال والله لا اتزوج امرأة يعني امرأة عربية او حبشية فقال هذا جائز فهذا لسن فيما نواه فقد جعل عربية او حبشية بيان النوع وقوله كوفية او مصرية وصفا يجوز تخصيص النوع ولا يجوز تخصيص الوصف لان الصفة ليست بمذكورة والجنس مذكور وهو قوله امرأة لانه يتناول كل امرأة لانه في موضع النفي فتمثل نيته في منع دون نوع لا اشتغال اسم الجنس على الانواع وقال ابن سماعين محمد في رجل قال والله لا اتزوج امرأة على ظهر الارض نوى امرأة بعينها قال يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ عام فاحتمل تخصيص بعض افراد العموم الا انه خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء قال ولو قال لا اتزوج حارية ونوى مولدة فان نيته باطله لانه ليس بتخصيص نوع وجنس وانما هو تخصيص صفة فاشبه الكوفية والمصرية ولو قال والله لا اكل الطعام او لا اشرب الماء او لا اتزوج النساء فبينه على بعض الجنس على ما يتبين فيما تقدم فان اراد الجنس صدق لانه نوى ما هو حقيقة كلوه واما الحلف على الغدا والعشاء فلو بدله معرفتها ومعرفتها واما الاول فالغدا والعشاء كل واحد منها عبارة عن كل يقصد به الشبع عادة فتعتبر في ذلك العادة في كل بلد فاما عن هذه عندنا جملت كتمان عليه لهذا قالوا في اهل الحضر اكلوا على ترك الغدا فشرىوا اللبن لم يحسنوا لانهم لا يتناولون ذلك للشبع عادة ولو حلف البدوي فشرى اللبن حش لان ذلك غذاء عندهم واذ اكلوا حلفوا لا يتعدوا فاكل غير الحضر او زواجر او غير او غير حتى شبع لم يحش ولم يكن ذلك غذاء وكذا اذا اكلوا فخرجوا لم يحش في قول ابن يوسف ومحمد كذا ذكر الكرخي قال وقالوا ليس الغدا في مثل الكوفة والبصرة على البر والرجح في هذه الى العادة فاما كان غذاء معتاداً عند الحالف حشنا اكله وما لا فاد وروي هشام عن جعفر عن اكل الهريسة والارز حش وروي عن يوسف في الهريسة والعالف حش والجنس نية لا حش لان اكله على غير الحطة وخبر الشربة لا يقع على اللبن والسويق وان كان بدوياً يبيع على اللبن فان كان الحالف كوفياً يبيع على خبز الحطة وخبر الشربة لا يقع على اللبن والسويق واما الثاني فنقول وقت الغدا والسويق وان كان مجازياً يقع على السويق وفي بلادنا يقع على خبز الحطة واما الثاني فنقول وقت الغدا من طلوع الفجر الى وقت الزوال لان الغدا عبارة عن اكل الغدوة وما بعد نصف النهار ولا حتى غدوة والعشاء وقت الزوال الى نصف الليل لانه ما خففه اكل العشاء فاذا لوقت العشاء ما بعد صلاة العصر فاما العشاء والنجوم احق صلاة فاعشاء ركعتين يربده الظهور والعصر في عرف وبارنا وقت العشاء ما بعد صلاة العصر فاما العشاء والنجوم فابعد نصف الليل الى طلوع الفجر لانه ما خففه السجود ولم يذكر في ظاهر الرواية مقداراً من العشاء والعشاء والنجوم عراقي يوسف ضمن قال لامة ان لم تتقن الليلة فصدقى حرقه فاقول في واحدة لم يزد عليها فليس هذا عشاء ولا حش حتى ياكل اكثر من نصف شعبها لان في كل ليلة يقبل في العادة ما يقبل في ولا يقبل في فاذا اكل اكثر من نصف شعبها في كل ليلة حلف لما بينه غدوة اذا اناه بعد طلوع الفجر في نصفها فادخله غدوة غدا في العادة وروي المولى عن محمد ضمن حلف لما بينه غدوة اذا اناه بعد طلوع الفجر في نصفها فادخله غدا في العادة

سج

بيان الخلف على الغدا والعشا
بيان الغدا والعشا

انصار

باز وقت افدا و اعشا

بيان السحر
وهو وقت السحر

سید محمد بن عبداللہ محمدی

فصل وأما الحلف على الاستخدام أو الحلف الرجل لا يستخدم مرادة قد كانت تخدمه ولا أنه لم يحل
المرادة تخدمه من غير أن يأمرها حيث لا تملكها فقد تركها على الاستخدام لئلا يملكها فقد تركها على الاستخدام لئلا يملكها فقد تركها على الاستخدام لئلا يملكها
ولا أنه وإن لم يوجد نصاً وصريحاً وإن كان الحلف على حادثة لا يملكها تخدمه بغير أمر لم يحث لعدم سبق الاستخدام
لغيره يمكن من الحادثة لبقائها على الاستخدام ولقد حصل التمكن دلالة الاستخدام لأن الاستخدام مجازية الغير
بغير أنه من مخلوق فلا يمكن إثباته من طريق الدلالة أصح لو كان هو خادمة التي كانت تخدمه عن الحادثة ثم خدمته
بغير أمر قد لم يحث لأنه بالنهي قطع استخدامها السابق فقد خدمته بغير استخدام فلا يحث ولو حلف لا تخدمه
فلأنه تخدمته بأمر أو بغير أمر وهي خادمة أو خادمة غيره حيث لا نه عقد العزم على فعلها وهو خدمتها على
فعله وهو استخدامها وقد خدمته وكل شيء من عمل بيته فهو خدمته لأن الخدومة عبارة عن عمل البيت الذي يحتاج إليه
في الغالب وإن حلف لا يستخدم مرادة فلا تخدمه فساداً أو شراً أو نحو ذلك إليه ولم يكن له نية حين حلف
حيث أن فعل ذلك أولاً إلا أن يكون في عين حلفان لا يستقيان به فيعينه فلا يحث حتى يعينه لأنه عقد يمينه
على فعله وهو الاستخدام وقد استخدم وإن لم يجبه فإن عيناً تخدمه فقد نوى ما يحتمله كخدمة فضيلة قد يأتى وإن
حلف لا تخدم مني خادم لفعل مني على الجارية والخدام الصغير الذي يخدم والكبير في ذلك سواء لأن اسم الخادم يجمع
الذكر والأنثى والصغير والكبير إذا كان الصغير ممن يخدم وعلى الخدمة **فصل** وأما الحلف على المعرفة وأما الحلف
وقبضه وقضائه أو حلف على إنسان لا يعرفه وهو يعرفه بوجهه لكنه لا يعرف اسمه فقد ترك في يمينه ولا يحث لأنه
أولم يعرف اسمه فلم يعرفه بدليل ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل رجلاً عن رجل وقال له هل تعرفه فقال
الرجل نعم فقال له هل تدري ما اسمه فقال لا فقال إنك لن تعرفه ولأنه إذا لم يعرفه باسمه فإن عرفه بوجهه لم يكن
عاقراً قاله على الإطلاق بل من جهة دون وجهه ومن شرط حقيقته المعرفة على الإطلاق ولم يوجد فلا يحث وقال خلف بن
أيوب عن محمد بن رجل تزوج امرأة ودخلها ولا يدري ما اسمها فحلف أنه لا يعرفها لا يحث لما بيننا ولو ولد له مولود
فاخرجه إلى جاراته ولم يكن سماه بعد فحلف جارية هذا لا يعرفه لا يحث لأنه لم يعرفه باسمه بعد إذا حلف لئلا يخدم
مطلوب حقه أو ليقبض حقه فاحذ منه بنفسه أو وكيله أو اخذها من صاحبه أو احتمال عليه بأمر المطلوب ترك
حقوق القضاء لا ترجع إلى الفاعل فترجع إلى الأمر فكان يقبض وكيل الطالب متبعضه معنى وكذا القبض على وكيل المطلوب
أو كلفه أو احتمال عليه بأمر متبعضه من حيث المعنى ولو قبض من رجل بغير أمر المطلوب وكانت الكفالة أو الوالة بغير
أمر حيث في يمينه ولم يزل لأنه لم يقبض المطلوب حقه حقيقة في الوجهين جميعاً إلا أنه جعل قابضاً منه معنى
في موضع الأمر جعل القبض من الغير كالقبض منه فإذا لم يكن ذلك بأمر لم يمكن الإضافة إليه لهذا لم يرجع الدافع إليه
بما أعطاه فلم يوجد منه قبض حقه ولم يزل وكذا لو كان الحالف هذا الذي عليه المال خلف ليقبض فلا نفعه أو
ليطعن فاعطاه بنفسه أو برسوله أو بأحالة أو أمر متبعضه له فاحذره الطالب بالخالف في يمينه لأن حقوق القضاء
لا تتعلق بالفاعل فتعلق بالأمر فكان هو الفاعل والمعنى حيث المعنى ولو كان ذلك بغير أمر حيث الحالف لا لم يقبض
حقه ولا أعطاه أصلاً ورأساً ألا ترى أنه لا يرجع الدافع عليه ولو قال الحالف في هذين الوجهين أردت أن يكون ذلك
بنفسى كان كافياً فلم يفعل ذلك بنفسه حيث لا نه شديد على نفسه **فان** كان المطلوب حلف أن لا يعطيه فاعطاه
على أحدهم الوجه حيث **فان** قال أنا نويت أن لا أعطيه أنا بنفسى لم يدين في القضاء ودين فيما بينه وبين الناس
لأن العطاء بفعله وبغير فعله سواء في القصد فتعلق بهما العزم فإن نوى أن لا يعطيه بنفسه فقد نوى خلاف الظاهر
وأراد التخصيف على نفسه فلا يصدق في القضاء ولو أخذ به ثوباً أو عرضاً فقبض العرض فهو بمنزلة المال لأنه يصير
مستوفى بأخذ العرض كما يصير مستوفى بأخذ نفس الحق ولو حلف الطالب لئلا أخذ ماله منه أو ليقبضه
أو ليعتق فيه ولم يفت فإراد المالك أو وهبه له حيث في يمينه لأن الأبرأ ليس بقبض ولا استيفاء ففارق شرط
شرط القبض ولو كان وقتاً فقال اليوم أو إلى كذا وكذا فإراداً فإراداً أو وهبه له حيث في يمينه لأن الأبرأ ليس بقبض ولا استيفاء ففارق شرط
ومحمد إذا حذر ذلك الوقت وعند أبي يوسف بحيث ساء على العزم الموقت يتعلق بالقصد لها بأخر الوقت محمد
فكانه قال في آخر الوقت لا قبضين يعني لا يدين عليه فلا يتعد العزم عند ما يتعد عنه فيبحث أصل المسألة
إذا حلف لشرب الماء الذي في هذا الكوز فاهتز الماء قبل انقضاء اليوم لما تقدم **فان** قبض الدين فحذر دينه
أو بهرجة فهو قبض ترك في يمينه سواء كان الحلف على القبض أو على الدفع لأنها من جنس حقه فحذر أصل الدين
أنه يجوز أخذها في عين العرف فوقع بها الاقتضاء وإن كانت ستوقه فليس هذا بقبض لأنها ليست من جنس الدين
ولهذا لا يجوز التحريم في النهي وكذا الوردة الثوب الذي أخذ عن الدين بغيره واستحق كان قد ترك في يمينه
قبض لأن العيب لا يمنع صحة القبض وكذا المستحق بقبضه ثم يبطل لعدم الإجازة فاحتلت العزم فلا يتصور
الحث بعد ذلك وكذا قالوا إذا اشترى بدينه عبداً سباً فاسد أو قبضه فإن كان في قيمته فاقبضه فاقبض بدينه

ما زلت اعان على المعرفة واحد الحق

انه لا يعرف هذا الصبي لا بحث لان معرفته
معرفة سيرة فلا يعرف قتل التسمية

أولاً قضيت منه

ولاعن

694

ولا بحث وان لم يكن فيه وفاء حث لان المضمون في البيع الفاسد القيمة لا المستحق لو عصب الخلف المالا مثله منه
برلانه وقع الاقتصاء به وكذا لو استهلك له ودانرا وعرضاً لان القيمة تحب في ذمته فبعضه مضمناً وقال محمد
اذا قال ان لم اترك فلان مالي عليه او لم اقبض مالي عليه في كيس او قال ان لم اقبض مالي عليك وراهم او بالميزان
او قال ان لم اقبض وراهم قصاً عن الدين اهرم التي له عليك فاخذ بذلك عرضاً او شيئاً كما يورد في الزعفران وغيره فهو
حادث لانه لما ذكر الوزن والكيس والدرهم فقد وقعت بمينه على جبر حقه فاذا اخذ عرضاً عنه حثته الله
فصل وأما الخلف على الهدم قال ابن سماعه سمعت ابا يوسف قال في رجل قال والله لا هدم من هذا الدار
فان هدم سقوفها برلانه لا يقدر على ان يزيل اسم الدار بالهدم لانه لو هدم جميع بناها كان ذلك يسمى
بالهدم ولو كانا اسم للعرصة فحلت اليمين على الكسر قال محمد اذا حلف ليقضن هذا الحائط او لم يهدمه اليوم
فقطض بعضه او هدم بعضه ولم يهدم ما بقي حتى مضى اليوم حث قال والهدم عندنا ان يهدم حتى يبقى منه
ما لا يستحق الحائط لان الحائط يمكن هدمه حتى يزيل اسم الدار بالهدم فلو هدمت فوق البيت على ذلك بخلاف الدار فان هدم
بعضه صدق ديانته لان ذلك يسمى هدماً بمعنى الكسر ولو حلف ليسكن هذا الحائط فكسر بعضه برلانه يقال
له حائط مكسور ولو اعتبر ما يزيل اسم الحائط فالحاصل ان هذا الفاظاً ثلاثة الهدم والنقض والكسر
والمسائل مبنيّة على معرفة معنى كل فرد فالهدم اسم لازالة البناء لانه ضد البناء فان فعل في الحائط فلو نظرت
ان يبقى معه ما يسمى مبنيّاً حث لانه لا وجود للشيء مع ما يضافه وان لم يبق ما يسمى مبنيّاً لم ينقض في نفسه
قال الشيخ ولو لا دفع اقرار الناس بعضهم ببعض لهدمت جميع ما اجمع والمراود استصحاباً وكذلك النقض يقال نقض
شيء اى ازاله ولو نقض بعض الحائط او هدم بعضه وقال غنيته به البعض صدق ديانته لانه نوى تخصيص
العموم وانه محتمل ولا يصدق قصاً لانه عدول عن الظاهر والكسر عبارة عن احدث صدغ او شق فيما صلب
من الاجسام بمنزلة الخرق فيما استرخى منها فاذا اثبت هذا فيه فقد برئ بمينه وان بقي التركيب وانما هو فوق
فصل وأما الخلف على الضرب والقتل قال المعلى سألت محمد عن رجل حلف بطاوعاً او مكرهاً ان يضربها
حتى يقتلها او قال حتى يرفع ميتة ولا ياته له قال ان ضربها ضرباً شديداً كاشد الضرب برئ بمينه لانه لو لم يمت
هذا القول في العادة شدة الضرب ومن الموت قال محمد فان حلف ليعضبها حتى يقتلها او يتول قلم يوجد
ذلك لم يترى بمينه لان هذا يحدث عند شدة الضرب غالباً فمراعى وجوده للبر وان حلف ليعضب غلامه في كل
حق وباطل فعضاه ان يضربه في كل ما شكى له بحق وباطل لانه لا يمكن حمله على الحقيقة وهو الضرب عند كل
حق وباطل لان العبد لا يخلو عن ذلك فاذا ايسر الموتى في ضربه ابد الحيل الضرب على الشكاية المعروف ولا يبرئ الضرب
هذا عند الشكاية اى لا يحل الضرب على غير الشكاية لان المين الواقعة على فعل مطلقاً زمان لا يتوقف على
نفسه فيصدق فان شكى اليه فضرته ثم شكى اليه في ذلك الشيء مرة اخرى والمولى يعلم انه في ذلك الشيء ولا يعلم
فذلك سواء وليس عليه ان يضربه للشكاية الثانية لانه قد ضربته فيها مرة واحدة ولا يعلق بالفعل الواحد
الذي وقت الشكاية عنه اكثر من ضرب واحد في العرف كما لو قال ان اخبرتني بكذا فلك درهم فاحضرت مرة بعد اخرى
لا يجب اودعهم واحد وان كان الثاني خیاراً كالاول كذا هذا قال المعلى سألت محمد عن رجل حلف ليقطن فلانة
الفرقة فقتله ثم قال فبين ان اتى على نفسه بالقتل قال ديتة في القصاص لان العادة انهم يريدون بهذا الشكاية
القتل ومن تكرره لعدم بقصوره وقال ابن سماعه عن ابي يوسف فبين قال امرته ان لم اضربك حتى اتركك لآية
ولا ميتة فهذا على ان يضربها ضرباً يوجبها فاذا فعل ذلك فقد بران المراد منه ان لا يتركها حية سليمة ولا ميتة
وذلك بالهرب لا يشد يد فتنصرف اليه قال محمد فبين حلف بالطلاق لقد سمع فلانا يطلق امراته الفمرة وقد
سمعه طلقها فلوقاته يدق فيما بينه وبين استيعان لان الثلاث حكمها حكم الالف والايقاع ولا يراه مثله اكثر عد
الطلاق في العادة وهو الثلاث ولو قال امراته طالق لم يكن لقي فلانا الفمرة وقد لقيته مراراً كثيرة الا ان
ذلك لا يبرئ الفمرة وانما اراد كثرة التلقا ولم يرد العدد اى ديتة لان مثل ذلك يذكى في العادة والعرف للتكرار
ووزن العدد المخصوص قال الله في استغفرهم ولا تستغفر لهم الا به ليس ذلك على عدد السبعين بل ذكره للتكرار
كذا هذا ولو قال والله لا اقل فلانا بالكوفة او قال والله لا اخرج فلانة بالكوفة فبعضه بالخلف بعدد فوات
بالكوفة او وجهه للمولى امرأة كبيرة ببغداد فبعضه بالخلف بعدد فوات يوم الجمعة فوات يوم الجمعة فبعضه بالخلف بعدد فوات
الجمعة فكان ما ذكرنا برئ بمينه وانما كان ذلك لان الفعل الذي هو قتلان وجد ببغداد ويوم السبت لكنه غير
موصوف بمصفة الاضافة الى مخاطب وانما يعبر عن موصوفاً بالاضافة وقت ثبوت اثره وهو هو في الرفع وذلك
وحد بالكوفة ويوم الجمعة فحثت في بمينه نظره لو قال ان خلق الله مع لقنا انما في هذه السنة فبعضه بالخلف بعدد فوات

بيان الخلف على الهدم

لأحداث صديق او وهي في ابنتها

بيان الحلف على ضربين الفصل

زمان دوین زمان بل بیع علی العمر الان یعنی
به الحال فیهن قد شدد

أَوْ أَحَادَ النِّكَاحِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مَحْ

هي المستحقة للشرط ولو قال ان تزوجت امرأة فزوي طالق فتزوج صبيحة طلقت لان غرضه بهذه المدين هو الاستمتاع من
النكاح فبقا والبالغة والصبيحة فضا وقوله امرأة كقوله انكاحي قال ابن سماعه ان قال ان تزوجت امرأة فزوي طالق في عقد
فرضا طالق فزوي طالق فانه يطلق امرأتان فليس له فزوي طالق في عقد فزوي طالق فانه يطلق امرأتين في عقد
وان كان معها قاله وليس احد الله بان من امرئ في حجة الى تعيينه وقال ابن سماعه عن ابي يوسف في نكاح في قوله
قالوا منه لا تزوج ابنتي الصغيرة فتزوجها رجل غير امرء فاحاز قال هو حائض لان حقوق العقد لا تتعلق بالعاقد
فتعلق بالمعزول وحلف لا يزوج ابنته كبر فامر رجل فزوجه ثم بلغ الاب فاحاز فزوجه فاحاز الا في حلف
الابن لم يثبت لان حقوق العقد لا تتعلق بالعاقد فتعلق بالمعزول فتعلق بالعقد اليه وقال هشام عن محمد في قوله
في رجل حلف بطول امرأة فلا يزوج بنتا له صغيرة فتزوجها رجل غير اهل له او غريب والام حاضر ذلك المجلس
حين تزوجت الا انه ساكت حتى قال الذي زوج للذي خطب قد زوجتكمها وقال لا تزوجها قلت والاب ساكت
ثم قال بعد ما وقت عقد النكاح وهو في ذلك المجلس قد اجرت النكاح فزعم محمد انه لا يثبت لان الذي زوج غيره
وانما اجاز وهو وكذا اذا حلف على امته لا نه حلف على التزويج والاجازة لا تستمي تزويجا ونكاحا فقد فعل ما لم يتناوله
الاسم فلا يثبت وقال ابن سماعه عن محمد في نكاح امرأة بغير امرها فزوجه وليها ثم حلف بالشرع
ان لا تزوجها ابدا ثم بلغها فزوجت بالنكاح او كان رجل تزوجها منه وهو لا يعلم ثم حلف بعد ذلك ان لا يزوجه
ثم بلغه النكاح فاحاز لم يثبت في واحد من الوجهين لان لم يترفع بعد ميثمه انما اجاز نكاحا قبل ميثمه واجازته
المرأة قال ابن سماعه عن محمد لو قال لا تزوج فلانة بالكوفة فزوجه ابوها اياه بالكوفة ثم اجازت بغيره كانت
وانما اجاز السابقة باجارتها النكاح الذي كان بالكوفة وكذلك قال في الجامع لما ذكرنا ان الاجازة ليست بنكاح
لان النكاح هو الايجاب والقبول فعند انضمام الاجازة اليها كان النكاح حاصلا بالكوفة فوجد شرط الحث في حث
قال ابن سماعه عن محمد في رجل قال ان تزوجت فلانة فزوي طالق فزوجه ابوها اياه فزوجه ابوها فزوجه ابوها
حقوق العقد في النكاح ترجع الى المعقود له فكان هو المتزوج فحث قال المعلى سالت محمد عن امرأة حلفت لا تزوج
نفسها فزوي طالق فزوجه ابوها فزوجه ابوها فزوجه ابوها فزوجه ابوها فزوجه ابوها فزوجه ابوها فزوجه ابوها
وسكت لان العقد لما اجاز برضاها وحقوقه فتعلق بها فضا وكانها عقدت بنفسها وهذه الرواية تخالف ما ذكر
من رواية هشام وكذلك لو حلف لا ياذن لعبد في التجارة فراه يشترع جميع انه ان سكت كان حائضا في ميثمه
لان الشكوت اذن منه فكانه اذن له بالطلاق وروى بشر بن الوليد وعلي بن الجعد عن ابي يوسف انه لا يثبت لان الشكوت
ليس باذن وانما هو اسقاط حقه عن المبيع من غير ان يعترف بالعبد بملكه نفسه بعد زوال الحجب فان حلف
لا يسلم لفلان شفعة فبلغه انه اشترى ارضا هو شفعها فشك لا يثبت لان الساكن ليس بمسلم وانما هو مسقط
حقه لا اعراض الطلب قال عمر بن محمد في رجل حلف لا يزوجه عبده فتزوج العبد نفسه ثم اجاز المولى حث
وان حلف لا يزوجه ابنته فزوجه عمها واجاز الاب لا يثبت لان غرض المولى باليمن ان لا يتعلق بعبده حث
النكاح وقد علق بالاجازة وغرض الاب ان لا يفعل ما يستمي نكاحا والاجازة ليست بنكاح قال علي وبشر عن ابي
لو حلف لا يزوج فلان حقه شهرا فلم يزوج شهرا وسكت عن ثبوت حث حتى مضى الشهر لم يثبت وهذا قول الجعفي
لان التأخير هو التأجيل وترك التقاضي ليس بتأجيل قال ولو ان امرأة حلفت لا تاذن في تزويجها وهي بكر فزوجه
ابوها فشك فانه لا يثبت والنكاح لها لازم لان الشكوت ليس باذن حقيقة وانما قيم مقام الادب بالنسبة
وروى بشر عن ابي يوسف اذا حلف لا يبيع ثوبه الا بعشرة فباعه بمائة ودينار حث لا نه منع نفسه عن كل
بيع واستثنى بعهده بصفة وهو ان يبيع بعشرة ولم يوجب حث في حث المستثنى منه فان باعه بعشرة ودينار لم
يكن باعه بعشرة وبغيرها والعشرة مستثناة وروى هشام عن ابي يوسف في رجل قال والله لا يبيع هذا
الثوب بعشرة حتى يزيد في ثبته لا يثبت في القياس وفي الاستحسان يثبت وبالقياض اخذ وجهه
ان شرط حثه البيع بعشرة وما باع بعشرة بل بثمانية وجه الاستحسان ان المراد من مثل هذا الكلام في القياس بان
لا يبيعه الا باكثر من عشرة وقد باعه لا باكثر من عشرة في حث وقال المعلى اذا حلف لا يبيع هذا الثوب
بعشرة الا بزيادة قال ان باعه باقل من عشرة او بعشرة فانه حائض وهذا بمنزلة قوله الا بزيادة على عشرة لانه
منع نفسه عن كل بيع واستثنى مبيعا واحدا وهو الذي يزيد ثمنه على عشرة لان معنى قوله لا يبيع هذا الثوب
بعشرة الا بزيادة اي لا يبيعه الا بزيادة على عشرة ليعتد بالاستثناء وما باعه بزيادة على عشرة في حث ولو قال
حتى اذا بعه بعشرة حث وان باعه باقل واكثر لم يثبت لانه حلف على بيع بصفة وهو ان يبيع بعشرة
فاذا باع بثمانية لم يوجب البيع المخلوق عليه ولو قال عبدا حث ان اشترى باثنى عشر فاشترى بثلاثة عشر باثنى عشر
ورد بثمانية لانه اشترى بما حلف عليه وان كان معه زيادة ولو قال اول عبدا اشترى فهو حرا واشترى عبدا او سدا

عبد فالاول اسم لغوي سابق والاخر من المحدثات اسم لغوي لا يسم الا بالاسم الاوسط اسم لغوي لا يسم الا بالاسم الاوسط
اذ اعرف هذا فنقول اذا قال اول عبدا اشترى فهو حرا فاشترى عبدا واحدا بعد ميثمه عتق لانه اول عبدا اشترى
لوجود شرط لم يبق منه غيره فان اشترى عبدا ونصف عبدا كمالا لا غير لان نصف العبد لا يسمى عبدا
وصار كمالا واشترى عبدا وثوبا بخلاف ما لو قال اول كذا اشترى بصدقة فاشترى كذا او بصدقة لم يصدق بشئ
لان ذلك ليس باول دليل انما لو عرنا كذا فالف نصف الباقي مع النصف الاول المعزول يسمى كذا فلم يكن هو اول
كذا اشترى فان كان اول ما اشترى عبدين لم يبق واحد منهما ولا يصدق ما اشترى بعدهما ايضا لا بعدا معني لا نفرا
فيهما ولا بعدا معني التسبق فيما بعدهما ولو قال آخر عبدا اشترى فهو حرا فهذا اعلى ان يشترى عبدا واحدا بعد
غير ويموت المولى لان عنده يعلم انه آخر لهما وان يشترى غير ما دام حيا واختلف في وقت حقيقة فعلى قول
الجعفي يصدق بغيره اشترى حتى يصدق من جميع المالك وعلى قوله يصدق في آخر من اجاز حيا به وصدق ذلك
وقد ذكرنا هذه المسائل في كتاب العتاق ولو قال اوسط عبدا اشترى فهو حرا فاشترى عبدا واحدا بعد ميثمه عتق
فيما قبله وبعد فهو اوسط ولا يثبت الاول ولا الآخر وسطا ابدا ولا يثبت الوسط الا في تزويج ولا يثبت في شفع فاذ
اشترى رابعا خرج الثاني ان يثبت اوسط فان اشترى خامسا صار الثالث هو اوسط فان اشترى سادسا خرج
فان يثبت اوسط وعلى هذا كلما صار العدد شفعاء فلو وسط له وكل من جعل في النصف الاول خرج فان يثبت وسطا
فصل في الحلف على امور متفرقة اذا قال ان كانت هذه الجملة حنطة والجملة ليست بحنطة فلم يوجب الشرط ولو قال ان كانت
هذه الجملة الاحنطة فامرته طالق ثلثا فكانت تمر وحنطة يثبت في قول ابي يوسف ولا يثبت عند محمد فان كانت
الجملة كلها حنطة لا يثبت بخلاف وجه قوله ان معنى هذا الكلام ان كان في هذه الجملة غير حنطة فامرته كذا وقد
يثبت ان في تلك الجملة غير حنطة فقد وجد شرط الحث في حث ومحمد يقول ان المستثنى لا يعتبر وجوده لانه ليس بدخل تحت
اليمين انما الداخل تحتها المستثنى منه فيعتبر وجوده لا وجود المستثنى واذ لم يعتبر وجوده لم يعلم المستثنى منه
انه وجد ام لا فلو يثبت ونظر هذا ما قال في الجامع ان كان في الا عشرة وراهم فامرته طالق فكان له اقل عشرة
لم يثبت لان العشرة مستثناة فلو يعتبر وجودها وروى عن ابي يوسف رواية اخرى انه ان كان الحلف بطول او عتاق
او حج او عمره او قال فله على كذا يثبت وان كان بالله تع لم يلزمه لان هذا حلف على امر موجود فان كان بطول او عتاق
او نذر لزمه وان كان بالله لم ينفذ ميثمه وكذا لو قال ان كانت الجملة سوى حنطة او غير حنطة فهو مثل قول الاحنطة
لان غير سوى من الفاظ الاستثناء وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف فثبت ان الله ما دخلت هذه الدائرة قال عبد
ان لم يكن دخلها فان عبدا لا يصدق ولا كفارة عليه في اليمين بالله تعالى وهو قول محمد ثم رجع ابي يوسف ما عدم
وجوب الكفارة في اليمين بالله تع فلو انه كان مهادا في قوله والله ما دخلت هذه الدائرة فلو كفارة عليه وان كان
كاذبا وهو عالم فلو كفارة عليه ايضا لانها ميمين الغموس وان كان جاهلا فميمين الغموس فلو كفارة فيها وانما عدم
عتقه فلو ان الحث في اليمين الاولى ليس مما يحكم بها الحاكم حتى يصير الحكم به اكد ابدا للثانية لانها ميمين بالله تعالى
وانها لا تدخل تحت الحكم فلو يصير كذا في اليمين الثانية بالاولى في الحكم فلو يصدق وان كانت اليمين الاولى يصدق
او بطول وحث فيها جميعا في قول محمد وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال اذا قال بعد ما حلف بالاولى
او همت او سبت وحلف بطول او عتاق انه دخلها لزمه الاول ولم يلزمه الاخر وجه قوله الاول انه اكد بنفسه
في كل واحدة من اليمينين بالآخرى واعترف بوقوع ما حلف به في حث وجه قوله الاخر انه اكد بنفسه في اليمين
الاولى بالاخيرة ولم يكن بنفسه في اليمين الثانية بعد ما عقدها والا كذا قبل عقدها لا يتعلق به حكم فلم يثبت
فيها فان رجع خلف ثلثا لم يمتنع الثالث وحق الثاني لانه اكد بنفسه بعد ما حلف عليه اذا تزوج الرجل ابنة فقال
لها ان مات مولد فانت طالق اشترى ثوبا وهو واث لا غير طلقت اشترى ثوبا وعقبت عليه عند ابي يوسف قال
محمد لا تطلق ولا تحرم ولو قال الزوج اذا مات مولد فانت حرة فمات وهو وارثه لا يصدق في قوله لا يصدق عند
والكلام في هذه المسائل يرجع الى معرفة اوان ثبوت الملك للوارث فزوي يقول وقته عقبت الموت المولى بله فصل
فاما مات ثبوت الملك له فقد اضاف العتق الى حال الملك فتعني اضافة اليه ولم تعني اضافة الطلاق لان حال الملك
حالي في النكاح فلم يمتنع كما اذا قال لها اذا ملكك فانت طالق وابي يوسف يقول ان الملك ثبت له عقبت زوال
ملك الميت فزوي ملك الميت عقبت الموت ولا ثم ثبت للوارث والطلاق والعتاق مضافان الى ما بعد الموت بله فصل
فاذا لم يكن ذلك زمان ثبوت الملك للوارث لم تعني اضافة العتق اليه اذ العتق لا يمتنع الا في الملك او مضافا اليه وصحت
اضافة الطلاق لانعدام اضافة الى حال زوال النكاح فتعني اضافة ووقع الطلاق وصحت عليه ومحمد يقول ان
ما قاله فخران الملك ثبت له عقبت الموت بله فصل فقد اضاف الطلاق الى زمان بطلان النكاح فلم يمتنع وكان ينبغي

بيان الحلف على امور متفرقة

كتاب التذمة

ما زكك المذبح

بیا از شرایط و کن الذر
بیا زما متعلقه العا و الشرط

باز ما بر حبه و المذودها

كتاب النذر

الموم

المقالات

297

لقوله صلى الله عليه وسلم لا يذوق في معصية الله وقوله صلى الله عليه وسلم من ذنوبه ان يعصى الله فلا يعصيه ولا يحكم الله
 وجوب المذوب فيه وجوب فعل المعصية محال وكذا الذوب بالمباحات في كل الشرب والجماع ونحو ذلك لعدم
 القرينة لا سواها فعلا ومركبا وكذا لو قال الله على طلاق ما رأت لان الطلاق ليس بقرينة فلا يلزم بالمذوب وهل يقع
 الطلاق به فيه كلامه يذكرة ان شاء الله تعالى **ومما** الذنبية من تقوى فاذبح الذنب بعبادة الرضى وتشييع الجنادة والوضوء
 ودخول المسجد ومنه الصفح والاذن والرباط والسناء وغير ذلك وان كانت قريبا لانها ليست بقرينة مقصودة وبمعنى المذوب بالصلوة والوضوء
 والحج والعمرة والاجراء والعقد والذبح والعتك ونحو ذلك لانها ليست بقرينة مقصودة فذبح الذنب على التقديرين ان يطيع الله فليطعه وقال
 صلى الله عليه وسلم من ذنوبه ستمى فعله الوفاء بما ستمى الا انه خضع منه المستمى الذي ليس بقرينة اصله والذي ليس بقرينة مقصودة
 فيجب العمل بهومه فيما رواه **ومن** مشايخنا من اصل في هذا اصلا فقال مالاه اصل في الغرض يصح المذوبه ولا شك
 ان ما سوى الاعتكاف من الصلوة والصوم وغيرها له اصل في الغرض والاعتكاف له اصل ايضا في الغرض وهو
 الوقوف بقرينة وما لا اصل له في الغرض لا يصح المذوبه كعبادة الرضى وتشييع الجنادة ودخول المسجد ونحوها
 وعلل بان الذنوب ايجاب لعبد فيعتبرها بما يباح بالشرع ولو قال الله على ان اصوم يوم النحر او ايام التشرع ليقع بذر
 عند صاحبنا الثلاثة ويظهر ويقضى **قال** ذنوبه والشافعي لا يصح بذرهما انه يذبح بما هو معصية لغير الصوم
 في ايام التشرع منها عنه بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تقوموا في هذه الايام فانها ايام اكمل شرب والمذنب عن غير
 معصية والذنب بالمعاصي لا يصح لما بينا والدليل عليه ان الصوم في هذه الايام لا يلزم بالشرع ولا يضمن
 عندنا ولا ينافي ان اصبح صائما ثم افطر **ولما** انه يذبح بقرينة مقصودة فتصح المذنب كالوذر بالصوم في غير هذه
 الايام ودلالة الوصف الفرض والمقول **اما** الفرض فقوله صلى الله عليه وسلم خبرنا عن النبي صلى الله عليه وسلم وحل الصوم في يوم النحر
 من غير فصل **واما** المعقول فبأنه سبب لقوى الشكر ومواساة العقل ان الصائم في زمان الصوم يتحلى لحوال
 فالحرام اولى ومعرفة قدر نعم الله تعالى بما تحشم من زواجر الجوع والعطش فيجعله ذلك على الشكر وعلى الاحسان الى الفقراء
 لما يعرف بذر مقاساة التمسك بالجوع والفقر وهذه المعاني موجودة في الصوم في هذه الايام وانها معان مستحسنة
 عقلا والى لا بد وعما عرف حسنة عقلا لما فيه من التماضي فيعمل على غير ما يحول له صيانة الحج والشرع والتمسك
 عماد بالذنب بقدر الامكان **واما** فصل الشرع والعقضاء فمنع عند ابي يوسف ومحمد وعند الجعفي انه لا
 يلزم بالشرع ولا يجب القضاء بالافطار لان لزوم الامتياز في صوم الطوع لفرضه صيانة المذنب عن الابطال لان
 ابطال العمل حرام وهما صاحب الحق وهو الله تعالى من حق بابطال حقه فلا يحرم الابطال فلا يلزم الا تمام وجوب
 القضاء لفرضه لزوم الامتياز فاذالم يلزم لا يجب **ولو** قال على المشي الى بيت الله مع او الى الكعبة او الى مكة
 او الى بكة فعلية حجة او عمرة وان شاء ركب وعليه شاة لركوبه وحمله الكعبة في ان المكان نوعان مكان يصح
 الدخول فيه بغير احرام وهو ما سوى الحرم مسجد المدينة على صاحبها افضل صلاة والسؤال ومسجد بيت المقدس
 وغيرها من مساجد المساجد والاماكن ومكان لا يفتح الدخول فيه بغير احرام وهو الحرم والحرم يستعمل على مكة ومكة
 على المسجد الحرام والمسجد الحرام على الكعبة فالنذر انما ان ستمى في المذرك الكعبة او بيت الله او مكة او مكة
 والحرم او المسجد الحرام والافعال التي توجهها على نفسه ستة الفاظ المشي والخروج والسفر والركوب والذهاب
 والايان فان اوجب على نفسه شيئا من هذه الافعال واثابة الى المكان يصح دخوله بغير احرام لا يصح ايجابه
 لانه اوجب على نفسه التحول الى مكان الى مكان والى البرقة مقصودة ولا يصح المذنب بالبرقة والدليل عليه
 ما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني نذرت ان افعل الله لك مكة ان اصبحت
 وكعبة في ما نسيك فقال صلى الله عليه وسلم صلى في مسجد واحد فلم يصح صلى الله عليه وسلم نذرها بالصلوة في كل
 مسجد والمذوب بخلاف العين فان العين تتعقد بهذه الالفاظ بان يقول الله لاذهبن الى موضع كذا او لاساوذن
 او غيرها ولا لالفاظ لان العين لا يفتقر الى فعلها على كون المذوب فعله قوية بل تتعقد على القرينة وغيرها بخلاف المذنب
 وان اضاف ايجاب شيء من هذه الافعال الى المكان الذي لا يصح الدخول فيه بغير احرام ينظر فان اضاف ايجاب ما سوى المشي
 اليه لا يصح ولا يلزمه شيء لما ذكرنا ان التحول الى مكان الى مكان ليس بقرينة في نفسه وان اضاف ايجاب المشي اليه **فان**
 ذكره كسوى ما ذكرنا من الامكنة من الكعبة وبيت الله ومكة ومكة والمسجد الحرام والحرم بان اوجب على نفسه المشي
 الى الصفا والمروة او مسجد الخيف وغيرها من المساجد التي في الحرم لا يصح بذرهم بخلاف وان ذكر الكعبة او بيت الله
 او مكة او مكة يصح بذرهم ويلزم حجة او عمرة ماشيا وان شاء ركب وفتح لركوبه شاة وهذا استحسان والقياس
 ان لا يصح ولا يلزمه شيء وجه القياس ان شرط صحة الذنوب ان يحل المذوب به قرينة مقصودة ولا قرينة في نفس
 المشي وانما القرينة في الاحرام وان لا يصح بذرهم وهذا المصحح لئلا لا لفاظ سوى المشي وجه الاستحسان
 ان هذا الكلام عندهم كناية عن التزام الاحرام ليستعملوا به لا التزام الاحرام بطريق كناية عن التزام بقوله وجه الكلام

باز از امکان جان

ند
ودلالة الصيغة

عالم معانی

المسلم انما يقصد بندره التقرب الى الله لا انه يحرق من القرب يدع الولد حقيقة فلم يكن ذلك مراءا للذو وهو
قاد وعلى ذبحه تقدرا يدع الخلف وهو ذبح الشاة فكان هذا اذرا يدع الولد تقدرا له يدع ما هو خلف
عنه حقيقة كالشبح الفاني اذ نذر بالصورة وانما لا يصح بلفظة القتل لان التعيين بالنذر وقع للواجب
عنا ابراهيم عليه السلام والواجب هناك بالايجاب المضاعف الى يدع الولد بقوله تع اني ارى في المنام اني اذبح
عليان هذا حكم ثبت استحسانا بالشرع والشرع انما ورد بلفظ الذبح لا بلفظ القتل ولا يستقيم القياس لان
لفظة القتل لا تستعمل في تقوية الحياة على سبيل القرية والذبح يستعمل في ذلك الاثر انما لو نذر بقتل
لا يكثر ولو نذر بذبح الزم ولو نذر بخرقه لم يذكر في ظاهر الرواية وذكر في غرر هشام عن علي الاختلاف المذكور ولو نذر بخرقه ولو نذر في
على الاختلاف الذي ذكرنا ولو نذر بخرق اليد او جده او حذته يصح نذره عند ابي حنيفة وعند الباقرين لا يصح ولو
نذر بذبح عبده عند محمد يصح وعند الباقرين لا يصح وانما اختلف ابو حنيفة ومحمد فيما بينهما مع افتقارهما في الولد
لاختلافهما في المعنى في الولد فالمعنى في الولد عند ابي حنيفة هو انه نذر بالتقرب الى الله يدع ما هو اعز الاشياء
عنده وهذا المعنى يوجد في الوالد والابن والابن لا يوجد في العبد وعند محمد المعنى في الولد ان الذبح بذبحه تقربا الى الله
بما هو من مكاسبه والولد في معنى المملوك له شربا قال النبي صلى الله عليه وسلم ان اطيب ما اكل الرجل فركسبه وان ولد
فركسبه فقد اى الحكم الى المملوك حقيقة وهو العبد لا النفس والولد لكونهما في معنى المملوك له ولم يعد الى الوالد
لا عند ابي حنيفة وعلى هذا القياس ينبغي ان يصح نذر المجد يدع المجد عند ابي حنيفة وعند محمد لا يصح فاذا
اوجب على نفسه الهدى فهو بالخيار بين الاشياء المذونة ان شاء اهدى شاة وان شاء بقرة وان شاء ابلا وعظمها
افضلها لان اسم الهدى يقع على كل واحد منهم ولو اوجب على نفسه بدنة فهو بالخيار بين شاة الابل والبقر
والابل افضل لان اسم البدنة يقع على كل واحد منهما ولو اوجب جزورا فقلبه الابل ماسة لان اسم الجزور يقع
عليه خاصة ولا يجوز فيها الا ما يجوز في الاضاح وهو الشئ من الابل والبقر والجذع والضأن اذا كان صغيرا
ولا يجوز ذبح الهدى الذي اوجب في الحرم لقوله تع ثم حملها الى البيت الفتيق ولم يرد به نفس البيت بل البقرة
التي هو فيها وهي الحرم لان الدم لا يراق في البيت والماء مرق له تع ولطوفوا بالبيت الفتيق نفس البيت لانه
ذكر الطواف بالبيت وهما اضافتا الى البيت لذلك افرقا وان الهدى اسم لما يهدى الى مكان الهدايا ومكان
الهدايا هو الحرم ولا يحل له الانتفاع بها ولا بشئ منها الا في حال الضرورة فان اضطررته ركوها بركة تعين
ما يغنيها ركوها عليها وهذه مناسك الناسك ولو اوجب على نفسه ان يهدي ما لا يعينه فان كان مما لا يحل
الذبح يلزمه ان يتصدق به او يفتد على فقراء مكة وان كان مما يدع بمذبة في الحرم يتصدق عليه على فقراء مكة ولو
تصدق به على فقراء مكة حاز كذا ذكر في الاصل ولو اوجب بدنة فذبحها في الحرم وتصدق على الفقراء حاز
بالاجماع ولو ذبح في غير الحرم وتصدق بالجمع على الفقراء حاز في نذره في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
لا يجوز ولو اوجب جزورا قلنا ان يخرجه الحرم ويصدق عليه وهذه مناسك الناسك ولو قال ما املك هدى
او ما املك صدقة يسبك بعض ماله ويصحب الباقي لانه اضاف الهدى والصدقة الى جميع ما يملكه فيقول كل
حسني من حسني ماله ويتناول القليل والكثير لانه يسبك بعضه لانه لو تصدق بالكل لاحتاج الى ان يتصدق
عليه فينصرف بذلك وقد قل صلى الله عليه وسلم ابداء بنفسك ثم بمن تقول فكان له ان يسبك مقدار ما يعلم انه
يكفيه الى ان يكتب مالا واذا كتب مالا فصدقه بمثله لانه انشغل به مع كونه واجبا لاجراء غنمك بحمة
الصدقة فكان عليه عونه كن انفق ماله بعذر وجوب الزكاة عليه ولو قال مالي صدقة فهذا على الاموال التي فيها
الزكاة والذهب والفضة وعروض التجارة والسيارات ولا يدخل فيه مال الزكاة فيه فلو يلزمه ان يتصدق بدور
الشكوى وشباب المدن والافان والقرى وان لا يقصد بها التجارة والعوامل ومن الاحتجاج لانه لا زكاة فيها
ولا فرق بين مقدار الضارب وما دونه لانه مال الزكاة الا ترى انه اذا انفق اليد غير تجب فيه الزكاة فيعتبر فيه
الجنس لا المقدر ولهذا قالوا فاذا كان يتصدق بماله وعليه من يخطب به انه يلزمه ان يتصدق به لانه حينئذ
مال يجب فيه الزكاة وان لم تكن واجبة فان تصدق به به لزمه التصدق بمثله لما ذكرنا فاما تقديره وهذا الذي
ذكرنا استحسانا والقياس ان يدخل فيه جميع الاموال كافي فضل الملك لان المال اسم لما يتناول كان الملك اسم
لما يملك فيتناول جميع الاموال كالملك وجد الاستحسان ان النذر يعتبر بالموال لان الوجوب في الكل لا يجاب استمع
ثم لا يجاب المضاف الى الاموال من الشئ وانما وجد من العبد مضافا الى العبد على ايجاب استمع ثم لا يجاب
المضاف الى الشئ في الامر وهو الزكاة في قوله تع هذا من اموالهم صدقة فخر له تع وفي اموالهم حق معلوم ويخوذ ذلك فقل
يؤتى دون نوع فكذا في المذو وقد قال ابو يوسف قيار قول ابي حنيفة اذا حلف لا يملك مالا ولا نية له وليس له
مال يجب فيه الزكاة لانه لا يحل لان المذو اسم المال لا يتناول ذلك وقال ابو يوسف لا احفظ عن ابي حنيفة انما

هذا المذبح جميع ما يملكه واره مذبحه لان اللفظ محتمل وفيه تشديد على نفسه وقال ابو يوسف وجب عليه
ان يصدق بمادون الضباب ولا يحفظه عن الجحيفة والوجد ما ذكرنا وان كانت له ثمرة عشرية او غلة عشرية
تصدق بها في قولهم لان هذا مما يتعلق به حوائطه مع وهو العشر وقال ابو حنيفة لا تدخل الا في المذبح وقال
ابو يوسف يصدق بها لا في يوسف انها حيلة الاموال النامية التي تتعلق بحوائطها ويدخل في المذبح ولا في حنيفة ان الله
تعالى لا يتقرب بها وانما يتقرب بها لما فيها فلا يدخل قال بشر غافق يوسف اذا جعل الرجل على نفسه ان يطعم
عشرة مساكين ولم يستهم فعليه ذلك فان اطعم خمسة لم يجزه لان المذبح يعتبر باصله لا بخماره ومعلوم ان ما
اوجبه ينبغي ان يحسن لعدد المساكين ولا يجوز دفعه الى بعضهم الا على التفرق في الايام فكذلك المذبح ولو قال
عليه ان تصدق بهذه الدراهم على المساكين فتصدق بها على واحد اجزاء لانه يجوز دفع الزكاة الى مسكين
واحد وان كان المذبح فيها جميع المساكين لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين كذلك المذبح ولو قال الله
على ان اطعم هذا المسكين هذا الطعام بعينه فاعطى ذلك الطعام غيره اجزاء لان الصدقة المتعلقة بالمستحقين
لا يتغير فيها المسكين لانه لما عين المال صار هو المقصود فلا يعتبر تعيين الفقير والاضطرار يعطى الذي عينه
ولو قال الله على ان اطعم هذا المسكين شيئا ساء ولم يعينه فلا بد ان يعطيه الذي ساء لانه اذا لم يعين المذبح
بما يقتضيه الفقير مقبوضا فلا يجوز ان يعطى غيره ولو قال الله على اطعم عشرة مساكين وهو لا يتوان في اطعم
عشرة انما يتوان في اطعم واحدا ما يكفي عشرة اجزاء لان الطعام اسم للعدد فكانه اوجب مقدار ما يطعم عشرة
فتجوز ان يطعم بعضهم ولو قال الله على ان تصدق بهذه الدراهم يوم يقدرون فلان ثم قال ان كنت فاذن ان
ان تصدق بهذه الدراهم فكلهم فلا نا وقدر فلان اجزاء ان تصدق بتلك الدراهم عنهما جميعا ولا يلزم غير ذلك
وكذلك الصائم اذا سمي يوما بعينه لانه علق وجوب شيء واحد بشرطين بكل واحد منهما بحالة فان وجد الشرطان
معاً وجب الا بوجوب جميعا لان اجتماع سببين على حكم واحد جائز فان وجد على العاقبة وجب الاول ولا يتعلق
بالثاني حكم قطعي اذا قال العبد ان يدخل هذه الدار فانت حر ثم قال ان دخلها عر فانت حر فان دخلها معاً عرق العبد
بالايجابين وان دخل على العاقبة بالاول ولا يتعلق بالثاني حكم كذا هذا ولو قال ان كنت فلا نا فعلى ان تصدق
بهذه الدراهم فكلهم فلا نا وجب عليه ان تصدق بها لانه اوجب على نفسه الصدقة فيها فوجب عليه ذلك فان اعطى
ذلك من كفاية مائة او من كفاية ماله فعليه لنذره مثل ما اعطى لان ما اعطى لتعين للخارج بجهة المذبح ولم يتعين
للاخراج بجهة الزكاة فاذا اخرجته بحق لم يتعين فيه صار مستهلكا فبعض مثله كالواضع بخلاف الفضل الاول
لان الواجب هناك تعين لكل واحد المذبحين بخلاف غيرها ولو قال ان قدم فلان فقله على ان اصوم يوم الخميس ثم
صام يوم الخميس قضاه رمضان او كفارة يمين او تطوعا فقدم فلان يومه بعد ارتفاع النهار فعليه يومه كان
لقدوم فلان لانه قد وجب عليه صوم ذلك اليوم من جهة المذبح لوجود شرط وجوبه وهو قدوم فلان فانه اذا
سأله عن غيره فقد منع وقوعه عن المذبح فصاها كان قدوم بعد ما اكل فليز صوم يومه آخر مكانه لقدوم فلان
ولو كان اراد بهذا القول اليمين لم يثبت في يمينه لوجود شرط البر وهو صوم اليوم الذي حلف على صومه وجماع
الصوم لم يتبين لها اليمين ولو كان قدوم فلان بعد الظهر لم يكن عليه قضاء لانه لما قدوم بعد الظهر لم يثبت
الصوم عن المذبح وكانوا انشا المذبح بعد الزوال فقال الله على ان اصوم هذا اليوم فلا وجب قضاءه وان قدوم فلان
قبل الزوال في يومه قد اكل فيه فعليه ان يقضي لان القدوم حصل في زمان يقع ابتداء المذبح وانما امتنع اليوم
لوجود المنافي له وهو الاكل فلا يمنع صحة المذبح كما لو اوجب ثم اكل ولو قال الله على ان اصوم الشهر الذي يقد
فيه فلان فقدم في رمضان فصامه في رمضان اجزاء من رمضان ولا يلزمه صوم رمضان آخر بالمذبح لان شهر
رمضان في حال الصحة والاقامة يتعين لصومه لا يحتمل غيره فلم يتعلق بهذا المذبح حكم ولا كفارة عليه ان كان اراد
به اليمين لتحقق البر وهو كصوم اليمين انفق على الصيام غيره وقد صام ولو قال الله على ان اصوم كذا
يقدم فيه فلان شكرا لله تطوعا لقدومه ونوى به اليمين فصامه به كفارة يمين ثم قدوم فلان ذلك اليوم عند
ارتفاع النهار فعليه قضاءه والكفارة اما القضاء فلو انه نذر ان يصوم ذلك اليوم لقدوم وذلك اليوم عند
لصوم الكفارة فاذا صام غرضه لم يتعين الوقت لها فله القضاء واما الكفارة فلو انه لم يخلص على مطلق الصوم
بل على ان يصوم في اليوم فاذا صام عن غيره لم يوجد البر فيحتمل ولو كان في رمضان فلو قضاء عليه وعليه الكفارة اما
عده وجوب القضاء فلو نذر ان يصوم رمضان يتعين لصوم رمضان فلم يقع ايجاب الصوم فيه لغيره واما وجوب الكفارة
فلو انه لم يصم لما حلف عليه فلم يوجد البر وان صامه نوى الشكر فقدم فلان ولا يلزمه رمضان يتيقن به واجزاء
عن رمضان اما اجزاء عن رمضان فلا يصح صوم رمضان لا يعتبر فيه تعيين النية لانه انما يتبين له في وقت عهده واما
تدبره في يمينه فلا يثبت حلف على الصوم بجهة وقد قصد تلك الجهة الا انه وقع عن غيره حكاه عن غيره ولو قال

الله على ان اصوم هذا اليوم شهرا فانه يصوم ذلك اليوم حتى يستكمل منه ثلوثين يوما فانه تغذر عمله على ظاهره
ان اليوم الواحد لا يوجد شهرا لانه اذا مضى لا يعود ثانيا فيعمل على التزام صوم الشهر الذي هو فيه ثلثين
او ثمانين يوما فانه يستكمل ثلوثين يوما كما هو لكلامه على وجه الصحة ولو قال الله على ان اصوم هذا الشهر يوما
ينظر في ذلك الشهر انه وجبا وشعبان او غيره ويصير كانه قال الله على ان اصوم وجبا وشعبان في وقت الاوقات
ان الشهر لا يوجد في يوم واحد فلا يمكن حله على ظاهره وقد قصد تصحيح نذره فيعمل على وجه يصح وهو العمل اليوم على
الوقت وقد يذكر اليوم ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى في ذلك الايام نذرها بين الناس وقال عز وجل ومن يومه
يومئذ يبرء ويقال له العرف يوم لنا ويوم علينا على ارادة مطلق الوقت ولو قال الله على ان اصوم هذا اليوم غدا
فعليه ان يصوم اليوم الذي قال فيه هذا القول ان قال ذلك قبل الزوال وقبل ان يتبين ان ما يتصدق صومه سيطر قوله غدا
لانه وكما ساء على اسم لا يحرف النسق فطال التركيب لانه يوجب ايجاب صوم هذا اليوم غدا وهذا اليوم لا يوجد في غدا
فلا يمكن الاحتفاظ قاله فطال قوله غدا ويقوله الله على ان اصوم هذا اليوم فطال في ذلك اليوم فان كان قابلا للاحكام
صحح والا بطل بخلاف الفضل الاول لان اليوم قد يعتبر به عن مطلق الوقت واما الغدا فلا يصح عبارة عن مطلق الوقت
ولا يعتبر به الا عن عين الغدا ولو قال الله على ان اصوم غدا اليوم فعليه ان يصوم غدا وقوله اليوم حسوسا كونه
لانه اوجب على نفسه صوم الغد وذلك صحيح ولم يصح قوله اليوم لانه وكذا على الغدا لا يحرف النسق فطال لان
غدا لا يتصور وجوده في اليوم فليقول اليوم ويقوله الله على ان اصوم غدا ولو قال الله على صوم امس غدا
لم يلزمه شيء لان امس لا يمكن ان يصام فيه لانه لا يعود ثانيا فطال الالتزام فيه فلا يلزمه بقوله غدا لانه لم يوج
صوم غدا وانما جعل الغدا في الامس وان لا يصح فطال في ذلك فلتلسم التسمية الغدا ايضا والاصل في هذا النوع ان
اللفظ الثاني طيلة الامس كما ذكرنا واذا بطل هذا ينظر الى اللفظ الاول فان صح المذبح وجبوا الا بطل ولو قال
الله على صوم كذا يوما ولا نية له فعليه صوم احد عشر يوما لانه جمع بين عدد من مفردين يحملان لا يحرف النسق
فانصرف الى قل عدد من مفردين يجمع بينهما لا يحرف النسق وذلك احد عشر لان الاقل متعين به والزيادة
بينها وان فصح شيئا فهو على ما نوى يوما كان او اكثر لان هذا اللفظ على تكرار حاشي في اللغة يقال صوم
يومه ويراد به تكرار يوم واحد وهذا انما هو ما يحتمل كونه فعلت نية ولو قال الله على صوم كذا وكذا
يوما فعليه صوم احد وعشرين يوما ان لم تكن له نية لانه جمع بين عدد من مفردين على الاجمال لا يحرف النسق فطال
على اقل ذلك واقله احد وعشرون يوما وان كانت له نية فهو على ما نوى واحدا او اكثر لان هذا مما يحتمل التكرار
يقال صوم يومه ويوم واحد ويوم واحد ولو قال الله على صوم بضعة عشر يوما ولا نية له كان عليه
صوم ثلثة عشر يوما لان الجمع عند العرب عبارة عن التثنية فافترقا الى عامر العقد وهو عشرة وعشرون وثلاثة
واربعون ونحو ذلك فاذا لم تكن له نية صرف الى فكه وذلك ثلثة عشر اذا قل متيقن به ولو قال الله على صوم
سنتين فهو على ثلث سنين لان التثنية مستحقة هذا الاسم بيقين ولو قال السنين فهو على عشر سنين في قول الجحيفة
وعندهما على الابد ولو قال الله على صوم الشهر فهو على عشر اشهر عند الجحيفة اذ لم يكن له نية وعندهما على اثني
عشر شهرا ولو قال صوم شهر فهو على ثلثة اشهر بخلاف وكذا هذا في الايام وايام منكر ومتوفا وعندهما
المعرف يقع على الايام السبعة وقد ذكرناه في كتاب الايمان ولو قال الله على صوم جميع هذا الشهر فعليه صوم كل
يوم جمعة في ذلك الشهر اذ لم يكن له نية لان هذا اللفظ يراد به في ظاهر العادات عين يوم الجمعة ولو قال الله على صوم
ايام الجمعة فعليه صوم سبعة ايام لان ايام الجمعة سبعة في تقاريف الناس ولو قال الله على صوم جمعة فان كانت له
نية فهو على ما نوى ان نوى عين يوم جمعة او نوى ايامها لان ظاهر لفظه يحتملها وان لم تكن له نية فهو على ايامها لانه
يراد به في اغلب العادات ايامها وانما علم ولو نذر بقرعة مقبوضة من صوم او صوم فقال رجل ان على مثلك يلزم
وكذا اذا قال رجل على المشي الى بيت الله وكل من حله في حركته امرأة في طابق اذا دخلت الدار فقال رجل اخر على مثلك اجعل
على نفسك ان دخلت الدار ثم دخلت الدار فانه يلزمه المشي ولا يلزمه العناق والطلاق ثم قال الا ترى ان لو قال على
طلاق امرأتى فان الطلاق لا يقع عليها وهذا يدل على ان من قال الطلاق على امرأتى لا يقع طلاقه قال ابو الحسن
احمد القذوري وكان اصحابنا بالعراق يقولون فمن قال الطلاق في لافتر يقع طلاقه لعرف الناس انهم يريدون به
الطلاق وكان محمد بن مسلمة يقول ان الطلاق يقع بكل حال وحكي القصة ابو جعفر الحنفى واقترع على ابن ابي عمير
ابن يحيى عن محمد بن مقاتل انه قال المسئلة على الخلاف قال ابو حنيفة رح اذا قال الطلاق في لافتر او على واجب لم يقع
وقال محمد بن يعقوب في قوله لا يقع في قوله واجب وحكي ان سماعة في نواذره عن ابو يوسف في رجل قال الزممت
نفسى بطلاق امرأتى هذه والزمت نفسي بعتق عبيدى هذا قال ان نوى به الطلاق والعناق فهو واقع والالم يلزمه
وكذلك لو قال الزممت نفسي بطلاق امرأتى هذه ان دخلت الدار او عتق عبيدى هذا فدخل الدار وقع الطلاق والعناق

ان توبة ذلك وان لم ينو فليس بشئ يجعله بمنزلة كذايات الطلاق **وجه** قوله بخذان الوقوع للعادة والعادة في التزويج
لا يتم بذكره على اعادة الايقاع ولا عادة في الايجاب فلو يقع به شئ **ولا** يوجب ان الظاهر الالتزام والاحتياط
لذلك ويحتمل ان يراد به التزام حكم الطلاق الواقع فيقف على النية كسائر كتابات الطلاق **ولا** يحنفية ان النية
لا يحتمل الايجاب والالتزام لانه ليس بقربة فيبطل **وروي** ابن سماعه عن علي بن يوسف ان رجل امرأة زيد طلاق
ثلاثة ورقيقة احرار وعليه المشي الى بيت الله ان دخل هذه الدار فقال زيد نعم كان قد حلف بذلك كله
لان نعم جواب لا يستقل بنفسه فتضمن اضرار ما خرج جوابا له كافي قوله نعم فهدى جدهم ما وعدكم حقا
قالوا نعم فقد ربه نعم وجدنا ما وعدنا ربنا حقا وكالشهود اذا قرأوا على المشهود عليه كما لو شفع فقالوا
نشهد عليك بما فيه فقال نعم ان لهم ان يشهدوا لان تقدير نعم اشهدوا على بما في الكتاب ولو لم يكن قال
نعم ولكنه قال اجرت ذلك فهذا لم يحلف على شئ لان قوله اجرت ذلك ليس بايجاب والتزام فلو يلزمه شئ **فان**
قال قد اجرت ذلك علي ان دخلت الدار او قال قد الرمت نفسي ذلك ان دخلت الدار كان لازما له ذلك لانه
الزمر ما قاله فيلزمه **ولو** ان رجلا قال امرأة زيد طلاق فقال زيد قد اجرت لزمه الطلاق وكذلك لو قال قد رمت
ما قال والرمية نفسى لان هذا ليس بيمين بل هو ايقاع فيقف على الاجادة فاما اليمين فتحتاج الى الالتزام بخبر
على الخلف وتقد عليه فلا بد من لفظ الالتزام **ولو** ان رجلا قال ان بعث هذا المملوك فزيد فهو حر فقال زيد
قد اجرت ذلك او رخصت ذلك ثم اشتراه لم يعقب لان الخلف عتق عبده بشرط فوجد الشرط في عتقه فكم يحتمل
ولا يتعلق بالاجادة حكم لان البايع لم يوقت اليمين وانما حلف في ملك نفسه **ولو** كان البايع قال ان اشترى زيد
هذا العبد فهو حر فقال نعم ثم اشتراه عتق عليه لان البايع لم يعقب اليمين في ملك نفسه وانما اضافها الى ملك
المشتري فصار عتقا لليمين موقوفة وقد اجازها من رقت عليه فتعلق بها الحكم **وقال** ابن سماعه عن علي بن
نوران رجلا طلق امرأته فقال آخر على مثل ذلك فان هذا لا يلزم الثاني وكذلك لو قال على مثل هذا الطلاق لان
قوله على مثل ذلك ايجاب الطلاق على نفسه والطلاق لا يحتمل الايجاب **ولو** حلف رجل بطلاق امرأته لا بدخل هذه
الدار فقال آخر على مثل ذلك ان دخلتها فان دخلها الثاني لم يلزمه طلاق امرأته لانه اوجب على نفسه الطلاق ان دخل
الدار والطلاق لا يحتمل الايجاب والالتزام لانه ليس بقربة **فان** اراد بهذا الايجاب اليمين فليست بطلاق حتى يدخل
فان لم يفعل حتى مات احدهما حلت لان الذر اذا اراد به اليمين صار كانه قال لا طلقتهما ولو قال ذلك لا يحتمل حتى
يموت احدهما كذا هذا **ولو** قال عبدي حر ان دخلت هذه الدار فقال آخر على مثل ذلك ان دخلت هذه الدار فدخل
الثاني لم يعقب عبده لانه اوجب على نفسه بدخول الدار عتقا غير معين فكان له ان يخرج منه لشراء عبده يعتقه
فلا يتعلق العتق بعبده الموجودين لا بحالة واذ لم يتعلق بهم لم يلزمه عتق في ذمته لانه لو لم يدر لم يكن ذلك مثلهما
فعله الخلف **ولو** ان رجلا قال لله علي نسمة ان دخلت هذه الدار فقال آخر على مثل ذلك ان دخلت هذه الدار
للاول ولا لغير الثاني انهما داخل لرمية نسمة لان الاول اوجب عتقا في ذمته وذلك مما يجب بالذر واذ اوجب آخر
مثله وجب عليه بخلاف الفصل الاول لان ثمة ما اوجب العتق بل عتق فلو بعث على الثاني ايجاب لانه ليس بمثل له
ولو قال كل ما لي هدى قال آخر على مثل ذلك فعليه ان يهدي جميع ماله سواء كان اقل من مال الاول او اكثر الا انه
يعنى مثل قدره فيلزمه مثل ذلك ان كان مال الثاني اكثر فان كان مال الثاني اقل يلزمه في ذمته تمام مال الاول لان
الايجاب بخبره الى هدى جميع ماله كما اوجب الاول فاذا اراد العذر فقد نفى ما يحتمله الكلوم فتجمل عليه فان قال رجل
كل مال ملكه الى سنة فهو هدى فقال آخر على مثل ذلك لم يلزمه شئ لان الثاني لم يصف الهدى الى الملك فلا يثبت
الامانة فلا ضار **ومنها** ان يحن المذمورة اذا كان مالا مملوكا للناذر ووقت الذر او كان الذر مضافا الى الملك
او الى سبب الملك حتى لو نذر بهنكي مالا يملكه او بهدقة مالا يملكه الحال لا يصح لقوله صلى الله عليه وسلم لا يذر
الا يملكه شئ آدم الا اذا اضاف الى الملك او الى سبب الملك بان قال كل ما ملكه خيرا استقبل فهو هدى وقال فهو صدقة
او قال كلما اشتريته او رثته فبيعت عند اصحابنا خلو قال للشافعي والحنفي والظاهر في قوله صلى الله عليه وسلم لا يذر
مرفضة لفسد ثمنه وتكون من الصالحين الى قوله مع فاعقبهم بقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما
وعده وبما كانوا يكذبون ذلك لانه الشريعة على صحة المذمور لان الناذر يذره عاهدا لله الوفا وقد روى الوفا بما عاهد
والمواخاة على ترك الوفا به ولا يحن ذلك الا في المذمور الصحيح **ومنها** ان لا يحن مرفوضا ولا واجبا فلو باع شخص
شئ من الغنم سوا كان فرفضه كان كرفضه من الصلوات الخمس وهو رمضان او فرض كفاية كالجها وصدقة الكفاية ولا
من الاجابات سواء كان عينيا كالنور وصدقة الفطر والعمرة والا ضحية او على سبيل تكفاية كجهاز الموتى وعسليم
وردة السلام ونحو ذلك لان ايجاب الواجب لا يتصور **واما** الذي يرجع الى الوك من مخلوقه الاستثناء فان دخله
ابطله **فصل** في ما حاكم المذمور فلو قال كلوم منه فهو اضع احدها في سائر اهل الحكم والثاني في بيات

منها هو المذکور بمحلونا للتناور

و منها ان لا یبین مغر و ضار و لا ورا .

باز می‌رجع الی الوکن

بيان حكم النذر

وقت نبوته والثالث في بيان كيفية نبوته **أما اصل الحكم** فالنابذ ولا يخلو من ان يذوقه حتى يذوقه ولم يسمه فان نذر
وسمي حكمه وجوب الوفاء بما سمي بالكتاب والسنة والجماع والمعقول **أما الكتاب** فنقول نعم ولو فو نذره وهو قوله نعم واوفوا
بالعهدين العهد كان مسؤلاً وقوله نعم واوفوا بعهدي الله اذ اعهدهم والنذر نوع عهدي من الناذر مع الله نعم فليزله الوفاء بما
عهده وقوله نعم واوفوا بالعقود اي بالعهود وقوله نعم ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الا قوله بما
اختلفوا الله ما وعدوه الزم الوفاء بعهده حشوا وعده على ترك الوفاء به **وأما السنة** فنقول النبي صلى الله عليه وسلم نذر
ان يطيع الله فليطعه وقوله صلى الله عليه وسلم من نذر وسمي فليزله الوفاء بما سمي وعلى كلمة الايجاب وقوله صلى الله عليه وسلم
السلوك عند شروطهم وانذار شرط الوفاء بما نذر فليزله مراعاة شرطه وعليه الجماع الامة **وأما المعقول** فهو ان المسلم
يحتاج الى ان يتقرب الى الله بنوع من القرب المقصودة التي له وخاصة تركها لما يتعلق به من القرب المحمدة وهو نيل
الدرجات المني والسعادة العظمى في دار النكارة وطبعة لا يطاوعه على تحصيله بل ينفعه عنه لما فيه من المضرة المحزنة
وهي المشقة ولا يهمل في التزك ف يحتاج الى اكتساب سبب يخرجه عن حصة التزك والتحفة بالقرآن الموطعة وذلك
يحصل بالنذر لان الواجب يحمله على التحصيل خوفاً من مضرة التزك فيحصل مقصوده فينبغي ان حكم النذر الذي فيه
تسمية هو وجوب الوفاء بما سمي وسواء كان النذر مطلقاً او معلقاً بشرط بان قال ان فعلت كذا ففعله على شيء او غير
او صوره او صلة او ما اشبه ذلك من الطاعات حتى لو فعل ذلك بلزله الذي جعله على نفسه ولم يخرج عنه كفارة **وهذا**
قوله اصحابنا وقال الشافعي ان علقته بشرط من يدكونه لا يخرج عنه بالكفارة كما اذا قال ان سقي الله رضى او ان قد مر
غائبى فعلى كذا وان علقته بشرط لا يردكونه بان قال ان تكلمت فلا تأمر او قال ان دخلت الدار ففعله على كذا يخرج عنه
بالكفارة وهو الجاني ان شاء وفي بالنذر وان شاء كثر اصحاب الشافعي يسمون هذا بيمين الغضب **وروي** عامر عن
علي بن معبد عن محمد انه رجع عن ذلك وقال يخرج منه كفارة اليمين **وروي** عبد الله بن المبارك وغيره عن يحيى بن عمار انه
يخرج كفارة اليمين **وروي** ان ابا حنيفة رجع الى الكفارة في آخر عمره فانه روى عن عبد العزيز بن خالد انه قال قرأت
على ابي حنيفة كتاب الايمان فلما انتهت الى هذه المسئلة قال لعرفان من ابي ان رجع الى الكفارة قال فخرجت حاجاً
فلما رجعت وجدت ابا حنيفة قد مات فاحبر في الوليد بن ابان ان ابا حنيفة رجع عن الكفارة والمسئلة مختلفة بين
الصحابة روى الله عنهم **روى** عن علي بن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ان علي بن الوفاء بما سمي وعن عمر بن عبد الله بن
عمر وعائشة وحفصة رضى الله عنهم ان علي بن الكفارة **احجم** فقول بوجوب الكفارة بقوله نعم ولكن يؤخذ كما عرفت
الايمان وقوله نعم ذلك كفارة ايمانكم وهذا يمين لان اليمين بغير الله نعم شرط وجزاء وهذا كذلك **وروي** عن رسول
صلى الله عليه وسلم انه قال النذر عين وكفاً وانه كفارة اليمين وهذا الحق ولا ان هذا في معنى اليمين بالله نعم لان العهد
في اليمين بالله نعم الا متناع عن الخلف عليه او تحصيله خوفاً من لزوم الحنث وهذا امر موجود ههنا لان ان قال ان فعلت
كذا فعلى كذا فقد قصد تحصيل الشرط وكان ذلك خوفاً من الحنث فكان في معنى اليمين بالله نعم فليزله الكفارة عند
النابذ نعم ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الا به وغيرها منصوص بالكتاب العزيز والسنة مقتضية لوجوب
الوفاء بالنذر عاصماً مطلقاً غير متصل بهما المطلق والمعلق بالشرط والوفاء بالنذر هو فعل ما يتناول النذر لا الكفارة
ولان الاصل اعتبار المقر على الوجه الذي وقع المقر في تخيير كان او لم يكن بشرط والمقر واقع نذراً عليه
عند وجود الشرط وهو ايجاب الطاعة المذكورة لا ايجاب الكفارة **واجم** ابو يوسف في ذلك وقال لعول بوجوب الكفارة
يؤدى الى وجوب القليل بايجاب الكثير ووجوب الكثير بايجاب القليل لانه لو قال ان فعلت كذا فعلى صوم سنة او اطعام
الف مسكين لزم صوم ثلاثة ايام او اطعام عشرة مساكين ولو قال ان فعلت كذا فعلى صوم يوم او اطعام ثلاثة مساكين
لزمه اطعام عشرة مساكين او صوم ثلاثة ايام ولا حجة لهم في الآخرة لان المدد بها اليمين بالله نعم لان الله تعالى
أثبت باليمين المعقودة انما به باليمين اللغو فيقبل نعم لا يؤخذ كراهة الله باللغو فيما كنتم ولكن يؤخذ كما عرفت بان
المدد في معنى اليمين بالله نعم كذا في الآيات والحديث يعمد على النذر والمهم توقيفان الدلائل صيانة لما عارض التناقض واما
قولهم ان هذا في معنى اليمين بالله نعم فيمنوع لان النذر المعلق بالشرط مبرح في ايجاب عند وجود الشرط واليمين بالله نعم
ليس مبرح في ايجاب وكذا الكفارة في اليمين بالله نعم تجب جبراً كلف حرمه اسم الله في الحاصل بالحنث وليس في الحنث ههنا
هناك حرمه اسم الله وانما فيه ايجاب الطاعة فلم يكن في معنى اليمين بالله نعم ثم الوفاء بالنذر به نفسه حقيقة انما يجب
عند الامكان فاما عند النذر فاما بما يجب الوفاء به تقديره بخلافه لان الخلف بقوله مقام الامكان انه هو كالزجر لاجل عدم
الماء والا شتر حال عدم الامراء حتى لو نذر الشيخ الفاضل بالهجوم بيمين نذره وبلغه الغلبة لانه عاجز الوفاء بالهجوم
حقيقة فليزله الوفاء به تقديره بخلافه وبصيرته جاهر وعلى هذا يخرج ايضاً النذر بيمين الولد انه يبيع عند ابي حنيفة
ويجوز بيمين الشاة لانه ان يخرج عن تحقيق القرية ببيع الولد حقيقة لم يخرج عن تحقيقها بيمينه تقديره ببيع خلفه وهو
الشاة كافي الشيخ الفاضل نذر بالهجوم **وأما وجوب الكفارة** عند فوات المدد به اذا كان معتباً بان نذر بصوم شهر بعينه

بیان اصل حکم

الكلام في الذر والاذان معينا

لم يقطر من هذه الحكمة الذر فحكمة الكلام فيه ان النذر لا يخلو اما ان قال ذلك ونوى النذر ولم يحط به باليمين او نوى
النذر ونوى ان لا يمين مينا او لم يحط به باليمين او نوى النذر ولا يمين او نوى النذر ولم يحط به باليمين او نوى
ان لا يمين نذر او نوى النذر واليمين جميعا فان لم يحط به باليمين او نوى النذر ولا يمين او نوى النذر ولم يحط به باليمين
او نوى النذر ونوى ان لا يمين مينا يمين نذر او بالاجماع وان نوى اليمين ونوى ان لا يمين نذر او يمين مينا ولا يمين نذر
بالاجماع وان نوى اليمين ولم يحط به باليمين او نوى النذر واليمين جميعا كان نذرا ويمينا في قولنا في حنفية ومحمد وعند
ابن يوسف يمين مينا ولا يمين نذر والا اصل عند ابني يوسف انه لا يتصور ان يمين الكلام الواحد نذرا ويمينا بل اذا
بقي نذر او لا يمين مينا واذا صار يمينا لم يبق نذرا وعند ابني حنفية ومحمد يجوز ان يمين الكلام الواحد نذرا ويمينا وجه
قول ابني يوسف ان الصيغة للذر حقيقة وتحتل اليمين مجازا المناسبة بينهما لكون كل واحد منهما سببا للوجوب الكف
عزف الا لا اقدم عليه فاذا ثبت الحقيقة معتبرة لم يثبت المجاز واذا انقلب مجازا لم يبق الحقيقة لان الكلام الواحد
لا يشمل على الحقيقة والمجاز لما بينهما من التماثل في الحقيقة فالاسامي ما تقر في العمل الذي وضع له والمجاز ما حاور
محله وضعه وانتقل عنه الى غيره بغير مناسبة بينهما ولا يتصور ان يمين الشيء الواحد في زمان واحد متفرقا في محل
ومتفرقا عنه الى غيره ولها ان النذر فيه معنى اليمين لان النذر وضع ليجاز الفعل مقصودا تعظيما لله تعالى وفي اليمين
وجوب الفعل المحلف عليه الا ان اليمين ما وضعت لذلك بل لتحقيق الوعد والوعيد وجوب الفعل المضروبة تحقق
الوعد والوعيد لانه ثبت مقصودا باليمين لانها ما وضعت لذلك واذا كان وجوب الفعل فيها لغيره لم يكن الفعل
واجبا في نفسه ولهذا اشترط اليمين في الافعال كلها واجبة كانت او محظورة او مباحة ولا يتقبل النذر الا فيما الله
اي في حنيفة ايجاب ولهذا لم يصح اقتداء النذر بالنذر لتغاير الواجبين لان صلاة كل واحد منهما واجب بتدريه
فتغاير الواجبين فلم يصح الاقتداء ويصح اقتداء الخالف بالخالف لان المحلف عليه اذا لم يكن واجبا في نفسه كانت
في نفسه نقلا فكان اقتداء المستقل بالمستقل فصحيح واذا ثبت ان المندوب به واجب في نفسه والمحلف عليه واجب
لغيره فلا شك ان ما كان واجبا في حق نفسه كان في حق غيره واجبا فكان معنى اليمين وهو الوجوب لغيره موجودا في
النذر فكان كل نذر فيه معنى اليمين الا انه لا يعتبر لوقوع الغنية بوجوبه في حق نفسه عز وجوبه في حق غيره فاذا نذر
فقد اعتبر فصار نذرا ويمينا وبه يتبين ان هذا ليس بابا يجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لان المجاز
ما حاور محل الحقيقة الى غيره نوع مناسبة بينهما وهذا ليس بهذا القبيل بل هو من جعل باليسر معتبرا في محل
الحقيقة مع وجوده وتقرره معتبرا بالنسبة فلم يكن من باب المجاز والدليل على انه يجوز اشتغال لفظ واحد على معنيين
مختلفين الكتابة والاعتاق على ما لان كل واحد منهما يشتمل على معنى اليمين ومعنى المعاهدة على ما ذكرنا في كتاب
العتاق والمكاتبة **واما النذر الذي لا يسميه فيه تحكيمه وجوبه** فنوى ان كان النذر ونوى شيئا سوا كان
مطلقا عز شرا او معلقا بشرط بان قال الله تعالى نذرا وقال ان فعلت كذا فلهذا على نذر فان نوى هوما او صلاة او
او عرفة او زكاة او فاء به في المطلق الحال وفي المعلق بالشرط عند وجود الشرط ولا تحريم الكفارة في قول اصحابنا
على ما بينا وان لم يكن له نية فعلية كفارة يمين غير ان كان مطلقا بحث الحال وان كان معلقا بشرط
عند وجود الشرط لقوله صلى الله عليه وسلم النذر يمين وكفارة اليمين والمادة منه النذر الميم الذي لا يسميه
للساذنية وسواء كان الشرط الذي يعلق به هذا النذر مباحا او معصية بان قال ان صمتا وصليت فلهذا على
نذر ويجب عليه ان يحث نفسه ويكفر عن يمينه لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرائ غير ما خيرا منها
فلبات الذي هو خير وليكفر عن يمينه ولو نوى في النذر الميم صياما او لم يتوعد فعله صياما نذر ان يامر في
المطلق الحال وفي المعلق اذا وجد الشرط وان نوى اطعاما ولم يتوعد فعله اطعام عشرة مساكين كل مسكين
نصف صاع فحقيقة لا نه لولم يكن له نية لكان عليه كفارة اليمين لما ذكرنا ان النذر الميم يمين وان كفارته
كفارة يمين بالنظر فلما نوى به الصيام انصرف الى صيام الكفارة وهو صيام ثلثة ايام وانصرف الى اطعام
الى اطعام الكفارة وهو اطعام عشرة مساكين ولو قال الله على صدقة فعلية نصف صاع ولو قال الله على صوم
فعله صوم يوم ولو قال الله على مهلة فعلية فكفارة لان ذلك ادى ما ورد به الامر والنذر يعتبر بالامر فاذا لم ينو
شيئا ينصرف الى ادى ما ورد به الامر في الشرع **واما وقت ثبوت هذا الحكم** فلا نذر لا يخلو اما ان يمين مطلقا
واما ان يمين معلقا بشرط او مقيدا بمكان او مضاقا بالوقت والمندوب به لا يخلو اما ان كان نية بدنية كالصلاة
والصوم واما ان كان مالية كالصدقة فان كان النذر مطلقا الشرط والكاف الزمان ثبوت حكمه وهو وجوب النذر وهو
وجوب النذر فيحتمل في الحال مطلقا الشرط والكاف الزمان لان سبب الوجوب عند مطلقا ثبوت الوجوب مطلقا وان كان معلقا
بشرط نحو ان يقول ان شئني الله مرتعا وان قدم فلان القاب فلهذا على ان اصوم شهرا او اصلو وكعتين او
بدوهم ونحو ذلك فوفاة هو وقت وجود الشرط فاما لم يوجد الشرط لا يجب بالاجماع ولو فضل قبل وجود الشرط بغير نقلة

بما نذر الذي لا يسميه فيه

بما نذر ثبت عند النذر

لان المعلق بالشرط عدمه قبل وجود الشرط وهذا لان تعلوق النذر بالشرط هو اثبات النذر بعد وجود الشرط
الحرية بالشرط اثبات الحرية بعد وجود الشرط فلا وجوب قبل وجود الشرط لان بعد ام السبب قبله هو النذر فلو وجوب
تقديمه على الشرط لانه يمين اداء قبل الوجوب قبل وجود سبب الوجوب فلا يجوز كما لا يجوز التكفير قبل الحث ولا يشرط
ان نية به بعد وجود الشرط فلهذا مراعاة شرطه لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم وان كان مقيدا بمكان
بان قال الله تعالى ان اصلو وكعتين في موضع كذا او تصدق على فقرا بل كذا يجوز اداء في غيره لان المكان عند اصحابنا
المثلية وعند غيره لا يجوز الا في المكان المشروط وجه قوله انه اوجب على نفسه الاداء في مكان مخصوص فاذا ادى
في غيره لم يكن مؤذيا ما عليه فلا يخرج عن عهده الواجب ولان ايجاب العبد بعبادة بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى
مقيدا بمكان لا يجوز اداؤه في غيره كالنحر في الحرم والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة كذا
اوجبه العبد **ولما ان المقصود** والمتفق من كذا وهو التقرب الى الله تعالى فلا يدخل تحت نذره اما هو قر به وليس
في عين المكان قر به وانما هو محل اداء القر به فلم يكن بنفسه قر به فلا يدخل المكان تحت نذره فلا يتقدمه وكان
ذكره والتسكوت عنه بمنزلة وان كان معناه الى وقت بان قال الله تعالى ان اصوم شهرا او اصلو وكعتين يوم كذا او ان
بدوهم في يوم كذا الوقت الوجوب في العهدة هو وقت وجود النذر في قولهم جميعا حتى يجوز تقديمها على الوقت بل
خلاف بين اصحابنا واختلف في الصوم والصدقة قال ابو يوسف وقت الوجوب فيها هو وقت وجود النذر وعند
محمد وقت نهي الوقت حتى يجوز تقديمه على الوقت في قول ابني يوسف ولا يجوز في قول محمد وجه قول محمد ان النذر ايجاب
ما شرع في الوقت فلهذا لا يرتفع النذر بما ليس بشرع فلهذا وفي وقت لا يتصور كصوم الليل وغيره لا يصح والذات
اوجب على نفسه الصوم في وقت محصور فلا يجب عليه قبل مجيئه بخلاف الصدقة لانها عبادة مالية لا تعلق لها
بالوقت بل بالمال فكان ذكر الوقت فيه لغوا بخلاف العبادة الدينية وجه قول ابني يوسف ان الوجوب ثابت قبل الوقت
المضاهي له النذر فكان الاداء قبل الوقت المذكور اداء بعد الوجوب يجوز والدليل على تحقق الوجوب قبل الوقت المعين
وجها آخر هاتان العبادات واجبة على الدوام بشرط الامكان واستقاء النحر بالضموم والمعتقون ما الضوم لغوا
يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقولوا عبيدا ربكم وافعلوا الخير وقولوا عبيدا لله ولا تشركوا به شيئا ويجوز ذلك
واما المعتق وهو ان العباد ليس له اخذته المولى وخدمة المولى على العبد مستحقة اذ التبرع بالعبد على المولى
بحال العبودية دائمة فكان وجوب العبادة عليه دائما ولان العبادات وجبت لشكر الله والمنة دائمة فوجب ان
يكون شكرها دائما حسنة وامر الله تعالى ان الشرع رخص للعبد تركها في بعض الاوقات فاذا نذر فقد اختار العزيمة
وترك الرخصة فبعض حكم العزيمة كالسافر اذا اختار صوم رمضان فصام سقط عنه الرخصة لان الواجب عليه هو
الصوم الا انه رخص له تركه بعد السفر فاذا صام فقد اختار العزيمة وترك الرخصة فعاد حكم العزيمة لهذا
كان الشرع في نفل العبادة للترحم في الحقيقة بما ذكرنا من الدلائل لا بالشرع الا انه لما شرع فقد اختار العزيمة
وترك الرخصة فعاد حكم العزيمة كذا في النذر وانما في انه وجد سببا للوجوب للعالم وهو النذر وانما الاجل ترضية
بترقه به في الناحية فاذا جعل فقد احسن في اسقاط الاجل فيجوز كما في الاقامة في حق المسافر لصوم رمضان وهذا
لان الصيغة صيغة ايجابا على قوله الله تعالى ان اصوم او اصوم والاصل في كل لفظ موجود في زمان اعتباره فيه فيما
في وضع اللغة ولا يجوز ابطاله ولا تغييره الى غير ما وضع له الا بدليل قاطع او ضرورة داعية ومعلوم انه لا
الى ابطال هذه الصيغة ولا الى تغييرها ولا دليل سوى ذكر الوقت وانما محتمل قد نذر للوجوب فيه كما في باب العهدة
وقد نذر لصحة الاداء كما في الحج والا فحتمية وقد نذر للترحم والتوسعة كما في وقت الاقامة للمسافر المحل في باب
الزكاة فكان ذكر الوقت في نفسه محتملا فلا يجوز ابطال صيغة الايجاب الموجودة للحال مع الاحتمال فبقينا الصيغة
موجبة وذكر الوقت للترحم والتوسعة كذا نوبة على ابطال الثابت يتبين بام محتمل به يتبين ان هذا ليس بابا
صوم رجب عينا بل هو ايجاب بصوم مقدرا بالشراي شهر كان فكان ذكر رجب بعد الواجب به لا للعيان فاي
شهر قبل الاداء به يتبين ذلك الشهر للوجوب فيه فان لم يتقبل به الاداء الى رجب تعين رجب للوجوب اداء فيه فكان
تعين كل شهر قبل رجب باقتضال الاداء به وتعين رجب بيمينه قبل اتصال الاداء بشهر قبله كما في باب الصلاة انها
في جزء من الوقت عز عين وانما يتعين الوجوب بالشرع ان شرع فيها وان لم يشرع الى آخر الوقت يتعين آخر الوقت
للو وجوب وهو التصحيح في الاقوال على ما عرفت فاصول الفقه وكذا في النذر المطلق من الوقت وسائر الواجبات
من الوقت فثبت ان رمضان والكفارة وغيرها انها يجب في مطلق الوقت عز عين وانما يتعين الوجوب بان اتصال
الاداء به واما ان اصاب الى حال لولم ينفذ لغات بالموت **واما كيفية ثبوت** فالنذر لا يخلو اما ان اضيف الى
وقت مبهم واما ان اضيف الى وقت معين فان اضيف الى وقت مبهم بان قال الله تعالى ان اصوم شهرا ولا نية له
تحكمه ما هو حكم الامر المطلق من الوقت واختلف اهل اصول في ذلك ان حكمه وجوب الفعل على الفور او على التراخي

بما كيفية ثبوت حكم النذر

وان اختلفت هذه الوجوه كان النقيض بالنية محتاجا اليه فصار دفت النية محلها فصحت فانقسم عتق
وقته بينهما فلم يخرج احد منهما حتى لو كانت الرقبة كاذبة وقعد ومنها الكفاية القتل مقصود بالكلية الى الظاهر
وجازت عنه كذا قل بعض مشايخنا بما رواه النهرواني في ما اجمع بين امرأه وابنتها واولها واختها وتزوجها
في عقد واحدة فان كانا فارغين لا يجوز وان كانت احدهما منكوبة والاخرى فارغة يجوز نكاح الفارغة **ولما**
الكاذب بين اصحابنا فوجه القياس في ذلك انه اوقع عتق رقبة واحدة عن كفارتين على التوزيع والافتقار فيعفى عن
كل واحد منهما عتق رقبة واحدة عن كفارة واحدة منهما لان المستحق عليه عتق كل واحدة منها عتق رقبة واحدة
ولم يوجد له احد من احد بينهما عند اختلاف الجنس ولنا ان نية النقيض لم يصارف محلها لان محلها الا جناس
المختلفة اذ لا تقع الحاجة الى النقيض عند اختلاف الجنس فاذا اتخذ النقيض لم تقع الحاجة اليها فقلت نية النقيض
تبقى اصل النية وهي نية الكفاية فتعفى عن واحدة منهما كافي قضاء صوم رمضان اذا كان عليه صوم يومين فصام
يومين بقضاء صوم يومين بلفظ نية النقيض وبقيت نية ما عليه كذا هذا بخلاف ما اذا اختلف الجنس لان عند
اختلاف الجنس تقع الحاجة الى النقيض فلا تلتغو نية النقيض بل تعتبر متى اعتبرت تقع عن كل جنس نصف وقته
فلا يجوز عنه كما اذا كان عليه صوم يومين وقضاء رمضان وصوم يومين فكفارة اليومين فتؤدى بالليل ان يصوم
عنهما كانت نية التوزيع معتبرة حتى لا يصير دائما عن احدهما لان الافتقار يمنع فذلك والله اعلم ولو اطعم ستين
مسكينا كل مسكين صاعا من خبثه عن ظهر رين لم يخرج الا عن احدهما في قولنا يحقيقه والي يوسف وقال محمد بن يحيى عنهما
وقال وفي لا يخرج به عنهما وكذلك لو اطعم عشرة مساكين كل مسكين صاعا عن يمين فهو على هذا الاختلاف ولو
كانت الكفارة ثمانين من جنسين مختلفين جاز عنها بالاجماع **واما وجه قولنا يحقيقه والي يوسف فلما ذكرنا اصل**
اصحابنا الثلاثة ان الكفارتين اذا كانتا من جنس واحد لا يحتاج فيه الى نية النقيض بل تلتغو نية النقيض ههنا
وسمي اصل النية وهو نية الكفاية بدفع ستين صاعا الى ستين مسكينا فغير نية النقيض ان نصفه عنده ونصفه
عن ذلك ولو لم يقين لم يخرج الا عن احدهما كذا هذا الا ان يجازع بقول ان نية النقيض انما يقبل لانه لا فائدة
فيها وههنا فائدة في النقيض وهي جواز ذلك عن الكفارتين فوجه اعتبارها ويقول اطعم ستين مسكينا
يخرج عن كفارة واحدة والكفارة الواحدة منها مجعولة ولهذا قال اذا عتق رقبة واحدة عنها لا يجوز عن
واحدة منها بخلاف ما اذا كانت الكفارتان من جنسين لانه قد صحح من اصل اصحابنا جميعا ان نية النقيض
عند اختلاف الجنس معتبرة واذا صحح النقيض وضع المؤدى عنها فجاز عنها بالاجماع والله اعلم **واما شرط جواز**
النية وهو ان يجزى النية مقارنة لفعل التكفير فان لم تقارن الفعل واسأولم تقارن فعل التكفير بان تأخرت
عنه لم يجز لان اشتراط النية للنقيض المحتمل واقعا على بعض الوجوه ولن يتحقق ذلك الا اذا كانت مقارنة لفعل
ولان النية هي الارادة والارادة مقارنة للفعل كالعقد المحقق لانه لا يصير الفعل اختياريا **وعلى هذا**
يخرج ما اذا اشترى اباه او ابنة يوي به الفقه كفارة بمنه او ظهاره او اخطأه او قتلها اخاه عند ما احتسنا
والقياس ان لا يجزى به وهو قولنا في الشافعي بناء على ان شرائ العتق عتاق عندنا فاذا اشتراه نأوباع الكفاية
فقد قارنت النية الا عتاق فجاز وعندهما العتق ثبت بالقرينة والشرط فلم يكن النية مقارنة لفعل
الا عتاق فلا يجوز وجه القياس ان الشر ليس باعتاق حقيقة ولا بجواز **اما الحقيقة فلا شك في انقائها**
لان واضح اللغة ما وضع الشرء للوعتاق **واما الجواز فلا يجوز الجواز يستدعي المشابهة في المعنى للوهم**
في محل الحقيقة ولا مشابهة ههنا اصل لان الشر يملك والاعتاق ازالة الملك وبيها مضادة ولنا ما روي
ابوداود في سننه باسناده عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لن يجزى والدولة الا ان يجزى
مملوكا فبشتر به فيعتقه سماء عليه كدوم معتقا عتقا لشرء ولا فعل منه بعد الشرء فلم ان الشرء وقع عتقا
منه عتقا وجده ذلك اولم تفعل فاذا نوى عند الشرء الكفارة فقد اقترنت النية بفعل الا عتاق فجاز ويؤيد
الشرء ليس باعتاق حقيقة ممنوع بل هو عتاق حقيقة لكن حقيقة شرعية لا وضعية والمعا بوقوع وفي
وعرفته وشرعية على ما عرف في اصول الفقه وكذلك اذا وهب له او اوصى به فقبله لانه يفتق بالقول
تقارنت النية فعلا لا عتاق وان ودرته نأوباع الكفارة لم يجز لان العتق ثبت بغيره بغيره رأسا فلم يجله شران
النية الفعل فلا يجوز **وعلى هذا يخرج ما اذا قال لعتق العتق ان اشترى بك فانت حر فاشترى بك فانت حر عن**
لم يجز لان العتق عند الشرء ثبت بالكلام السابق ولم تقارن النية حتى لو قال ان اشترى بك فانت حر عن
كفارة بمسكينا او ظهارا وغير ذلك لم يجز به لقران النية بكلام الا عتاق **ولو قال ان اشترى بك فانت حر عن**
ثم قال بعد ذلك ان اشترى به فهو حر كفارة قتلى ثم اشترى فهو حر على الظاهر لانه لما قال ان اشترى به فهو
وكفارة قتلى فقد اراد فسخ الاول واليمين لا تحتمل الفسخ وكذلك لو قال ان اشترى به فهو حر تطلقا ثم قال

بأن شرط جواز النية

ان اشترى به

ان اشترى به فهو حر عن ظهر ظهار ثم اشترى كان تطلقا لانه بالاول عتق عتقه تطلقا بالثاني ثم اراد بالثاني
فسخ الاول واليمين لا يلحقها الفسخ والله اعلم **واما الذي يخص البعض من الكفاية العتق فبني**
بالاطعام ثم بالكسوة ثم بالحر لان الله تعالى بدأ بالاطعام في كتابه الكريم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا
بما بدأ الله به فتقول الجواز الاطعام شرائط بعضها يرجع الى المصفة الاطعام وبعضها يرجع الى المقدار وما يطعم
وبعضها يرجع الى المحل المصروف اليه الطعام **اما الذي يرجع الى المصفة الاطعام فقد قال اصحابنا انه يجوز فيه**
التمليك والتمكين وهو طعام الاباحة وهو مروي عن علي كرم الله وجهه وجماعة من التابعين مثل محمد بن كعب
والقاسم وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري والاوزاعي وقال الحكم وسعيد بن جبيل لا يجوز الا
التمليك وبه اخذ الشافعي فالحاصل ان التمليك ليس بشرط الجواز الاطعام عندنا بل الشرط هو التمكين وانما يجوز
التمليك فحيث هو تمكين لا فحيث هو تمليك وعندنا الشافعي التمليك شرط الجواز لا يجوز بدونه وحده قوله
ان التكفير مفروض فلا بد وان يبرهن معلوم القدر ليمكن المكلف من الاتيان به فلا يجزى تكليفه الا بمحتمله **ولو**
وطعام الاباحة ليس له قدر معلوم وكذا يختلف باختلاف المسكين والضعيف والكرا والجوع والشد
يتحقق ان المفروض هو المقدار والفرع هو التقدير يقال فرض القاضى الشقة اي قدر قال الله تعالى فتصنفوا فرضتم
اي قدرتم وطعام الاباحة ليس بمقدور وان المباح له يأكل على ملك المبيع فبذلك المأكل على ملكه ولا كفارة
بما هلك في ملك المكفر ولهذا شرط التمليك في الزكاة والعشر ومهدة الفطر ولنا ان التقدير بلفظ الطعام
قال الله تعالى فكفارة اطعام عشرة مساكين والاطعام في معارف اللغة اسم للتمكين من الطعام لا التمليك
قال الله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتما واسبغوا بالاطعام الاباحة لا التمليك وقال النبي
صلى الله عليه وسلم افشوا السدوم واطعموا الطعام والماء منه لا طعاما على وجه الاباحة وهو الامر بالمعروف
بين الناس يقال فلان يطعم الطعام اي يدعو الناس الى طعامه والدليل عليه قوله تعالى فاعطوا ما تطعمون
اهل بيوتكم وانما يطعمون على سبيل الاباحة دون التمليك بل لا يخطر ببال احد في ذلك التمليك فدل ان الاطعام هو
التمكين من الطعام الا انه اذا حلت جاز لان تحت التمليك تمكينا لانه اذا ملكه فقد تمكنه من الطعام والاكل فيجوز
فحيث هو تمكين وكذا اشارة التقدير دليل على ما قلنا لانه قال في اطعام عشرة مساكين والمسكينة هي الحاجة
واختصاص المسكين بالحاجة الى اكل الطعام دون تملكه لان حاجة الملك نعم المسكين وغيره فكان في اشارة الطعام
الى المسكين اشارة الى ان الاطعام هو الفعل الذي يصير به المسكين متمكنا من الطعام لا التمليك بخلاف الزكاة وصدقة
الفطر والعشرا لا يجوز فيها طعاما لا اباحة لان الشرح هناك لم يرد بلفظ الاطعام وانما ورد بلفظ الايتاء والاداء
قال الله تعالى في الزكاة وآتوا الزكاة وقال في العشر وآتوا حقه يوم حصاده وقال النبي صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر
ادوا عن كل جرة عند الحديث والاياء والاداء يشعان بالتمليك على ان المراد من الاطعام المذكور في القرآن كان هو
التمليك لكن النقص معلول بدفع حاجة المسكين وهذا يقتضي جواز التمكين على طريق الاباحة بل والحرز وجميع
احدها انه اقرب الى دفع الجوع وسد المسكينة من التمليك لانه لا يحصل معناه الدفع والسد بتمليك الحنطة الا بعد
طول مدة والا بعد تحمل ثوبين فكان الاطعام على طريق الاباحة اقرب الى حصول المقصود من التمليك فكان احق
بالجواز والثاني ان الكفارة جعلت مكفرة للسنينة بما اعطى نفسه من الشهوة التي لم يؤذن له فيها حيث لم ينف
بالعهد الذي عهد مع الله تعالى فخرج فعله فخرج فاقضى العهد بخلاف الوعد فجعلت كفارة بما ينقضه الطباع
وبناء لم يشغل عليها ليدفع ما لم يخرج ماله المحبوب بملكه فكيف ما اعطى نفسه من الشهوة لا وجه ادان له
فيها ومعنى تألم الطبع فيها قلنا اكثر لان دعا المساكين وجمع على اطعام وخدمتهم والقيام بين ايديهم اسد على
الطبع والصدق عليهم لما جبل طبع لا غنى على الفقر والافتقار واختلاف طبعهم والنواضع لهم فكان هذا
اقرب الى تحقيق معنى التكفير فكان تجوز التمليك تكفيرا بجواز الاطعام الاباحة تكفيرا من طريق الاولى **واما قوله**
ان الكفارة مفروضة فلا بد وان يبرهن معلومة القدر فتقول هي مقدرة بالكفاية لان الله تعالى فرض هذا الاطعام
وعرف المفروض باطعام اهل بيوتكم فلا بد وان يبرهن معلوم الاطعام اهل بيوتكم
من طعام اهل بيوتكم الا اباحة دون التمليك فدل ان طعام الاباحة معلوم القدر وقدرة الكفاية كطعام اهل
فجاء ان يبرهن مفروضا كطعام اهل بيوتكم فخرج عن عهدة الفرض **اما قوله ان الطعام مبرك على ملك المكفر فخرج**
عن التكفير فممنوع بل هو كاهن وما كولا فقد زال ملكه عنه الا انه يزول الى واحد وهذا كمن يصير رده
كفارة كالا عتاق **واما الذي يرجع الى المقدار وما يطعم فالمقدار في التمليك هو نصف صاع فمقتضى اوصاف**
منه صاع من غير كذا روي عن علي وعنه عباد بن ربيعة عن ابي عبد الله عن ابي بصير عن ابي الخطاب
انه قال ليرقا مولاه اني احلف على قوم لا اعطيهم ثم يدولي فاعطيتهم فاذا انا فعلت ذلك فاطعم عشرة

بأنها تختص البعض

ما يرجع الى صفة الاطعام

بأن ما يرجع الى المقدار ما

شكر بل يكفر لا عطاء النفس شهوتها باخراج ما في شهوتها المنع وهذا المعنى في القران الى الكافر موجود على انكاره وانما
لذلك انقرا وهل يشترط عدد المساكين صوره في الاطعام تملكها واباحة قال اصحابنا ليس بشرط وقال الشافعي بشرط
حقول وضع طعام عشرة مساكين وذلك خمسة اصبوع الى مسكين واحد في عشرة ايام كل يوم نصف صاع واذا مسكنا
واحد وعشاه عشرة ايام اجزاء عندنا وعند لا يجزيه الا عراقي واحد **واحد** بقوله تع فكفارته اطعام عشرة
مساكين نصف على عشرة فلا يجوز الا اقتصار على ما دونه كسائر الاعداد المذكورة في القران العظيم كقولنا عز وجل
فاخذلهم ثمانين جلد وقوله تع يترقبون بانفسهم اربعة اشهر وعشر ونحو ذلك والدليل عليه انه لو دفع طعام
عشرة مساكين الى مسكين واحد دفعة واحدة في يوم واحد لا يجوز **ولنا** ان في النص اطعام عشرة مساكين واطعام
عشرة مساكين قد يكون بان يطعم عشرة مساكين وقد يكون بان يكفي عشرة مساكين سواء اطعم عشرة مساكين او لا
فاذا اطعم مسكينا واحدا عشرة ايام قد روي ما يكفي عشرة مساكين فقد روي اطعام عشرة مساكين يخرج عن العهد
على ان معنى اطعام عشرة مساكين ان كان هو بان يطعم عشرة مساكين لكن اطعام عشرة مساكين على هذا التفسير
قد يكون صوره ومعنى بان يطعم عشرة من المساكين عدد في يوم واحد او في عشرة ايام وقد يكون معنى لاصوره وهو
ان يطعم مسكينا واحدا في عشرة ايام لان الاطعام له دفع الجوع وسد المسكنة وله في كل يوم جوعه ومسكنة على
حدة لان الجوع يتجدد والمسكنة تتجدد في كل يوم ودفع عشر جوعات عن مسكين واحد في عشرة ايام في معنى دفع
عشر جوعات عن عشرة مساكين في يوم واحد او في عشرة ايام فكان هذا اطعام عشرة مساكين معنى فظهر هذا
ما روي في الاستحسان بثلاثة اعمار ثم لو استثنى بالمدروا ونحوه لثلاثة احراف جاز لحصول المقصود منه وهو
التطهير كذا هذا ولان ما وجبت له هذه الكفارة تقتضي سقوط اعتبار عدد المساكين وهو ما ذكرنا في اذان
النفس مرارة الدفع وازالة الملك لا يتفاء وجه الله تع لتكفير ما اتبعها هواها واولها الى ماها فاما الخلف
الله تع في فعله بترك الوفاء بعد الله تع وهذا المعنى في هذا القدر من المال تملكها واباحة لا في مراعاة عدد
المساكين صوره بخلافه فذكر العدد في باب الحد والعدة لان اشتراط العدد هناك ثبت نصا غير معقول المعنى
قلو بحتم العقوبة وههنا معقول على ما يتبين بخلاف الشهادة حيث لا يجوز اقامة الواحد فيها في يومين او في
دفتين مقام شهادة شاهدين لان هناك المعنى الذي يحصل بالعدد لا يحصل بالواحد وهو انقضاء التهمة و
التصديق ونفاذ القول على ما تذكره في كتاب الشهادة ان شاء الله تع وههنا معنى التكفير ودفع الحاجة وسد
المسكنة لا يختلف لما يتبين **واما** اذا دفع طعام عشرة مساكين الى مسكين واحد في يوم واحد دفعة واحدة
او دفعات فلا روية فيه واختلف مشايخنا قال بعضهم يجوز **وقال** عامة مشايخنا لا يجوز الا عراقي واحد لان
ظاهر النص يقتضي الجواز على الوجه الذي بينا الا انه صار مخصوصا في حق يوم واحد بدليل كما صار مخصوصا
في حق بعض المساكين من الاولاد والمولودين ونحوهم فيجب العمل به فيما وراء الخصوص ولما ذكرنا ان الاصل في
الاطعام هو طعام الاباحة اذ هو المتعارف في اللغة وهو العقوبة والتعسية لدفع الجوع وازالة المسكنة
وفي الحاصل دفع عشر جوعات وهذا في يوم واحد في حق مسكين واحد لا يجوز فلو بد من تفريق الدفع على ايام
ويجوز ان يختلف حكم التفريق المجتمع كما في روي الجواز انه اذا روي بالخصا متفرقا جاز ولو روي بجمعة دفعة واحدة
لا يجوز الا عراقي واحد ووجد في مسئلتنا نجاز وكذلك لو عذرا واحدا واحدا عشرين يوما او عشرين رجلا واحدا
في رمضان عشرين يوما اجزاء عندنا لما ذكرنا وعند الشافعي لا يجوز لان عدد المساكين عنده شرط ولم يوجد نص
واما الكسوة فالكسوة فيها في ثلثة مواضع في بيان قدرها وفي بيان صفتها وفي بيان مصرفها **اما الاول**
فادنى الكسوة ثوب واحد جامع لكل مسكين قميص ورواء او كساء او ملبسة او جبة او ثياب او اذو كبير
وهو الذي ليس بالبدن لان الله تع ذكر الكسوة ولم يذكر فيه التقدير فكل ما يستره لا يسه مكسبا يخرج عن الكسوة
وما لا فله ولا يسه ما ذكرنا يسه مكسبا يخرج عن الكسوة ولا يخرج القطنية والفتان والتعلون لان
لا يسه لا يسه مكسبا اذ لم يكن عليه ثوب ولا هي تسمى كسوة في العرف **واما السر او بل** والعامة فقد اختلفت
الروايات فيها وروي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا اعطى مسكينا ثوبا او كساء او سراويل او عمامة سابعة يجوز
وروي عن ابي يوسف انه لا يخرج السر او بل والعامة وهو روية عن محمد في الاملا وروي همام عنه ان السر او بل يجزيه
لا يجزى اخلافا لروايتين في العامة لان في روية الحسن شرط في العامة ان يكون سبعة فيعمل روية عدم الجواز
فيها على ما اذا لم تكن سبعة وهما لا يكفي بقميص واحد **واما السر او بل** فوجه روية الجواز انه يجوز فيه الصلوة
فيخرج عن الكفارة كالتقصير ووجه روية عدم الجواز وهي التي صحها القدر وريان لا يسه السر او بل لا يسه مكسبا
عرفا وعادة بل يسه ريانا فلو دخل تحت مطلق الكسوة وذكر الطحاوي انه اذا كسى امرأة فانه يترتب فيه الجوار
وهذا اعتبار جواز الصلوة في الكسوة على ما روي عن محمد لان رأسها عورة لا يجوز صلاتها مع انكشافه ولو اعطى

بيان الكسوة في الكسوة
بيان قدر الكسوة

لكل

لكل مسكين نصف ثوب لم يجز عن الكسوة ولكنه يجزى الطعام عندنا اذا كان لساوي نصف صاع من خنطة اما عدم
جوازه من الكسوة فلو ان الواجب هو الكسوة ونصف ثوب لا يسه كسوة ولا يجوز ان يعتبر قيمة عن كسوة روية لان
الشي لا يسه بدلا عن نفسه **واما** جوازه غلا اطعام اذا بلغ قيمته نصف صاع فلو ان القيمة يجوز بدلا عن الكسوة
عندنا كما يجوز بدلا عن الطعام والوجه فيه على نحو ما ذكرنا في الطعام وهل يشترط نية البدلية قال ابو يوسف
يشترط لا يخرج الكسوة عن الطعام الا بالنية **وقال** محمد لا يشترط ونية التكفير كانية وجه قول محمد ان الواجب
عليه ليس الا التكفير فيستدعي نية التكفير وقد وجدت في رويها كما لو اعطى المساكين واهم نية الكفارة وهي
لا تبلغ قيمة الكسوة وتبلغ قيمة الطعام جازت عن الطعام ولو كانت لا تبلغ قيمة الطعام وتبلغ قيمة الكسوة جازت
عن الكسوة من غير نية البدلية كذا هذا **وجه** قول ابو يوسف ان المؤدى بمثل الجواز عن نفسه لانه يمكن تكليفه بغير
الباقي اليه فلا يصير بدلا الا يجعله بدلا وذلك بالنية بخلاف الدوام لانه لا يجوز لها عن نفسها لانها غير مفوض
عليها فكانت متعينة للبدلية فلا حاجة الى التيقين وكذلك لو كسى كل مسكين فلسوة او خفين او ثيابين
لم يجز في الكسوة واجزاء في الاطعام اذا كان لساوي في القيمة عند اصحابنا فلما قلنا وكذا لو اعطى عشرة مساكين
ثوبا واحدا بينهم كثير القيمة يصيب كل مسكين منهم اكثر من قيمة ثوب لم يجز في الكسوة واجزاء في الاطعام لما ذكرنا
ان الكسوة مفوض عليها فلا يجوز بدلا عن نفسها وتصلح بدلا عن غيرها كما لو اعطى كل مسكين ربع صاع خنطة
وذلك لساويها عما مر انه لا يخرج عن الطعام وان كان مذهب خنطة لساوي ثوبا يخرج عن الكسوة لان الطعام
يجوز ان يخرج قيمة عن الثوب ولا يجوز ان يخرج قيمة عن الطعام لان الطعام كله شيء واحد لان المقصود منه واحد
فلا يجوز بعضه عن بعض بخلاف الطعام مع الكسوة لانها متعارفان ذاتا ومقصودا فجاز ان يقوم احدهما مقام الآخر
وكذا لو اعطى عشرة مساكين دابة او عبدا قيمته تبلغ عشرة اوثاب جاز في الكسوة وان لم تبلغ قيمة عشرة اوثاب
وبلغت قيمة الطعام اجزاء عندنا لان دفع البدل في باب الكفارة جاز عندنا وقال ابو يوسف لو ان رجلا
عليه كفارة يمين فاعطى عشرة مساكين مسكينا نصف صاع من خنطة ومسكينا صاعا من شعير ومسكينا صاعا من تمر
ومسكينا ثوبا وعذرا مسكينا وعشاه لم يجز ذلك حتى يكمل عشرة من احد التوبين لان الله تع جعل الكفارة احد
الانواع الثلاثة من الاطعام او الكسوة او التبرير بقوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين او قوله او كسوتهم او
يتناول احدهما فلو يجوز الجمع بينهما لانه يخرج ثوبا وابعوا ولا يجوز لكنه اذا اختار الطعام جاز لان يعطى مسكينا
خنطة ومسكينا شعير ومسكينا ثوبا لان اسم الطعام يتناول لكل ولو اعطى نصف صاع من تمر جند لساوي نصف
صاع من تمر لم يجز الا عن نفسه بقدره لان التبرير مفوض عليه في الاطعام كما تبرير فلو يخرج احدهما عن الآخر كما لا يجوز
التمر والتمر يخرج عن الكسوة لان المقصود من كل واحد منهما غير المقصود من الآخر فجاز اخراج احدهما عن الآخر بالقيمة
واحد علم **واما صفة الكسوة** فهي انها لا تجوز الا على سبيل التملك بخلاف الاطعام عندنا لان الكسوة لدفع حاجة
الحق والبر وهذه الحاجة لا تندفع الا بالتملك لانه لا ينقطع حقك الا به **واما** الاطعام فله دفع حاجة الجوع وذلك
يحصل بالعلم لان حقه ينقطع به ويجوز ادا القيمة عن الكسوة كما يجوز غلا اطعام عندنا خلوفا للشافعي **ولو**
دفع كسوة عشرة مساكين الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وعند الشافعي لا يجوز الا عن مسكين واحد
ولو اطعم خمسة مساكين على وجه الاباحة وكما خمسة مساكين فان اخرج ذلك على وجه المفوض عليه لا يجوز
لما ذكرنا ان الله تع اوجبا حد شيئين فلا يجوز الجمع بينهما وان اخرجته على وجه القيمة فان كان الطعام ارفع
من الكسوة اجزاء وان كانت الكسوة ارفع من الطعام لم يجز لان الكسوة تملك فجاز ان يخرج بدلا عن الاطعام
ثم اذا كانت قيمة الكسوة مثل قيمة الطعام فقد اخرج قيمة الطعام وان كانت اقل فقد اخرج قيمة الطعام ويزاد
نجاز وصار كما لو اطعم خمسة مساكين طعاما الاباحة وادى قيمة الطعام خمسة مساكين او اكثر واذ اخرج عندنا
كذا هذا وان كانت قيمة الكسوة ارفع من قيمة الطعام لا يخرج الطعام بدلا عنه لان طعام الاباحة ليس بملك
قلو يقيم مقام التملك وهو الكسوة لان الشيء لا يقوم مقام ما هو فوقه ولو اعطى خمسة مساكين وكما خمسة
جاز وجعل فلهما ثوبا بدلا عن خنطتهما ثوبا كان لان كل واحد منهما تملك فجاز ان يخرج احدهما بدلا عن الآخر
واما مصرف الكسوة فمصرفها هو مصرف الطعام وقد ذكرنا **واما التحريم** فلجوازها عن التكفير شرطا لا يقتضي بد
منها ملك الرقبة حتى لو اعطى انسان عبدا عن كفارة يمين فاعطى ثوبا لم يجز عن كفارة يمينه ولو قال اعطى عبدا
على غيره وكذا لو قال لغيره اعطى عبدا عن كفارة يميني فاعطى ثوبا لم يجز عن كفارة يميني لان العتق يقع
على العبد وهم عن كفارة يميني فاعطى عبدا عند اصحابنا الثلاثة لان العتق يقع عن العبد عندنا لا يجزى لان العتق يقع
عن المأمور ولو قال اعطى عبدا عن كفارة يميني ولم يذكر البدل لم يجز عن الكفارة في قولنا لا يجزى في قولنا
العتق يقع عن المأمور وفي قولنا لا يجزى لان العتق يقع عن المأمور في قولنا قد روي في كتاب الولاء قد روي

بيان مصرف الكسوة

بيان مصرف الكسوة بيان التحريم
منها ملك الرقبة

ومنها كمال الرتبة
ومنها حصول كمال الحق

بين هذا وبين الكسوة والاطعام ان هناك تجزئة عن الكفارة وان لم يذكر البذل والعتاق لا يجوز عند
وجود الفرق ان التملك بغير بدل لهبة ولا جواز لها بدون القبول لم يوجد القبول في الا عتاق وقد وجد في الاطعام
والكسوة لان فضل الفقير يقوم مقام قبض المكفر ومنها ان تحت الرقبة كماله الملك للمعتق وهو ان يخرج
ملك المعتق وان شئت قلت ومنها حصول كمال الحق للرقبة بالا عتاق لان التحرير المطلق مضافا الى الرقبة لا
يتحقق بدونها وعلى هذا يخرج ما اذا عتق عبد بينه وبين رجل انه لا يجزيه عن الكفارة لان عتاق عبد بين
بين رجلين يوجب تفريقا لعتق في شخصين فلو حصل لكل واحد منها عتق كامل لان عتاق كل واحد من كل واحد
منها فالواجب عليه صرف عتق كامل الى شخص واحد فاذا افرقه لا يجوز كما لو اعطى طعاما مسكين واحد الى مسكينين
فلا بد من شأني بين رجلين فكيفما اخرجها لان الشركة في الشك جائزة اذا اصاب كل واحد منهما
مقدار شاة بدليل انه يجوز بذنه واحدة لسبعة فكان الشرط في باب الشك ان يكون مقدار شاة وقد وجد
وعلى هذا يخرج ما اذا عتق عبد بينه وبين غيره وهو موسر او معسر انه لا يجوز عن الكفارة عند أبي حنيفة
لنقصان الملك والعتق لان العتق يجزي عنه وعندهما ان كان موسرا يجوز وان كان معسرا لا يجوز لانه يجزي السعال
على العبد اذا كان معسرا فيكون عتاقا بغير عوض فاذا كان موسرا لا سعاية على العبد ومنها ان تحت الرقبة كماله
الرق لان المأمور بتحرير رقبة مطلقا والتحرير تخليص عن الرق فيقتضي الرقبة مرفوعة مطلقه ونقصان الرق
فواجب منه فلو جاز الرقبة مرفوعة مطلقه فلا يجزيها تحريرا مطلقا فلو جازها تيانا بالواجب وعلى هذا
يخرج تحرير المذنب واما الولد عن الكفارة وانه لا يجوز لنقصان رقبته لثبوت الحرية فوجهه او جواز الحرية بالبدل
والاستبداد وحتى امتنع تملكها بالبيع والهبة وغيرها واما تحرير المكاتب عن الكفارة فجاز استئصالها اذا كان
لم يؤد شيئا من الكتابة والقبضات لا يجوز وهو قول الشافعي ولو كان ادى شيئا من بدل الكتابة لا يجوز تحريره
عن الكفارة في ظاهر الرواية وروي الحسن عني حنفية انه يجوز ولو عجز عن اداء بدل الكتابة ثم اعتقه جاز بدله
خلاف سواه كان ادى شيئا من بدل الكتابة او لم يؤد وجه القياس ان الاعتاق ازالة الملك وملك المولى على المكاتب
زائل والملك عبارة عن القدرة الشرعية على التصرفات الحسية والشرعية والاستقرار والاستقرار كسب الهبة
والاحادة ونحوها وهذه القدرة زائلة عن المولى في حق المكاتب فانه لا يملك شيئا من ذلك عليه ولا بدليل عليه انه لو قال
كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتب وكذا لو طنت المكاتب بشبهة كان العتق لها لا للمولى واذا جاز على المكاتب
كان الارش له لا للمولى فدل ان ملكه زائل فلو جاز عتاقه عن الكفارة ولهذا اسلم له الاولاد ولا كسبا ولا يسلم
ذلك بالا عتاق المبتدأ فدل ان العتق ثبت بجهة الكتابة ولما لبيان ان الملك ملك المولى المنقولة لا الاجماع
والعقول اما المنقول يقول النبي صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقى عليه درهم والعبد المضاف الى العتاق اسم للمملوك
من جازاه في عرف اللغة والشرع ولهذا لو قال كل عبد لي فهو حره خل فيه المكاتب واما داله الاجماع فانه لو ادى
بدل الكتابة او اراه المولى عن البذل بعتق ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم واما
المعتق فهو ان الملك كانه ثابته له فيه قبل العقد والعارض ليس الا لفظ الكتابة وليس فيه ما يثبت عتق
المكاتب لان الكتابة تستعمل في الفرض والتقدير وفي الكتابة المعروفة وشئ من ذلك لا يثبت عتق ان الملك فيحق الملك
على ما كان قبل العقد واما قوله ان الملك هو القدرة الشرعية على التصرفات الحسية والشرعية وهو غير ثابت للمولى
في المكاتب فممنوع ان الملك هو القدرة بل هو اختصاص المالك بالمملوك فذلك العبد هو اختصاص المالك بالعبد
وكونه احق بالعبد فريضه ثم قد يظهر اثره في حواجز التصرفات وقد لا يظهر مع قيامه في نفسه لقيامه في حق المملوك
حقا محض كالمهونة والسياسة واما الاصل في اطلاق قوله كل مملوك لي فهو حره لا لخلل في الملك لانه لا يخلل في كتابته
بل لخلل في الاضافة لكونه حرا بدلا فلم يدخل تحت مطلق الاضافة حتى لو فوى لدخل وسلامة الاولاد ولا كسبا
ممنوعة في الفرع والرواية فيها اذ ادى بدل الكتابة او اراه عنها كذا قال استاذ استاذ الشيخ الامام في سلوة
على بن محمد البردعي رحمه الله ولئن سلمنا سلامة الاكساب والاولاد ولكن لم قلتم ان السلامة تثبت حكما
لثبوت العتق بجهة الكتابة السابقة بل تثبت حكما لثبوت العتق بجهة الكتابة بل يتغير به واما اذا كان ادى
يسقط عنه بدل الكتابة وبدل الكتابة لا يسقط بثبوت العتق بجهة الكتابة بل يتغير به واما اذا كان ادى
بغير بدل الكتابة فاعتقه عن الكفارة فممنوع على رواية الحسن عني حنفية واما التخرج على ظاهر الرواية
فظاهر ايضا لانه لما ادى بعض بدل الكتابة فقد حصل للمولى عوض عن رقبته فيكون في معنى الاعتاق
بعض وهذا لا يجزي عن التكفير كذا هذا والله اعلم وعلى هذا يخرج ما اذا عتق نصف عبد عن كفاة ثم اعتق
النصف الآخر عنها انه يجزيه اما على اصله يوسف ويحمد فظاهر لان عتاق النصف عتاق الكل لان العتق
لا يجزي فلم يتطرق الى الرق نقصان واما على اصل أبي حنيفة فالعتق وان كان متحررا وحصل عتاق النصف الاول

نقصان

نقصان لكن حصل موصفا الى الكفارة في رقب النصف الآخر لا يستحقه حق الحرية بتجزيه الى الاعتاق لانه حينما
اعتق النصف الاول كان النصف الآخر على ملكه فامكن صرفا نقصان الى الكفارة فصار كانه اعتق النصف
وبعض النصف كامل وهو ما انقص منه ثم اعتق البقية في المرة الثانية بخلاف ما اذا اعتق نصف عبد بينه
وبين آخر وهو موسر فممنوع صاحبه نصف قيمته ثم اعتق النصف الآخر لا يجوز عند أبي حنيفة لان اعتراف
النصف الاول واجب نقصانا في النصف الثاني ولا يمكن ان يجعل كانه صرفه ذلك النقصان الى الكفارة لانه لا ملك
له في ذلك النصف فبطل قد رانقصان ولم يقع عن الكفارة ثم بعد اداء النصف الباقي صرفه الى الكفارة وهو
ناقص فيصير في الحقيقة معتقا عن الكفارة عبدا لا قد رانقصان واما على قولهما فيجوز في المسلمين لان
العتق عندهما لا يجزي فكان اعتاق البعض عتاق الكل دفعة واحدة فلو تمكن نقصان الرق في الرقبة فيجوز
ولو اعتق عبدا حرا لا يملك الدماء لا يوجب نقصانا في الرق فكان كامل الرق وانما وجب عليه حق
فاشبه العبد المدين ومنها ان يبيح كمال الذات وهو ان لا يبيح جسد ارجاس منافع اعضائها فانها
لانه اذا كان كذلك كانت الذات هالكة فوجهه فلو جاز المخرج بخرقة مطلقه فلا يجوز عن الكفارة
وعلى هذا يخرج ما اذا عتق عبدا مقطوع اليدين او الرجلين او مقطوع يدا واحدة ورجل واحدة من رجل واحد
او يابس الشق او مقطوعا او فقد اذن او شل البدن او مقطوع الاربعة او يابس اليدين او مقطوع يدا واحدة ورجل واحدة
يد سوى الاربعة او اعشى او مقفوة العينين او مقطوعا مغلوبا او اخرس انه لا يجوز عن الكفارة لقوات
جسد من اجناس المنفعة وهي منفعة البطش بقطع البدن وشلها وقطع الاربعة او يابس اليدين او مقطوع يدا واحدة ورجل واحدة
بقوة اليد فكان كقطع البدن وقطع ثلاث اصابع فكل يد لان منفعة البطش بقوت يده ومنفعة المشي
نقصان الرجلين ويقطع يدا رجل من جانب واحد والرقمان والعقد والفالج ومنفعة النظر بالعصى ونقصان
العينين ومنفعة الكلام بالجرس ومنفعة العقل بالجنون ويجوز اعتراف الاعور ومقتو واحد العينين
والاعشى ومقطوع يدا واحدة ومقطوع رجل واحدة ومقطوع يدا واحدة ورجل واحدة ومقطوع يدا واحدة ورجل واحدة
ومقطوع الاصبعين فكل يد سوى الاربعة او يابس اليدين او مقطوع يدا واحدة ورجل واحدة ومقطوع يدا واحدة ورجل واحدة
يمنع من الاجماع لان منفعة الجسد في هذه الاعضاء قائمة ويجوز ومقطوع الاذنين لان منفعة السمع قائمة وانما
الاذان الشاحصة للزينة وكذا مقطوع الانف لان الغائث هو الحال واما منفعة الشم فثابتة وكذا اذا ذهب
شعر الرأس والحية وانما جبين لان الشعر للزينة وكذا مقطوع الشفتين اذا كان بقدر على الاكل لان منفعة الجسد
قائمة وانما عدمت الزينة ولا يجزي مساقط الا سنان لانه لا يقدر على الاكل ففادت منفعة الجسد واما الاذن
ان لا يجوز لقوات جسد المنفعة وهي منفعة السمع فاشبه الا عتق ويجوز استئصال الاذن لان منفعة لا يفوت بالعمى وانما ينقص لان
العمى لا يسمع اذ يولغ في الصياح الا اذا كان اخرس كذا قيل فلو يفوت بالعمى لان منفعة لا يفوت بالعمى وانما ينقص لان
هذا اذا كان في اذنه وقر فاما اذا كان بماله الجهر بالعمى فانه لا يسمع لا يجوز ولو اعتق جاز لم يجز عن الكفارة وان كان لا يبعد ويرجى ان
المأمور به تحريره والجنين لا يسمى رقبة ولا يبيح فاشبه الا عتق ومنها ان يبيح ان يبيح عتاق بغير عوض
فان كان بعوض لا يجوز لان الكفارة عبادة والعبادة ما جاز شاقا على البدن فاذا قابله عوض لا يشق عليه
اخراج عتقه ولما ذكرنا ان كفاة العبد انما تجب لاداة النفس مرارة ذوال الملك بمقابلة ما اسوتت الشهوات
في غير ملها وهذا المعنى لا يجعل اذا كان بعوض لان الزائل لا عوض فاقم معنى فلو يتحقق ما وضعت له هذه الكفارة
وعلى هذا يخرج ما اذا عتق عبدا على مال عن كفاة انه لا يجوز وان اراه بعد ذلك من العوض لا يجوز ايضا لانه لم
لا عتقه التكفير ومعنى على وجهه فلو ينقلب كفاة بعد ذلك كما لو اعتراف بغيرية الكفارة ثم فوى بعد العتق ولو كان
العبد بين رجلين اعتقه احدهما وهو معسر كفاة لا يجزيه لان الشريك ان يستعنى العبد في نصيبه بالا عتاق
فصير في معنى الاعتاق بعوض ولو كان في رقبة العبد من فاعتقه المولى عن كفاة فاختار الرقبة استعفا العبد
اجزاء عن الكفارة لان السعاية ليست بعوض عن الرق وانما هي ليدلن لوفاء العبد قبل الحرية فبغيره وهو حر فلو يمنح
جواز الاعتراف عن الكفارة وكذا الواعق عبدا رهنا ففوى العبد في الدين فانه يرجع على المولى ويجوز عن الكفارة
لان السعاية ليست بدل الرق لانها ما وجبت للتخرج الى العتاق لمحصل العتاق السابق وانما هو ليدلن لوفاء
عن المولى وان كان موسرا لا يجوز عند أبي حنيفة لنقصان الملك والرق ابنا على ما بينا الا ترى انه لا يبقا لضعفه
عنه لتجزي العتق عنده وعندهما يجوز لان العتق لا يجزي عندهما فبطل كمال ملك الملك فيملك نصيب الشريك
بمقتضى الاعتراف ونسب المقتضى بمنح استعفا العبد عندهما ففوى الاعتراف عن العوض فبطل ولو اعتراف بغيرية
موتة عن الكفارة وليس له مال غيره لم يجز عن الكفارة لانه يبق ثلثه ويسعى في ثلثه فبغيره بغيره بغيره
بغير بدل فلم يجز وانما علم ومنها الحنث في كفاة العبدان فلو يجوز تكفير العبد قبل لثنت وهو قول الشافعي في التكفير

ومنها الرقبة كمال الذات

ومنها الاعتراف بغير عوض

ومنها الحنث في كفاة العبدان

وقع ختام ذلك في سنة ست وثمانين
وماثل الف



...
...

قال الصاحب كمال الدين ابن العديم في تاريخ حلب ابو بكر مسعود بن احمد الكاشاني الامام علاء الدين امير كاشان
بلدة مرو وآراء النهرين بلده والفكر اقام بخارا واشتغل بها بالعلم على شيخه الامام علاء الدين محمد بن ابوالحسن السمرقندي
عليه عظم نصيبه مثل التحفة في الفقه شرح التاويلات وفي تفسير القرآن العظيم وغيرها وسع منه الحديث وغيره وبرز
في علمي الاصول والفرع وزوجه شيخه السمرقندي بانتمها فاطمة الفقيهة العالمة وخرج بها معه الى بلاد الرقمة وكانت
محترما بها بحريته وبين فقيه حكيما والفقهاء كلهم فرغ الكاشاني المقرعة على ذلك الفقيه وتأذى ملك بلاد الرقمة
ولم يقبل له شيئا وكان زكيا الحصان الان ماف وله روح يصحبه في الحضر والسفر وعنده نخوة الامارة وغرة النفس
وشير الرقمة رسول الله صلى الله عليه وسلم في نور الدين محمود بن زكي فخره عليه المقام عظم والمدرسين بالمدرسة الحلاوة فاحابه
الحدة ذلك ووعد ان يعود الى حلب بعد مدة جوابا لرسالة فعاد الى الرقمة واعاد الجواب على ملك الرقمة فرددوه حلفا كونه
نور الدين محمود بن زكي وولاه المذنب بالمدرسة الحلاوية المعروفة بمسجد السرايين وفقره اليه نظرها وزاوية
الحديث بالشرقية بالمسجد الجامع فحدث بالزاوية المذكورة عند خزانة الكتب ودرس بالمدرسة المذكورة وبالجامع
وكان حريصا على تعليم العلم ونفع الطلبة وكان فقيها عالما صحيح الاعتقاد وكثير الذم للمعتزلة واهل البدع
يُتَمَرَّحُ بشيئهم ولعنهم في دروسه وحُتِفَ كتباً في الفقه والاصول منها كتابه في الفقه الذي وسمه بديع
الضنابق في ترتيب الشرائع رتبة احسن ترتيب واوضح مشكلاته بذكر الدلائل في جميع المسائل ومنها كتابه
الذي وسمه بالسُلطان المبين في اصول الدين وكان مواظبا على ذكر الدرس ونشر العلم قال حدثني والدي رحمه الله
قال كان علاء الدين الكاشاني كثيرا ما يعرض له النفر في رجليه والمفاصل فكان يجلس في محفة من منزله بالمدرسة
ويخرج الى الفقهاء بالمدرسة ويذكر الدرس ولا يتبعه ذلك الا لم يزل يستقل ولا يجلس بذكر الدرس كما كانت ذرية
فقيهة فاضلة تحفظ التحفة من تصنيف والدها وتقل المذهب وديما وهم الشيخ في الفتوى في بعض الاحيان
فتأخذ عليه ذلك الوهم وتنتبه على وجه العيوب فيرجع الى قولها قال انبا نعمة شيوخه عن الشيخ الامام علاء
الدين الكاشاني ونقلته من خطه قال اخبرنا الشيخ الاجل الاستاذ علاء الدين يعني محمد بن ابوالحسن السمرقندي قال
حدثني الشيخ الامام ابو علي الحسن بن محمد بن حذاف الجباري قال حدثنا الشيخ الفاضل الامام ابو علي الحسين بن الحضر
ابن محمد النسيجي حدثنا قال حدثنا الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل الكاغدي قال حدثنا ابو محمد
ابن محمد بن يعقوب الحارثي الشيخ الفقيه الحافظ قال اخبرنا ابو محمد عبد الرحمن بن اسحق السمناني قال حدثنا السمعيل
ابن توبة القزويني قال حدثنا امام المسلمين محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله قال حدثنا ابو حنيفة رضي الله عنه
قال حدثنا علقمة بن مرثد عن ابن بريد عن غياث بن غياث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا بعث جنديا قال غروا باسم الله
وفي سبيل الله فاذا اذكفرت بالله لا تغفلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا واذا حاصرتم مدينا وحصنا
فاذعواهم الى الاسلام فان اسلوا فاقبروهم انهم المسلمين لهم مالهم وعليهم ما عليهم قال اخبرني الشريف ابو عبد الله محمد
عمر بن الحسين البخاري الاصل الحلبي مولد وكنى الشيخ نظام الدين محمد بن عتيق الديلمي الحنفي قال قال الشيخ الامام
علاء الدين ابو بكر الكاشاني في اول اعتقاده ومعناه من لا شيء الا في الدنيا مع فريضة القياه الى سبيل الرشاد والابانة لهم
الرضى عن الاعتقاد وهو عقائد السلف والاعانة به نيل خير الدارين وسعادة المخلصين من تمسك به فقد اتبع الهدى وخطه عنه
فقد ضل وغوى وذكره الى آخره بسم الله الرحمن الرحيم قال حدثني نجيب الدين محمد بن محمود بن البخاري الا فظ قال سمعت جماعة
يحكون لي عن الامام علاء الدين الكاشاني المقيم بحلب انه كان اقدم من علي بن يوسف من قبله فيها فقلنا ليوث الدين محمود بن زكي وقل
اليه يعود فقول علاء الدين الكاشاني في فضل نور الدين انه يحيا والقيامة فقال له بالقاء سيرة بنسب بنسب اي حيد لا نعم
فقال له يا مولانا بنسب من فريضة قال سمعت شمس الدين اباعبد الله محمد بن يوسف بن الحضر قال قدم علاء الدين الكاشاني في دمشق فجلس
للفقهاء وطلبوا منه الكلام مهم في مسئلة فقال انما انكم في مسئلة فيها خلوة واصحابنا نقضوا مسئلة قال فغضبوا على الكاشاني
فجعل يقول ذهب لي اصحابنا دون فلم يزل كذلك حتى انهم لم يجدوا مسئلة الا وقد ذهب اليها واحد اصحابنا يجتنبه في غير
فانفتحت المسئلة وعلموا انه قصد الغرض منهم فقالوا انه طالب فينة فلم يتكلم معه قلت وللشافعي رحمه الله مسائل انفردها لم يبد
اليها احد من اصحابنا اصلا مسئلة المخطوطة من الرأوي نحوها وكان الفقهاء الذين حضروا مع الكاشاني يجنبوا الكلام فيها فظهر
اصحابنا يجنبونها فيها واراد الكاشاني ان يلهم في تعيين مسئلة هذا النوع فتكلم في ذلك لحد المعنى انما علم قال سمعت القس
شمس الدين الحضر شافعي بالهاة يقول في لا صاحبكم في الفقه كتاب الديق الكاشاني وقد علم ما ضيف احد من المصنفين
الحنفية في الشافعية مثله وجه ١٠ ١١ قطعا عظيم قال في رأيه عند الملك الناصر اود صاحب الكرام اهداه اليه بعض الفقهاء
الحنفية واطن قال الشمر في
القس السيد ملود بن علي السيد ملود كان الشيخ علاء الدين الكاشاني لا يركب الا الحصان ويقول لا يركب الا الفحل وكان

له روح لا يفارق قال في كتابه لا يأكل لحمه الا الله المطبوع بالباء والهمزة والسين **قال** سمعت القسبي يقول ان ابا السرايا خليفة بن
سليمان بن خليفة الكاتب قال كان علاء الدين الكاشاني قد اقام في بلاد الروم فتشاجر هو ورجل فبصره بالشعر في بلاد الروم
في مسئلة المحدثين هل هما مصيبان ام احدهما خطي فقال الكاشاني الموقوف على المصنفين رضي الله عنهما ان كل مجتهد مصيب فقال
الكاشاني لا بل الصحيح عن المجتهدين مصيب وخطي والحق في جهة واحدة وهذا الذي تقوله مذهبي المعتزلة وخرى
كلام في ذلك فرجع عليه الكاشاني الموقوف في ملك الروم فقال سلطان الروم لوزيره هذا قد اثنى على الرجل فاصرفه عنا
فقال الوزير هذا رجل شيخ وله حرمة ولا ينبغي ان يصرف بل نقذه رسول الله في نور الدين محمود بن زكي وتخلص منه بهذا الطريق
فتبرأ الروم رسول الله في نور الدين حلب وكان قد قدم الرضا الشيرازي صاحب الحظ حليبه وولاه نور الدين المدد والسر والجلوس
بعد ولادة علاء الدين في ساسنة فكانت فقهه عليه جماعة من الفقهاء الحنفية بحلب وصغرى واورامه عند نور الدين فاجاب
ذلك عن غير المدد بس ووجهه الى دمشق وكوب علاء الدين في الوصول الى حلب ليولى تدريس المدرسة وكان بالمحل
اتفق وصول الكاشاني رسول الله في الروم الى نور الدين واحترمه وكرمه واجتمع فقهاء المدد وطلبوا من نور الدين ان يولي التدريس
بالمدرسة المذكورة فعرض نور الدين عليه ذلك فدخل المدرسة وادها فاجاب عنه وادها فاجاب عنه وادها فاجاب عنه
الرسالة امانة معي فاذا اعدت الجواب ليهم عدت بعلة لك وقد استحل حليبي وكتب نور الدين محمود خطه بعلاء الدين الكاشاني
بالمدرسة ورجع الكاشاني وادها جواب الرسالة وعاد الى حلب ووصل الخبر بوصولها فخرج جماعة عظماء الفقهاء الى لقائه الى
نواحيه في حليبي وكتب اذ ذاك مصيباً صغيراً فخرج مع والدي فمن خرج فعهدوا بالشيخ الكاشاني والفقهاء مجتمعون
حولهم واقام ذلك بياب نواحيه على غير الدخول صليبه تلك الليلة فجاء قاشا النصارى رجل من الفقهاء وقال له اجبرها
رجل شيخ فقير ومعه جماعة من الفقهاء وقالوا هذا على الغزوي وقد جاء الى حلب لاختلاف المدد فقال المصنف في محمد بن
سعد الدين الزوزان وجماعة من الفقهاء الكاشاني المصلحة ان يقوم وتدخل الى حلب معي وقام وسار فوصل حلب بكرة
وكان على قد وصلها العصر اليوم المتقدم ونزل بالحجرة فوصل الكاشاني ودخل المدرسة والفقهاء حوله فارسل الفقهاء
الى على وقالوا له يقوم ويخرج لاجل الشيخ فامتنع فاعادوا له القول ثانياً وقالوا المصلحة انك تخرج بحملك والاب
عليك فخرجك فسر غير اختيارك فلما رأى الجد في ذلك خرج بالحجرة ومضى الى حجر صغرى كانت في جانب المدرسة فجلسها
وكان نور الدين اذ ذاك غاشاً غلب فكتب في ذلك فولى الكاشاني المدد الكبير وكان ابن الحكيم مدرسا بمدرة
الحادين فاستدعى له دمشق وولى مكانه على الغزوي قال في مقرباً الدين ابو حفص عمر بن قسام ان الشيرازي القسبي ابا
طالب يعني احمد بن محمد نقيب العلويين بحلب خرج وبلغ الكاشاني وخرجه على سرعة الوصول الى حلب وقال في ابن قسام
لما ورد الكاشاني في الرسالة الروم وطلبه نور الدين ليدرس المدد اجاب في ذلك وقال عوده واودى جواب الرسالة
ثم ارجع فمضى وبسط له سبادة بالمدرسة وكانت تبسط كل يوم ويجمع الفقهاء حولها الى ان قدم واستحل
بالدريس والنظر قال في خليفة بن سليمان ولم تزل حرمة الكاشاني تقطع وتزيد ويرتفع امره عند نور الدين ومن بعد
من الملوك الى ان تافقت في ايام الملك الناصر صلاح الدين فلزم مكانه بالمدرسة ثم عظم بعد ذلك امره عند الملوك
الظاهر وما زال يحترمه الى ان مات وقال في السند بن القسبي اود البصري كان الكاشاني يصعد الى طلعته حليبي كاشا
ويترك حيث ينزل الملك الظاهر فاتفق ان يصعد يوماً والفقهاء باجمعهم يترددون خلفاً الى باب القلعة فقام البواب
وقال يدخل الشيخ ويرجع الفقهاء فلولي الشيخ عنان حصانه وقال يرجع الشيخ ايضا فبلغ الملك الظاهر فارسل الى الخال
خارج على الشيخ والفقهاء مع الخال نزل الشيخ حيث ينزل ودخل الشيخ والفقهاء مع الخال فجلسه فلت ولما توفي الكاشاني
تولى الملك الظاهر تربيته ولله وكان صبياً واستخدمه عتقاه وولاهم تربيته ولله بالعلقة واجتهد في اشتغاله بالفقهاء
قال في خليفة بن سليمان مات علاء الدين الكاشاني يوم الاحد بعد الظهر وهو عاشر رجب في سنة سبع وثمانين وخمسة ثم قرأ
بخط خليفة على قبره كتاباً توفي الاستاذ الامام علاء الدين الكاشاني في يوم الاثنين من شهر ربيع الثاني من سنة سبع وثمانين وخمسة
سبع وثمانين وخمسة وتولى التدريس بعده الاستاذ الامام افتخار الدين في سابع عشر رجب **قال** سمعت ضياء الدين
محمد بن خميس الوكيل المعروف بابن الغزوي يقول حضرنا الشيخ علاء الدين الكاشاني عند موته فشرع في قراءة سورة ابراهيم
حتى انتهى الى قوله تعالى ثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة فخرجت روجه عند فراغها
قوله تع وفي الآخرة قلت وقد روي عن الله داخل مقام ابراهيم عليه السلام فظاهر حلب في قبة من ثمانمائة سنة فانت فيها
فوجدتها طامة ثبت علاء الدين السمرقندي ولم يقطع زيارته فبها كل ليلة جمعة الى ان مات رحمه الله تعالى

ونزلت قبرها في هذه القبة المذكورة عن يد مرة ٢٣

نقلت هذه الترجمة من نسخة قويت

على خط المصنف

رحمته



1922	
Kültür Bakanlığı	
Kütüphane ve Halk Kütüphaneleri Genel Müdürlüğü	
Kayıt No.	Gözetim No.:
314	297.5



